

LA CRISTOLOGIA DE LA IGLESIA PRIMITIVA: EL PRECIO DE UNA MEDIACION CULTURAL

Ante el problema que representa la inculturación del Evangelio y la presentación de la figura de Jesús a los pueblos de Asia y África, importa recordar lo que sucedió en los orígenes del cristianismo, cuando se formó la «cristología» de la primitiva Iglesia. Conviene darse cuenta de que ese término híbrido, cuyo primer componente —Christós— tuvo que sufrir una transformación semántica para poder expresar el contenido religioso del hebreo mashiah (Mesías) y su segundo elemento —logía— (ciencia, tratado) es griego de pura cepa, muestra a las claras el mestizaje del pensamiento y del lenguaje del cristianismo. Podríamos decir que, al comienzo, no es raro que se piense en hebreo y se escriba en griego. En todo caso, el esfuerzo por traducir sin traicionar no se les ha escapado a los estudiosos del NT. El autor del presente artículo lo sabe bien. Y no se le oculta, además, que, para obtener esa «cristo-logía», o sea, esa transposición del misterio de Jesús en categorías griegas, hubo que pagar un «precio». A la postre, flota en el aire la pregunta que se plantean los teólogos asiáticos y africanos: ¿No será legítimo hoy pagar también un «precio» por expresar el misterio de Jesús en categorías de otras culturas? O dicho de una forma más radical y universal: ¿No habrá llegado la hora de hacer un esfuerzo sobrehumano por expresar con un lenguaje actual en un mundo pluricultural el mensaje evangélico, sin dejar por esto de mantener, como puntos obligados de referencia, las mediaciones culturales que han hecho posible que el acontecimiento de Jesús haya llegado hasta nosotros?

La cristología de la Iglesia primitiva: el precio de una mediación cultural, Concilium n° 269 (1997) 87-95.

En el origen de la cristología se produce un desplazamiento de un campo cultural a otro, un paso del pensamiento bíblico al pensamiento helenístico, un paso que permite pensar y expresar la fe cristiana en un lenguaje de tipo racional, como si fuese una «ciencia» (*logía*). Este hecho ha sido diversamente valorado. Unos alaban al cristianismo naciente por haberse apropiado la cultura más

prestigiosa y universal de la época. Otros le reprochan el haberse apartado de la autenticidad bíblica. Trato aquí de evaluar el «precio» de la mediación cultural que dio origen a la cristología de los primeros siglos.

Precisiones previas

1. ¿Hubo realmente un desplazamiento cultural en los orígenes?

nes del cristianismo? Al cerrarse las comunidades judías a la propaganda cristiana, desde finales de la época apostólica el cristianismo se desarrolló casi exclusivamente entre greco- y latino-parlantes y, naturalmente, los textos bíblicos que se leían en las comunidades cristianas estaban todos en griego. A las antiguas teologías cristianas se las ha acusado de helenización. A esto hay que alegar que, pese a todo, los cristianos nunca se apartaron, estrictamente hablando, de lo que S. Jerónimo llama la *veritas hebraica* (la verdad hebrea). Sería inútil pretender que, retornando al hebreo o al arameo que —se supone— subyace a nuestros Evangelios, estaríamos en mejores condiciones para reinterpretarlos. Porque esto no es posible. Y porque la *veritas* cristiana sólo puede valorarse referida a la *regula fidei* (norma de fe) inscrita en el núcleo fundamental del NT. Es en este campo —el NT griego— en el que hemos de examinar si hubo mediaciones y cuáles. Y, en todo caso, qué precio se pagó por ellas.

2. Las primeras expresiones teológicas que quedan ya fuera del canon del NT se apartan del sistema de referencias simbólicas propias del NT para adoptar un sentido diferente por referencia a otro orden simbólico utilizado en otro campo cultural. Se trata de un sentido no opuesto ni extraño, sino *diferente*. Pues las referencias bíblicas poseerán siempre una función reguladora respecto a la reflexión teológica. Pero, al «traducir» las referencias bíblicas

en una lengua «pensada» que no es la de los autores bíblicos, el sentido de dichas referencias bíblicas quedará modificado.

Evolución de la cristología

1. *El concepto de preexistencia.* Este concepto, que aparece a mediados del siglo II, es el primero que se atreve a ir más allá de lo que estrictamente afirman los relatos evangélicos.

Justino distingue dos vías para la «demostración» de la fe. La *primera* se contenta con establecer que Jesús es Cristo, «nacido hombre entre los hombres», tal como admitirían muchos judíos. La *segunda* va más allá y aspira a probar que «este Cristo (...) preexistió como Hijo del Creador del universo, siendo Dios, y nació hombre de madre virgen» (*Diálogo con Trifón*, cap. 48).

Comparando con el NT, el cambio no está en la insistencia en la filiación divina de Jesús, sino en la inversión del sentido de los relatos evangélicos, que en vez de ir hacia adelante, por razón de la preexistencia van hacia atrás. Esta inversión desvía la mirada del creyente del centro de la fe cristiana, que consiste en el acontecimiento paschal, que nos muestra a Jesús constituido Hijo de Dios por la resurrección (Rm 1,4), y la dirige hacia su origen en el comienzo de los tiempos. La teología es incapaz de aportar esa demostración como no sea saliéndose del marco histórico de los Evangelios.

La «demostración» quiere mantenerse dentro de la historia remitiendo a los relatos de los

patriarcas y profetas y afirmando que era justamente el Hijo de Dios el que se aparecía a los primeros y hablaba a los segundos. No se trata, pues, de la historia de Jesús, sino de la «prehistoria» de Cristo. A diferencia de la argumentación mesiánica, usada ya por los apóstoles, que trataba de probar que las profecías del AT se habían cumplido en Jesús, este discurso propiamente «teológico», pues se centraba en la divinidad de Jesús, pretendía narrar la actividad del Hijo de Dios antes de su encarnación. En todo caso, esa encarnación vendría a ser como una cabeza de puente entre la preexistencia y la historia de Jesús. Con el término *Logos* el discurso se mantendrá únicamente en la orilla de Dios.

2. El término «*Logos*». ¿Cómo entró este término en el discurso cristiano? Muchos teólogos afirman que, aunque pudiera encontrarse en otras fuentes, sólo pudo entrar a través del prólogo de Juan y, aunque se mezclaran en él otros significados, incluso filosóficos, no podía tener otro sentido que el bíblico de *palabra de Dios*.

Esto no es claro y creo legítimo investigar la mediación cultural que entra en juego en el término *Logos*. Supongamos que los primeros teólogos que utilizaron el término lo hicieron al amparo de la autoridad de Juan. En todo caso, lo que sí resulta evidente es que dichos teólogos, formados en la cultura helenística, debieron utilizar dicho término tal como lo habían venido haciendo, o sea, en el sentido que le daba la cultura de la época. Más todavía: el pro-

pio redactor del prólogo joánico, independientemente de las referencias bíblicas que pudiera tener en cuenta, no podía ignorar el significado cultural de este término, el mismo que le daba entonces el judaísmo alejandrino en sus comentarios del AT.

Sólo prejuicios dogmáticos pueden impedirnos reconocer que la presencia del término *Logos* implica un desplazamiento cultural de capital importancia con respecto al sistema simbólico del AT vigente todavía en el NT.

¿Cuál es el resultado de ese desplazamiento? El *Logos* no es la palabra eficaz de Dios que hace lo que dice, sino el pensamiento con el que Dios concibe todas las cosas y luego las ordena en el mundo. Los demonios —explica Justino— «sabiendo que Dios había hecho el mundo después de haberlo concebido por el *Logos*, llamaron Atenea a esta primera concepción» (*Apología*, 64,5). El término *Logos* posee, pues, los significados y las funciones que le asignan los filósofos estoicos: orden del mundo, ley moral, racionalidad. Las imágenes del verbo mental engendrado por el pensamiento, utilizadas por los apologetas para explicar la generación del *Logos*, remiten también el origen helenístico de este concepto.

En la misma dirección apuntan las referencias a la mitología. A la referencia a Atenea hay que añadir una alusión a Hermes «en tanto que *Logos* y mensajero de Zeus» (*Apología* 22,1-2). Para Justino, la mitología miente en lo que cuenta de los hijos de Zeus, que jamás han existido, pero muchos

de estos relatos se han cumplido en el caso de Cristo, aunque en un registro simbólico evidentemente muy distinto del de la Biblia. En todo caso, el término *Logos* prestaba el inestimable servicio de explicar que Jesús no era Hijo de Dios a la manera de los hijos de Zeus. Esto tenía una ventaja: salía al paso de las burlas que podía provocar el anuncio de un nuevo «hijo de Dios» entre las personas cultas que se habían desembarazado de la mitología. Pero también un inconveniente: transfería el nombre de «Hijo» a un campo semántico que no era el del NT.

El título de «Hijo de Dios» que los Evangelios asignan a Jesús ha de entenderse desde la inserción en una historia de salvación en la que Dios entra en conexión con los hombres gracias a la relación personal y singular que le une con él. Estamos, pues, en el plano de la historia. Pero el cotejo de Cristo con los «hijos de dios» de la mitología inducía a transferir su relación con Dios al marco de las genealogías divinas, evadiéndose así de la historia. Y el término *Logos* se prestaba a las mismas desviaciones por su asimilación al nombre de «hijo». De hecho, la teología gnóstica se enzarzó en abundantes especulaciones sobre las generaciones divinas y así surgió una nueva mitología que sustituyó la historia bíblica de la salvación por una nueva soteriología puramente celeste.

Ireneo advirtió el peligro y quiso impedir que los teólogos especularan acerca de esa «generación inenarrable». Pero surgie-

ron otras herejías que les impidieron refugiarse en el silencio.

Aterrados ante la idea de que el Padre y el Hijo fuesen considerados como dos dioses, los teólogos de comienzos del siglo III trataron de conjuntarlos en uno solo. Para ello era necesario explicar, acaso relatar, aquella «generación inenarrable». Es lo que hizo Tertuliano. Reasumiendo la imagen del verbo mental, explicó que, al pensar el mundo, la Mente divina producía en sí misma un Discurso interior, necesariamente subsistente, puesto que es la sustancia misma de Dios. Es así como la Mente divina engendraba el *Logos* y lo proyectaba fuera de sí para crear el mundo. De ahí al concepto de generación inmanente y eterna, canonizado un siglo más tarde en Nicea, había un paso.

La teología había progresado especulativamente, pero se había distanciado de los «relatos» de la historia de la salvación para centrarse en la contemplación de los «misterios» celestes.

El «precio» de la mediación cultural

La evolución histórica de la cristología de la primitiva Iglesia nos ha puesto sobre la pista de la «mediación cultural» de conceptos tan importantes como son la «preexistencia» y la teología del *Logos*. Ahora se impone la pregunta: ¿cuál fue el «precio» de esa mediación cultural?

A menudo se carga toda la responsabilidad sobre los enunciados dogmáticos de los Conci-

lios de los siglos V y VI. Ciertamente que esos enunciados recurren a un lenguaje conceptual que, de hecho, rompe brutalmente con el de los Evangelios. Pero, en realidad, no hicieron sino dar respuesta a las cuestiones planteadas en el siglo III y IV por el origen divino de Cristo y por el modo como el Hijo de Dios se hizo hombre. El desplazamiento cultural es, pues, anterior y se consumó en el momento en que el cristianismo naciente eligió como campo de su propaganda la concepción mítica de una generación «inenarrable», pues todo cuanto ocurre antes del comienzo no entra en la categoría de relato y se sale de la historia.

Es cierto que ya el Evangelio plantea la cuestión del origen de Cristo, pero invita a buscar la respuesta en los mismos términos en que está formulada la cuestión, o sea, en los términos de una historia de la salvación que se desarrolla entre Dios y los hombres sobre nuestra tierra y en nuestro tiempo. Toda respuesta que se salga de los límites de la cuestión se encamina derecha hacia el mito.

Una vez constatada esta «desviación» precoz de la teología cristiana, quiero añadir que, a mi modo de ver, ella no implica infidelidad alguna a la fe y que incluso la considero inevitable y hasta fructífera, si nos decidimos a salir de ella.

La fe de los cristianos del siglo II en la «preexistencia» de Cristo como Hijo de Dios se basa fundamentalmente en su resurrección (Rm 1,4) y en el relato de la con-

cepción virginal. Pero tampoco hay que excluir el hecho de que, al salir en los Evangelios el título de «Hijo de Dios», éste no podía dejar de entenderse como cuando se hablaba de los hijos de los dioses del Olimpo: con un respeto infinitamente mayor, pero en un mismo orden de significación. Desde este ámbito de unas creencias heterogéneas, del que no deja de participar el lenguaje bíblico, resultaba más fácil acoger la fe cristiana. No es que las creencias paganas sirvieran para divinizar a Cristo. Pues su divinidad, entendida como el nexo que lo unía a Dios en una misma «economía» de salvación, constituye el presupuesto fundamental de la fe cristiana. Pero ésta, si bien buscaba sus argumentos sólo en los textos sagrados, no tenía dificultad en asumir sus significantes de la religiosidad y de la cultura helenística, para hacerlos así más comprensibles.

Digámoslo de una vez: si hay razón para reprochar algo a los primeros cristianos, no es el haber pedido algo prestado a la cultura de su tiempo —¿qué otra cosa hacemos nosotros hoy?—, sino haberse dejado apartar de lo que constituye hoy para nosotros la historicidad de Jesucristo y de la salvación. Ahí está el verdadero «precio» de la mediación cultural.

¿Podían haber ocurrido las cosas de otra forma? ¿Cabe imaginar la posibilidad de anunciar a Jesús Hijo de Dios en un mundo lleno de divinidades engendradas sin enfrentarse a ellas? En todo caso, el enfrentamiento no es posible, si no se acepta la mediación del

mismo lenguaje cultural y religioso. Los cristianos sabían oponer la verdad histórica de los relatos bíblicos a los «embustes» de los mitos paganos. Pero, al no tener la misma idea de historicidad que nosotros, buscaban en esos relatos la «revelación» de unos «misterios» ocultos con los mismos prejuicios de lectura que sus contemporáneos paganos. Y esto es lo que pagaron con un alejamiento de las realidades históricas.

Aquella mediación cultural, más que inevitable, era necesaria para el anuncio de la fe. Y no me refiero a las exigencias insoslayables de la comunicación lingüística, sino a las de la comunión cultural, indispensable para el reconocimiento del otro y de su verdad. El uso de una lengua puede reducirse a unos contactos utilitarios. En cambio, la aceptación de una cultura distinta implica un gesto de comprensión, de intercambio, de aquiescencia a sus valores, que no puede realizarse sin una alteración de la cultura original de cada cual.

El que pretende comunicar a otro un mensaje ha de plegarse a los criterios de credibilidad que condicionan su recepción por parte del otro. Esta ley de comunicación se impone en especial a la fe evangélica, en cuanto que, como tránsito de Israel a las naciones, no ha sido establecida bajo una ley de identidad, sino de conversión de lo propio a lo otro con vistas a la reconciliación de lo uno y de lo otro.

Esta ley del origen no permi-

tía al cristianismo replegarse en una «verdad hebraica» preestablecida, sino que le obligaba a buscar su verdad en su relación con lo otro. Esto es lo que hizo la teología del siglo II al aceptar definirse como la fe en aquel *Logos* que era objeto de la búsqueda emprendida por los sabios de Grecia desde siglos atrás. Y es así como se hizo realidad la Nueva Alianza de la profecía hebraica y de la cultura helenística.

Desde este punto de vista, la «mediación cultural», a la que me he referido como una «desviación», representa el «precio» más justo que podía pagarse para que el Evangelio «derivara» hacia nosotros, y constituye la deuda de gratitud que los cristianos de hoy tenemos contraída con los primeros siglos.

Gracias a la «mediación cultural» de que hemos hablado, la fe ha llegado hasta nosotros. Pero ahora la fe cristiana está situada en un contexto cultural completamente nuevo, al que ha de aproximarse con la misma audacia. Antes era el griego el que llamaba a las puertas del cristianismo. Ahora es el inmigrante sin patria, el pobre sin esperanza, los muchedumbres de Asia y África con una religiosidad milenaria. Los apocalipsis gnósticos y los nuevos movimientos religiosos cubren de nubarrones nuestros horizontes. Es preciso convertirse constantemente al otro, sobre todo al otro que sufre. Deslastrada del mito, la verdad de ayer ha de realizarse hoy en la historia.

Condensó: JORDI CASTILLERO