

Diálogo interreligioso y encarnación

Por Manuel OSSA

<http://servicioskoinonia.org/relat/360.htm>

Estas notas fueron presentadas en una reunión del Foro Interreligioso por la Paz en Santiago de Chile en septiembre de 2004, donde el autor fue invitado a exponer el punto de vista «protestante» sobre el diálogo interreligioso. Como en el protestantismo no hay magisterio ni autoridad doctrinal, no hay ni puede haber una sola visión protestante. Por ello no se va a presentar aquí la visión de ninguna iglesia en particular, sino más bien el resultado provisorio de búsquedas realizadas por cristianos, tanto protestantes como católicos. Puede ser que la visión aquí presentada esté más cerca de líneas de pensamiento elaboradas en el ámbito de las iglesias nacidas de la Reforma del siglo XVI. Sin embargo, también en estas iglesias más de alguno podrá criticar la forma como se tratan aquí las definiciones de los cuatro primeros Concilios Ecuménicos, -Nicea, Éfeso, Constantinopla y Calcedonia-, pues éstos son admitidos en general como interpretaciones autorizadas de los Evangelios, y por consiguiente, como parte de la confesión de fe.

Al apartarse de la letra de estos Concilios Ecuménicos, las tesis aquí presentadas se alejan también de esquemas mentales propios de una cultura y una época muy distinta de la nuestra. Pero esos Concilios contienen de todas maneras una afirmación de fe a la que el autor sigue adhiriendo, sólo que buscando revalidarla en y para los contextos y esquemas mentales y culturales de nuestra época. Se lo hace aquí mediante un retorno al testimonio directo –mediatizado sí por la Escritura- de quienes fueron los primeros en entender su fe en Dios como seguimiento de Jesús de Nazaret.

I. Encarnación e intolerancia

1. La convicción doctrinaria del cristianismo que más ha entrabado el diálogo interreligioso es aquella que se formula en la afirmación dogmática **que Dios se ha encarnado en la persona de Jesús**. Con esta formulación, el Cristianismo, protestante o católico, se distingue de otras religiones reveladas y monoteístas afines, como el Judaísmo y el Islam, al atribuirle a Dios una presencia terrena e histórica contingente y particular y al remontar la fundación de la iglesia a una iniciativa del **Dios hecho hombre**. Este convencimiento implica la afirmación de ser la **única religión verdadera**, y la única iglesia para los católicos. Ella explica en parte la **intolerancia** de la que las iglesias cristianas han dado prueba a veces en la historia. Si hoy los cristianos son más tolerantes, permanece todavía una cierta **suficiencia** o sentimiento de **superioridad**, por ejemplo, en la forma como se construye mentalmente un estatuto de «cristianismo

anónimo» para reconocer de alguna manera como propios a los «hombres de buena voluntad». A esta actitud algo altanera se ha llegado no por razones puramente religiosas, sino por el uso que el poder político ha hecho de la religión y de las iglesias cristianas, uso al que las iglesias por su parte se han prestado, y no siempre de mala gana.

2. Sin embargo, en los tiempos modernos varias oleadas de críticas racionales han remecido los fundamentos de muchas representaciones comunes a las iglesias cristianas.

La crítica inicial vino de la Ilustración, la cual comenzó a remover en los siglos XVII y XVIII las bases históricas y literarias de la Biblia. De allí han salido no sólo el laicismo y la irreligión, sino varios intentos serios de refundar la religión dentro de los límites de la razón, conservando, eso sí, los valores éticos que ella afirmaba y garantizaba.

En la línea de la Ilustración, pero apelando a principios distintos que los de la pura razón, han argumentado los «maestros de la sospecha» tales como Nietzsche, quien critica a la ética y a la religión desde la «voluntad de poder»; Marx, quien extiende a la religión la sospecha de hacerse cómplice de los intereses económicos del capital; Freud y el psicoanálisis, para quien el origen de la religión está en las pulsiones reprimidas del inconsciente.

En nuestros días de «globalización», la crítica a las iglesias cristianas se alza potente en los pueblos del Sur y del Oriente de esta tierra, porque se las vincula al imperialismo cultural del Occidente. Las iglesias hacen un enorme esfuerzo por redefinir su «misión» en términos de in-culturación o de diálogo interreligioso

3. La confluencia de estas sospechas y críticas con el cambio de visión del mundo que ha traído la ciencia contemporánea ha llevado a que algunos teólogos cristianos [1] se pongan a reconsiderar los fundamentos del «dogma» central del cristianismo, el de la **encarnación**, en cuanto que éste supone la existencia de otro mundo distinto del material, fuera del tiempo y del espacio, anterior y superior al de nuestra experiencia diaria, desde donde un ser divino hubiera bajado a la tierra, haciéndose hombre, para volver, tras una corta y dolorosa experiencia de vida humana, al otro mundo eterno del que habría venido.

II. Reconsideración crítica del dogma cristiano de la encarnación

Esta reconsideración crítica tiene varios pasos, entre los cuales se enumerarán sumariamente los siguientes:

1. Desde el punto de vista que hoy tenemos de los condicionamientos culturales, **parece imposible que Jesús se haya**

igualado a Dios. Como judío, Jesús creía en el Dios único, Yahvé. Para el pensamiento hebreo, la palabra «Dios» no se refería a una categoría de seres que incluyera varios dioses, como en el pensamiento griego. En la cultura hebrea, daba lo mismo decir «Yahvé» que decir «Dios», porque en ambos casos se trataba del Único.

2. El estudio de las fuentes bíblicas confirma lo dicho en el punto anterior, pues **no consta en los evangelios que Jesús haya tenido conciencia de ser Dios, ni que los discípulos le hayan adorado como Dios.** Las frases que se aducen como prueba de ambas aseveraciones, o bien no son atribuibles a Jesús y son por tanto posteriores, o bien Jesús y sus discípulos sólo pudieron haberlas pronunciado en el sentido metafórico en que se usan en los salmos y demás escrituras hebreas. Incluso hay indicios contrarios a una conciencia divina, como el que Jesús rechaza el calificativo de «bueno» que le da el joven rico, con el argumento de que el único bueno es Dios (Mc 10,17 //). Otros indicios son la confesión de su ignorancia respecto al día del juicio (Mc 13,32); su equivocación respecto a la pronta llegada del Reino de Dios (Mc 14,25) y las señales que Jesús mismo da de estar sorprendido (Mt. 8,10//Lc. 7,9) o de aprender de la experiencia (Mc 5,30).

3. **Luego después de la muerte de Jesús, los discípulos tuvieron una experiencia que, contra toda esperanza, transformó sus vidas, vinculándolos estrechamente entre ellos y con quien había sido su Maestro.** Fue la experiencia de que Jesús, no obstante su muerte, seguía presente y eficaz en medio de ellos, con su misma vida y energía. No podían contar mejor esta experiencia que refiriéndose al paso de la muerte a la vida, como si ellos mismos vivieran después de la muerte, o hubieran muerto y vuelto a vivir con Jesús, quien se les había «hecho ver» (w[fqh, I Cor 15,6,7,8) como viviente después de su muerte.

4. Quienes vivieron directamente la experiencia de «ver» de alguna manera al que había muerto y de confiar en que de alguna manera seguía viviendo, se pusieron a seguirlo y a continuar con él, como quien vive en medio de ellos, la construcción de comunidades de amor fraterno y de justicia, con miras a acoger el Reino de Dios entre los seres humanos. Al mismo tiempo, iniciaron un proceso de **rememoración** de los dichos y hechos de su Señor, entendiéndolos de forma nueva al confrontar las Escrituras hebreas con su propia experiencia del viviente (Lc. 24), proceso que pusieron luego por escrito. Lo recordaban como el Jesús de Nazaret, al que Dios había «**ungido con poder**» (de ahí el nombre de Cristo, es decir, Ungido) y que había pasado «haciendo el bien»... «porque **Dios estaba con él**» (Hech 10,38). Por eso se le podía designar con diversos títulos utilizados ya en el Antiguo Testamento para calificar a otros enviados: «hijo de Dios» (Sal 2,7), «Cristo» o «Mesías» (Dan 9,25-26), «hijo del hombre» (Dan 7,13; 8,16). Ninguno de estos títulos atribuía la divinidad a sus destinatarios. Su sentido era metafórico. Al ser aplicados a Jesús, estos títulos no tenían un alcance distinto. Sólo

quieren afirmar que Jesús era un «**hombre que venía de Dios**» [2]. En los discursos de Pedro de los Hechos de los Apóstoles, se habla de Jesús como el «hombre acreditado por Dios» (Hechos 2,22), distinto por tanto de Dios, pues «Dios hizo por su medio» las señales que lo acreditaban. Es notable que en estos primeros testimonios de las comunidades creyentes no se utiliza la fórmula «resucitó», sino se dice que *Dios lo resucitó* (Hechos 2,22.32; 3,13; 5,30; 10,40) [3], y que esta expresión es sólo **una de las varias** que se utilizan para expresar la certeza de que Dios aprobaba de manera definitiva, más allá de la muerte, lo que Jesús había hecho y dicho.

5. Entre las varias expresiones, metafóricas y equivalentes, de la fe en la aprobación divina de Jesús (glorificado, subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios, se le dio un nombre sobre todo nombre...), cabe anotar acerca de la metáfora de la «resurrección» que es **distinto creer «que Jesús resucitó» a creer «en Jesús resucitado»**. Creer «que Jesús resucitó» o «en la resurrección» es referirse a una verdad abstracta, la misma sobre la que los atenienses le dijeron educadamente a Pablo: «te oiremos sobre esto otro día...» [4] En cambio, creer «en Jesús resucitado» es comprometerse en proseguir la obra por él comenzada y confiar en el vigor de su espíritu que nos anima, fortalece y da esperanza a quienes vivimos cada día como emergiendo de nuestros desesperos, o levantándonos «después de la muerte» [5].

6. **Los cristianos comenzaron a llamar «Dios» a Jesús a fines del siglo I y durante el siglo II, en el ámbito de las comunidades de cultura griega.** En esta cultura, el nombre de «dios» era un predicado, atribuible a varios sujetos, sean ellos propiamente «dioses», como Zeus, Aries, Afrodita, sean «divinos», como Aquiles y otros héroes de los poemas épicos, o como los emperadores romanos que se hacían llamar «dios y señor». Jesús no podía ser menos que éstos. El nombre de «dios» atribuido a Jesús en el siglo II no tenía, pues, el significado metafísico de una expresión que se referiera a su «esencia» o «naturaleza», significado que tuvo posteriormente, sino un sentido **metafórico** e **hiperbólico**, como quien dijera: Somos seguidores de Jesús, quien vivió como hijo de Dios por su poder, bondad y sabiduría; si a otros se les llama dioses por motivos semejantes, pues bien, con mayor razón a Jesús, quien es más que todos ellos.

7. **En los siglos III y IV surgen los problemas filosóficos relacionados con la afirmaciones: «Jesús es hijo de Dios» y «Jesús es Dios».** Cuando las confesiones de fe o las invocaciones (*lex orandi*, o fórmulas de oraciones) comenzaron a ser examinadas desde un punto de vista metafísico, esto es, como afirmaciones acerca de la esencia o la naturaleza de Jesús (*lex credendi*, i. e. ley acerca de una aseveración que debe tenerse por verdadera) se planteaban problemas respecto de Dios: ¿Jesús fue hijo de Dios por naturaleza o sólo adoptado? ¿Hay un solo Dios que se manifiesta de diversos modos, o hay dos dioses? Esos modos de manifestarse, ¿son sólo modos o llegan a ser personas? Entre el Hijo y el Padre, ¿hay una

relación de igualdad o una de subordinación? En una cultura altamente exigente en finuras metafísicas, las formas de responder a estas preguntas eran opuestas, y cada una de ellas tenía sus líderes y seguidores, los cuales se establecían en tiendas aparte, excomulgándose recíprocamente como herejes. En medio de estas contiendas verbales –«bizantinas»- se llega a comienzos del siglo IV. El Emperador Constantino buscaba unificar su imperio recientemente conquistado y veía en la religión cristiana un factor importante de unidad. No podía gustarle, pues, que entre los cristianos existieran divisiones. Por ello convoca en Nicea, en 325, el primer Concilio Ecuménico que zanja algunas de las cuestiones disputadas y abre otras. En Nicea se decreta, en contra de la «herejía» de Arrio, que Jesucristo era Dios, igual al Padre y de su misma naturaleza. De Concilio en Concilio, de anatema en anatema, se va a Efeso, luego a Constantinopla, para llegar, a mediados del siglo V, en 451, a Calcedonia, Concilio convocado igualmente por un emperador, Marciano, pero presidido por un obispo, León, llamado «el Grande». Para afianzar el «dogma» de Nicea, se definió aquí que Jesucristo es una persona divina, con dos naturalezas, humana y divina, sin confusión, pero también sin separación entre ambas.

8. Pero esta definición plantea problemas insolubles, no sólo a quienes no comparten la visión metafísica subyacente a ella, sino en el interior de esa misma filosofía. Pues si es posible describir de alguna manera la naturaleza humana, es imposible definir lo que sea una «naturaleza» o una «persona divina». Lo que se afirma de Jesús es, pues, una incógnita, por lo que la afirmación carece de sentido. Tampoco parece posible decir que una persona – en este caso, divina – pueda ser distinta de su naturaleza humana, con la cual se hallaría, sin embargo, unida... Es una afirmación contradictoria. Por otra parte, los atributos supuestamente divinos de eternidad, omnisciencia y omnipotencia son de todas maneras incompatibles con la naturaleza humana.

9. En vista de estos y otros sin sentidos lógicos, los cuales chocan, además, con la visión del ser humano y del mundo contemporánea, se propone volver al Jesús del que dieron testimonio quienes vivieron con él y nos contaron la experiencia transformadora para sus propias vidas de alguien que en todo su actuar, en su enseñanza y en su muerte, hizo visible lo que puede ser Dios para el ser humano. En este **sentido metafórico se puede decir que él es una encarnación de Dios**, como amor dedicado y vuelto hacia Dios, olvidado de sí mismo y consecuente hasta la muerte en una vida entregada a establecer vínculos de amor entre los seres humanos – lo que él llamó el reinado de Dios. Jesús vivió así su vida humana como respuesta creyente a Dios. Por eso dejó que Dios actuara por él. Todo el actuar de este hombre, «que pasó haciendo el bien» y luchando contra todo lo que se opone a lo humano, es reflejo de la voluntad de Dios para con su criatura. Por ello, Jesús ha hecho que Dios sea **real para nosotros**, como **encarnándolo** en su vida entera. Su vida se convierte en un desafío a vivir como él, en su seguimiento.

10. Para quienes creemos en Jesús, él ha sido y es la mayor manifestación de Dios en la historia. Puede que no sea la única. El está en la historia de nuestra cultura como **símbolo de un futuro de humanidad**, o de lo que puede llegar a ser el ser humano, como persona y sociedad, de acuerdo al amor y al designio de Dios.

Conclusión: de vuelta al diálogo interreligioso

Desde el punto de vista recién expuesto, pareciera que esta manera de ver el cristianismo flexibiliza ciertas rigideces dogmáticas y posibilita que el cristiano adopte una actitud abierta frente a cualquier manifestación divina en otros tiempos y culturas.

Es cierto que el cristianismo queda relativizado, en cuanto que se interpretan sus afirmaciones doctrinales en función del ámbito histórico y cultural al que ellas necesariamente se refieren y del que depende. Es cierto también que se le liman sus aristas de verdad absoluta.

Sin embargo, para quienes hemos encontrado en la fe en Jesús una manera de unirnos con Dios y con el prójimo, las aristas de absoluto son innecesarias y los condicionamientos históricos son precisamente los que definen una cultura que es la nuestra. Que Dios se haya manifestado también, aunque no exclusivamente, en esta cultura nuestra, es para nosotros fuente de energía y de compromiso. Desde esta fuente salimos al encuentro de cualquier otra manifestación de Dios, asombrándonos, tal vez como Jesús (Lc 7,9), de ver la variedad de lo divino manifestándose en todo lo humano.

[1] Entre ellos se puede señalar al teólogo protestante alemán Paul Tillich (volumen II de su Teología Sistemática); al teólogo y psicoanalista católico Eugen Drewermann (p. ej. en *Tiefenpsychologie und Exegese*, I y II, DTV, München, 1993); al filósofo de confesión reformada Paul Ricoeur en su extensa obra hermenéutica; al filósofo, ensayista y profesor laico Luc Ferry, (*L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset 1996). Los análisis del teólogo católico Joseph Moingt, en *El hombre que venía de Dios (Desclée De Brouwer, 1995)* van en esta misma dirección, aunque no llegan a sacar las últimas consecuencias en cuanto a llamar «metáfora» a la encarnación. El aporte más decisivo en la redacción del presente ensayo lo han hecho unas obras que dos amigos han puesto recientemente entre mis manos: una es del jesuita holandés Roger Lenaers, *El sueño del rey Nabucodonosor o el fin de una iglesia medieval [Der Traum des Königs Nebukadnezar oder das Ende einer mittelalterlichen Kirche]*, publicada hasta ahora sólo en holandés. El propio autor me ha enviado la traducción alemana hecha por él para preparar una edición en esta lengua; la otra es del teólogo presbiteriano inglés John Hick, *La Metáfora del Dios encarnado - Cristología para un tiempo pluralista*, (Agenda Latinoamericana-Abya Yala, Quito, Ecuador, 2004, colección «Tiempo axial», presentada por José María Vigil, traducida del inglés: *The*

Metaphor of God Incarnate, (London: SCM Press, and Louisville: Westminster John Knox, 1993).

[2] Joseph Moingt explica así esta expresión: La ausencia del término «encarnación» (en las consideraciones hechas sobre los escritos del Nuevo Testamento hasta el prólogo de Juan) «no nos ha impedido reconocer a Jesús como propio y único Hijo de Dios, considerándolo, **no como un Dios bajado del cielo**, pues no es eso lo que cuentan los evangelios, sino como un hombre convertido en Hijo de Dios, porque Dios lo llamaba a coexistir con él en relación de Hijo a Padre y, finalmente, **como un hombre que venía de Dios**, en el sentido de que Dios lo llamaba, desde toda la eternidad, por su Verbo, a tomar en él desde su nacimiento su identidad de Hijo». o.c..II, p. 306 (destacado nuestro).

[3] | Los únicos lugares del NT en que «resucitó» (hjgevraqh) se dice de Jesús son Mt 28,6 y 7; Mc 16, 6; Lc 24,6.34; Jn 2, 22; Rom 4, 25; Rom 6,4. El vocablo griego significa «se levantó», y se utiliza también en los evangelios para indicar el efecto de la curación de algunos enfermos.

[4] Hech 17,18.32. La palabra griega «anástasis» (ajnavstasi") no significa primeramente resurrección, sino simplemente «levantarse» (como verbo ver Lc 1, 39; 4, 39). En el sentido de «resurrección» aparece pocas veces en el NT. En los evangelios (Lc 20,33; Jn 11,24-25) viene más bien como doctrina discutida o aceptada que como acto de fe o de adhesión personal. También en el cap. 15 de la I Corintios está en un contexto polémico, aunque vinculada con la confesión de fe.

[5] | Roger. Lenaers, o.c., dedica el capítulo 11 de su obra a explicar la diferencia entre «creer que» y «creer en».