



Una Cristología provocada por el pluralismo religioso

Reflexiones en torno al libro "Jesús, símbolo de Dios" de Roger Haight[1]

Faustino TEIXEIRA

RESUMEN: *El tema de la teología cristiana del pluralismo religioso viene siendo objeto de muchas discusiones en los últimos años, lo que manifiesta la riqueza de un espacio plural que resulta esencial para la reflexión teológica. Sucede que, a partir de la segunda mitad de los años '90, algunos de estos teólogos han sido objeto de investigación crítica por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF). Es el caso de Roger Haight, cuyo libro Jesús, símbolo de Dios (1999) fuera notificado por la CDF en diciembre de 2004, y calificado como obra que contiene "graves errores doctrinales contra la fe divina y católica de la Iglesia". El objetivo de este artículo es presentar los tópicos fundamentales del libro de Roger Haight y su hipótesis sobre una cristología abierta para el pluralismo y el diálogo interreligioso.*

Introducción

Uno de los grandes pioneros en la apertura de la reflexión cristológica para el desafío del pluralismo religioso fue el teólogo belga Jacques Dupuis, quien ha fallecido el 28 de diciembre de 2004, en Roma, a los 81 años de edad. En una importante obra publicada en 1989 desarrolló la delicada cuestión de una cristología enfocada hacia el encuentro de las religiones[2]. En la introducción del libro, Dupuis mencionaba la abundante producción cristológica en los años postconciliares, pero lamentaba la casi total ausencia de una reflexión explícitamente más elaborada del misterio de Cristo en el contexto amplio de las tradiciones religiosas de la humanidad[3]. Captaba con ello, de modo singular, la dimensión decisiva de la cuestión cristológica y de su elaboración crítica para una teología abierta de las religiones o del pluralismo religioso.

A partir de los años '90 este desafío se intensificó con la publicación de innumerables obras teológicas dedicadas, directa o indirectamente, al abordaje de esta cuestión. En este contexto aparece el

importante libro del teólogo jesuita Roger Haight, “*Jesus, Symbol of God*”[4], que plantea una cristología “desde abajo”, articulada desde la dinámica de la apertura y la sensibilidad hacia el pluralismo religioso. Este libro fue premiado en Estados Unidos por la *Catholic Book Award* y ha alcanzado un gran éxito en varias partes del mundo.

Toda esta exuberancia en la producción teológica en torno al pluralismo religioso se encontrará en el campo católico romano con una dura resistencia en la acción intensiva de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), dirigida por el Cardenal Joseph Ratzinger. Una expresión viva de esta reserva tomará rostro en la declaración *Dominus Iesus*, publicada por la CDF en agosto de 2000[5]. Este documento de la curia romana tendrá como objetivo exponer la doctrina de la fe católica a propósito de la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la iglesia, a la vez que refutar ciertas posiciones teológicas evaluadas como ambiguas o erróneas, en razón de su índole “relativista”. El documento se posiciona fuertemente contra la defensa de un “pluralismo religioso de principio” (n. 4), y también contra la tendencia, presente en la reflexión teológica contemporánea, de tratar de modo no exclusivo la revelación de Jesús, de modo que se articule con otras presencias salvíficas y reveladoras (n. 6 y 9).

Algunos libros y trabajos de teólogos católicos o religiosos que abordan esta cuestión fueron notificados por la CDF a partir de finales de los años ‘90: Tissa Balasuriya (1997), Anthony de Mello (1998) y Jacques Dupuis (2001)[6]. Y ahora, la crítica de la CDF apunta al libro de Roger Haight, quien trata el tema de Jesús como «símbolo de Dios». Este ciclo de notificaciones, que parece no dar tregua al proceso creativo de la reflexión teológica contemporánea en el ámbito del cristianismo, levanta una serie de interrogantes para el estudioso de la teología del pluralismo religioso. Lo que se percibe, y merece un mayor esclarecimiento analítico, es la gran dificultad por parte de sectores importantes de la curia romana de reconocer el valor y la dignidad de las otras tradiciones religiosas. A pesar de todo el estímulo de apertura dado por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y de los gestos de diálogo ofrecidos por el papa Juan Pablo II en las dos últimas décadas, se da hoy en día un proceso de “restauración” o retroceso altamente perjudicial para el diálogo interreligioso. No se puede negar la existencia de un cristomonismo y de un eclesiocentrismo presentes en ciertos documentos recientes del magisterio romano central, concentrando en Jesús “la revelación plena y completa del misterio salvífico de Dios”, excluyendo cualquier dinámica reveladora vigente en otras tradiciones religiosas, y reforzando la idea de la iglesia católica como espacio exclusivo de realización plena de los medios de salvación.

La intención de este artículo es presentar algunos rasgos fundamentales del libro de Roger Haight, «Jesús, símbolo de Dios», y las cuestiones que él mismo va planteando a lo largo de la reflexión. No serán desarrollados todos los pasos expuestos en la obra. Trataremos, en particular, aquellos que se encuentran más directamente vinculados al tema de la teología cristiana del pluralismo religioso. El objetivo es apuntar los nudos de las tensiones, dificultades y aporías que vienen suscitando las reacciones de ciertos sectores de la curia romana, pero también disponer al lector para un encuentro más desprejuiciado con esta importante obra, evitando evaluaciones basadas exclusivamente en la lectura de la notificación, la cual, desafortunadamente, deja escapar el sentido del texto, sacándolo de su contexto literario y vital. En orden a preparar el terreno de la discusión, serán presentadas algunas de las dificultades señaladas en la notificación de la CDF al libro de Roger Haight, que fueron divulgadas públicamente en febrero de 2005.

La notificación sobre el libro “Jesús, símbolo de Dios”

El proceso que culminó en la notificación del libro de Roger Haight, tal como ocurriera en casos anteriores, estuvo marcado por una serie de correspondencias que involucraban al órgano oficial del Vaticano, el superior del teólogo jesuita investigado, Peter-Hans Kolvenbach, y el teólogo Roger Haight[7]. Una vez realizado el análisis por peritos nombrados por la CDF, se decidió enviar, al superior del teólogo en cuestión, una serie de “observaciones” sobre el libro en febrero de 2000. Como en otros procesos, se le exponen al autor de la obra los “errores presentes en el libro” y la indicación de las necesarias correcciones y esclarecimientos. La primera respuesta, consignada por Roger Haight, fue presentada en junio de 2000, aunque juzgada insatisfactoria por la CDF, quien encaminó, por lo tanto, un examen doctrinal del libro, con particular atención al método utilizado. Realizada la evaluación de los teólogos consultores de la CDF, este órgano confirmó en sesión ordinaria -realizada en febrero de 2002- que el libro en cuestión “contenía afirmaciones erróneas” y su divulgación estaría produciendo “grave daño a los fieles”. Nuevamente es convocado el superior del teólogo, y le fue presentado el elenco de las afirmaciones del libro consideradas erróneas, a la vez que se le presentó la evaluación general sobre la visión hermenéutica de la obra. Por intermedio de su superior, el padre Kolvenbach, el teólogo Roger Haight, para mantenerse fiel a la enseñanza de la iglesia, fue intimado a clarificar su metodología y corregir los errores señalados en un plazo de dos meses. Una nueva respuesta fue enviada por el autor a la CDF, en marzo de 2003, pero se levantaron dudas de autenticidad sobre ella, por razón de la forma literaria del texto, lo que llevó a la CDF a exigir una nueva respuesta por escrito. Esta llegó en enero de 2004 y fue

examinada en sesión ordinaria de la CDF, en mayo de 2004, cuando decidió «notificar» el libro, por contener las consabidas “afirmaciones contrarias a la verdad de la fe divina y católica”. Le fueron apuntados desvíos doctrinales relacionados al método teológico, a la comprensión del dogma cristológico (preexistencia del Verbo, divinidad de Jesús, valor salvífico de la muerte de Jesús, unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesús, resurrección de Jesús) y a la doctrina de la Trinidad.

Lo que más impresiona en la lectura de la Notificación de CDF es el estilo de la redacción, marcado por el toque de los anatemas, típico de ciertas declaraciones magisteriales del siglo XIX. Son recurrentes las expresiones que marcan una posición doctrinal bien definida, donde el polo de la identidad viene reforzado contra cualesquiera interpretaciones diferenciadas. Se habla de “afirmaciones erróneas”, “doctrinas erróneas”, “graves daños”, “afirmaciones contrarias a la verdad de la fe”, “interpretaciones gravemente reductoras y desviantes”, etc. Merece ser destacada la resistencia al trabajo de interpretación teológica en el texto de la notificación. Las palabras “interpretación” o “hermenéutica” son empleadas en sentido crítico en el texto, casi siempre para designar un proceso que es problemático o dañino. Se percibe con claridad el recelo y el temor que acompañan al “viraje hermenéutico” de la teología en el tiempo actual. En diversos párrafos del texto se cuestiona el método hermenéutico adoptado por el autor, quien, en nombre de la búsqueda de una interpretación creativa de la doctrina cristológica, incurre –al parecer de la CDF- en grave desvío doctrinal. El gran temor es el de la “subordinación de los contenidos de la fe a su plausibilidad e inteligibilidad en la cultura posmoderna”.

No es de hoy que sectores del magisterio central expresen su dificultad en reconocer el valor de la hermenéutica en la reflexión teológica y la libertad de investigación en la interpretación de la tradición dogmática. El teólogo francés, Claude Geffré, ha definido vigorosamente la orientación hermenéutica de la teología, válida no sólo para la interpretación de los textos fundantes del cristianismo, sino también para la interpretación de la tradición cristiana, en particular de las fórmulas dogmáticas[8]. En su visión, la hermenéutica no se reduce a una entre otras corrientes de la teología, sino que indica “una dimensión interior de la razón teológica”. La orientación hermenéutica, para este autor, señala “el propio destino de la razón teológica en el contexto de lo pensable contemporáneo” [9].

En la notificación existe también una preocupación muy fuerte hacia la perspectiva teocéntrica defendida por Haight, la cual, para la CDF, sería comprometedor para la doctrina católica de la unicidad y la

universalidad de la salvación por Jesucristo. Según el enfoque de la CDF, al defender el autor una posición teológica que reconoce en Jesús una función normativa para los cristianos, pero no constitutiva para las otras tradiciones religiosas, estaría ofuscando y comprometiendo la mediación salvífica universal de Jesús, privando de sentido el mandato misionero de la iglesia y nivelando el cristianismo con las otras religiones.

Al final de la notificación, la CDF señala que las diversas afirmaciones presentes en el libro “Jesús, símbolo de Dios”, recogidas en el documento de la curia, presenta “graves errores doctrinales contra la fe divina y católica de la Iglesia”. En consecuencia, al teólogo Roger Haight se le prohíbe enseñar la teología católica hasta que sus posiciones sean rectificadas y alineadas con la doctrina oficial de la iglesia[10].

La reflexión cristológica de Roger Haight

El teólogo jesuita norteamericano Roger Haight, viene presentando a lo largo de estos últimos años una rica y provocativa reflexión teológica, divulgada en importantes obras como: *The Experience and Language of Grace* (1979), *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology* (1985), *Christian Community in History: Historical Ecclesiology* (1994), *Dynamics of Theology* (1999) [11], *Jesus, symbol of God* (1999)[12] y *Christian Community in History: Comparative Ecclesiology* (2005)[13]. Para la elaboración del presente artículo, la reflexión se concentra particularmente en la obra que fue objeto de notificación por parte de la CDF: “*Jesús, símbolo de Dios*”.

Esta obra cristológica de Roger Haight impresiona no sólo por el volumen sino, sobre todo, por la densa riqueza de la reflexión, ponderadamente seria, argumentativa, documentada y provocativa. No es un trabajo para principiantes, puesto que se trata de una obra densa y compleja. Revela la madurez de un teólogo que no se contenta con repetir fórmulas tradicionales, sino que osa responder creativamente al desafío contemporáneo del pluralismo religioso. Ya en el prefacio de su obra Haight expresa su intención de dialogar con la cultura posmoderna. El libro pretende continuar “el imperativo de *Gaudium et Spes* del Vaticano II de dirigirse al mundo contemporáneo, procurando, con sus mismos términos, tornar inteligible la fe”[14].

Cuestión de método

El método cristológico adoptado por Haight es el mismo que viene siendo frecuentemente caracterizado como “desde abajo”,

diferente de la otra perspectiva cristológica definida como “cristología desde arriba”. Echando un vistazo sobre la cristología actual, Haight muestra la presencia de un carácter rico y plural, donde conviven corrientes distintas y diferenciadas como la cristología trascendental, la narrativa, la existencial, la feminista, la inculturada, de la liberación, del proceso, etc[15]. La presencia de métodos diferenciados en el abordaje cristológico revela la riqueza de un espacio plural para la reflexión teológica. La defensa de un pluralismo metodológico ha sido un tema frecuente entre los teólogos que trabajan el campo del pluralismo religioso. No se puede aceptar la tesis de aquellos que defienden una uniformidad de posiciones. En su última obra publicada, el teólogo belga Jacques Dupuis defendió con vehemencia la plausibilidad de una “percepción distinta de la misma fe en un contexto diverso”[16]. En el *post scriptum* de su libro, Dupuis critica dos documentos de la CDF, la Declaración *Dominus Iesus* y la notificación hecha a su trabajo “Hacia *una teología cristiana del pluralismo religioso*” (publicada en febrero de 2001). Para Dupuis estos documentos de la CDF “hablan de la fe en una perspectiva dogmática, basada en citas seleccionadas e inferidas de la Sagrada Escritura, de los documentos conciliares y de los pronunciamientos del magisterio de la iglesia”[17]. Se trata, a su entender, de una perspectiva legítima, pero que no puede pretender ser exclusiva. El teólogo, como indica Dupuis, tiene derecho a la libertad para justificar las razones que lo llevan a expresar la doctrina de forma diversa.

Al precisar más claramente el método teológico adoptado en su obra de cristología, Roger Haight lo define como método hermenéutico de correlación crítica. En continuidad con la tradición del pensamiento hermenéutico, y que hace escuela en la teología, Haight define un camino preciso para su reflexión: “ser fiel al testimonio del pasado e interpretarlo de manera tal que sea significativo para la conciencia contemporánea”[18]. El proceso de interpretación, tal como demostrara Geffré, es continuo e indefinido. El mensaje cristiano es, para este autor, “susceptible de múltiples recepciones en el curso de los tiempos, y esas recepciones nunca son una interpretación definitiva: pueden ser objeto de continuas revisiones”[19]. Este método de correlación crítica será aplicado por Haight a su reflexión cristológica, lo que supone la adopción de un carácter crítico que revela la relación dialéctica entre el pasado, el presente y el futuro y la consideración de las diferentes interpretaciones culturales sobre Jesús. Uno de los más importantes criterios teológicos de aplicación en la cristología adoptados por Haight se refiere a la inteligibilidad para el tiempo actual y la coherencia interna de la fe cristológica. En un tiempo marcado por el pluralismo religioso y por la vitalidad de las religiones mundiales, la inteligibilidad de la cristología es provocada de forma singular: “las

normas de inteligibilidad y de coherencia requieren la conciliación entre la relevancia universal de Jesucristo y la convicción de que otras religiones tienen un papel en la historia del mundo bajo la providencia de Dios”[20]. Haight llega a afirmar que la relación de Jesucristo con las otras religiones sea quizás “la más catalítica de las cuestiones cristológicas hoy formuladas”[21].

Una modalidad distintiva en la reflexión teológica de Haight es concederle espacio al carácter simbólico del lenguaje teológico, para él identificado con uno de los lugares fundamentales de la teología, junto a la fe, de la revelación y de la Escritura. Para este autor, un símbolo “es aquello por medio de lo cual se conoce algo diferente del símbolo mismo. Un símbolo media la percepción de otra cosa”[22]. El símbolo remite a una realidad o verdad más profunda y elevada que las formas o los concretos medios históricos. En ese sentido, los símbolos provocan la acción, llevan al movimiento intermitente de búsqueda de un sentido ulterior. El símbolo se diferencia del signo por su carácter de mediación: hace presente (“presentifica”) y revela a la alteridad.

En la visión de Haight, los símbolos pueden ser concretos o conceptuales. Los símbolos conceptuales (o conscientes) son aquellos en los que la consciencia más profunda de la realidad viene mediada por palabras, nociones, conceptos, ideas, textos, etc. La metáfora y la parábola son buenos ejemplos de esto. En el símbolo concreto, la mediación se da por medio de un objeto: personas, cosas, lugares o eventos[23]. Existen símbolos que son mundanos y otros que son religiosos. Estos últimos son símbolos porque remiten a realidades trascendentes: “los símbolos religiosos participan de la trascendencia y remiten a ella”. Es muy importante reconocer que, incluso siendo de carácter cognitivo, el conocimiento simbólico no abarca ni domina adecuadamente la realidad trascendente, sino que está profundamente inmerso en lo desconocido, en el no-saber y en el agnosticismo”[24]. En el progreso de esta reflexión, y tomando en cuenta la imposibilidad de una revelación no históricamente mediada, Roger Haight afirmará que en la religión cristiana Jesús es percibido como “el símbolo concreto de Dios”[25]. Esta percepción de Jesús como símbolo o parábola de Dios indica una “real presencia de Dios en él y, a través de él, al mundo, del cual es mediador”[26].

Fuentes bíblicas

El abordaje de las fuentes bíblicas para la cristología será un tema bien importante en la reflexión desarrollada por Haight en su libro “*Jesús, símbolo de Dios*”. En la línea de un abordaje histórico-hermenéutico, Haight dedicará una atención particular a la recuperación

del núcleo de la predicación de Jesús, reconocido como profeta, maestro, sanador y liberador. Los más importantes estudios exegéticos coinciden en el reconocimiento de que este núcleo fue el Reino de Dios, comprendido como símbolo religioso que remite a una realidad trascendente pero que tiene, simultáneamente, un soporte en la realidad existencial concreta[27]. Como indica Haight, “en ninguna parte el reino de Dios es conceptualmente definido, sino que es profusamente ilustrado por parábolas. Se trata de una realidad trascendente que comporta muchos significados y matices”[28].

Al hacer del reino de Dios el centro de su mensaje, Jesús se revela teocéntrico, como subraya Haight en sintonía con otros teólogos que se encaminan en la misma dirección, como E. Schillebeeckx y Paul Knitter[29]. El cristocentrismo no fue un a priori en la vida de Jesús, sino una referencia posterior. Jesús fue teocéntrico. El foco esencial de su mensaje no está en él mismo o en su obra, sino en su profunda, íntima y familiar proximidad con el misterio de Dios. En el centro de su vida está Dios, su reino, su voluntad, sus valores y sus prioridades[30].

Como se ha afirmado ya, Jesús era teocéntrico. Paradójicamente, lo que él presenta al mundo es un Dios antropocéntrico. La causa de Dios es la causa de la existencia humana. Dios, en cuanto creador, es un Dios propicio a la humanidad y, por lo tanto, intrínsecamente interesado y preocupado por el bienestar de sus criaturas[31].

El Dios de Jesús es el mismo Dios revelado en la tradición judaica. Partiendo del análisis de las palabras y dichos atribuidos a Jesús en el NT, se verifica que se refiere a Dios empleando el término genérico de *Theos*, o el atributo de Padre[32]. Conforme al reconocido análisis del biblista norteamericano Raymond Brown, “es bastante obvio que en el NT el término ‘Dios’ sea aplicado, con notable frecuencia, a Aquel a quien Jesús llama Padre, vale decir, el Dios revelado en las Escrituras de Israel”[33]. En el intento de mostrar la relación de Jesús con Dios basándose en los escritos neotestamentarios, Haight subraya que “en ningún lugar del Nuevo Testamento Jesús es identificado con el Dios trascendente sin ambigüedad”[34]. Incluso en el prólogo del Evangelio de Juan, donde aparece de forma más explícita la íntima unión de Jesús con el Padre, esta comprensión debe ser leída teniendo en cuenta el género literario, “como lenguaje poético y figurativo”[35]. Jesús no anula la trascendencia de Dios, por el contrario, vive permanentemente bajo la presencia del “misterio inexorable” del Dios siempre mayor. Su conciencia humana fue siempre filial. En su humanidad se abandonó incondicionalmente “al Dios incomprensible, y aceptó con amor y poseyó, sin desdecirse, esta última ‘bienaventurada ignorancia’”[36].

Lo que Haight procura mostrar es que la cuestión de la unidad de Jesús con Dios no fue claramente establecida en el Nuevo Testamento, ni tampoco en la cristología joánica. Esta es una tesis que puede encontrarse, con sus respectivas peculiaridades, en importantes exegetas católicos, como Rudolf Schanckenburg, para el cual la cristología joánica expresa una tensión permanente entre la idea de estrecha unión de Jesús como hijo de Dios y el Padre, y la subordinación de Jesús al Padre[37]. De acuerdo con Haight, “es imposible imaginar que, históricamente, Jesús se haya concebido a sí mismo, en los términos de Nicea, como consubstancial al Padre”[38]. Ello acontecerá posteriormente, como fruto de la interpretación hecha por los seguidores cristianos. La afirmación más clara de la identificación de Jesús con Dios surgirá en el siglo IV, con la idea de la hipostatización del lenguaje simbólico respecto de Dios, es decir, la transformación de un concepto en cosa real.

En su análisis de las cristologías neotestamentarias, Haight insiste en reforzar la presencia de un pluralismo que no puede ser desestimado. Son cristologías bien distintas. Nuestro autor presenta las cristologías del Kerygma primitivo, como la de Jesucristo como último Adán (Rm 5,12-21 y 1Co 15,21-23.45-49), de Jesucristo como Hijo de Dios en Marcos, y de Jesucristo impulsado por el Espíritu en Lucas. Se refiere también a la cristología sapiencial, que presenta a Jesús como la sabiduría de Dios, presente en Flp 2,6-11, Col 1,15-20 y Mt 11,25-30, considerada aquella que oficia de puente para la cristología de los tres estadios de un Jesucristo preexistente[39]. Y termina con la reflexión de la cristología del prólogo de Juan, esto es, de Jesucristo como Logos de Dios. Para Haight, las primeras cristologías son “cristologías desde abajo”, en las que la concepción divina de Jesús no presenta todavía las posteriores connotaciones de filiación física y metafísica. Sólo con la cristología del prólogo del evangelio de Juan se comienza a conocer de forma más clara la preexistencia personal del Logos-Hijo. Se trata de la “primera cristología encarnacionista en tres estadios, en la que Jesucristo es identificado con aquel que preexistió como Logos-Sofía personal y que, en la permanente condición de sujeto, devino hombre”[40]. Al defender el pluralismo cristológico del Nuevo Testamento, Haight alienta la coexistencia de las diferencias en la unidad, pero problematiza el proceso que llevó a la tradición cristiana a echar mano de una cristología y erigirla como patrón para las demás, como ocurrió con la cristología joánica, asumida enseguida como normativa. Nuestro autor subraya que “ningún otro texto bíblico tuvo más influencia sobre el desarrollo de la cristología como el prólogo del evangelio de Juan”[41], tornándose paradigmático desde los albores de la era patristica. Pero hoy en día esta cristología del Logos comienza a sufrir cuestionamientos, como demuestra Haight. Él mismo plantea la

cuestión:

¿No habrá otras cristologías neotestamentarias que puedan ser acogidas por varias culturas, del mismo modo en el que el lenguaje del Logos fue adoptado por la cultura griega? ¿No tendrá la cristología del Espíritu mayor respaldo en el Nuevo Testamento, más inteligibilidad para la imaginación historicista y mayor impacto emocional para la vida cristiana que la cristología del Logos?[42]

Varios teólogos están trabajando actualmente esta cuestión y proponiendo pistas alternativas o complementarias para una comprensión cristológica más integral. En su introducción a la cristología, el teólogo Jacques Dupuis cuestiona la afirmación de la cristología joánica, en particular del prólogo de Juan, como modelo absoluto y exclusivo para la cristología. Propone una “cristología integral” capaz de articular en tensión fecunda los aspectos complementarios del misterio de Cristo subrayados por las cristologías funcional y ontológica[43]. Hans Küng, a su vez, llama la atención sobre el proceso histórico que llevó al abandono de la cristología del judeocristianismo, que no conocía la idea de una preexistencia del Hijo de Dios, y consagró la cristología del prólogo de Juan con su enunciación de la preexistencia y encarnación del Verbo, hasta el punto de instaurar un cambio de paradigma en el cristianismo (paradigma de la metafísica helenística)[44]. También Claude Geffré, interesado en el diálogo con el Islam, propondrá la recuperación de una “cristología narrativa de Jesús servidor de Dios”, testimoniada sobre todo por los Hechos de los Apóstoles. Se trata de una cristología que recupera la idea de “entronización”, capaz de comprender la filiación divina de Jesús no en la línea de su generación física o metafísica, sino en la línea de su exaltación por el poder del Espíritu (Rm 1,3-4 y Hech 13,33)[45].

La tradición clásica

El pluralismo de la cristología neotestamentaria fue atenuado con la pujante afirmación de la cristología del Logos preexistente, una teología de descenso-ascenso. Esta cristología encontrará terreno fértil en la cristología alejandrina del Logos-sarx, que viene a reforzar la idea de los tres estadios de la acción del Logos o Hijo celestial.

Existe una única persona en esa cristología, la del Logos. Ese Logos-Hijo es el Hijo eterno de Dios quien, de una manera que parece haber sido comprendida muy literalmente, asumió la carne humana por el breve intervalo de su existencia humana, habiendo sido posteriormente resucitado de la muerte y ascendido a su puesto en el

ámbito de la divinidad[46].

La misma estructura joánica marcará la teología del concilio de Nicea (325), que se consolida en el contexto de la escuela alejandrina de cristología. El símbolo de Nicea, que contesta la idea arriana de la generación del Hijo de Dios, afirma la igualdad ontológica de Dios-Padre y de Jesucristo: los dos son iguales por esencia (*“homo-ousios”*). La unidad de Jesucristo definida en Nicea deja en la sombra toda y cualquier idea de subordinación de Jesucristo al Padre, consagrando la equiparación del Hijo con el Padre en unidad rigurosa. En la visión de Haight, la teología nicena, por razón de la supremacía de la estructura joánica, termina neutralizando la visión de Jesús como ser humano integral, una imagen presente en las cristologías de los evangelios sinópticos: “el lenguaje de Nicea raras veces conduce a referir imaginativamente a Jesús de Nazareth, sino al Hijo eterno y celestial”[47]. En línea de continuidad con Nicea, el concilio de Calcedonia (451) mantendrá la cristología descendente (desde arriba) típica de la perspectiva joánica. Este concilio buscó equilibrar en una fórmula de compromiso las dos cristologías vigentes en el momento, la alejandrina (cristología de la única persona divina) y la antioquena (cristología de las dos naturalezas). La fórmula o definición cristológica de Calcedonia acentuará que en el misterio de Cristo coexisten unidad y distinción. El mismo y único Señor Jesucristo es “perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, (compuesto) de alma racional y de cuerpo, consubstancial al Padre por la divinidad, y consubstancial a nosotros por la humanidad (...)” (Dz 301). La evaluación crítica hecha por Haight a Calcedonia retoma la anteriormente elaborada sobre Nicea. El autor ve con reservas la “perspectiva exclusivamente joánica”, la “hipostatización de los símbolos bíblicos” y la “cristología descendente”. Lo más grave, según su perspectiva, es el hecho de que la doctrina de Calcedonia se ha distanciado del Jesús histórico, que es misterio que da vida, y que ha deformado su imagen en un entramado de nubes metafísicas. La doctrina de Calcedonia “abandonó a Jesús tal como es retratado en los evangelios sinópticos. Aborda a Jesús en categorías metafísicas abstractas o generales de naturaleza, persona, sustancia y ser. Cuando esa especie de lenguaje domina el tema, compromete un enfoque imaginativo de Jesús de Nazareth”[48].

La propuesta cristológica de Haight se afirma en la línea de la recuperación de Jesús como ser humano integral. El autor intenta recuperar el lado positivo de Calcedonia, más inteligible y plausible para el tiempo presente, que habla de la naturaleza consustancial de Jesús con los seres humanos. Aun reconociendo el avance del Calcedonia con respecto a Nicea, Haight propone una reformulación de su lenguaje.

Reitera que “la realidad de Jesús como ser humano necesita ser afirmada con mayor perspicacia histórica: Jesús era una persona humana”[49]. Su intención es mantener siempre distante uno de los más serios riesgos en la reflexión cristológica que es el monofisismo, vale decir, la absorción de la naturaleza humana de Jesús en la naturaleza divina. Es un riesgo real en razón de la “larga etapa de predilección de una sola entre las diversas cristologías del Nuevo Testamento”[50]. Este riesgo se concreta en ciertos documentos del magisterio católico, los cuales se obstinan en minimizar la fuerza humana de la presencia de Jesús, presentando a un Cristo distanciado de su proyecto del Reino o desligado de la provocación del Espíritu. En la notificación al libro de Roger Haight por parte de la CDF, la forma en que se desarrolla la crítica a la comprensión de la mediación simbólica de Jesús, termina revelando una dificultad real de entender la dinámica humana, limitada y contingente que acompaña al hombre Jesús. Se percibe con nitidez y claridad, una gran resistencia al proceso de interpretación que podría llevar a una ampliación de la problemática tratada en Calcedonia.

Cristología constructiva

Uno de los desafíos fundamentales llevados a cabo por Roger Haight en su libro “Jesús, símbolo de Dios”, es el de proponer una nueva cristología que responda a las cuestiones del siglo XXI. Según su parecer, la cristología está siendo hoy impulsada y provocada por una dinámica cultural que él identifica como posmoderna. El autor reconoce que no es fácil definir el enmarañado de definiciones y valoraciones que acompañan tal dinámica cultural, pero subraya algunos aspectos que en su perspectiva son significativos para realizar un diagnóstico del momento. En primer lugar, la conciencia de los límites en la comprensión de la realidad, del planeta y de la existencia humana. Se trata de la percepción de la inevitabilidad y de la contingencia de ser en la historia. En este nuevo escenario se afirma igualmente la creciente conciencia de la relatividad o incluso relativismo, que marca este tiempo de fragmentación de las grandes narrativas o totalizaciones. Vale mencionar, sin embargo, la explosiva conciencia del pluralismo, del derecho a la diferencia, que asumen ahora visos radicales[51].

El contexto de la experiencia religiosa contemporánea trae las marcas decisivas de la historicidad y del pluralismo. La conciencia de la relatividad impone vivos límites a las pretensiones de verdad totalizante y excluyente. Las verdades ya no se imponen más como realidades garantizadas y naturales, sino que deben ser justificadas y demostradas argumentativamente. Esto vale para las religiones: “se debe demostrar la propia inteligibilidad de una revelación universalmente relevante de Dios mediada por una persona particular, Jesucristo”[52]. Para Roger

Haight este reconocimiento de la historicidad y del pluralismo no convergen necesariamente en el relativismo religioso. Es posible, afirma, compaginar el reconocimiento de la verdad en las otras religiones con la universalidad de la verdad mediada por Jesucristo.

Una cristología constructiva para el tiempo actual debe, según Haight, situarse positivamente en el contexto plural de la experiencia religiosa de otros pueblos y culturas. Sobre esta cuestión subraya: “una adecuada cristología, actualmente, debe incluir una descripción de la relación de Jesús con otras mediaciones religiosas de Dios (...). El pluralismo religioso es una característica de la situación de la vida cristiana: se transforma, por lo tanto, en una dimensión intrínseca de la interpretación de Jesús como el Cristo”[53]. Pero esto no puede ser resuelto sólo con una adición de un nuevo capítulo que se suma a la reflexión tradicional de la cristología. Es una cuestión que reposiciona toda la metodología teológica y traduce una provocación a los teólogos: dejarse “fecundar intelectualmente por el pluralismo religioso”. No se puede continuar entendiendo el pluralismo religioso sólo como un dato coyuntural pasajero; se plantea, más bien, el desafío imperativo de situarlo positivamente en el designio salvífico de Dios, en cuanto pluralismo de derecho o de principio.

Una de las tesis de Roger Haight objetadas en la notificación de la CDF se refiere al tema de la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesús. La CDF cuestiona la posición defendida por el autor de que Jesús sería normativo para los cristianos pero no constitutivo para las otras mediaciones religiosas. Para la CDF, la defensa de esta posición teológica acaba negando la misión salvífica universal de Jesús y la misión de la iglesia de anunciarlo a todos los pueblos. El texto de la CDF es breve y no entra en mayores detalles. Deja sin enunciar los argumentos más importantes expuestos por Haight en la defensa de su posición. Considerando la sensibilidad de este autor por la cuestión del pluralismo religioso de principio, sería extremadamente complicado - incluso desde el punto de vista cristiano-, extender la normatividad de Jesús a todas las otras tradiciones religiosas, lo que equivaldría a desconocer o negar la singularidad, la originalidad y la presencia reveladora de Dios que, por caminos misteriosos, acompaña e ilumina a los pueblos y religiones.

Tomando en cuenta la perspectiva interna de la fe cristiana, no es posible desconocer o negar el valor normativo de Jesucristo para la apropiación cristiana de la realidad última. Jesús revela a Dios, no existe duda al respecto. Y “decir que Jesús revela a Dios significa que la comprensión cristiana de Dios, en la medida en que es específicamente cristiana, remite a Jesús como a su fuente, origen y fundamento. Eso no

significa que el cristiano no disponga de otras fuentes o datos históricos para la reflexión sobre la realidad última”[54]. La teología de las religiones o del pluralismo religioso, ha demostrado con mucha claridad y pertinencia que la experiencia del diálogo interreligioso ha facultado a los cristianos a percibir aspectos originales y novedosos en las diversas formas de sintonía con Dios, y que no se encuentran encerrados en la experiencia específica del cristianismo[55]. Si es correcto y pertinente afirmar que Jesús constituyó el punto medular de la mediación para la revelación cristiana de Dios, esto “no significa que el conocimiento y el encuentro del cristiano con Dios deriven exclusivamente de Jesucristo, y sí que Jesús proporciona el símbolo y la norma centrales para la comprensión de Dios”[56]. No son despreciables las historias y las prácticas de buscadores de diálogo, tales como Henri le Saux, Thomas Merton, Panikkar, Massingnon, los cuales, en el encuentro con tradiciones religiosas distintas, salieron profundamente enriquecidos en su experiencia cristiana.

El reconocimiento de la influencia salvífica universal de Dios transforma el pluralismo religioso en una situación positiva, en la cual se puede aprender más acerca de la realidad última y de la existencia humana de lo que se encuentra disponible en una única tradición (...). Es difícil creer, hoy en día, que una única religión sea capaz de disponer de la plenitud de la verdad acerca de la realidad suprema[57].

La normatividad de Jesús es válida para los cristianos, pero no puede, sin embargo, ser aplicada universalmente. Para Haight, “los cristianos pueden hoy relacionarse con Jesús como normativo de la verdad religiosa acerca de Dios, del mundo y de la existencia humana, convencidos, al mismo tiempo, de que también existen otras mediaciones religiosas que son verdaderas y, por lo tanto, normativas”[58]. Esta es una tesis coherente y legítima para quien busca comprender el pluralismo religioso como un dato de principio o de derecho. En caso contrario, se terminan negando el valor irreductible e irrevocable de las otras tradiciones religiosas, así como la conciencia de que ellas se fundan en una experiencia auténtica de la revelación. Con todo, esto no significa la imposibilidad de un contacto positivo entre las diversas tradiciones. En realidad, las riquezas de la experiencia de Dios vividas y compartidas en el espacio de la alteridad son también nutrientes fundamentales para la ampliación de horizontes religiosos. Son experiencias relevantes no sólo para quien las vive, sino también para quien participa en la arriesgada pero esencial travesía dialogal.

La defensa de la normatividad de Jesús no constituye para Roger Haight un impedimento para la evaluación positiva del pluralismo religioso. La apertura cristiana para el reconocimiento de las religiones

como mediaciones de la salvación de Dios es un proceso natural del encuentro con Jesús, que manifiesta y traduce la presencia amorosa de Dios a los seres humanos, del Dios de la vida que selló con Noé una alianza, reuniendo a los pueblos (Gn 9, 9-13). Para Haight, “las personas que no alcanzan a reconocer la verdad salvífica de otras religiones pueden implícitamente estar operando con una concepción de un Dios distante de la creación. Jesús atestigua la inmanencia de Dios”[59]. No es posible negar la importancia de los vínculos, de las convicciones y de las comunidades que son anclas fundamentales para la construcción de mundos y la afirmación de sentido. Como decía una joven poeta brasileña, “cada vez es más difícil anclar una nave en el espacio”. La operación de vinculación es esencial en la lógica del ser humano, pero cuando se aplica a la realidad última puede producir resultados bien problemáticos. Siendo el misterio mayor, o el más real, infinito y trascendente, no puede ser confinado o reducido a un exclusivo sistema de creencia. En realidad, cuando se limita lo real a una imagen particular y se niegan otras manifestaciones del mismo, se acaba por negar lo real en su infinitud.

Una operación de vínculo reductora sucedió en el misterio cristiano en la sedimentación del tradicional axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación”. En una obra fundamental para conocer la historia de esa fórmula, el teólogo Bernard Sesboué mostró con pertinencia que el fundamento de este adagio tradicional “es la afirmación cristiana de que el Cristo es el único Mediador entre Dios y la humanidad y el único Salvador del género humano, y que él fundó la Iglesia para que en su nombre ejerza una misión de salvación universal”[60]. En la visión de Roger Haight, la pervivencia de actitudes y posicionamientos exclusivistas y aun inclusivistas, se torna en el tiempo actual en rigurosa problemática carente de plausibilidad. Lo que es verdad para los cristianos, y digno de crédito en ámbito existencial, confesional e interno, no puede extenderse de forma objetiva y universal para quienes no comparten la misma convicción. Los cristianos hacen la experiencia de haber sido salvados por Jesús, pero tal experiencia “no provee base alguna para afirmar que Dios no pueda salvar de otra manera, o que sólo los cristianos son salvados”[61]. Igualmente problemática se revela la perspectiva inclusiva y constitutiva que atribuyó a Jesús la causa de la salvación de todos los seres humanos. En realidad, quien salva es Dios, y el mismo testimonio de Jesús es teocéntrico, como indican los datos neotestamentarios. Según Haight, es la propia internalización de la conciencia histórica la que viene minando una posición constitutiva semejante:

La falta de evidencia para el caso y los indicios positivos en contra del testimonio neotestamentario llevan al reconocimiento de que el

nexo causal entre Jesús y la salvación de todos los demás es fruto de especulación. Sólo un proceso argumentativo de cuño especulativo y metafísico puede pretender explicar cómo las acciones históricas de Jesús pueden ser la causa de la salvación de los seres humanos que vivieron y murieron antes de su existencia[62].

Movido por la convicción de que las religiones se encuentran enraizadas en la providencia de Dios e involucradas por la lógica infinita del amor, generosidad y misericordia de Dios, Roger Haight toma posición en favor de un teocentrismo. En su visión, “la situación recomienda una cosmovisión general teocéntrica, que es, literalmente, aquella en la que Dios constituyó el centro de toda realidad, y no Jesucristo”[63]. Se trata, pues, de una visión que honra la alteridad religiosa y provee una base para la seriedad del diálogo interreligioso.

Para Roger Haight, el fundamento universal de la salvación es “Dios como Espíritu”, que es revelado normativamente en Jesús, pero también en las otras tradiciones religiosas, en las cuales se encuentra presente y activo[64]. Estas tradiciones no son sólo verdaderas sino incluso positivamente deseadas por Dios, en cuanto canales de su presencia gratuita en el mundo.

No es necesario que el poder de Dios como Espíritu sea comprendido en los mismos términos que la revelación de Jesucristo (...). La mediación fundamental de la presencia salvífica de Dios en las otras religiones no necesita ser una persona: puede ser un evento, un libro, una enseñanza, una praxis. Decir que las otras religiones sólo son verdaderas en la medida en que armonizan con los conceptos cristianos de Dios, es hacer de Jesús una norma positiva y volver a caer en el inclusivismo[65].

En línea de continuidad con esta percepción, Haight propone su hipótesis de una “cristología del Espíritu”, en contraste con la cristología tradicional del Logos, de larga prevalencia en las iglesias cristianas. En esta perspectiva cristológica, la divinidad de Jesús es subrayada no a partir del símbolo Logos, sino a partir de la presencia de Dios como Espíritu. Se recupera aquí el camino de una cristología que procede desde abajo, que refuerza la integridad de Jesús de Nazareth y enfatiza la presencia espiritual de Dios en su camino, como fuerza que lo impulsa a actuar. Para Haight,

el símbolo del Espíritu afirma más directamente que Dios, el propio Dios, actuaba en Jesús y por medio de él. Eso contrasta con los símbolos del Verbo y de la sabiduría de Dios que, en la medida en que fueron personificados y, por ello mismo, hipostatizados, tienden a

connotar alguien o alguna cosa diferente e inferior a Dios que se encarnó en Jesús, aun cuando sea llamada divina o de Dios[66].

El recurso al símbolo de Dios como Espíritu evita cualquier riesgo de subordinacionismo, en la medida en que enfatiza que “nadie menos que Dios se hallaba en acción en Jesús”. De allí Haight escoge, como metáfora fundamental subyacente para su cristología, la de la delegación. Es una metáfora que “presume la inhabitación de Dios como Espíritu en la persona humana de Jesús”: una presencia que completa su vida, pero que resguarda la libertad. Y esta presencia no es simplemente funcional o “adverbial”, sino, como recuerda Haight, es “una presencia ontológica, porque donde Dios actúa, allí está Dios”[67].

La afirmación de una cristología del Espíritu encuentra una de sus principales resistencias en la cristología del Logos, como recuerda Haight. Y esta cristología está vinculada a la teología trinitaria. Cuestiones relacionadas a la inteligibilidad y credibilidad actuales de la doctrina trinitaria han favorecido nuevos y significativos tratamientos de este complejo tema. De entre los abordajes actuales vale recordar la realizada por el teólogo E. Schillebeeckx, quien llama la atención sobre el riesgo siempre presente del “triteísmo” en el abordaje de la cuestión, sobre todo cuando se trabaja con la idea de Dios como tres personas. Según su pensamiento, la Trinidad “es el modo de Dios de ser persona”. El autor evita hablar de tres personas, por la ambigüedad que acompaña a esta idea, prefiriendo trabajar con la idea de naturaleza personal de Dios como una estructura trinitaria. Es Dios el que se manifiesta en la creación, en Jesús (Hijo de Dios), en la iglesia y en todos los pueblos (Espíritu Santo)[68].

Lo que se propone hacer Roger Haight es recuperar el núcleo de la teología trinitaria, pero partiendo desde abajo, o sea, desde la experiencia de Dios en la economía de la salvación, pues para él la verdadera esencia del encuentro cristiano con Dios se sitúa en la Trinidad económica.

El núcleo de la doctrina de la Trinidad es, por tanto, soteriológico. La doctrina que se respalda en la experiencia de la salvación y que de ella deriva tiene por objetivo afirmar y resguardar la economía de esa experiencia de la salvación. De este modo, además de ser una doctrina que corrobora el monoteísmo en un contexto cristiano, la doctrina también afirma que la salvación de Dios es realmente mediada para la existencia humana por Jesús en el Espíritu. No pretende transmitir información sobre la vida interior de Dios sino, ante todo, sobre el modo en que Dios se relaciona con los seres humanos[69].

Conclusión

El objetivo de este artículo fue presentar los trazos fundamentales del libro de Roger Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, que recientemente ha sido objeto de «notificación» por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF). Evidentemente, no ha sido posible exponer todas las particularidades de una obra que es extremadamente compleja, documentada y profunda. Algunos de sus temas no han sido siquiera mencionados, como es el caso de su reflexión sobre la resurrección de Jesús, la cual es bien sugestiva e interesante. Han sido privilegiados aquí los aspectos de su reflexión relacionados con los temas del pluralismo religioso y el desafío de una cristología abierta al encuentro de las religiones. Para quien realiza una atenta lectura del libro y luego toma conocimiento de la notificación de la CDF al respecto, queda una sensación de desconuelo intelectual, por no decir descontento efectivo. Se percibe en el documento no sólo el intento de frenar e impedir el curso de una reflexión hermenéutica creativa, sino también de inhibir la apertura confiada de los cristianos y de los teólogos a los caminos misteriosos de la sabiduría infinita y multiforme de Dios.

Publicado originalmente en portugués en la «Revista Eclesiástica Brasileira» 65/258(abril 2005)293-314, con el título de «Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso: reflexões em torno ao livro “Jesus, símbolo de Deus” de Roger Haight».

[1] «Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso: reflexões em torno ao livro “Jesus, símbolo de Deus” de Roger Haight».

[2] Dupuis, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989, y su traducción itliana *Gesú Cristo incontro alle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1991².

[3] *Jésus-Christ à la rencontre...*, 13-14.

[4] Haight, R., *Jesus, Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll New York 1999. Utilizaremos aquí la traducción brasilera *Jesús, símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003.

[5] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dominus Iesus*,

[6] A propósito de la notificación al libro de Jacques Dupuis *Hacia*

una teología cristiana del pluralismo religioso, cf. Teixeira, F., «Dominus Iesus en acción. La notificación sobre el libro de Jacques Dupuis» en *REB*, v. 1, n. 242 (junio 2001) 425-429. Disponible en su versión electrónica en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/249.htm>

[7] La notificación del libro de Roge Haight fue publicada en la edición diaria italiana del periódico “L’Osservatore Romano” (7/8 de febrero de 2005, visible el día 9 de febrero de 2005 en <http://www.zenit.org> y actualmente en <http://www.vatican.va/>).

[8] Geffré, C., *Croire et interpréter*, Cerf, Pari 2001, 11 ss.

[9] Idem, 7 y 11.

[10] Como efecto de la notificación, Roger Haight fue suspendido de sus actividades en la Weston Jesuit School of theology (Cambridge, Massachusetts) y en la actualidad se desempeña como docente en la institución protestante Union theological Seminary (New York).

[11] Y su traducción brasilera: *Dinâmica da teologia*, Paulinas, São Paulo 2004 (enriquecida con una conclusión, publicada doce años después de la aparición de la primera edición en 1999).

[12] Y su traducción brasilera: *Jesus, símbolo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2003.

[13] Estas dos últimas obras, en las que esboza su reflexión eclesiológica, están a punto de ser publicadas en Brasil (en prensa de Edições Paulinas).

[14] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 12.

[15] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 32 ss.

[16] Dupuis, J., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all’incontro*, Queriniana, Brescia 2001, 484.

[17] *Il cristianesimo...*, 483.

[18] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 151 y 60 ss; Id., *Dinâmica da teologia*, 213 ss.

[19] Geffré, C., *Croire et interpréter*, Cerf, Pari 2001, 19 (en su versión brasilera : Id., *Crer e interpretar*, Vozes, Petrópolis, 39).

[20] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 70. El método de correlación crítica adoptado por Haight fue cuestionado en la notificación de la CDF, pues para esta la traducción del método sería exclusivamente una “subordinación de los contenidos de la fe a su plausibilidad e inteligibilidad en la cultura posmoderna”. Se revela aquí, nuevamente, la limitación para reconocer el valor de la reflexión hermenéutica.

[21] Para nuestro autor “la situación histórica de la cristología en la actualidad, que conlleva una forma propia de pensar el acontecimiento de Jesucristo, se define tanto por una actitud de aceptación de otras religiones, en principio, como por la valoración del diálogo inter-religioso, y ese aspecto debe encontrar manifestaciones en la cristología”. Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 43.

[22] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 23.

[23] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 29. Para Haight “un símbolo religioso concreto es una entidad que revela y hace presente alguna otra cosa (...) El símbolo conceptual es un concepto, una palabra, una metáfora, una parábola, un poema, un evangelio o un relato que revela alguna otra cosa y la propone a la imaginación y a la mente”, *Jesus, símbolo de Deus*, 234-235.

[24] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 238.

[25] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 29.

[26] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 235.

[27] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 103 y 123.

[28] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 146. Tal como subraya el autor norteamericano, esta centralidad del Reino de Dios en la vida y la predicación de Jesús, hace que este símbolo se convierta en normativo para el teólogo cristiano y fundamental para cualquier cristología (*Jesus, símbolo de Deus*, 104).

[29] Schillebeeckx, E., en la última obra de su trilogía cristológica, señala que el Reino de Dios es el corazón teocéntrico del mensaje y la vida de Jesús. Cf. *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 152. Ver también Knitter, P., *Nessun altro nome?* Queriniana, Brescia 1991, 131.

[30] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 104.

[31] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 145.

[32] Basándose en los estudios de Elizabeth Johnson, advierte Haight que “no se puede postular, tomando pie en el misterio de Jesús, que el uso del término ‘Padre’ se refiere exclusivamente a Dios”. En su apreciación, Dios no puede ser caracterizado por un género, a semejanza de lo que ocurre en la realidad finita. Indica que “no se puede atribuir peso ontológico alguno al género de Dios. Ello es proporcionado por su trascendencia e ilustrado por las imágenes femeninas de Dios que son usadas con relación a Dios en las Escrituras. Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 127 y 142.

[33] Brown, R. E., *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1995, 170-171. Idéntica idea será expresada por Karl Rahner: “Theos nel Nuovo Testamento”, en *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 567; Dupuis, J., *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casal Monferrato 1993, 10.

[34] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 300.

[35] Según la postura de Hans Küng, apoyándose en estudios exegéticos, el autor del prólogo del Evangelio de Juan, se sirvió de un antiguo himno, de la tradición hebreo-helenística, que tenía por objeto “no un pre-existente ser divino “Hijo”, sino Dios y su Logos, su Palabra, su Sabiduría, en la creación y en la revelación”. Lo que el autor cristiano se limitó a hacer fue aceptar en sentido cristiano esta idea de que el Verbo estaba con Dios desde el principio. Cf. Küng, H., *Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1994, 98-99.

[36] Rahner, K., “A proposito del nascondimento di Dio”, en *Teologia della esperienza dello Spirito*, Paoline, Roma 1978, 370.

[37] Schnackenburg, R., *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia, Bescia 1995, 411.

[38] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 249.

[39] Para Haight la cuestión de una preexistencia de Jesús termina contradiciendo su consubstancialidad con los seres humanos, afirmada en Calcedonia. Según su perspectiva “la encarnación debe ser interpretada de manera que no queda solapada la humanidad de Jesús” (Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 256). Para una discusión más actualizada sobre esta cuestión de la preexistencia, en particular en el Evangelio de Juan y en Pablo, ver Küng, H., *Cristianesimo*, 98-103.

[40] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 210-211.

[41] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 208.

[42] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 40.

[43] Dupuis, J., *Introduzione alla cristologia*, 23 y 110.

[44] Küng, H., *Cristianesimo*, 178 ss.

[45] Geffré, C., *Croire et interpréter*, 163-166.

[46] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 307.

[47] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 326 y 325.

[48] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 336 y 344.

[49] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 344.

[50] Dupuis, J., “La teología del pluralismo religioso revisitada”, en *Rassegna di teologia*, n. 5 (1999), 673. Dupuis resalta la presencia de otro riesgo en el momento actual, esto es: el del “monofisismo invertido”, lo que significa la absorción de la naturaleza huma de Jesús a posteriori de la encarnación del Verbo, ocasionando una dificultad para percibir los atributos divinos de la persona del Verbo. Cf *Idem*, 673.

[51] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 41; *Dinâmica da teologia*, 258-260.

[52] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 225.

[53] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 455.

[54] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 413.

[55] Schillebeekx, E., *Umanità. La storia di Dio*, 220.

[56] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 113.

[57] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 485.

[58] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 464 y 455. Como bien recordó Haight, “la convicción de que Dios actúa en la historia a través de otras mediaciones, de forma alguna perjudica el compromiso del

cristiano con el que experimenta que Dios ha actuado en Jesús (...). La experiencia cristiana de que Dios actúa en Jesucristo no se ve disminuida por el reconocimiento del Dios verdadero y actuante en otras religiones”, (*Jesus, símbolo de Deus*, 474). Agrega, además, que “la presencia salvífica de Dios en Jesucristo no se ve de ninguna manera fortalecida por la ausencia de Dios en el resto del mundo”. En realidad, “el temor de que algo se pierda, al concebir a Dios actuante en otras religiones, se basa en una premisa de competición entre las religiones” (*Jesus, símbolo de Deus*, 486).

[59] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 479.

[60] Sesbué, B., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, DDB, Paris 2004, 279.

[61] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 465.

[62] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 466. En relación a este particular, Haight se distancia de la posición inclusivista de Karl Rahner, quien defiende la posición de Jesús como la causa de la salvación de todos y la idea de que toda gracia de Dios es *gratia Christi* (*Jesus, símbolo de Deus*, 403 y 474). Para nuestro autor, la cristología de Rahner no se libera de cierta inconsistencia temática: “una inconsistencia entre el lenguaje de la gracia universal, como existencial sobrenatural, y el lenguaje de Jesús de Nazareth, un evento particular en la historia, como causa constituyente de esa gracia (*Jesus, símbolo de Deus*, 497).

[63] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 244 y 479.

[64] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 477. Según Haight, las diversas tradiciones religiosas contienen “otras normas diferentes, aunque universalmente relevantes, de contraste de la verdad de la realidad trascendente y de la salvación” (*Jesus, símbolo de Deus*, 476).

[65] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 477.

[66] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 517. De esta manera, Haight procura recuperar y actualizar un paradigma semejante al antioqueno, en la línea de una cristología de la inhabitación.

[67] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 522.

[68] Schillebeeckx, E., *Sono un teologo felice*, EDB, Bologna 1993, 58-60. Tal como lo indica este autor, “Dios es trinidad (jesto es un dogma!), pero no es tres personas. Sería triteísmo”. Se trata de una visión que

para él no se contradice con la profesión de fe, pues se cree “en Dios omnipotente, en Jesús (el Cristo), el amado del Padre, Hijo de Dios por excelencia” y en el Espíritu Santo, que es don, Dios que se da a los hombres (Ibidem, 59-60).

[69] Haight, R., *Jesus, símbolo de Deus*, 555.

Faustino Teixeira
PPCIR/UFJF
Traducción: Jorge A. Baletti Trejo
Córdoba - ARGENTINA

Portal Koinonía | Bíblico | RELaT | LOGOS | Biblioteca General | Información | Martirologio
Latinoamericano
Página de Mons. Romero | Página de Pedro Casaldáliga | Jornadas Afroindoamericanas | Agenda
Latinoamericana
