

JESUCRISTO CON ROSTRO ASIÁTICO

La cristología sigue siendo el centro de la reflexión teológica. No sólo porque la cuestión del Jesús de la historia y el Cristo de la fe sigue ocupando la primera página de la actualidad teológica (véase ST n° 146, 1998, 127-134), sino también porque la inagotable profundidad del misterio de Cristo es sondeada por muy distintas sensibilidades de todos los tiempos y de todas las latitudes. El autor del presente artículo saca de sus raíces vietnamitas aquella sensibilidad que le hace capaz de comprender y expresar la experiencia sobre Jesús de muchos cristianos del continente asiático y la reflexión de sus teólogos. En Occidente estamos muy acostumbrados a unas determinadas imágenes de Jesús, algunas de talla policromada, otras de cartón-piedra o de otros materiales, pero todas con rasgos occidentales. Importa, pues, contemplar otras imágenes de Jesús de rasgos orientales. Con la actitud del adolescente que se maravilla de todo, dejémonos sorprender por estas experiencias sobre Jesucristo. Así contribuiremos a la tarea de construir el cuerpo de Cristo «hasta que todos alcancemos la edad de una madurez cristiana» (Ef 4, 13).

Jesus the Christ with an Asian Face, Theological Studies 57 (1996) 399-430.

Imaginemos que los primeros discípulos de Jesús se hubiesen dirigido hacia el Este y no hacia el mundo greco-romano, que el cristianismo sirio llegase a China en el s. VII hubiese conseguido una amplia aceptación o que los grandes misioneros jesuitas hubiesen transformado las culturas de aquellos países. ¿Cómo se habría respondido a la pregunta de Jesús «¿quién decís que soy yo?». ¿Habría continuado la Iglesia confesando y proclamando a Jesús en los mismos términos que el Concilio de Calcedonia? En palabras de Raimon Panikkar: «¿es preciso ser espiritualmente un semita o intelectualmente occidental para ser cristiano?».

En el pasado, las Iglesias asiáticas se limitaron a retomar los credos y sistemas teológicos occidentales, y a buscar las traducciones apropiadas para expresiones como «encarnación», «unión hipostática», etc. Más aún, cuando la misión cristiana en Asia estuvo íntimamente ligada al imperialismo occidental, la imagen importada de Jesús era la del «Cristo colonial», esto es, un Jesús como hombre blanco, varón, todopoderoso, Señor, conquistador de almas e imperios. Sin embargo, desde el s. XIX, empezó a emerger una teología asiática distinta, preocupada por articular su fe cristiana en los términos de su propia cultura.

En este artículo, presento algunos de los esfuerzos recientes para responder a la pregunta «¿quién decís que soy yo?». Primero, describo el contexto y el método de la teología y la cristología asiática.

Después, expongo cuatro destacadas cristologías asiáticas. Finalmente, concluyo con unas reflexiones sobre su compatibilidad con la tradición cristiana y su adecuación al contexto asiático.

I. CONTEXTO Y MÉTODO

A pesar de la gran diversidad cultural y lingüística asiática existe una común herencia religiosa y cultural, y un contexto sociopolítico similar.

Pobreza y opresión

Aloysius Pieris ha sostenido repetidamente que una teología auténticamente asiática debe tener en cuenta dos características del contexto asiático: su abrumadora pobreza, común a otros países del Tercer mundo, y su polifacética religiosidad, específica de Asia.

Excepto Japón, los otros países asiáticos padecen una deshumanizadora pobreza impuesta, distinta de la pobreza asumida libremente como un camino de vida solidaria. Consiste en una indigencia para muchos y una opulencia para pocos, propiciada por el colonialismo, el neocolonialismo (donde una pequeña élite hereda la riqueza y el poder de los colonos), la explotación económica de las multinacionales, la violencia institucionalizada y la dictadura militar.

La violencia fue producida no sólo por los occidentales (franceses en Indochina, españoles en Filipinas y británicos en la India) contra los asiáticos, sino también entre

los mismos asiáticos (los japoneses contra los coreanos, los chinos contra los vietnamitas, etc.). También dentro de cada país cometen actos de violencia una clase contra otra, un grupo racial dominante contra otro y los miembros de una religión contra los de otra.

Las mujeres forman un grupo especial dentro de las víctimas. Los ejemplos de violencia incluyen el sistema de dote, la marca rusiente de la novia, la esterilización forzada y la determinación del sexo en China e India, el turismo sexual en Tailandia y en Filipinas, la discriminación motivada por el fundamentalismo religioso en Malasia, el carácter exclusivamente masculino del sistema imperial del Japón y el sistema legal familiar del confucianismo.

Religiosidad cósmica y meta-cósmica

Asia es la cuna de la mayor parte de las religiones del mundo: no sólo del hinduismo, budismo, jainismo, zoroastrismo (Asia meridional), confucionismo, taoísmo y sintoísmo (Asia oriental), sino también del judaísmo, cristianismo e islamismo (Asia occidental). Estas instituciones religiosas forman lo que Pieris lla-

ma «orden metacósmico», que incluye «la religión cósmica», esto es, la actitud subconsciente que el *homo religiosus* adopta hacia los misterios de la vida. El budismo es el que representa el mayor reto para la teología cristiana, puesto que está extendido por toda Asia.

Comunismo y socialismo

A estas dos características del contexto asiático hay que añadir una tercera: la presencia de regímenes comunistas. Mientras que éstos se han derrumbado en Europa del Este sobreviven en China, Vietnam y Corea del Norte. A pesar de una parcial liberalización económica, mantienen una firme ideología comunista y arreligiosa. Suman cerca de la mitad de la población asiática. ¿Será capaz la teología de explorar el significado religioso y espiritual de la incredencia y del ateísmo que acompaña la realización política del sueño marxista o le continuará demonizando?

En suma, el contexto asiático presenta grandes retos y enormes oportunidades. Pero, ¿qué pueden decir los teólogos cristianos, que no son pobres, a los millones de pobres asiáticos que no son teólogos? ¿cómo puede el cristianismo contribuir a que estas gentes lleguen a ser «sujetos» de su futuro y facilitarles su lucha por la liberación?

Recursos y método

A diferencia de la «teología en Asia», la «teología asiática» posee una forma y un método fraguados en el contexto histórico de Asia.

La realidad asiática y no la Biblia y/o la tradición, es el punto de partida. La reflexión crítica de la vida cristiana es una actividad secundaria frente a la principal, que es la praxis cristiana, basada en el amor y la justicia.

Dos son los pasos fundamentales constitutivos de la teología asiática: primero, el compromiso personal y una solidaridad activa en la lucha por la justicia y la liberación, y segundo, el análisis social.

Además, hay una tercera parte del método teológico reclamada por la aplastante presencia de la soteriología no cristiana. Es lo que Pieris llama «introspección». El marxismo no comprendió el impacto revolucionario de la pobreza voluntaria en la sociedad asiática. Así pues, una «teoría y praxis de la liberación que use sólo las herramientas de *análisis social* no será asiática y se mantendrá ineficiente mientras no integre las herramientas psicológicas de la *introspección* que nuestros sabios han descubierto» (Pieris).

Para esto, se precisa un diálogo interreligioso llevado a cabo no sólo intelectualmente, sino también en el culto, la liturgia, la vida en común y participando en la lucha de la gente por la vida. Es importante notar que esa lucha contra la pobreza, y el diálogo con la religiosidad asiática no son dos actividades independientes sino dos caras de la misma moneda. Ambos son necesarios para no reducirse a un activismo social y político destinado al fracaso, y para no caer en una forma de inculturación elitista e ingenua.

Una teología asiática genuina debe estar enraizada simultáneamente en la religiosidad de los pobres y en la pobreza de lo religioso. Debe también ahondar en el humus de las culturas asiáticas para encontrar los recursos de su desarrollo.

El *primer* recurso deben ser los miles de millones de asiáticos, con sus gozos y sufrimientos, de esperanzas y desesperanzas, de amor y odio, de libertad y esclavitud, relatos no consignados en los libros de historia escritos por los vencedores, pero mantenidos vivos en «la memoria peligrosa» (Metz) o en el «reverso de la historia» (G. Gutiérrez).

El *segundo* recurso es una subdivisión del primero: los relatos de la mujer asiática. Las historias de opresión y pobreza de la mujer asiática ocupan un lugar especial en la reflexión teológica.

El *tercer* recurso son los textos sagrados y las prácticas asiáticas precristianas. Sirven como in-

agotable fuente de sabiduría para la teología cristiana. En Asia, religión y filosofía van inseparablemente unidas. La filosofía es un modo de vida y la religión es una cosmovisión. Ambas son *darsana* (visión de la vida) y *pratipada* (modo de vida).

El *cuarto* recurso son las tradiciones monásticas asiáticas. La forma de inculturación más apropiada para el cristianismo en Asia no es el modelo latino de la «encarnación» en una cultura no cristiana ni el griego de la «asimilación» de una filosofía no cristiana ni el norte-europeo de la «acomodación» a una religiosidad no cristiana. Los cristianos asiáticos necesitan el modelo monástico de «participación» en una espiritualidad no cristiana.

El *quinto* recurso son las culturas asiáticas en general, presentes en los relatos, mitos, folklore, símbolos, poesía, canciones, arte y danza.

II. CRISTOLOGÍAS ASIÁTICAS

Un buen número de teólogos asiáticos han presentado alternativas a la cristología de Calcedonia impuesta a las Iglesias asiáticas desde los tiempos de la misión. El núcleo de este artículo describirá cuatro cristologías, semejantes en cuanto que son cristologías de la liberación y diferentes según los caminos que proponen para tratar el contexto asiático. Estos caminos, que no se excluyen entre sí, presentan cuatro imágenes de Jesús diferentes.

La imagen de Jesús de Aloysius Pieris

Pieris defiende que es preciso mantener unidos los dos polos de la realidad asiática: la pobreza y la religiosidad.

1. *Religiosidad y pobreza.* Según Pieris, las Iglesias cristianas y su teología han permanecido en Asia sin ser todavía de Asia, debido a que no han mantenido unidas la religiosidad no cristiana y la po-

breza material o, usando su metáfora, porque han rechazado un doble bautismo: el del «Jordán de la religión asiática» y el del «Calvario de la pobreza asiática».

En Asia es imposible separar las religiones no cristianas de sus culturas y filosofías. Por ello, el único camino para que las Iglesias cristianas lleguen a ser de Asia es asumiendo la espiritualidad de las religiones no cristianas simbolizada por la figura del «monje pobre». Por tanto, inculturación y liberación, correctamente entendidas, no son sino dos nombres para el mismo proceso.

2. *Jesús como el monje pobre.* Pieiris critica los dos modelos de cristología que han existido en Asia y que denomina: «Cristo *contra* las religiones» y «Cristo *de* las religiones».

El *primer modelo* presenta tres variantes. La primera, la del «Cristo colonial» de los misioneros del S. XVII. Por medio de la civilización occidental conquistaba las religiones no cristianas, consideradas como responsables de la pobreza moral de los paganos. La segunda, «el Cristo neocolonial» de finales de los sesenta. Por medio del modelo occidental de desarrollo intenta vencer a las religiones no cristianas, consideradas como responsables de la pobreza estructural. La tercera, el «Cristo critptocolonialista» de finales de los setenta, que ve a las religiones no cristianas como responsables de la pobreza estructural. Los medios que usa son los de la liberación política.

El *segundo modelo* también contiene tres variantes. La primera, la del «Cristo gnóstico» del s. XIX. A

este Cristo se le considera presente en todas las religiones como la consumación final de toda búsqueda humana de salvación. La segunda, la del «Cristo ashramico» de monjes y místicos voluntariamente pobres de finales de los sesenta. La tercera, la del «Cristo universal» de los teólogos de finales de los setenta comprometidos en una inculturación que se apropió del lenguaje y los símbolos de las religiones no cristianas.

Estas seis cristologías resultan insatisfactorias en cuanto que separan la religiosidad y la pobreza asiáticas y son la causa del fracaso de Jesús, que no fue menos asiático que Buda o Mahoma.

El único camino que tiene Cristo para volver a Asia es ponerse el hábito de monje pobre que junta en sí mismo la religiosidad de las religiones no cristianas y la pobreza de las masas asiáticas. Ha de bautizarse en el Jordán de la religiosidad, en cuyas aguas es animado por un ascetismo profético que consiste en una religiosidad liberadora, y en la cruz de la pobreza oponiéndose no tanto a la riqueza, como a la codicia y a la avaricia, causas — para el budismo — de todo sufrimiento. Esta pobreza no consiste meramente en ser materialmente pobre sino en luchar contra *Mam-món*, la divinidad opuesta a su *Abbá*.

El monje budista encarna en sí mismo la religiosidad y la pobreza, puesto que ha renunciado a *Mam-món* por razones religiosas — opta por la pobreza voluntaria — y así puede ayudar a los pobres socioeconómicamente, luchando por el pobre mediante la transformación radical de las estructuras so-

ciales opresoras. Con la renuncia, el monje alcanza la liberación interior frente a la codicia; con la lucha, consigue la emancipación social respecto a la pobreza estructural impuesta sobre las masas.

Pero los monjes no viven solos sino en comunidad (*sangha*). Ésta no es puramente espiritual sino también política: practican un «socialismo religioso» y adoptan una forma de gobierno republicana inspirada más en el socialismo tribal que en la estructura monárquica. Así, puede ser presentada como la sociedad ideal donde no hay lugar para la diferenciación de castas y donde el gobernante es un servidor de la voluntad de la gente.

Así como la pobreza y la religiosidad son los dos polos fundamentales de la cristología asiática de Pieris, la sabiduría (*gnosis* o conocimiento salvífico, asociado especialmente al budismo) y el amor (*agape* o amor redentor, asociado especialmente al cristianismo) son los dos polos de tensión presente en todas las religiones, independientemente de su ubicación. Éstas son en sí mismas incompletas: se complementan y corrigen mutuamente.

Una cristología asiática emergerá sólo después de que los cristianos asiáticos, sumergiéndose en las aguas de la religiosidad y la pobreza, consigan unir «política con ascetismo, compromiso con introspección, análisis de clase y autoanálisis, el *laborare* marxista con el *orare* monástico, el repudio militante de Mammón con una relación mística con Abbá, su Padre».

La cristología viene a continuación de una «revolución eclesioló-

gica» de participación en la doble realidad de la religiosidad y la pobreza asiáticas, y ha de ser complementada por los relatos de esos «religiosos buscadores» que han optado por la pobreza en su búsqueda de la verdad salvadora y que, durante su peregrinaje, encuentran a Jesús en su propia perspectiva soteriológica.

La imagen de Jesús de Jung Young Lee

El punto de partida de Lee no es el budismo sino la filosofía taoísta y sus propias experiencias como inmigrante en Estados Unidos.

1. *Jesucristo como la perfecta realización del cambio*. Lee elabora una «teología del cambio» basándose en los conceptos *yin* y *yang* de la metafísica del «Libro de los Cambios» (*I Ching*) e incluyendo tanto la «teología del absoluto» griega como la «teología del proceso» inspirada en Whitehead. Así pues, considera que el carácter último de la realidad es tanto «ser» como «devenir».

La realidad no es conocida en un *o lo uno o lo otro* sino en un *tanto lo uno como lo otro*. Consiguientemente, la teología debe caracterizarse por su inclusividad y no por su exclusividad.

Si *yin* es estabilidad, ser y sensibilidad, *yang* es movimiento, devenir y creatividad. La teología del proceso implica abandonar la teología del absoluto y situarse en la perspectiva de la teología oriental del cambio. En ésta, a Dios no se le considera ni como «ser» ni como «devenir» —categorías ambas que se excluyen mutuamente— sino como

el mismo cambio, el «cambio subsistente», que, como fuente tanto del «ser» como del «devenir», los incluye a ambos. Paradójicamente, el cambio, que lo cambia todo, es él mismo inmutable. La inmutabilidad es posible gracias al cambio. Dios es inmutable porque él es primariamente el cambio mismo. La inmutabilidad de Dios no niega su esencial naturaleza cambiante sino que afirma la incesabilidad de su cambio.

En este contexto, desarrolla Lee su cristología. Dada la prioridad de la creación respecto a la salvación, de Dios creador respecto a Cristo salvador, defiende que la primitiva doctrina eclesial sobre la co-igualdad de Cristo con Dios creador es inexacta. Dios como creador es mayor que su manifestación y su misterio no es ni será agotado. Cristo está subordinado al Creador y su misión como salvador y redentor es una parte de la tarea de Dios como creador.

Lee pasa ahora a examinar los títulos tradicionales de Jesús. Cristo como Palabra significa que Cristo es el fundamento del proceso creativo, «la fuerza dinámica que transforma y produce nueva vida y nuevas posibilidades». Esta descripción empalma con la concepción de Cristo como sabiduría de Dios.

El título de Cristo como luz incluye también la oscuridad, de la misma manera que la vida incluye la muerte. Excluirle de la oscuridad es excluirle también de la luz. Puesto que Cristo aceptó someterse a las condiciones de la existencia, la oscuridad debe también estar presente en su luz. La correlación entre luz y oscuridad es paralela a la

que existe entre *yang* y *yin*.

El pecado consiste en la no disponibilidad al cambio. Ser salvados o aceptar a Cristo como el Salvador significa que debemos aceptar el cambio. Cristo como Salvador es *yang*, actúa y toma la iniciativa. Nosotros, que aceptamos su poder de cambio, somos *yin* cuando le respondemos y le seguimos. Pero, en tanto que respondemos, nos hacemos activos o *yang*, y Cristo se hace parte de la Creación o *yin*.

Cristo también es concebido como el centro del proceso creativo: el Cristo cósmico. Esto significa que es una realidad divina. Pero es tanto divino como humano porque es el origen primordial del proceso creativo. Es la perfecta encarnación del infinito en el mundo finito. Es plenamente divino porque es plenamente humano, y es perfecto hombre porque es perfecto Dios. De esta manera puede ser el mediador perfecto entre Dios y la humanidad.

Lee también señala que Jesús llega a ser la perfecta realización del cambio en virtud de su crucifixión —símbolo perfecto de la decadencia— y de su Resurrección —símbolo perfecto de la renovación de la vida—.

2. Jesucristo como el marginal por excelencia. En uno de sus últimos trabajos y sin abandonar el marco filosófico taoísta, hace Lee más narrativa su reflexión teológica partiendo de su experiencia como inmigrante y de la de los inmigrantes chinos, japoneses y coreanos en los Estados Unidos. Define esa experiencia común como «estar en el margen» y la contrapone a «estar

en el centro». Los inmigrantes nunca podrán estar totalmente integrados en la sociedad americana. Siempre permanecerán en el margen.

Por «marginalidad» no entiendo de Lee sólo el estar «en un si es no es» (en tierra de nadie) que respondería a la descripción que hace la «gente del centro». Según esta gente, dicha experiencia de no ser ni una cosa ni otra produce complejo de inferioridad, irritabilidad, pesimismo... Pero, esta comprensión es sesgada, porque se centra en los efectos negativos y necesita ser complementada por la propia comprensión de los que están en el margen. Desde esta perspectiva, la marginalidad incluye estar «en ambos sitios a la vez». Como americanos asiáticos, los inmigrantes son tanto asiáticos como americanos. Subrayar el carácter de «en ambos a la vez» significa, ante todo, afirmar los orígenes propios de raza y cultura. Pero significa también afirmar la americanidad.

Las dos definiciones de marginalidad no se excluyen mutuamente. Ambas dicen algo verdadero sobre la experiencia del inmigrante. Lee sugiere que la categoría del «en un sitio y más allá de él» incluiría a ambas. Para estar «entre los dos» y en «ambos» mundos —asiático y americano— «a la vez» se debe estar «en-y-más-allá» de ellos. Para llegar a ser *una nueva persona marginal hay que superar la marginalidad sin dejar de ser marginal*.

Los teólogos del Tercer mundo han de dejar de tomar como referencia los criterios de la teología euroamericana. La teología de la marginalidad rechaza el pensamiento exclusivista occidental del «o lo

uno o lo otro» y adopta la epistemología inclusivista oriental del «ni lo uno ni lo otro» y del «tanto lo uno como lo otro»: piensa simultáneamente en una doble negación y una doble afirmación.

La pregunta de Jesús «¿quién decís que soy yo?» ha sido erróneamente respondida en la historia del cristianismo puesto que Jesús era comprendido desde la perspectiva de la centralidad. Por el contrario, Lee defiende que Jesús es el «nuevo marginal por excelencia». Para hacerlo patente colocará un guión entre Jesús y Cristo, indicando así que siempre que dice Jesús quiere decir Jesús-Cristo y siempre que dice Cristo quiere decir Cristo-Jesús. Son inseparables, son dos facetas de una misma existencia. De la misma manera que un asiático-americano significa un asiático y un americano.

Lee relea el relato del nacimiento de Jesús, de su vida, muerte y resurrección desde la perspectiva de la marginalidad.

El nacimiento de Jesús de una mujer soltera en un pesebre es el principio de su marginalización. La descripción de la encarnación de Cristo como kénosis hasta hacerse esclavo es también señal de marginalización divina. La encarnación puede ser comparada con la inmigración divina, en la que Dios emigró desde un lugar celestial hacia este mundo.

La vida de Jesús es también una historia de marginalización. Rechazando la riqueza, la gloria y el poder, se hizo una persona del margen. Fue un «sin techo» que se rodeó de un grupo de hombres «sin techo», aunque nunca cerró la puer-

ta a las gentes del centro.

Enseñó, actuó, padeció y murió como un marginal. Resucitó para ayudarnos a vivir en-y-más-allá-de. En la cruz, fue rechazado incluso por su Padre y, con la resurrección, Jesucristo representa a la nueva humanidad, al nuevo marginal que es capaz de trascender toda marginalidad.

En el núcleo creativo de Cristo-Jesús, el racismo es superado, no se practica ya el sexismo, los pobres llegan a ser autosuficientes y los débiles se fortalecen.

La imagen de Jesús de Choan-Seng Song

1. *Teología cristiana: relatos de los pueblos asiáticos.* La teología de Song es esencialmente narrativa y se basa en los relatos de los pobres y oprimidos. Considera que la habilidad más importante que han de tener los teólogos asiáticos es la capacidad para escuchar teológicamente los susurros, voces, gemidos y gritos que surgen de las profundidades de la humanidad asiática.

Esta teología asiática ha de ser una teología de la liberación que no debe empezar por la abstracción. Una teología que sea cultural e históricamente neutral no es sólo una teología sin hogar sino que es una teología imposible. Toda teología es necesariamente una teología política, puesto que todo lo que es histórico es también político.

2. *Jesús como el pueblo crucificado.* Song sugiere que la hermenéutica cristológica ha de ser «hermenéutica del pueblo»: el pueblo pobre y oprimido es la clave de lo

que Jesús mismo es.

Song descubre que lo central del mensaje y de la experiencia de Jesús es su rechazo del Dios de la retribución, defendido por los amigos de Job, y su afirmación de Dios como Abbá, el Dios del amor misericordioso. Song considera relevante que Jesús no se dirigiese en la cruz a Dios como «Abbá» sino como «Dios». Esto no indica que Jesús fuese rechazado por Dios. Jesús rechazó el Dios vengativo y optó por el Dios del amor y la compasión: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu».

Song tampoco acepta la visión de Moltmann que considera que el escándalo de la cruz es el abandono del Hijo por Dios Padre. La cruz representa al ser humano rechazando al ser humano. Es el complot de una religión organizada pero ciega por su propio poder y ortodoxia, e incapaz de tolerar a las personas profunda y sinceramente religiosas. En pocas palabras, la cruz es violencia humana y no violencia divina.

Song defiende que la respuesta correcta a la pregunta de Jesús no es ni la de un Mesías davidico — puesto que el reino davidico era un sistema político teocrático corrupto y opresivo — ni la de un cumplimiento de la promesa de Dios a Israel, porque Jesús no se consideró como tal cumplimiento en términos de posesión de una tierra.

La identidad de Jesús queda iluminada por su comportamiento frente a las tres tentaciones: rechazó la tentación de ser un Mesías-mágico que ofreciese una teología sin dolor ni lágrimas, un Mesías-milagrero que hiciese la proeza de provocar el cambio sociopolítico

por sí mismo sin intervención de pueblo ni de Dios, y un Mesías-rey que debiese rendir homenaje a los poderes políticos.

Finalmente, la identidad de Jesús se revela en la última Cena, símbolo de la inclusividad. Participaron todos sus amigos y seguidores. Por eso Song la llama la «cena del pueblo». La perfecta imagen de ésta no es la de una mesa rectangular sino la de una mesa redonda china —símbolo de hospitalidad, comunión y participación—. Alrededor de esta mesa se sienta —hermanada— toda la familia: jóvenes y mayores, mujeres y hombres. La mesa forma un círculo sin principio ni fin, porque en ella no hay rangos: cada uno es lo que es.

Pero, la cuestión correcta no es quién es Jesús sino dónde se le puede encontrar, esto es, con quién se identificó. Jesús se identificó con el pueblo crucificado, con los hombres, mujeres y niños de su tiempo, de la actualidad y de los días venideros, económicamente explotados, políticamente oprimidos, cultural y religiosamente alineados, y discriminados por razones de sexo, raza o clase social.

3. Jesús en el poder del Espíritu. A continuación Song se propone investigar quién es Jesús para nosotros hoy. Considera que debemos adoptar un enfoque que, partiendo del mensaje de Jesús —centrado en su predicación del Reino de Dios—, llegue a su vida y ministerio, o sea, a su persona y a su obra.

Song se sirve de las imágenes del gran banquete (Lc 14,16-24) y

de los nuevos cielos y la tierra nueva (Ap 21,22-24) para señalar que el Reino consiste en la vida abundante ofrecida a todos, especialmente a los parias. Pero, el Reino no es simplemente una realidad futura, sino también una dinámica presente que trabaja en la historia. La realización del Reino supone la transfiguración de la vida, entendida como liberación, y simbolizada por la resurrección.

El último tema que Song aborda es cómo proclamar a Jesús como Verdad a nuestro mundo de diversas culturas, religiones y sistemas políticos. La verdad está relacionada con el poder. Así pues, el Espíritu de la verdad es el poder del amor, la justicia y la libertad.

La verdad también es siempre algo relacional: tiene que ver con lo que es el Reino de Dios. Y más aún, la verdad es contextual, histórica y transcultural. Por consiguiente, la verdad es una realidad abierta, a pobres y desheredados, a los gentiles y a los judíos, a los de fuera y a los de dentro de la Iglesia. Por esto Jesús puede cruzar los límites de toda cultura y salir al encuentro de las diversas religiones, de la misma manera que podía reconocer el poder de Dios en aquellos exorcistas que no pertenecían a su grupo (Mc 9,38-41).

La imagen de Jesús de Chung Hyun Kyung

1. La teología de las mujeres asiáticas como praxis de Dios. Recientemente, las teólogas asiáticas, y entre ellas Chung, han empezado a hacer teología a partir de su propia experiencia. Su teología es una

súplica e invocación a Dios en búsqueda de la justicia y la reconciliación. Esta teología tiene su origen en la praxis de Dios y utiliza un método inductivo: no parte de la Biblia o de las doctrinas cristianas sino de los relatos de las mujeres.

Así pues, el *primer paso* es una «sociobiografía». La fuente de esta teología no sólo son los relatos de la mujer, sino su misma religiosidad popular diferente según las distintas culturas asiáticas.

El *segundo paso* consiste en un análisis crítico de la sociedad que incluye el análisis político, económico y religioso-cultural.

El *tercero* es una reflexión teológica donde la Biblia y la tradición cristiana funcionan como contexto para comprender las experiencias de las mujeres.

2. *Cristo como el «Minjung» al interior del «Minjung».* Chung comienza su exposición con una revisión crítica de los títulos cristológicos tradicionales. La imagen de Jesús como «siervo sufriente» capacita a las mujeres para encontrar algún sentido a su propio sufrimiento. Sin embargo, el hecho de que la Iglesia haya asociado tradicionalmente dicha imagen con la obediencia y el servilismo refuerza la opresión de las mujeres por sus padres, esposos y hermanos.

La imagen de Cristo como Señor las libera de la falsa autoridad del mundo sobre ellas. Sin embargo, esta imagen ha sido también usada para perpetuar su *status* opresivo. El señorío de Cristo fue transformado en un señorío patriarcal.

Finalmente, la imagen de Jesús como Emmanuel es apreciada por la mujer asiática porque muestra que Dios comparte su pobreza y opresión, y está junto a ellas en su lucha. Pero el énfasis de la Iglesia en el hecho de la masculinidad de Jesús les excluye de la plena participación en ella.

Al margen de estas imágenes tradicionales, las teólogas asiáticas han empezado a esculpir sus propias imágenes: las más comunes son las de Jesús como un libertador, un revolucionario o un mártir político. También es representado como madre, como mujer y como chamán, esto es, como figura compasiva que llora y sufre con ellas, como mujer Mesías que libera a los oprimidos, y como sacerdotisa que libera del resentimiento, de la indignación, de la indefensión y de la opresión.

La palabra coreana *minjung* (literalmente «la masa popular») designa a todos los oprimidos, explotados o discriminados. Las mujeres no sólo sufren la opresión como miembros del *minjung* en general sino concretamente como mujeres. Por eso pueden calificarse como el «*minjung* al interior del *minjung*».

Dado el extenuante trabajo de las mujeres en sus casas y en las fábricas, Cristo también es presentado como un trabajador que soporta la desesperación y la humillación de los trabajadores no cualificados. Finalmente, el hambre hace que imaginen también a Cristo como el grano de cereal o de arroz en sus exiguos cuencos de comida.

III. CARÁCTER ADECUADO Y APROPIADO DE ESTAS IMÁGENES

Para comprobar la validez de las cuatro cristologías presentadas nos podemos servir de dos criterios: la capacidad de expresar el mensaje cristiano en el lenguaje actual para poder comprender y transformar la condición de los destinatarios, y la coherencia de este mensaje con la vida y enseñanza de Jesús.

El poder transformador de la cristología asiática

Las teologías y las Iglesias cristianas se han resistido a romper el tiesto en el que el cristianismo occidental ha crecido y no han permitido que el árbol cristiano echase profundas raíces en el humus asiático para convertirse en una plataforma autóctona.

En busca de la cristología adecuada

Para que del trasplante resulte un árbol saludable es preciso un detallado conocimiento de la tierra y el clima locales. Para obtener este conocimiento, los teólogos asiáticos han adoptado el análisis social de la teología de la liberación latinoamericana. Concretamente, la teología feminista asiática se ha centrado en las destructivas consecuencias que ha provocado en el *minjung* el colonialismo, las dictaduras, etc.

Pieris, en cambio, ha advertido que el análisis social sin lo que llama «introspección» quitaría a la teología el carácter de asiática.

Además, Pieris contribuye positivamente al debate respecto a la relación entre el rol de la liberación latinoamericana y el de la inculturación asiática.

Las palabras solas no pueden transformar las condiciones socio-políticas. La praxis cristológica debe acompañar y anteponerse a la cristología transformadora. Pieris habla de «teopraxis» y de la práctica monástica de la pobreza voluntaria. Chung habla de una «praxis de Dios»: una praxis que, junto con el análisis, forma parte del método teológico.

Más aún, para adecuarse a la situación asiática, la cristología debe utilizar los recursos del pueblo asiático. Ya hemos presentado un ejemplo de utilización de la filosofía taoísta del *I Ching* para reinterpretar la teología en términos de «teología del cambio». Pero, para no alejarse de la vida real con consideraciones metafísicas, Lee ha adoptado finalmente un modo narrativo de hacer teología que nos provee de intuiciones útiles para la comprensión de la condición de los inmigrantes y del pueblo marginal del Tercer mundo. También pone de relieve el ministerio de la reconciliación de Jesús por el que reconcilia el centro con el margen.

Pero el maestro de la teología narrativa es Choan-Sengh Song. Las sonrisas y las lágrimas de la gente son transformadas en relatos y no en conceptos. Sin embargo, una adecuada cristología asiática debe utilizar tanto la metafísica como el relato, puesto que la cristología metafísica sin los rela-

tos es vacía, y la cristología del relato sin la metafísica es ciega.

De las cuatro propuestas cristológicas, la de Pieris es la más inquietante. Pues si, para él, la cristología asiática constituye el apocalipsis crístico de las experiencias no cristianas de liberación, deberá ser el resultado de un genuino diálogo interreligioso, en el que se fundan en un abrazo sabiduría y amor. La propuesta de Pieris resulta, pues, inquietante no sólo porque no ha sido escrita y mantiene oculta su esencia, sino porque los esfuerzos conjuntos entre cristianos pobres no teólogos y teólogos pobres no cristianos han de producir una cristología bien diferente a la occidental estándar.

Sin embargo, su cristología del monje pobre necesita el correctivo de la cristología de la mujer asiática del *minjung* al interior del *minjung*, puesto que el monaquismo, incluso en Asia, ha sido un instrumento de los poderes opresores y un oasis de riqueza y privilegios. Además, ha sido un coto cerrado para hombres y ha mantenido actitudes despreciativas hacia el estado laical, el sexo y el matrimonio

Aspectos ulteriores de la cristología asiática

Hay, a mi juicio, tres temas que esas cuatro cristologías deben desarrollar más explícitamente.

El *primero* hace referencia al comunismo. Es preciso dar una explicación a la paradójica dominación de una ideología atea en países profundamente religiosos como China, Vietnam y Corea del Norte, y encontrar también una respuesta al reto del ateísmo en sí mismo.

El *segundo* hace referencia a la ecología. La tecnocracia y la ideología del desarrollo que se va infiltrando en Asia amenaza con la destrucción ecológica. Una adecuada cristología asiática debe desplegar el rol de Cristo en el cosmos que echa mano del profundo sentido asiático de la armonía con la naturaleza. Esta cristología debería estar al servicio de los pobres que, a menudo, son las víctimas de la degradación ambiental y de la contaminación del agua y del aire.

El *tercer* tema hace referencia a un importante elemento del confucionismo: las relaciones familiares y la veneración de los antepasados. Para muchos, existir es estar unido en una red de relaciones familiares, no sólo con los vivos sino también con los difuntos. Mateo Ricci, en un esfuerzo por hacer compatibles estos ritos con el cristianismo, los presentó como rituales «civiles» y no «religiosos», despojándolos de su verdadero sentido y poder. El Vaticano finalmente los aceptó como civiles. Pero, para restablecer su sentido original, se debe desarrollar la imagen de Jesús como el «Hermano mayor» de la familia que cuida a sus hermanos, y que, después de su muerte y resurrección, es un antepasado portador de la vida de Dios a la comunidad.

En resumen, las cuatro cristologías presentadas se adecuan al contexto asiático. La cuestión es saber si también se adecuan plenamente a la fe cristiana.

Fidelidad dinámica a la tradición cristiana

1. La cristología asiática y el Jesús

del Evangelio. En su cristología narrativa, Song es el que más extensa y explícitamente ha hecho uso de los textos bíblicos. Presenta a un Jesús que denuncia la naturaleza opresora de la jerarquía religiosa y política de su tiempo, y que anuncia la inminente llegada del Reino de Dios, reino de amor y compasión. Song utiliza la crítica histórica para responder a la pregunta sobre quién era Jesús y para determinar la causa de su muerte en cruz. Pero su casi exclusiva preocupación por identificar a Jesús con el pueblo crucificado le lleva a olvidarse, en mi opinión, de otros pasajes que indican una relación ontológica entre Jesús, su Padre y el Espíritu.

Con más fuerza puede aplicarse esta crítica a Chung, quien parece rechazar la inspiración de la Biblia, el canon cerrado y la existencia de una norma teológica bíblica. Además, reclama la adopción de fuentes no cristianas para formular una cristología, sin preocuparse demasiado de si están o no de acuerdo con la «ortodoxia» bíblica.

Lee presta mucha atención a la cristología del N.T. La utilización de la metafísica del *I Ching* le permite tomar en serio los textos que afirman la humanidad y la divinidad de Jesús. Sin embargo, su dependencia de la metafísica del *yin* y *yang* le hace escoger una interpretación dudosa de los textos.

Pieris consigue en algunos textos una brillante exégesis liberadora, pero deja el tema de la resurrección de Jesús prácticamente inexplorado en su cristología.

Los teólogos asiáticos no pretenden llevar a cabo una exégesis

«objetiva» y «comprehensiva» en el sentido de inclusividad de todos los ángulos de cada tema. Más bien, se proponen leer las Escrituras desde la perspectiva del pobre y oprimido, y elaborar una cristología que tienda a enfatizar el mensaje profético de Jesús sobre el Reino de Dios y sus poderosas acciones en favor de los pobres. Según los teólogos asiáticos, las dos áreas en las que Dios se ha manifestado al pueblo asiático son sus religiones y su pobreza. Una hermenéutica bíblica asiática debe, por tanto, tomar en cuenta estas tendencias.

Sin embargo, los teólogos asiáticos todavía pueden sacar mucho provecho de los actuales estudios bíblicos euroamericanos sobre el judaísmo primitivo. Pieris y Song contraponen, por una parte, el profetismo de Jesús con la intolerancia ideológica zelota, la autojustificación farisea y la mentalidad de clase pudiente saducea, y, por otra, el «Dios de la compasión» de Jesús con «el Dios de la retribución». Estas inexactas generalizaciones pueden reproducir en la teología asiática el antisemitismo de la teología occidental.

2. Cristología asiática y tradición cristológica occidental. Los cuatro teólogos que hemos estudiado son bastante críticos con la cristología occidental. Chung señala cómo los títulos cristológicos tradicionales han contribuido a la subyugación de la mujer asiática. Pieris critica las primitivas cristologías asiáticas por su fracaso en la concepción conjunta de la religiosidad y la pobreza. Song desconfía del molde metafísico de la cristología calcedoniense,

porque separa a Jesús del pueblo crucificado, y critica la patristica y la doctrina anselmiana de la redención. Lee rechaza las cristologías basadas en la metafísica griega y en la «filosofía del proceso».

Sin embargo, no rechazan completamente la cristología occidental. Chung también reconoce que la cristología del Siervo, del Señor y del Emmanuel han contribuido a la liberación de la mujer. Pieris apela a la unión entre el subrayado occidental del *agape* y el énfasis oriental de la *gnosis*. Lee reconoce la utilidad de formular la cristología en términos metafísicos, común en Occidente, aunque prefiere la metafísica taoísta. Song, el más crítico, hace uso de las recientes cristologías narrativas y del conocimiento bíblico euroamericano.

En general, hemos de decir que

un abandono expeditivo de las cristologías patristicas y medievales empobrecería la cristología asiática. Un concienzudo conocimiento de ellas puede liberarla de los errores que ella misma ha criticado en las cristologías occidentales.

Las cristologías no son más que intentos de responder a la famosa pregunta de Jesús: «¿quién decís que soy yo?». Las respuestas de los teólogos asiáticos se unen al elenco siempre creciente de cristologías de teólogos del Tercer mundo que elaboran diversas imágenes de Jesús: el libertador, el hermano mayor, el antepasado, el jefe, el hechicero, la *christa*, el Mesías negro, el guru, etc. Si estas imágenes serán aceptadas como auténticas representaciones de Jesús o rechazadas como falsificaciones sólo el tiempo lo dirá.

Tradujo y condensó: JAUME FLAQUER

Jesús fue, sobre todo, un creador de esperanza. Alguien que contagiaba la esperanza que él mismo vivía desde su confianza total en el Padre. La evangelización necesita siempre testigos de esperanza. Creyentes que sigan sembrando esperanza a pesar de todo. Si perdemos la esperanza lo hemos perdido todo. Una pastoral vacía de esperanza es una pastoral incapaz de evangelizar.

No hemos de olvidar que, en definitiva, evangelizan aquellos creyentes que, por su manera de ser, de amar, de trabajar, de humanizar la vida, se convierten en Buena Noticia de Cristo para quienes encuentran en su camino. Estos son los que pueden impulsar una acción pastoral capaz de suscitar esperanza, sugerir el Evangelio y atraer hacia Jesucristo.

J.A. PAGOLA, *Acción pastoral para una nueva evangelización*, Santander, 1991, p. 62.