

¿HAY SITIO PARA CRISTO EN ASIA?

¿Hay sitio para Cristo en Asia? *Panorámica de respuestas*, Concilium n2 246 (1993) 247-266

Hay una pregunta previa: ¿De qué Cristo se trata? Porque a Asia se le han presentado distintos "modelos" o "imágenes" de Cristo:

El *Cristo euro-eclesiástico* de la Iglesia oficial

El *Cristo no-occidental* de los intelectuales

El *Cristo asiático*

La respuesta de la historia es clara y terminante: *En Asia no hay lugar para ningún Cristo*, aunque por razones diferentes. De hecho, Asia ha resultado impenetrable para el cristiano, el cual, tras dos milenios de evangelización, apenas si ha conseguido un tres por ciento de adeptos.

Este hecho no lo explica la apariencia colonial de Cristo. Tampoco hay por qué suponer que una adaptación de la figura de Cristo a las condiciones autóctonas hubiera seducido a los asiáticos. Las razones son más profundas y aflorarán a medida que exponamos esas diferentes "imágenes" de Cristo. Sólo entonces podremos plantearnos el *porqué* de esa situación.

El Cristo euro-eclesiástico de la Iglesia oficial

De mano del poder colonial, el Cristo euro-eclesiástico triunfó en América Latina, como más tarde se abrió camino entre las tribus no islamizadas del Africa central y ahora lo hace en Oceanía. ¿Por qué, fuera de algunas regiones bien delimitadas, no ha logrado avanzar en Asia?

Para explicar este fenómeno presupongo dos tipos de religiosidad:

a) Religiosidad *cósmica*. Abarca las culturas tribales, cuya religiosidad se basa en el culto de la naturaleza y de sus fuerzas primarias, tanto en forma de númenes personales como de dioses colectivos. A ese fenómeno se le ha denominado peyorativamente animismo. El culto a los espíritus y a las fuerzas cósmicas son elementos constitutivos de esa religiosidad.

b) Religiosidad *metacósmica*. Se refiere a las llamadas grandes religiones, que postulan la existencia de un horizonte inmanente y a la vez trascendente, que se presenta como realidad salvífica y es accesible al hombre mediante un conocimiento (*gnosis*) que libera (religiones *gnósticas*: brahmanismo, budismo) o por un amor (*agape*) que redime (religiones *agápicas*: judaísmo, cristianismo, mahometismo).

El mecanismo por el que Asia ha rechazado la fe cristiana se podría explicar por la denominada "teoría del helicóptero", aplicada a la expansión religiosa. La teoría se basa en cuatro observaciones históricas:

1. Las religiones metacósmicas se comparan a un helicóptero y las cósmicas a la plataforma de aterrizaje. Ambos tipos de religiosidad son compaginables. Y por esto una religión metacósmica puede aterrizar en la plataforma que le ofrece una religión cósmica. No hay una conversión radical de unas a otras. Así se explica la difusión de las religiones metacósmicas no cristianas por el continente asiático y también la penetración del cristianismo en Filipinas, en África y en América Latina.

2. "El primero en llegar es el primero en servirse". El budismo llegó a Tailandia antes del cristianismo y éste se adelantó en Filipinas. De ahí que Tailandia sea todavía hoy budista y Filipinas cristiana. Tampoco el Islam encontró grandes dificultades en Java, porque el hinduismo que existía allí era de tipo más bien cósmico.

3. Cuando un helicóptero ha tomado tierra es difícil que otro pueda aterrizar en la misma plataforma. Y por esto Filipinas difícilmente se hará budista y Tailandia, al menos mayoritariamente, cristiana. O sea: *la conversión masiva de una religión metacósmica a otra es altamente improbable*. Sólo en determinados lugares donde todavía prevalece una religión de tipo cósmico (en Oceanía, en reductos de Laos y Camboya, en algunas regiones con régimen tribal de la India, etc.) hay datos de una penetración cristiana. Pero el resto de Asia resultará refractario al cristianismo.

4. No se excluye que un helicóptero pueda ser *forzado a abandonar su* plataforma de aterrizaje. Sería el caso de una religión metacósmica desplazada por otra, gracias a prolongadas presiones políticas o militares o a movimientos migratorios. La historia de las religiones proporciona ejemplos de este tipo en Asia central y en el sudeste asiático.

Estas cuatro observaciones, que tienen un valor meramente indicativo, explican suficientemente por qué el cristianismo no ha podido echar raíces en la mayor parte de Asia. Las culturas cósmicas sí que están abiertas todavía a la evangelización cristiana. Pero, sobre la base de esas cuatro observaciones, nos atrevemos a pronosticar que las culturas que ya han asimilado las grandes religiones -el noventa por ciento de Asia no tienen sitio para Cristo, como único Señor y Salvador universal.

El Cristo no-occidental de los intelectuales

Vamos a reflexionar sobre cuatro intentos de cristianos individuales o de grupos comunitarios por transmitir el acontecimiento Cristo en el contexto de las otras religiones y culturas asiáticas rompiendo los moldes teológicos establecidos.

1. *El Cristo budista de la comunidad nestoriana*, que floreció en China del 635 al 845. Este experimento no fue tanto una "inculturación" como una "inregionalización". Porque la inculturación consiste en la penetración pacífica de una religión metacósmica en el espíritu y las costumbres de otra cultura. Pero en este caso se trata de una religión metacósmica -el cristianismo- que adquiere una nueva identidad asiática dentro de las características de otra religión también metacósmica -el budismo-. Este caso contradice, pues, la teoría del helicóptero.

En este intento, la cristología y la soteriología cristianas se reformularon, por primera vez, en categorías budistas. Y aunque los nestorianos no se mostraron en todas partes tan dialogantes, para apreciar la originalidad de ese experimento no hay más que recordar que en el siglo III los maniqueos lo intentaron con menor rigor y menos fortuna, recurriendo al sincretismo.

En todo caso, si el *Cristo budista* de las comunidades nestorianas de China no logró pervivir más que unos dos siglos, esto no se debió a una intervención eclesiástica, sino al despecho del emperador Wozong, quien el 845 suprimió violentamente las llamadas "religiones extranjeras", entre las que se contaban tanto el cristianismo como el budismo. Es, pues, imposible saber hasta qué punto ese *Cristo budista* podría haber sido aceptado por la población de la China. El *Cristo budista* murió y quedó sepultado en los testimonios escritos de la época.

2. *La experiencia de Mateo Ricci*. Este jesuita llegó a la China casi un milenio más tarde. Tras rechazar el budismo como incompatible con la fe cristiana, Ricci trató de construir un sistema basado en los principios del confucionismo, como religión cósmica. Optó, pues, no por la "inregionalización", sino por la "inculturación".

3. *La experiencia de Roberto de Nobili*. Si Ricci llegó a ser "mandarín" en la China, de Nobil se hizo Brahmán Sanyasi en el sur de la India. Ambos llegaron a convertir a mucha gente, pero su ensayo se frustró por la incompreensión que surgió en el seno de la Iglesia. También aquí es imposible averiguar cuál habría podido ser y, en todo caso, cuál sería hoy la suerte de esas comunidades en la China moderna, con su socialismo anticonfucionista y en la India actual, con la preponderancia de los dalits, de actitud antibrahmánica.

4. *El Cristo gnóstico del renacimiento hindú del siglo XIX*. Se trata de un Dios-hombre en el que lo divino y lo humano se fundían en una unidad de carácter moral, más que ontológico. Aunque ese Cristo resultase un tanto irreal, separado de su cuerpo, que es la Iglesia, su figura resultaba muy familiar al pensamiento religioso de un hinduismo metacósmico.

Esa concepción surgió de la pluma de conocidos escritores, cristianos e hindúes, pertenecientes a las castas más altas. Pero, ni todos los pertenecientes a las castas altas estaban de acuerdo con esa nueva "encarnación", ni el pueblo sencillo llegó a enterarse. A ello hay que añadir el hecho de que la Iglesia no se decidió a aceptar las nuevas tendencias. Actualmente esa imagen india de Cristo no perdura sino en las monografías históricas que tratan de esa época.

Para una valoración crítica de esas diferentes imágenes de Cristo tenemos dos posibilidades: o nos embarcamos en un interminable y complicado análisis de su valor cristológico o las confrontamos con la concepción de un *Cristo asiático*. Optamos por la segunda.

El Cristo asiático

En la expresión *Cristo asiático* o *Cristo de Asia*, que es la que usaron los obispos en la Conferencia panasiática de 1974, lo que me interesa no es tanto el carácter asiático de

esa imagen de Cristo como el componente cristiano de esas expresiones, que son las únicas capaces de revelar los rasgos característicos de la idiosincrasia asiática.

1. *El cuerpo roto del Cristo indio*. A partir de los años 70 surgió en la India lo que se llamó *teología dalit*. El término *dalit* significa: roto, pisoteado, humillado. Y se refiere a la opresión ejercida por el sistema de castas. Su identidad de parias o intocables es el resultado de largos siglos de inhumana segregación, que comprende vivienda, educación, matrimonio, comidas, funerales, acceso al agua y a los templos y que produce un estigma social y religioso, por el que esos individuos -contaminados y contaminantes- no son considerados como personas, sino como seres infrahumanos. Esos intocables -campesinos y la gran masa de asalariados que trabajan en el sector servicios- se han granjeado el nombre de *dalit* a partir de los años 70.

Gandhi les dio el nombre de *Hari jan* (Pueblo de Dios). Pero a los más ilustrados de entre ellos el nombre les sonó a ofensa y se negaron a integrarse en un sistema de castas que era a todas luces opresivo. Y por esto prefirieron llamarse *dalits*: rotos, marginados, desecho de la sociedad. Porque su verdadera identidad reside en la marginación de que son objeto y no en su condición de cristianos. Esto redundaba en su práctica del cristianismo.

Desde la óptica *dalit*, el *Cristo gnóstico* no es más que un fantasma, creado por cristianos afectos a la religiosidad hindú, pero que, en realidad, pisotea la realidad del *Cristo indio*. También se critica severamente a la llamada *teología del Tercer Mundo*, porque sólo habla de los "pobres" en general, sin tener en cuenta, en concreto, la escandalosa situación de los *dalits*, aun dentro de la propia Iglesia. De hecho, mientras la mayoría de los cristianos -entre el sesenta y el noventa por cien- proclaman *dalits*, el noventa por cien de la autoridad eclesiástica y de la producción teológica está en manos de una minoría perteneciente a las "castas altas". Para el cuerpo *roto del Cristo indio* no hay lugar ni siquiera en la Iglesia.

Un buen número de teólogos *dalit* rechaza de plano la metodología marxista de análisis social. Porque los marxistas indios no lograron captar la estructura de castas, ya que, por pertenecer muchos de ellos a castas "superiores", no tenían experiencia de la realidad *dalit*. Y también porque las teorías de Marx sobre la sociedad india se basaban en los informes administrativos de los colonizadores británicos, que carecían de datos sobre la inmensa proliferación de castas en la India rural.

En la *teología dalit* el libro del Éxodo, central en la teología de la liberación, cede su puesto a Dt 26,5-11, en que el israelita hace profesión de su fe, remitiéndose a sus raíces y a su situación histórica ("Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud"). Si se tiene en cuenta que el constitutivo intrínseco de esa teología es su carácter *dalit* y que el Cristo roto con el que la población se identifica es fundamentalmente un Cristo no cristiano, se comprenderá que la participación cristiana en el movimiento *dalit* es, por lo general, una parte constitutiva de su práctica del cristianismo.

Al Cristo elaborado por los *dalits* se le niega un puesto, no sólo en la sociedad civil, sino incluso en las comunidades cristianas. De ahí que se desate una lucha *dalit* contra el *Cristo euroeclesiástico* de la Iglesia oficial y contra el *Cristo gnóstico*. Esas dos posturas temen perder su situación de privilegio en favor de una teología del Cristo roto.

Se habla de que grupos cristianos y algunas congregaciones religiosas piensan optar oficialmente por la postura *dalit*. Si esto llega a cuajar, la Iglesia india se verá abocada a una especie de crucifixión: quedará dividida en fragmentos, antes de poderse integrar en ese Cristo que la India desea.

2. *El cuerpo de Cristo sometido al "han", en Corea.* En la teología *mitjung* (los oprimidos) de Corea, el Cristo asiático aparece con cuerpo sometido al *han*: mezcla de *resignación* ante ineludibles fuerzas opresivas, *indignación* por la perversidad de los opresores, *rabia* contra sí mismo. Esos factores psicológicos producen un enorme potencial revolucionario, que, de momento, se descarga en los ritos que realizan los chamanes y sobre todo en el baile de máscaras, en el que los *mitjung* liberan una especie de *humor profético* contra los estratos más selectos del confucianismo y contra los monjes budistas, representantes de la religión metacósmica y aliados fieles del sistema represivo. El baile es una expresión simbólica de las profundas ansias de libertad de los *mitjung*.

Hay que distinguir entre los *daejung* -las masas ofuscadas- y los *mitjung* -los sectores concientizados-. Esta diferencia ¿no nos remitiría a dos momentos distintos en la vida del *Cristo coreano*: el de la sumisión al *han* y de la liberación del *han*? ¿No debería la práctica del cristianismo en Corea promover el paso de un momento al otro?

En los años setenta, muchos campesinos, trabajadores, universitarios, profesores y periodistas encarcelados, e incluso torturados, descubrieron su misión profética en un *reditus ad fontes*, una vuelta a las más antiguas tradiciones -no cristianas- de liberación propias de Corea. La teología *mitjung* constituye una apropiación teológica del cristianismo *mitjung*, el cual, a su vez, es una apropiación cristiana de la tradición -no cristiana- *mitjung*. La cristianización de esas tradiciones tuvo lugar durante el siglo XIX.

Corea es, pues, el primer pueblo asiático que sembró el germen de una teología de la liberación. Hay que recordar que el colonizador de Corea había sido el shinto-budismo japonés. De ahí que Corea pudiese recibir la Biblia como la historia sagrada de los *mitjung*. La edición de la Biblia en coreano -la lengua del pueblo- y en caracteres "hangul"-no en japonés ni en chino, que eran las lenguas de los literatos- produjo una enorme impresión en los *mitjung*. En la Biblia aparecía un Dios solidario con ellos, que anunciaba un mensaje liberador en su propia lengua y con todas las características narrativas, dramáticas y poéticas de su propio genio popular.

La implantación, pues, de la fe cristiana en Corea tuvo una indiscutible dimensión política y desempeñó una función muy significativa en la lucha por la liberación nacional. En cambio, en otros países de Asia los que impulsaron los sentimientos nacionalistas contra los colonizadores occidentales fueron otras religiones no cristianas. No es extraño que algunos libros de la Biblia, como el Éxodo, fueran prohibidos en Corea, por considerarlos potencialmente subversivos.

Llegamos a esta conclusión: *Cuando la Biblia se propone de manera accesible a los diversos pueblos de Asia que sufren bajo la opresión, se convierte fácilmente en la semilla de un cristianismo auténticamente asiático, ya que permite que lo más válido de las propias tradiciones asiáticas -naturalmente no cristianas- de liberación quede integrado en una conciencia verdaderamente eclesial.*

Hoy, un cristianismo neocolonialista y ciertas ideologías de carácter desarrollista pretenden impedir que las masas desorientadas -los *daejung*- lleguen a romper sus cadenas y ejerzan su función de pueblo mesiánico -*mitjung*-. La Pascua -el paso de una condición de sometimiento al *han* a una condición de liberación del *han*- es el único camino que tiene el *Cristo asiático* para manifestarse en Corea como la alianza entre Dios y los oprimidos.

3. *La "Crista" amamantadora del feminismo asiático*. Aunque se agote y consuma al servicio del hombre, tampoco hay sitio para la mujer en Asia. Su sorprendente semejanza con Cristo queda plasmada en las xilografías de Hyung Kyun Chung, que representan una *Crista coreana*: una mujer chamán con los brazos extendidos sobre una cruz y descansando sobre una flor de loto; en una mano, una espada, y en la otra, un cuenco de arroz; el costado abierto del "Crucificado", del que brota el agua del Espíritu, se simboliza en un pecho de mujer desnudo y dispuesto para amamantar.

La imagen recalca el hecho de que una mujer chamán, aunque no ocupe en la sociedad un puesto respetable, es la más accesible fuente de consuelo y estímulo para una población femenina sometida al *han*. Según Chung, "la existencia en Asia de una religiosidad popular centrada en la mujer es un testimonio de lo más significativo sobre la resistencia de las mujeres a toda religión de carácter patriarcal". Esa religiosidad popular es cósmica. En cambio, las religiones metacósmicas son partidarias del patriarcalismo, tanto en sus escrituras sagradas como en sus tradiciones. Lo mismo que el sistema de castas, la discriminación por razón del sexo constituye un modo de opresión no sólo socio-económica, sino también religiosa.

El enfoque cósmico del feminismo difiere de un enfoque secularizado, en el que se refleja un aspecto antirreligioso del feminismo, que reacciona contra el aspecto antifeminista de la religión. En la religiosidad cósmica se armonizan el carácter terreno, femenino y religioso. Y por esto el feminismo asiático está comprometido con los movimientos de orientación ecológica.

En el plano teológico se observa la tendencia a apropiarse esa religiosidad popular o cósmica. Es la espiritualidad del Cristo asiático, entre cuyos miembros la discriminación hombre-mujer (Ga 3,28), casta avanzada-casta retrasada, está menos acentuada que entre los que niegan a ese Cristo un puesto en Asia.

El Cristo del Tercer Mundo

En su sentido original *tercer mundo* designaba una "realidad diferente", un modelo "alternativo" a los ya existentes. En esa interpretación se inspiró el movimiento de los "No-alineados". El término hace también referencia a los "dos tercios" del mundo que constituye la población subdesarrollada del planeta y lleva implícita la idea de que esa inmensa mayoría es un subproducto de la plutocracia imperante en el "primer mundo".

Para los teólogos de Africa, Asia y América Latina la realidad del *tercer mundo* comprende a los pobres de la tierra, a los marginados y desheredados, que Dios ha elegido como destinatarios de su alianza, para llevar a cabo en ellos su plan salvífico de liberación humana. Ante la amenaza del hambre, los hijos de Israel emigraron a Egipto en busca de comida, pero allí se convirtieron en esclavos. Y ellos fueron escogidos por

Yahvé para inventar un *tercer modo* de constituir una comunidad justamente en una tierra intermedia entre las dos grandes potencias del tiempo, Egipto y Babilonia. Hoy el *tercer mundo*, llamado por Dios para ser su socio en la construcción de un mundo fundado en la justicia y el amor se ha convertido en un reto teológico y cristológico, por cuanto la mayoría de los miembros de ese *Cristo del Tercer Mundo* son *asiáticos y no cristianos*.

El Cristo asiático, signo de contradicción

Las teologías asiáticas evolucionan en un proceso de superación de conflictos. Para resolverlos a su manera, los cristianos asiáticos necesitan tiempo y libertad.

1. *Tres Cristos en conflicto*. Según la cristología tradicional, *Cristo* sintetiza todo lo que el cristiano ha atribuido a Jesús desde la experiencia de Pascua. Importa recalcar tres elementos: la imbricación de *Cristo* en la *Trinidad*, tal como se encuentra en las más antiguas anáforas siríacas -asiáticas-; la vinculación de *Cristo* -Jesús resucitado- con su cuerpo, que es la *Iglesia* (Pablo); la continuidad del ministerio terrestre de Jesús en la vida de los pobres, que son jueces escatológicos de todos los pueblos (Mt 25,31-46).

De ahí que en los cuatro tipos de teología asiática, que hemos expuesto, prepondere el carácter *no cristiano* de Cristo. Lo cual no plantea problema, si se mantiene la afirmación tradicional de que, aunque todo lo referente a Jesús pertenece a Cristo, no todo lo referente a Cristo pertenece a Jesús (*Iesus es totus Christus, non totum Christi*). Es imposible que Jesús crezca hasta alcanzar la estatura completa de Cristo, si todos sus miembros -la mayoría no cristianos- no luchan como él por implantar en esta tierra el Reino de Dios.

Los miembros cristianos de las *Comunidades humanas de base* (CHB) están comprometidos a elaborar esa cristología, que parte del siguiente juicio de las tres imágenes expuestas de Cristo:

El Cristo de la Iglesia oficial no es sólo *uropeo*, sino también *eclesiástico*: es un cuerpo esperpéntico en el que no se ve la cabeza que es Jesús. El Cristo *no-occidental de los intelectuales* adolece de no ser *eclesial*: es una cabeza sin cuerpo, un Jesús truncado del Cristo total. Y el *Cristo asiático*, llamado a veces el Cristo no cristiano, es el *cuerpo auténtico*, aunque todavía no ha encontrado nombre para su cabeza.

2. *Dos misiologías en conflicto*. Hay, consiguientemente, dos misiologías encontradas: la que define la misión en función del objetivo de *procurar a Cristo un lugar en Asia*, y la que especifica las consecuencias de reconocer que *Cristo no tiene lugar en Asia*.

En el postconcilio, al desarrollarse la teología de la Iglesia local, la misión de cristianizar Asia perdió fuerza a favor de la misión de asiatar el cristianismo. No queriendo ser un mero apéndice de la Iglesia occidental, algunas Iglesias de Asia se presentaron ante *todos* los asiáticos como signo del camino hacia Dios transitado ya en Asia desde tiempo inmemorial.

Con esa eclesiología, el proselitismo entraba en crisis y había que rehacer la cristología. Porque el *Cristo de Asia*, invocado por los obispos en 1974, al parecer, estaba ya en

Asia *mucho antes* de que llegara la Iglesia y todavía hoy actúa *mucho más allá* de los límites de la Iglesia. ¿Eran todos conscientes de que, con esto, estaban implícitamente reconociendo la realidad de un *Cristo no cristiano*?

La Encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II viene a confirmar esa duda. Todo hace pensar que la Iglesia, al perder su dominio sobre un Occidente secularizado, quiere mantener a toda costa su control sobre un Sur incuestionablemente religioso. Los redactores de la encíclica pretenden que la Iglesia recupere el sistema de misión denominado *implantación de la Iglesia*, el único capaz de garantizar la expansión cuantitativa de la Iglesia y el control que ha ejercido el patriarcado occidental sobre el *tercer mundo*. Es, pues, una misiología que trata de crear un puesto para Cristo en todos los rincones de Asia.

Desgraciadamente, ciertos teólogos asiáticos se han dedicado a *inventar* un Cristo no occidental que pueda ocupar un "puesto de honor" en las capas más selectas de la sociedad religiosa autóctona. Su tarea hubiera debido ser *descubrir* el carácter eminentemente cristiano de los pobres de Asia, que, como Jesús, no tienen una casa decente para nacer (Lc 2,7), ni un pueblo digno para vivir y trabajar (Jn 1,46), ni un sitio honroso para morir (Lc 23,33) ni una tumba propia para ser enterrados (Mt 27,60).

3. *Dos ministerios en conflicto. El descubrimiento* del carácter cristiano de esos pobres de Asia es lo que ha inspirado una nueva misiología. Su objetivo no es proporcionar un sitio al Cristo desplazado, sino ejercer un ministerio comprometido con ese Cristo. Pero incluso ahí pueden distinguirse dos tendencias: una que ejerce el *ministerio eclesial de la curación con respecto al Cristo asiático* y otra que trata de participar en el *ministerio profético que ejerce el Cristo asiático con respecto a la Iglesia y a la sociedad*.

La primera tendencia está representada por Teresa de Calcuta y por la Congregación por ella fundada. Su heroico testimonio de amor es auténticamente cristiano. La otra tendencia ha cuajado en las Comunidades Humanas de Base (CHB), que actúan autónomamente, al margen de la Iglesia oficial. Se trata de un compromiso de fe absolutamente radical con el proyecto de la liberación humana y de la transformación social, que se basa en la convicción de que la falta de sitio para un Cristo asiático es un constitutivo intrínseco del pecado que infecta a la sociedad civil y a la religiosa.

La auténtica misión cristiana, tal como se articula en las CHB exige un cambio radical en las sociedades asiáticas dentro del horizonte del proyecto de liberación inaugurado por Cristo. Desde esa óptica, el bautismo no es lo más adecuado para extender la Iglesia, a costa del Cristo asiático. La expansión eclesial consiste, sobre todo, en "hacer discípulos a todos los pueblos" (Mt 28,19) siguiendo el *via crucis* de una participación desinteresada, para que cada pueblo encuentre su orientación radical, según las exigencias del Cristo asiático.

Estas dos clases de ministerio han de ir a la par. El *ministerio de curaciones* no servirá más que para perpetuar el orden de pecado, si no va codo con codo con el anuncio profético del Cristo asiático. Y el *ministerio profético* de las CHB puede causar estridencias ideológicas, si las curaciones no iluminan su palabra liberadora con una chispa de esperanza. La reconciliación de las dos tendencias es vital para la reevangelización de la Iglesia oficial por medio de las CHB, que requiere la mediación de los ministros de curaciones, que actúan desde el interior de las estructuras eclesiales.

4. *El conflicto entre periferia*. Por un complejo de minoría, la Iglesia oficial ha comprometido a menudo el desarrollo de su misión evangélica con su alianza con los poderes fácticos y la formación de élites dirigentes. Así puede haber contribuido indirectamente al desplazamiento del Cristo asiático. La autoridad apostólica de la Iglesia depende de su continuidad con Jesús de Nazaret. Pero esa continuidad queda rota, si la Iglesia no forma un único cuerpo con el Cristo asiático. Las CHB proporcionan el cauce para que la Iglesia pueda restablecer esos vínculos y reparar la autoridad perdida.

La razón es clara. En las CHB la historia de Jesús se vive como historia propia. Los escasos cristianos que forman parte de esas comunidades cuentan la historia de Jesús como la historia del Cristo asiático. En su palabra y en su acción en su liturgia y en su vida no cesan de proclamar que ese *Jesús de Nazaret es el Cristo viviente*. El "centro" es el primer destinatario de esa especie de re-evangelización que viene de la "periferia".

Pero, es difícil que se produzca la conversión del "centro", si no se da una confluencia entre las dos tendencias ministeriales, para que de ahí brote una sola praxis cristiana. Si esto sucede, el *Cristo asiático*, hasta ahora "piedra de tropiezo" para la Iglesia, podrá ser la "roca" de su salvación (Rm 9,32-33) y la Iglesia no tendrá que desperdiciar sus energías para "procurar un sitio a Cristo en las sociedades asiáticas", sino que podrá dedicarse en cuerpo y alma a la "transformación interna de esas sociedades, en las que no hay sitio para Cristo".

Condensó: ENRIQUE ROSELL