

12 Excursus

La construcción del dogma cristológico

Si una imagen vale más que mil palabras, quizá también un recorrido -lo más plásticamente posible descrito- por el proceso de aparición y primer desarrollo del dogma cristológico, valga más que muchas palabras abstractas sobre su valoración. Vamos a intentar hacer una presentación de ese desarrollo. Nuestra es la reconstrucción. Los materiales con los que la realizamos son ajenos, tomados de la obra de Robert Haight¹ principalmente.

Téngase en cuenta todo lo dicho en la lección octava, sobre la nueva comprensión del tema de la revelación, como una premisa mayor con la que poner en relación los datos que aquí expondremos en la primera parte, para deducir de todo ello, oportunamente, las reflexiones y las cuestiones abiertas que presentaremos en la última parte de este excursus.

¿De dónde sabían?

En los llamados concilios cristológicos, de los siglos IV y V, vemos a los obispos debatiendo acaloradamente sobre las más sutiles cuestiones relativas a los más altos misterios teológicos:

si Jesús de Nazaret es de naturaleza verdaderamente humana o si participa también de la divina, si participa de las dos naturalezas y cómo éstas se relacionan entre sí, si tenía una voluntad o dos, una personalidad o dos, si fue primero un simple humano que luego fue «adoptado» por Dios -como parecen dar por supuesto algunos textos del Nuevo Testamento-, o si fue Dios mismo desde el primer instante de su ser natural, si en ese sentido preexistió a su vida terrena, si el ser que preexistió y luego se hizo carne en él era Dios mismo o un ser divino intermedio, si -en el caso de ser él Dios mismo- era el Dios único reconocido por el monoteísmo judío o era un segundo Dios distinto, si el llamado Logos era Dios mismo o bien una extensión emanada de Él, si ese Logos era eterno como Dios Padre, o procedía de Él en el tiempo, si tal procedencia tenía la forma de una creación o de una generación, o sea, si el Logos había sido engendrado o era más bien ingénito, si estaba subordinado al Padre o era de igual dignidad²...

Surge inevitable la pregunta: ¿cómo llegaron a saber tantas y tan intrincadas cosas aquellos padres conciliares, los teólogos y escritores cristianos de la época? ¿De dónde

1 HAIGHT, Roger, *Jesus, Symbol of God*, Orbis, Maryknoll 1999.

2 No incluimos aquí las cuestiones referidas a la tercera persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo...

obtenían unos información para hacer semejantes afirmaciones, y de dónde la tomaban otros para afirmar lo contrario? Ya se ha dicho que en algunos concilios, además de argumentaciones teológicas o escriturísticas, se escuchaban vivas al emperador, y que no pocas tomas de postura teológicas eran sólo tomas de posición política a favor o en contra del emperador, y también hemos hablado de las rivalidades, miedos, presiones, sobornos... que se dieron entre los obispos participantes en aquellas controversias teológicas, que agitaban tanto el aula conciliar como el convento, la parroquia o incluso la calle y el mercado. Pero, dejando aparte todos estos factores no teológicos, ¿a qué base apelaban sus argumentaciones teológicas, a qué fundamento se remitían?

Sin duda alguna, hay que responder: se remitían a la autoridad de la Escritura. Todos los bandos implicados en el debate citaban textos bíblicos, tomados de aquí y de allá, con mucha frecuencia versículos sueltos, a veces simples palabras³, sirviéndose de ellas como de armas arrojadas contra el adversario, sobre la base de una autoridad divina reconocida ahora a dichos textos. En el «método teológico» de aquella época, la Escritura es utilizada «como una fuente de información directamente representativa, cuasidescriptiva, que informa de hechos o datos objetivos sobre la realidad divina transcendente»...

Un problema grave

Pues bien, aquí hay un problema grave: «La doctrina de Nicea recurre a la Escritura, pero la utiliza de una forma que hoy no es aceptable»⁴. Hoy día, no sólo nosotros no utilizamos así la Escritura, sino que además nos parece obvio que no es correcto utilizarla así. Hoy disponemos de toda una batería de diferentes formas de crítica que movilizan la epistemología del conocimiento teórico, y desechan esa metodología hermenéutica como absolutamente insatisfactoria. Si admitimos el axioma epistemológico de que «unas conclusiones no son mejores que los argumentos que las sustentan», deberemos concluir que es necesario hacer una reevaluación de las proposiciones teológicas tanto de los que resultaron ganadores como de los que vinieron a ser perdedores en los debates teológicos conciliares y extra- conciliares que produjeron el dogma cristológico.

Pero, entonces, necesitamos irnos más atrás y preguntarnos: ¿cómo se produjeron, pues, esos textos escriturísticos, que, citados y esgrimidos con tanto fervor como adhesión ciega por uno y otro bando de los contendientes en las discusiones, les dieron la base y la información necesaria para construir el dogma cristológico que después ha quedado como dogma de fe inamovible para los siglos subsiguientes? Es decir: nos estamos volviendo a hacer la pregunta que hace un momento nos hacíamos respecto a los padres conciliares de los siglos IV y V, pero ahora aplicada a los textos escriturísticos a los que estos padres conciliares se remitían. La pregunta es: ¿Cómo los mismos textos llegaron a saber lo que afirman?

3 Despojadas no sólo de su contexto literario (resto del texto), sino de su prehistoria literaria, de su proceso de elaboración, del contexto social, económico, cultural y religioso en el que fueron elaboradas... tomadas simplemente como ladrillos intercambiables que pueden colocarse en cualquier otra construcción, o como irracionales armas arrojadas solamente válidas por el argumento de autoridad -el más débil de los argumentos según Aristóteles-...

4 HAIGHT, *Jesus, Symbol...*, 279

¿De dónde salió esta información? ¿Cómo surgió? ¿Con qué base? ¿Es verdad que esos textos escriturísticos contienen una «información objetiva sobre la realidad trascendente de Dios»?

Estamos hablando de unos textos generados apenas dos siglos antes de la época de la construcción del dogma cristológico, en un proceso de elaboración hoy ya bastante conocido. ¿Cómo surgieron esos textos que están a la base y son el fundamento último de la elaboración del dogma cristológico? Vamos allá.

¿Cómo surge la reflexión cristológica del Nuevo Testamento?

Hoy está fuera de discusión que el ambiente vital en que surgen las tradiciones orales que más adelante darán origen al Nuevo Testamento es la experiencia pascual de las comunidades, sobre todo el ambiente litúrgico, y concretamente la eucaristía, que parece que fue operativa casi inmediatamente después de la muerte de Jesús.

Las comunidades no partían de cero: tenían su cultura, con sus categorías, palabras, influencias, necesidades, tradiciones... En su liturgia, todo esto entraba en juego. Las comunidades utilizaban el lenguaje de que disponían. Tenían que «formular en palabras» su experiencia de Jesús resucitado, expresando las «convicciones fundamentales de la vida cultural de la comunidad»⁵. La veneración cultural de Jesús en los círculos cristianos primitivos es el principal contexto del uso de los 'títulos' y conceptos cristológicos⁶. El lenguaje utilizado y la lógica adoptada no son, pues, los «normales», sino un lenguaje de amor⁷ y una lógica de adoración.

El desarrollo del pensamiento cristológico de las comunidades no se dio a partir de la enseñanza y de los dichos de Jesús, como si fuera un «desarrollo lógico y racional» del mensaje sobre Jesús resucitado, sino que fue muy desigual, según las diferentes comunidades y sus diversos contextos.

Teniendo en cuenta que el movimiento de Jesús, a los pocos años de su muerte, se iba diseminando por los pueblos, y que nuevas comunidades se formaban, podemos imaginar cómo el desarrollo de la reflexión cristológica adquiriría vida propia en cada comunidad. Cada una tenía su propia cultura, dentro de la cual se apropiaba de Jesús. Cada una tenía un tipo específico de problemas que hacía surgir preguntas e intereses propios en relación con su contexto. Cada una poseía una tradición religiosa particular que aportaba un lenguaje distinto para interpretar a Jesús. Diferentes comunidades se confrontaban con diferentes aspectos de la persona o del mensaje de Jesús. En definitiva, Jesús era interpretado a partir del contexto de la tradición y del lenguaje específicos de cada una de las diferentes comunidades a las que era anunciado, dando origen de esa manera a la necesidad de diferentes concepciones sobre su persona, diferentes cristologías⁸.

5 FRANCE, R.T., *Development in New Testament Christology*, «Themelios» 18 (1992) 7.

6 HURTADO, Larry W., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, p. 13.

7 «Language of lovers» lo llamó Kristner Stendahl, y con ese nombre ha venido a ser reconocido por los autores. Cfr. BERNHARD, R., *La pretensión de absolutez del cristianismo*, Desclée, Bilbao 2000, p. 317.

8 HAIGHT, R., *ibid.*, 182.

No cabe olvidar que, aunque hablemos de comunicación de experiencias e ideas entre las comunidades, tanto las primeras como las de los primeros siglos, estamos hablando de un ambiente con un nivel de comunicación ínfimo, muy restringido, no el actual, ni el de la época de la imprenta, ni el que sería pensable en una sociedad medianamente alfabetizada. «Resulta muy dudoso que muchas comunidades cristianas pudiesen tener todos los libros del Primer Testamento. Y los mismos del Nuevo Testamento no deben suponerse sin más en su posesión: Lucas (igual que Papías y Justino) no parece conocer las epístolas paulinas; en cambio los romanos confiscaron la traducción latina de esas cartas en el año 180 en la comunidad africana de Scili, la cual, sin embargo, no es seguro que tuviese los evangelios...»⁹. No conviene perder de vista el ambiente real en el que se desarrolla el proceso que describimos.

Las diferencias resultantes aparecen en la misma superficie de los textos neotestamentarios actuales, y extraña cómo durante tantos siglos los estudiosos permanecieron ciegos a esta diversidad. Hoy se suelen identificar cinco cristologías diferentes bien marcadas: la del «Jesús como último Adán» (sus textos emblemáticos son Rm 5, 12-21 y 1Cor 15,21-23.45-49), la de «Jesucristo como Hijo de Dios», en Marcos (Mc 1,1; 1,11; 9,7; 14,61; 15,39); la de «Jesucristo potenciado por el Espíritu», en Lucas (Lc 4,18-19; 11, 14-23); la de «Jesucristo como sabiduría de Dios» (Fil 2, 6-11; Cl 1,15-20; Mt 11, 25-30), y la de «Jesucristo como Logos o Verbo de Dios» (Jn 1,1-18) o cristología joanina, de Juan evangelista¹⁰.

Para seguir la pista de la construcción del dogma cristológico, hoy en buena parte recuperada, la cuarta y la quinta cristologías nos van a resultar las más relevantes.

La cristología de Jesucristo interpretado como sabiduría de Dios, la cuarta, toma base en los textos que presentan la Sabiduría de Dios en el Primer Testamento como una figura personificada (Pr 8,22-31). La posibilidad de la idea de la preexistencia de Cristo fue creada por los simbolismos o por las especulaciones judías sobre agentes divinos en acción en el mundo¹¹. Esta cristología aplica a Jesucristo expresiones tomadas del lenguaje de la Sabiduría personificada. Él sería «el Primogénito de toda criatura» («Yavé me creó como primicia de todas sus obras», Pr 8, 22), «me creó antes de los siglos, desde el principio» (Eclo 24,9)... «En él fueron creadas todas las cosas» tiene su correspondencia en numerosos textos veterotestamentarios que hablan de cómo las cosas fueron creadas con/en/por la Sabiduría (Pr 3,19; Sb 8,4; Sal 104,24, etc.). Con todo, en esta cristología de la sabiduría está claro que «es erróneo interpretar este lenguaje sapiencial como si se tratase de un lenguaje descriptivo directo que narre la historia de un ser divino que descendió a la tierra para convertirse en Jesús»¹².

Pero es la cristología joanina la que más influencia ha tenido en el desarrollo del dogma cristológico. Jesucristo es representado en ella como el Logos o Verbo Dios, hecho carne. Su texto emblemático es el prólogo del evangelio de Juan. «En el principio existía el

9 HENGEL, M., citado por TORRES QUEIRUGA, *La revelación...*, 423.

10 HAIGHT, R., *ibid.*, 152ss.

11 BYRNE, Brendan, *Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology*, «Theological Studies» 58 (1977) 312-313.

12 HAIGHT, R., p. 172.

Logos». Logos que parece distinto de Dios, pues estaba junto a Él. Participaba de la naturaleza de Dios, pues era Dios, pero no Dios Padre, y sin que por eso hubiera dos Dioses.

Una visión complementaria sobre el proceso de surgimiento de la cristología que se reflejará en el Nuevo Testamento puede ofrecérsela el seguir la pista a la elaboración misma de los textos evangélicos. Hoy es bien sabido que los evangelios, tal como han llegado hasta nosotros, no fueron escritos por testigos oculares, basándose en un conocimiento de primera mano sobre Jesús¹³. Tras la muerte de Jesús no había nada escrito sobre él. Los discípulos, reanimados por la experiencia pascual, testimoniaban su fe y la celebraban, contando en ese contexto evangelizador y litúrgico historias de cosas que Jesús había dicho y hecho. En los primeros años todo fue transmitido oralmente. Los años pasaron y el Señor no volvía. La vida de la comunidad, la liturgia cristiana y el ministerio de la predicación pronto sintieron la necesidad de contar con textos concretos, y aparecieron las primeras unidades temáticas escritas. El proceso de su formación escrita es más o menos conocido hoy en sus rasgos fundamentales, en el que sabemos distinguir bien lo que sabemos de lo que no sabemos, así como de lo que conjeturamos o deducimos¹⁴. El primer material escrito en unidades temáticas menores, fue utilizado, reutilizado, cambiado de contexto... siendo normalmente reelaborado en función de nuevos fines por varias generaciones de cristianos, que no sólo transmitían y revisaban estos materiales, sino que también creaban material nuevo. Sanders explica muy bien esta «invención de materiales» que podría sonar hoy como «fraude o falta de honradez», pero que no es más que un modo rápido de expresar un procedimiento que ellos veían de otra forma:

«Los cristianos creían que Jesús había ascendido al cielo y que podían dirigirse a él en la oración. A veces él contestaba. Esas respuestas las atribuían «al Señor». Nosotros queríamos saber: ¿qué Señor, el Jesús anterior a la crucifixión o el Señor resucitado, que reside en el cielo? Los cristianos pensaban que, en todo caso, era el mismo Señor. En las cartas de Pablo hay un solo ejemplo claro en que se escucha la respuesta del Señor a la oración, aunque eso debió ocurrir muchas veces. «El Señor me dijo -dice Pablo-: te basta mi gracia, ya que la fuerza se pone de manifiesto en la debilidad» (2 Cor 12, 7-9). Concretamente esta frase no acabó en ningún evangelio, pero podría haber acabado allí, y -dice Sanders- tenemos que suponer que en muchos casos semejantes tales dichos de «el Señor Jesús» acabaron en los evangelios. Algunos primeros cristianos pensaban que el Señor glorioso, el Espíritu del Resucitado, que no dejaba de ser Jesús de Nazaret resucitado, se comunicaba muy libremente con ellos, y ellos referían esas palabras escuchadas como palabras del Señor, de Jesús, palabras que en las reelaboraciones de los textos podían ser sin duda cambiadas de contexto y atribuidas indistintamente al Espíritu del Resucitado o a Jesús de Nazaret. «Debemos aceptar que los primeros cristianos crearon algún material, es decir, que lo escucharon en la oración»¹⁵.

Pero uno de los cuatro evangelios merece una atención especial, veamos.

13 SANDERS, E.P., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001, p. 87.

14 El citado libro de SANDERS es un excelente expositor de este proceso: capítulo 6, págs. 81ss.

15 SANDERS, *ibid.*, 86.

La peculiaridad del cuarto evangelio

Hoy sabemos que, si bien el Jesús histórico está más cerca de los sinópticos que del evangelio de Juan, los sinópticos no dejan de estar escritos con un buen componente teológico. En el caso de Juan, sin embargo, este componente se hace absolutamente dominante. En los sinópticos encontramos sobre todo dichos breves de Jesús. Los únicos «discursos» que allí aparecen consisten en series de esos dichos. La otra forma literaria principal es la parábola cuyo eje central es la expresión «el Reino de Dios es como»: las parábolas son símiles.

En Juan, por el contrario, hay largos y enrevesados discursos metafóricos en los que resulta llamativa la ausencia de la palabra «como». No hay símiles. Más bien hay identificaciones: «Yo soy», dirá típicamente el Jesús del cuarto evangelista. Jesús «es» la vid. No es «como» la vid, no. Es la vid verdadera, y las demás vides no son verdaderas. Jesús es el Pan (Jn 6,35), o sea, el único pan real: todo lo demás que se llama pan es un sucedáneo. El agua verdadera, la que da Jesús, quita la sed para siempre, cosa que no hace el agua física real, porque no es agua verdadera... (Jn 4, 13).

Es decir: el cuarto evangelio está situado en otro plano, o en otro mundo. En él, el mundo real es otro, es el de Jesús, mientras que el mundo real visible histórico es una despreciable fantasía que puede ser ignorada. La lógica y la epistemología de este evangelio son otras que las que habitualmente funcionan en nuestro mundo. Y es que -ya lo dice el autor- Jesús vendrá a sus discípulos (14,23), así como vendrá el Espíritu (14,25) y les enseñará todo. «El autor del evangelio pone de manifiesto que ha estado escuchando al Espíritu de la Verdad que ha venido a él, un Espíritu que podría llamarse también Jesús. La opinión de Juan sobre Jesús es transhistórica: los límites de la historia ordinaria eran insuficientes, y Jesús, o el Espíritu (no distinguidos claramente), continuaba enseñando después de la crucifixión»¹⁶, sin duda que también en la oración y en la liturgia, y desde toda esta compleja situación, se elabora el cuarto evangelio.

Veamos la conclusión de Sanders: «Todos los cristianos habrían estado de acuerdo con esto hasta cierto punto. El Señor, como hemos visto anteriormente, todavía les hablaba en visiones y durante la oración. Debemos suponer que algunos de esos mensajes terminaron en los evangelios sinópticos. Pero el autor del evangelio de Juan fue más lejos: escribió un evangelio basado en esa premisa. Según sus propias palabras, su obra contiene muchas enseñanzas del Espíritu Santo, o de Jesús, que 'vino' al autor después de la crucifixión y resurrección, y le contó verdades que sus discípulos no habían oído»¹⁷.

El cuarto evangelio representa un desarrollo teológico avanzado, muy avanzado, cuyas meditaciones sobre la persona y la obra de Jesús se presentan en primera persona como si las dijera el mismo Jesús¹⁸, y cuyas fuentes tienen concretamente estos orígenes y brotan en estos contextos no sólo evangelizadores y litúrgicos, sino de la vida oracional peculiar del autor (sea persona o comunidad o grupo de comunidades) de este evangelio, sin hablar en este momento de los evidentes múltiples e intensos influjos de los movimientos filosóficos y religiosos de la época.

16 SANDERS, E.P., *ibid.*, 95.

17 SANDERS, E.P., *ibid.*, 95.

18 SANDERS, E.P., *ibid.*, 94.

Es hoy absolutamente claro que el cuarto evangelio no nos trasmite sin más al Jesús histórico, ni su mensaje histórico. El cuarto evangelio es una obra maestra de reflexión teológica, avanzada, muy peculiar, de mucho valor y, a la vez, con muchas limitaciones (concreciones), que no puede ser valorado correctamente si se desconocen todos estos condicionamientos. Es ciertamente «mítico» entender el cuarto evangelio como una «revelación» venida del cielo que nos trae información directa cuasidescriptiva sobre la divinidad, como de hecho fue considerado, durante un milenio y medio, a partir de que, en un momento dado¹⁹, por la «fijación del canon» (un proceso no conciliar, no oficial, cuasianónimo, cuasiespontáneo, sin medios suficientes ni discernimiento elaborado²⁰... sobre el que ahora no nos toca reflexionar). Con su «canonización» este texto da un salto hermenéutico absoluto y pasa a ser considerado Palabra de Dios, y, a partir de ese momento -cerrando los ojos a todo lo que hoy sabemos sobre su proceso de formación, que durante trece siglos ha sido desconocido- pensamos que es a Dios a quien creemos cuando aceptamos el texto como venido directamente de Él.

Pero pasemos al tema de los contenidos de este cuarto evangelio. En él es en el que más se destaca la cristología del Logos, uno de los elementos más influyentes en la gestación de la imagen cristológica.

La cristología del Logos

Por estar desde el principio, el Logos fue agente de la creación divina. ¿Cómo? Hay paralelos en la Escritura hebrea: «el cielo fue hecho por la palabra de Yavé» (Sal 33,6). Dios concibió todas las cosas con la palabra (Sab 9,1). Y, por supuesto, existen paralelos estrechos en la filosofía griega. Por ejemplo, en el comentario de Filón sobre la Creación en el Génesis. Parece que, en Filón, el Logos no es todavía un ser distinto o un ser real que actúa como intermediario de Dios, sino una simple metáfora para ilustrar la extensión de Dios hacia el mundo²¹. Sin embargo, en el prólogo de Juan parece que esa figura retórica de la personificación del Logos ha pasado a individualizarse como ser real, se ha «hipostasiado». ¿Qué fenómeno es ése? Dejemos que nos lo cuente Haight, a quien estamos siguiendo de cerca en esta exposición:

«El prólogo del evangelio de Juan, que parece ser la afirmación más explícita de que Jesús es divino, debe ser leído de acuerdo con su género, es decir, como lenguaje poético y figurativo. En un mundo greco-romano de politeísmo, el monoteísmo de los judíos y de los primeros cristianos era muy contenido, y la transcendencia de Dios era cuidadosamente resguardada. Young sugiere que Jesús no constituyó un caso diferente de los demás mensajeros de Dios en el mapa cósmico u ontológico: siervos, profetas, ángeles, reyes... Jesús

19 No fue un momento, sino un proceso largo, que comenzó en las Iglesias locales, y que no comenzó a unificarse sino a partir del siglo IV...

20 Recuérdese la queja de W. MARXSEN: si la apostolicidad fue criterio fundamental en la fijación del canon, la investigación crítica actual demuestra que probablemente «ni uno solo de los escritos neotestamentarios es realmente de origen apostólico. Incluso Pablo en este sentido sólo puede ser mediatamente apóstol, pues no conoció al Jesús terreno»: *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1983, 282. Citado por TORRES QUEIRUGA, *La revelación...*, 410.

21 DUNN, J.D.G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Westminster Press, Philadelphia 1980, 220-230.

nunca fue rival del Dios único de Abraham²². Jesús no era Yavé; Jesús no era el Padre, el único Dios prominentemente transcendente. La cuestión de la relación de Jesús con Dios, por tanto, no fue claramente dilucidada por la cristología joanina, de forma que siguió siendo problema hasta el siglo IV.

Sin embargo, Jesús era experimentado como divino. En algún momento, en el curso del siglo I, probablemente en los comienzos de la formación de una comunidad cristiana, Jesús se convirtió en el centro y el objeto del culto, y objeto de adoración. En el evangelio de Juan, el autor hace que Tomás le diga a Jesús: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20, 28). En el evangelio de Juan, una cristología del Hijo de Dios exaltado se combina con una cristología de la sabiduría y del Verbo, para expresar la creencia en un Jesús que, en cierto sentido, es divino. Pero esto suscita la cuestión de cómo este Jesús divino se relaciona con el Dios transcendente de la fe monoteísta. ¿Cómo se debe entender este desarrollo? ¿Cómo se produjo?

Desde una perspectiva histórica, se puede entender la génesis del problema de la relación de Jesús con Dios por la «hipostatización» del lenguaje simbólico respecto de Dios, en este caso los símbolos «sabiduría» y Verbo». «Hipostatización», en general, significa la transformación de una idea o de un concepto en una cosa real. En su acepción amplia, el término «hipóstasis» significa la individualidad de una cosa: hipóstasis es una singularidad dentro de una clase o especie. Hipostasiar es interpretar un concepto como un ser existente; es concretizar o materializar una idea. Es reificar, y el proceso de reificación significa concebir el objeto de una figura de retórica como si fuera una realidad.

Por otra parte, los símbolos Sabiduría, Verbo y Espíritu, que se encuentran en las Escrituras hebreas y se refieren a Dios, no son «hipostatizaciones», sino personificaciones. La personificación es una figura de retórica en la que se trata o se habla consciente o deliberadamente de un símbolo como si fuese una persona. Prov 8 contiene una personificación claramente deliberada de la inteligencia o de la sabiduría de Dios, como persona y agente preexistente de Dios. Como figura de retórica, no pretende dar a entender que la sabiduría sea una entidad o un ser distinto o individual.

Un paso importante de este proceso se produjo cuando una personificación se transformó en «hipostatización», o sea, cuando lo que era una figura de retórica pasó a significar a «un ser real». La sabiduría ya no es un símbolo lingüístico que se refiere indirectamente a un atributo de Dios, sino que pasa a ser entendido como un ser real. El Logos ya no es una figura de retórica, sino un ser específico».

A pesar de su paralelismo con la cristología de la sabiduría, los autores suelen reconocer que el autor del prólogo de Juan es «el primero en concebir claramente la pre-existencia personal del Logos-Hijo y en presentarla como parte fundamental de su mensaje»²³. El prólogo del cuarto evangelio es la afirmación más plena y más clara de la cristología encarnacional del Nuevo Testamento. Es la «primera cristología encarnacional en tres estadios» (preexistencia, existencia humana y existencia gloriosa). Como decíamos antes, fueron las condiciones cul-

22 YOUNG, F., *Creeeds*, p. 34.

23 DUNN, J.D.G., *ibid.* 249.

turales concretas de la comunidad de Juan las que permitieron el desarrollo de esta teología, en forma de «especulaciones acerca de los seres celestiales»²⁴. La lógica de esta cristología es «una imaginativa extrapolación del lenguaje sapiencial»²⁵. Utiliza el lenguaje del mito, de la «mitología reflexiva» (Elisabeth Schüssler Fiorenza) o de una imaginación religiosa vital que, en un acto de proyección imaginativa sobre el principio, crea un relato que expresa el significado religioso de Jesús. Las afirmaciones acerca de la «existencia y del comportamiento cósmico y extramundano del Logos son poéticas e imaginativas en el sentido más profundo. Son medios para expresar el significado y la posición de Cristo en la vida personal de la comunidad cristiana»²⁶.

Un salto cualitativo

Aquí se ha dado un salto cualitativo. Cuando el Logos o la Sabiduría son una personificación (figura de lenguaje que se refiere metafóricamente al mismo Dios) tiene un sentido claro afirmar que la sabiduría de Dios o su Logos se hacen presentes en Jesús. Pero cuando pasan a ser una «hipostatización», es decir, un ser real, distinto de Dios Padre, entonces la afirmación que se está haciendo es bien diferente. Ese lenguaje de la hipostatización es peligrosamente semejante al pensamiento de la cultura politeísta. ¿Habría sido Jesús la encarnación de «un segundo Dios»? Justino mártir se refería al Logos como «un segundo Dios»²⁷, y también Orígenes...

El salto cualitativo consistió, como dice John Hick, en que lo que era poesía (la personificación retórica de un atributo de Dios) pasó a ser entendido como prosa, como lenguaje literal (el atributo de Dios dejó de ser «personificado» retóricamente para pasar a ser «hipostasiado», considerado como un ser real diferente de Dios mismo). Lo que era una metáfora hebrea pasó a ser entendido como si fuera metafísica griega, en toda su literalidad ontológica. El Logos poético pasó a ser un Logos ontológico. Efectivamente, un salto cualitativo y más que cualitativo: sustancial, óntico...

Este simple cambio de clave literaria (de la poesía a la prosa) introducía de rondón, por la vía de la hipostatización, un nuevo personaje divino, y creaba el gran problema de dar a este nuevo ser una relación con el único Dios del monoteísmo judeo-cristiano. De alguna manera, se podría decir que todo el debate teológico de los cuatro primeros siglos -hasta el Concilio de Calcedonia- no es más que el intento de conciliar la afirmación del carácter divino de Jesús (identificado con ese nuevo y misterioso ser del Logos) con el monoteísmo. La doctrina de la Trinidad sería el resultado de esa trabajosa conciliación: la casi imposible afirmación del carácter divino de Jesús en el interior de una religión monoteísta, se resolvería finalmente desplazando el problema hacia la vida interior de Dios, introduciendo en ella una diferenciación interna trinitaria.

¿Por qué se rompió la tradición de la doctrina lisa y llana del monoteísmo absoluto veterotestamentario a favor de un complicado compromiso con la afirmación del carácter

24 HAIGHT, R., *ibid.* 176.

25 HAIGHT, R., *ibid.*

26 KYSAR, *John*, p. 30.

27 KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, Londres 1977, 148.

divino de Jesús? Por el influjo de dos fuerzas, principalmente: en primer lugar por la inspiración vigorosa y la belleza fascinante del texto del prólogo de Juan, y, en segundo lugar, por la fuerza con que la cristología joanina se vio revestida al adoptar el estatuto de «Escritura», con la formación del canon. Lo que era una reflexión teológica creada por una comunidad cristiana, pasó a ser un texto inspirado, revelado, obra de Dios, Palabra de Dios. A partir de ese «momento», el texto queda sacralizado, y, de manera fundamentalista, es interpretado literalmente como Palabra de Dios, indiscutible e ininterpretable, absolutamente cierto en su primer sentido directo, sin apelación posible a su sentido contextual o a su procedencia, sin concesión ninguna a la consideración de los recursos retóricos en él presentes, un texto interpretado como lenguaje prácticamente descriptivo que nos da una información directa del mundo transcendente divino... Con este tipo de consideración, el texto pasa a ser la principal referencia de una cristología del Logos preexistente encarnado en Jesús, haciendo caso omiso del problema grave de que su género literario original es una fórmula cultural, metafórica, de cruzamiento de la cristología de la sabiduría con la cristología del Hijo de Dios, cruzamiento que salta por encima de sí mismo, trascendiendo aún más su carácter metafórico, hasta la hipostatización.

En realidad, con esta descripción elemental, o mínima, tenemos ya ante nuestros ojos, aunque sintetizado, lo principal de lo que fue el proceso que explica las condiciones de posibilidad que permitieron el resultado final de lo que conocemos como el dogma cristológico, en estrecha vinculación correlativa con la doctrina trinitaria, el marco en el que se inscribe dicho dogma cristológico. Muchas más precisiones y matizaciones serían necesarias, por supuesto, pero, el buen entendedor, con estas pocas pinceladas se ha de contentar, por razón de espacio. Séanos permitido ahora, no deducir conclusiones -para lo que tampoco habría fundamentación suficiente-, sino apuntar, simplemente, sugerencias de replanteamientos, revisiones y nuevas visiones.

Algunas reflexiones

¿Cómo leer esta cristología hoy?

¿Qué significa, cómo hay que entender esta cristología en la actualidad? En sí misma, esta cristología, en realidad, no «es» ningún problema: está ahí, es una realidad positiva, es una riqueza inestimable del patrimonio espiritual simbólico cristiano. El problema es cómo habérmolas ante ella, cómo apropiárnosla. Y la mayor dificultad sobreviene cuando es interpretada y comprendida literalmente. Es sabido que un texto lírico no puede ser interpretado a la letra. Análogamente, la sublime poesía del Logos debe ser leída como lo que es: un poema y un himno de alabanza, un lenguaje de amor y de fe. Cuando es leída así, esa cristología poética levanta el espíritu humano, «dota a la cristología con la fuerza de la sacralidad, retoma la impresionante afirmación de la fe cristiana de que es Dios quien se encuentra en Jesús, en la carne, de modo que Dios verdaderamente se revela en él».

La comprensión incorrecta de la Escritura

Hemos dicho que la base argumentativa principal de aquellos debates cristológicos de los siglos II-V fue la autoridad de Escritura. Lo que era la reflexión litúrgica de una

comunidad cristiana, reflexión ciertamente dotada de una brillantez y una fuerza excepcionales, la cristología del Logos, se codificó como Escritura y cambió de status epistemológico. Pasó a ser tomada como texto sagrado, texto que dejó de ser humano y pasó a ser divino, dejó de expresar la reflexión inspirada de una comunidad cristiana para pasar a ser palabra venida directamente de Dios, caída del cielo, palabra que informa directamente sobre Dios, Dios informando sobre sí mismo para nosotros.

En el caso de la cristología joanina diríamos que adquirió ese estatuto de revelación por un motivo adicional ya aludido: la comunidad de Juan ponía en boca de Jesús afirmaciones solemnes sobre su identidad divina. De esa manera, una cristología sapiencial combinada con la del Hijo de Dios, Logos preexistente, se convirtió en materia de fe en Jesús: él mismo en persona habría desvelado el misterio de la encarnación y de su identidad divina y nos la habría confiado. Había que creerle. No se podía dudar. Ni siquiera se podía «interpretar» esas palabras. Ante palabras revestidas de semejante autoridad absoluta, divina (y jesuánica), el razonamiento humano no tiene nada que hacer, sino renunciar a sí mismo y adherirse ciegamente.

En ese error de pensar que la preexistencia del Logos y su encarnación en Jesús habrían sido reveladas expresa y directamente por Jesús de Nazaret, han permanecido todas las Iglesias cristianas durante más de un milenio y medio, hasta hace apenas dos siglos en el caso de los protestantes, y hasta hace cincuenta años en el de los católicos, sin mencionar que, todavía hoy, una inmensa mayoría de los cristianos, católicos y evangélicos, permanecen en tal error.

¿Podría ser éste el proceso?: la comunidad cristiana reflexiona libremente su fe. Esas reflexiones pasan a ser canonizadas como Escritura, y desde ahí, se autoimponen como autoridad divina. La Iglesia queda así rehén de su propia reflexión comunitaria, que queda petrificada e impide toda revisión crítica y todo crecimiento²⁸.

Pensamos que «creemos a Dios» algo que en realidad Él nunca nos dijo; somos nosotros los que lo dijimos, somos nosotros los que se lo atribuimos a él, y somos nosotros los que ahora decimos que debemos creerle a Él, y que no podemos pensar de otra manera porque es Dios mismo quien nos lo ha revelado²⁹. Creemos que estamos haciendo un acto de fe, de fe para con Dios, pero se trata de un acto de fe en nosotros mismos³⁰: estamos creyendo (a nosotros mismos) algo que nosotros mismos dijimos, y no queremos investigar

28 Esta situación se da en muchos otros campos de la realidad eclesial: ministerios, sacramentos, reglas, costumbres... que la Iglesia creó, pero que, con el tiempo, atribuyó equivocadamente a Jesús, como si él personalmente las hubiera establecido, y se considera ahora no autorizada para modificarlas, quedando rehén de su propia obra. Cfr. Herbert HAAG, *Nur wer sich ändert, bleibt sich treu*, Herder Verlag, Friburg 2000. ID., *¿Qué Iglesia quería Jesús?*, Herder, Barcelona 1998.

29 En definitiva, creer en la revelación, dice Torres Queiruga, «sería aceptar algo como palabra de Dios, porque alguien dice que Dios se lo dijo para que él lo dijese a los demás»: en TORRES QUEIRUGA, A., *Diez palabras clave en religión*, Verbo Divino, Estella 1992, p. 180.

30 Es algo que me atrevería a llamar una «*petición de principio* fiducial»: nos creemos a nosotros mismos creyendo que creemos a Otro.

y analizar el origen de la verdad porque nos parece mejor que las cosas sigan como están y no se desestabilice la institucionalidad religiosa que nos cobija y nos da sentido. Sería muy laborioso -quizá traumático- migrar de sentido. Queremos seguir creyendo en lo que hemos construido porque lo necesitamos, porque para eso fue construido: para poder vivir bajo un dosel protector sagrado venido de lo alto, aceptado y vivido sin objeción por la comunidad de religión³¹.

Está claro: lo que está en juego aquí, una vez más, es la comprensión de la revelación, tema que ya hemos abordado detenidamente³². Estamos a la espera de que recalce más ampliamente en la conciencia del pueblo cristiano una concepción menos fundamentalista de la revelación: que no ignore el proceso de formación de los elementos que la componen, y que valore en su justa medida estos elementos, pero sin sacralizarlos y sin permitir que se conviertan en una losa aplastante que impida toda otra visión, o que convierta a la comunidad cristiana en rehén de los propios elementos humanos aportados por ella, que constituyen el sustrato humano del proceso de la revelación. Mientras no se extienda y se enseñoree del cristianismo esta comprensión no fundamentalista de la revelación, subsistirá el problema de unas fórmulas obsoletas en su sentido original, vetadas a toda actualización hermenéutica, ante las que los teólogos no encontrarán otra salida -inútil- que la de hacer malabarismos mentales interpretativos³³ para encontrar resquicios de libertad dentro de ese secuestro global en el que permanecen rehenes de su propio fundamentalismo.

Hay que insistir en este punto de la «revelación». Porque si se presiona a los teólogos/as actuales, después de un diálogo de discernimiento sobre las razones que abonan en la necesidad de un replanteamiento tanto de la teología del pluralismo religioso (abandono del inclusivismo) como de la cristología, al final, los teólogos/as, cuando ya han disipado todas sus dudas... traen a la superficie la última razón, o la única razón real que no les deja cruzar el Rubicón: «una apelación, a veces indirecta y acrítica, a la autoridad de la tradición o de la Biblia»³⁴. Es la Escritura quien lo afirma -se dice- sin asumir un planteamiento crítico sobre cómo se gestó esa afirmación bíblica, considerada, por ser bíblica, como una fuente autónoma de credibilidad incuestionable. Al final, ésta es la última razón, o la única razón real de la resistencia. Lo cual confirma lo que ya hemos dicho: dado que el principio o fundamento

31 Mariano CORBÍ, en Amando ROBLES, *Repensando la religión, de la creencia al conocimiento*, EUNA, San José de Costa Rica 2001, pág. 17.

32 Cfr. capítulo octavo.

33 Con todo respeto y admiración, en mi modesta opinión, son «malabarismos» algunas interpretaciones del teólogo DUPUIS, que intenta encontrar, con un verdadero derroche de ingeniosidad, los resquicios más inimaginables para construir nuevas interpretaciones que pudieran compatibilizar las opiniones más clásicas con las evidencias hodiernas que se nos imponen. El mismo HAIGHT, que, sin duda, es más liberal y más liberado, no deja de hacer gala de una capacidad acrobática semejante en su interpretación del Concilio de Nicea (*ibid.*, 460), por ejemplo, para salvar, con alambicadas sutilezas, lo que parece insalvable. Si estos intentos estuviesen en lo correcto, yo diría que sólo podrán salvar su fe personas intelectualmente geniales.

34 KNITTER, P., *Hans Küng's Theological Rubicon*, en SWIDLER, Leonard (Ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 227.

de la teología es la revelación, la piedra de toque de la renovación de la teología es el replanteamiento de la concepción de la revelación. Sólo una teología de la revelación purificada de fundamentalismo permitirá un avance real en todas las demás ramas del universo teológico y religioso humano.

El error de una interpretación literal y el papel de la teología

Los especialistas lo dicen paladinamente y sin rebozo: «Referirse al Logos o sabiduría como 'un ser real' en el contexto cristiano es, como mínimo, ambiguo y equívoco. Qué signifique esa 'hipostatización' constituye un gran problema». Sin embargo, la Iglesia entera durante más de un milenio y medio, y todavía hoy la inmensa mayoría del pueblo cristiano, entiende el dogma cristológico y el conjunto de la historia de la salvación de esa forma mítica: creación, pecado original, trastorno del plan de Dios, reestructuración del plan, «envío» o misión del Verbo, encarnación en Jesús, muerte redentora como sacrificio expiatorio... San Ignacio imaginaba a «las tres divinas personas», literalmente, reunidas para deliberar a cuál de ellas competería «ir» al mundo, encarnarse, morir y así redimir a los seres humanos, seres humanos que muchos de los mejores teólogos de los siglos II al X habían pensado que estaban físicamente «en poder del demonio» como efecto de un supuesto pecado original que contaminó a todos los humanos por venir a lo largo de todos los tiempos... Esta inteligencia literal de la hipostatización y del mito, que hoy pensamos que es un error, ha sido la comprensión dominante y casi la única en la historia de la Iglesia durante siglos y siglos, y es hoy todavía la absolutamente mayoritaria. Las oraciones del misal romano católico se encargan de recordárnoslo casi cada día, sin que a la autoridad competente le preocupe en absoluto este factor de fundamentalismo y atraso en uno de los centros mismos generadores de la conciencia y la espiritualidad cristianas...

Se hace pues imperiosa la necesidad de reinterpretar y de ayudar al pueblo cristiano a superar las interpretaciones literales, así como la vuelta a los sentidos originales y a la reivindicación de la metáfora, que siempre se reveló dotada de tan vigoroso poder y fecundidad. Este es el papel de la teología, pero de la teología de verdad, es decir, la teología libre y gratuita, no la de los funcionarios, que hacen teología mirando hacia arriba para preguntar qué es lo que se puede decir y qué lo que no se puede decir según los intereses de la institución. Hará falta que los teólogos se vuelvan niños como los del Evangelio, y como el niño del cuento de Andersen, que fue capaz de declarar desnudo al rey, tal como la mayoría de los pensantes lo ve de hecho. La institución no quiere teología verdadera, sino sólo ideología justificadora... Por eso es tan difícil de llevar a cabo la renovación de la mentalidad teológica del pueblo cristiano, en un tiempo como éste en el que tantos funcionarios han suplantado el ministerio de la teología.

La lección de la pluralidad de cristologías en el Nuevo Testamento

Es bien importante constatar la pluralidad de cristologías que se da en el NT. No son iguales esas cristologías, no son reductibles unas a otras, a veces discrepan notablemente y hasta parecen contradecirse en algunos aspectos. Y sin embargo, todas son mantenidas y ninguna descalifica a las demás, y todas pueden ser afirmadas simultáneamente. ¿Por qué? Precisamente porque «las cristologías son afirmaciones simbólicas concernientes a aspectos

transcendentes de Jesucristo, concebidas a partir de diferentes perspectivas, sin que ninguna de ellas contenga adecuadamente su objeto».

De su consideración de la pluralidad de cristologías en el NT, Haight deduce que el criterio para la idoneidad de una cristología no puede ser otra cristología. La naturaleza del pluralismo consiste en el mantenimiento de las diferencias en la unidad, o de la unidad en las diferencias. En esa concepción de pluralismo que se refleja en el NT no se puede echar mano de una cristología y erigirla en norma para las demás. El motivo es que el pluralismo de las cristologías neotestamentarias reside en la propia diversidad, y no hay razón objetiva en dichas cristologías para preferir una a otra. ¿Con base en qué, se defendería, por ejemplo, que la cristología joanina es la normativa, de forma que la cristología de Lucas, que diverge de la de Juan en puntos importantes, sería heterodoxa? Tampoco Lucas descalifica a Juan. Por consiguiente, el proceso de enjuiciamiento de la ortodoxia de una cristología no puede ser reducido a una comparación externa de diferencias, de forma que la descripción, el lenguaje y la estructura de creencia objetivamente desarrolladas por una cristología puedan ser la medida de otra cristología. Ese es el sentido del pluralismo de las cristologías neotestamentarias, que no puede ser ignorado³⁵.

Con todas ellas³⁶ ha sobrevivido la Iglesia y la fe en Jesús, y todas ellas han hecho su aportación y mutuamente se han complementado. ¿Por qué habría de imponerse una y de marginarse las demás?

Preguntas más concretas para la teología del pluralismo religioso

Toda esta problemática en torno a la construcción del dogma cristológico tiene repercusiones directas sobre temas decisivos de la teología del pluralismo religioso. También aquí, no estamos queriendo extraer «conclusiones» firmes ni definitivas, y sí, más bien, sospechas, sugerencias de replanteamientos, revisiones y nuevas visiones.

- ¿Son válidos los debates conciliares de Nicea-Calcedonia desde el punto de vista estricto de su proceso argumentativo³⁷, una vez que descubrimos que se realizaron sobre ese cúmulo de equívocos y malas interpretaciones, y sobre la base argumentativa de un NT entendido como «lenguaje descriptivo directo», desde una concepción mítica y verbalista de la revelación, y como suma de versículos separables y arrojados?

- Si en el NT ya la crítica nos hace capaces de interpretarlo en un sentido distinto del literal, ¿será que los credos niceno y constantinopolitano son más sagrados que la misma Escritura y no permiten que el dogma cristológico que ellos expresan sea sometido a un análisis hermenéutico y sea recuperado desde una reinterpretación no literal (que rescate la

35 *KNITTER, P., ibid.*

36 TORRES QUEIRUGA sostiene que hablar de *la* Escritura, *del* Evangelio, *del* kerigma es una abstracción, porque lo que tenemos son escrituras, evangelios y kerigmas. *La revelación...*, pág. 424. «El esfuerzo concienzudo e histórico de la filología pone de relieve la pluralidad como característica de la primitiva predicación cristiana»: RAHNER/LEHMANN, *Kerygma y dogma*, en *Mysterium Salutis* I, Madrid ³1980, 741; *ibid.* 425.

37 Es decir, dejando aparte los tremendos cuestionamientos sobre su legitimidad, su falta de libertad, las influencias políticas sufridas, los cuestionables comportamientos de algunos de los padres conciliares dirigentes...

metáfora posponiendo la metafísica)? Es preciso denunciar y combatir cualquier enclave de fundamentalismo, aunque esté incrustado en el corazón mismo del cristianismo.

- Así como la teología parece que no ha sacado todavía las consecuencias de los datos arrojados por la nueva búsqueda sobre el Jesús histórico (Rafael Aguirre, RELaT 306), se puede decir que la teología de la revelación y la cristología tampoco han actualizado sus planteamientos ni han extraído nuevas conclusiones a partir de todo lo que hoy hemos llegado a saber sobre la materialidad misma del surgimiento del Primer Testamento y de la más cercana elaboración del Segundo Testamento.

- Entrando ya de lleno, como estamos, en la ruptura que el cambio epocal actual supone, quizá debemos dar más audiencia a las voces que postulan una nueva actitud ante Jesús. Las respuestas dadas en épocas tan lejanas de la nuestra -tanto en distancia temporal como cultural- ya no sirven, y nuestra generación tiene el derecho y el deber de responder libre y respetuosamente a la pregunta de Jesús: «¿Y ustedes, quién dicen que soy yo?». No se trata de acercarse a Jesús a partir de una respuesta cristiana heredada, sino de acercarse a Jesús (y a cualquier otra propuesta religiosa) y a partir de su conocimiento responder a su pregunta. O sea, es el camino contrario al que institucionalmente nos obligamos hoy en el cristianismo.

- Conociendo el proceso de la formación de la Escritura, y comprendiendo teológicamente mejor su significado profundo, tan alejado de la inteligencia primitiva y mítica de lo que se entendió como una «re-revelación» físicamente tal y casi estrictamente divina, ¿no sería oportuno cambiar el nombre de lo que llamamos «revelación»³⁸, dado que esa palabra depende de una comprensión mítica y está inevitablemente comprometida con una asociación de ideas que siempre propicia la vuelta a dicha comprensión nociva?³⁹ ¿No sería igualmente oportuno cambiar el nombre de la virtud de la «fe»? En efecto, ya no es convincente sostener que la fe humana interpersonal sea la estructura o la experiencia humana más semejante o paralela⁴⁰ a la relación del ser humano con lo que llamamos Dios, ni sería semejante a la «fe interpersonal» lo que está en juego en la apuesta fundamental del ser humano frente a la existencia y a la intuición del sentido.

- ¿Puede acaso considerarse que el mandato de congelación de la fórmula de Constantinopla sigue vigente -como de hecho, por otras razones, se da por supuesto-, o puede pensarse que, al contrario, lo que está vigente es la imperiosa necesidad de releer esa fórmula y de reformularla de modo que sea inteligible para quien no acepte la filosofía griega helénica (que

38 Igual que hemos abogado por la superación del concepto de «elección», nos permitimos sugerir la posibilidad de abandonar el concepto de «revelación» para sustituirlo por otro más adecuado y elocuente.

39 En materia de símbolos, nombres y metáforas, no basta matizar sus nombres en el *status quaestionis*, como hacían los escolásticos, sino que es preciso sustituir tales símbolos, nombres o metáforas, porque los símbolos en general afectan a estructuras profundas o inconscientes de las personas, al margen de que a nivel consciente puedan ser matizados o incluso rechazados. Si no se sustituyen, si se continúan utilizando, la mente y la psique vuelven de nuevo, cuando menos lo esperamos, a las estructuras y significaciones que siempre vehicularon.

40 F. SEBASTIÁN, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1972.

hoy casi nadie acepta)?⁴¹ ¿Quién se encarga de recordar a las Iglesias cristianas, que están siendo infieles al Evangelio si no hacen lo posible por hacer inteligible la Buena Noticia?

- ¿Qué consecuencias tendrá para un cristianismo renovado una imagen de Jesús de Nazaret recuperada y teológicamente recreada, despojada del distanciamiento metafísico en el que las categorías ontológicas de la cultura filosófica griega la han tenido secuestrada? ¿Será un Jesús que se llevará bien con los «otros nombres»⁴² por los que también los seres humanos han sido salvados a lo largo y a lo ancho de la historia? ¿Será un Jesús capaz de rezar sinceramente junto con hombres y mujeres de toda raza, lengua y nación (y religión)? ¿Será un Jesús que nos invitará a sus discípulos a que reunidos con los creyentes de otras religiones demos gracias al «Dios de todos los nombres» por su multiforme manifestación, en vez de ir a convertirlos a nuestra religión?

- Si, como dice Christian DUQUOC, las cristologías son «construcciones transitorias que utilizan instrumentos conceptuales contingentes»⁴³, ¿no podría aplicarse esto mismo, en alguna manera y medida, a las cristologías que las primeras comunidades cristianas crearon en su reflexión sobre Jesús resucitado? El hecho de que tales cristologías quedaran luego asumidas en la Escritura cristiana, no resta nada a su entidad propia de reflexión humana cristológica comunitaria, que participa de esa limitación y de esa contingencia propias de toda cristología.

- ¿Qué consecuencias tendrá para la teología de las religiones o teología del pluralismo religioso una tal recuperación de Jesús y una revisión de la cristología coherente con ella? ¿No cabe pensar que desaparecerán la mayor parte de las dificultades teóricas que actualmente tiene el cristianismo para reconocerse en pie de igualdad básica con las demás religiones del mundo?

Como hemos dicho en otra ocasión, tal vez necesitaremos varias generaciones para responder a todos estos interrogantes que se nos plantean. Mientras, nuestra generación -y sobre todo los teólogos y teólogas- tienen la obligación de reflexionar, en voz alta, con tanta responsabilidad cuanto audacia, con tanta sinceridad cuanto libertad.

41 «Rahner, observando que la verdad de un enunciado de la fe trasciende su formulación, hizo esta declaración en 1954: «De este modo, tenemos no sólo el derecho sino el deber de comprender esta definición, a la vez, como un punto de llegada y como un comienzo»»: J. MOINGT, *ibid.*, 181. «La fórmula calcedonense ha de tomarse más como principio que como fin»: RAHNER, K., *Problemas actuales de Cristología, en Escritos de teología I* (Madrid 31967) 167ss.

42 P. KNITTER, *Jesus and the Other Names*, Orbis, New York, 2001.

43 En *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Madrid 1985, pág. 11.