

CC  
D  
62

INSTITUTO TEOLÓGICO  
PASTORAL DEL CELAM  
Biblioteca

# Cristo el Señor

## Ensayos Teológicos

1983 386 p.

## PRESENTACION

*No es excesivo afirmar que la realidad del insondable Misterio de Cristo ha sido en estos años el tema privilegiado y preferido de la reflexión teológica de la Iglesia. Pareciera que con todo cuanto se pensó y expresó a través de los siglos acerca del Hijo de Dios, hecho hombre, muerto y resucitado, se hubiera armado un enorme espectro temático y que cada uno de sus planos hubiera sido de nuevo reflexionado, examinado y ampliado. Esta tarea comportó muchas veces elementos inéditos y novedad de enfoques y puntos de vista.*

*Cuanto de bueno se ha dicho y escrito acerca del Señor Jesús constituye una verdadera riqueza. Pero también es menester reconocer que durante estos años fueron como lanzadas al voleo varias incertidumbres; que lamentablemente en demasiadas ocasiones la figura de Cristo fue desfigurada o maltrecha, cuando no se le negaron rasgos que la fe de la Iglesia aceptó y predicó desde siempre como innegables e imprescindibles del Rostro del Salvador.*

*Un encuentro sobre Cristología, por obvias razones, debía circunscribirse a pocos temas. Es lo que el CELAM concretó en Río de Janeiro durante los últimos días de agosto y primeros de Septiembre del año en curso, con la digna presencia y muy valiosa colaboración del Señor Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Este volumen contiene los estudios presentados en dicho Encuentro.*

*Por razones ajenas a nuestra voluntad algún tema expuesto en aquella ocasión no aparece en el libro. Lamentamos que serias urgencias hayan impedido al autor una redacción definitiva.*

*Quiera el Padre que el Espíritu del Señor Resucitado haga fructificar con su gracia la lectura serena y reflexiva de estas páginas.*

+ ANTONIO QUARRACINO  
*Secretario General del CELAM*

## ORIENTACIONES CRISTOLOGICAS

Joseph Card. Ratzinger  
Prefecto de la Sagrada Congregación  
para la Doctrina de la Fe

En los tiempos que han seguido al Concilio las discusiones ya no versan sobre cuestiones particulares de teología, sino que la discusión afecta los fundamentos mismos: cuál es la relación entre el testimonio de la Escritura y el dogma cristológico? Es el dogma una verdadera exposición de la Escritura o no? Quién fue realmente el Jesús histórico? Con qué derecho la Iglesia se llama cuerpo de Cristo? Qué es hoy la imitación de Cristo? Cómo se nos hace presente su acción liberadora? De esta manera la síntesis teológica que antes encontrábamos en la fe de la Iglesia, debe hoy adquirirse de un modo nuevo para que vuelva a ser nuestra. Por tal razón se ha impuesto un gran trabajo a la Iglesia y a la teología de este tiempo, y este Congreso tiene el propósito de aportar algo. Por mi parte quisiera proponer algunas tesis que, a su manera, quizás puedan ofrecer alguna orientación.

#### **PRIMERA TESIS**

**Según el testimonio de la Sagrada Escritura el centro de la vida y de la persona de Jesús es su continua comunicación con el Padre.**

La Iglesia naciente explicó de muchas maneras el misterio de Jesús y dio así respuesta a la pregunta: Vosotros quién decís que soy yo? Así lo designó, por ejemplo, con el título de profeta, hijo del hombre, siervo de Dios, Cristo, es decir, Mesías, Señor, Hijo de Dios. Todos estos títulos enuncian algo del misterio inagotable de Jesús y, por tanto, cada uno a su manera, contribuye a la catequesis cristiana. Por otra parte, la multitud de los títulos dio origen a la pre-

gunta: dónde está el centro de este misterio? Hay algún título que lo comprenda todo? En realidad la Iglesia halló tal título principal en la expresión "Hijo", o sea "Hijo de Dios", que desde entonces ocupa el centro de la confesión cristiana.

Al elegir para la predicación como principal este título de la persona de Jesús, la Iglesia era consciente de que no sobreponía a la persona de Cristo algo ajeno, un oro mítico, como algunos dicen, sino que entendía que con ese título especialmente se expresaba de la manera más exacta lo que fue el centro de la vida histórica de Jesús. Todos los evangelistas nos narran cómo la predicación y los milagros de Jesús brotaron de su íntima comunicación con el Padre, y cómo, al caer el día se apartaba "a un monte" para orar solo (ex. gr. Mc. 1,35; 6,46; 14,32.35.39). De manera especial subraya San Lucas esta narración común de los evangelistas y cómo los acontecimientos que constituyen el centro de la historia de Jesús proceden del núcleo mismo de su persona que se manifiesta en tales acontecimientos, y nos muestra cómo el núcleo es su comunicación con el Padre. Baste citar estos tres ejemplos.

1. El llamamiento de aquellos doce que estaban predestinados a llegar a ser apóstoles, que con su número expresaron el misterio del pueblo de Dios que surgió en otro tiempo de las doce tribus, debe considerarse como el momento en que la Iglesia empezó a nacer. Según San Lucas la noche que precedió a este acontecimiento la pasó orando en el monte: el llamamiento procede de la oración, de la comunicación del Hijo con el Padre. La Iglesia nace en la oración en la que Jesús se entrega al Padre y el Padre entrega todo al Hijo. En esta íntima comunicación está el primer origen de la Iglesia y su sólida firmeza.

2. El segundo ejemplo es la narración acerca del origen de la confesión cristiana. Jesús pregunta a sus discípulos qué se dice de él

y qué piensan que él sea. A esta pregunta, como sabemos, responde Pedro con aquella confesión que aún hoy con él la Iglesia pronuncia. De esta confesión vive la Iglesia, porque en esta confesión se le manifiesta junto con el misterio de Jesús, el misterio de la vida humana, el misterio de la historia y del mundo, a partir del misterio de Dios. Esta confesión une a la Iglesia y, como signo de esta unidad, Jesús en este momento a Simón, que hace tal confesión, le nombra y le designa Pedro. Por tanto, la confesión de Pedro puede con razón llamarse el segundo paso en el nacimiento de la Iglesia. Una vez más nos muestra San Lucas cómo Jesús planteó esta pregunta acerca de su identidad en el momento en que los discípulos empezaban a hacerse presentes en la soledad de su oración. Así el evangelista muestra cómo Pedro entendió y proclamó la intimidad de la persona de Jesús, cuando le vio orando en la soledad de su oración. La identidad de Jesús se percibe, según el evangelista, en su oración; la confesión cristiana que entiende el misterio de Jesús e interpreta rectamente su persona, nace de la participación en la oración de Jesús, que es realmente una comunicación íntima con Dios, sólo ése ve su intimidad y la entiende y sabe qué es seguir a Jesús. Aquél que había visto esta intimidad de Jesús con el Padre y en esta intimidad había descubierto su esencia, es designado Piedra de la Iglesia. La Iglesia nace de la oración participada de Jesús. (Lc. 9, 18-20; cf. Mt. 16, 13-20).

3. El tercer ejemplo es la transfiguración de Jesús "en el monte". San Lucas muestra que este monte fue el monte de la oración, al cual entonces había llevado consigo a Pedro, a Santiago y a Juan. "Mientras oraba su rostro se transfiguró" dice Lucas (9,29), dando a entender cómo la transfiguración manifestó lo que realmente aconteció en la oración de Jesús: la participación de la gloria divina y, en esta forma, la revelación del verdadero sentido del Antiguo Testamento y de toda la historia. De esta participación de la gloria de Dios, que hace ver con los ojos de Dios y descubre lo ocul-

to, proviene la predicación de Jesús. Así la unidad de la revelación y de la oración en la persona de Jesús aparecen claras, porque tanto ésta como aquella tienen su raíz en el misterio de la filiación. Además la transfiguración es en cierta manera según los evangelistas una anticipación de la resurrección y de la parusía (cf. Mc. 9,1), porque esta comunicación con el Padre, que se muestra en la oración transfigurativa, es la razón por la cual Jesús no puede permanecer en la muerte y por qué toda la historia está en sus manos. Aquel a quien Dios habla, es el Hijo (cf. Juan 10, 33-36): mas el Hijo no muere. En esta forma San Lucas insinúa que toda la Cristología no es otra cosa que la interpretación de la oración de Jesús, y que toda la persona de Jesús está contenida en su oración.

4. Muchas cosas podrían añadirse aquí tomadas de los otros evangelistas. Quiero referirme brevísimamente sólo a tres pasajes.

a) El primero es la oración del Señor en el Monte de los Olivos, convertido ahora en el monte de su soledad con su Padre. La expresión "Abba", que San Marcos nos transmite en lengua aramea trasciende totalmente la forma de orar de entonces y expresa una familiaridad con Dios, que la tradición judía consideró imposible y no permitida a un hombre. De esta manera en esta sola palabra se expresa la nueva y singular forma de relación de Jesús con Dios, de aquella relación a la cual corresponde la palabra "hijo" más que cualquiera otra palabra humana.

b) Llegamos así al segundo punto, o sea al uso general de las expresiones "padre" e "hijo" que encontramos en las palabras de Jesús. Jesús nunca llama "hijos" o "hijo" a los discípulos o a los demás hombres de la misma manera que a sí mismo se designa "hijo". Igualmente la expresión "Mi Padre" siempre se distingue de la general paternidad de Dios con relación a los hombres. La expresión "Padre **nuestro**" se pone en boca **de los discípulos** y establece una

participación de los discípulos en la relación especial de Jesús con el Padre, sin que ello implique la supresión de la diferencia de las relaciones. En todas las palabras y hechos de Jesús esta relación con el Padre siempre aparece presente y siempre actual, se da a entender que todo su ser está puesto en esta relación.

c) Esta relacionalidad que constituye íntimamente la persona de Jesús aparece no sólo en las diversas fórmulas en las que usa la palabra "hijo", sino también en las otras fórmulas de que está compenetrada toda su predicación, como, v.g. "a esto he venido", "para esto he sido enviado": Jesús, según su propia conciencia que se manifiesta en los evangelios, no obra o habla por sí mismo, sino en nombre de otro, y es su esencia hablar en su nombre y provenir de él; toda su existencia es una "misión", es decir, una relación.

Si estas cosas las observamos en los evangelios sinópticos, se entiende también el cuarto evangelio, todo él totalmente estructurado con nociones como "Verbo", "Hijo", "Misión"; nada añadió ajeno a la antigua tradición, sino que subrayó únicamente lo que los demás evangelios expresan. El cuarto evangelio nos introduce en aquella intimidad de Jesús a la cual sólo admitió a los amigos, y nos muestra a Jesús en esta experiencia interna.

## SEGUNDA TESIS

**Jesús murió orando. En la sagrada cena había anticipado su muerte entregándose a sí mismo y distribuyéndose, transformando así la muerte en glorificación.**

Después de lo que se ha dicho en la primera tesis, esta segunda tesis no necesita una larga exposición. Pues en la oración de Jesús encontramos la clave que une la cristología y la soteriología, la persona de Jesús y sus hechos y su pasión. Aunque las tradiciones de los

evangelistas difieren acerca de las últimas palabras de Jesús, están, sin embargo, de acuerdo en una cosa: murió orando. Transformó su muerte en una oración. Según S. Mateo y S. Marcos "con fuerte voz" exclamó las palabras del salmo 21: "Dios mío, Dios mío, por qué me abandonaste?" (Mc 15,34; Mt 27,46). De cualquier manera que se interpreten estas palabras, los evangelistas —incluyendo a Lucas y a Juan— con muchas alusiones muestran que la pasión arquetípica del justo, que ese salmo hace llegar a los oídos de Dios, es una realidad en la pasión de Jesús y que esta oración se encarnó en él. Por eso estas palabras —que, por lo demás, los presentes no entendieron— no han de separarse de la totalidad del salmo; Jesús **oró** con las palabras del salmo, cuya realidad sufrió. Murió con las palabras de la Escritura: integró la muerte en el Verbo, en la oración, en la relación que fue su vida. El es el que en verdad ora en este salmo que incluye también por la predicación de esta muerte, que todos los confines de la tierra se convertirán al Señor y que los pobres comerán y se saciarán. En esta forma el misterio de la Eucaristía, el misterio de la Iglesia, todo el misterio de Cristo está contenido en este salmo.

Si esto es así, en aquellas últimas palabras de Jesús aparece también el nexo entre la muerte de Jesús y la última cena. En su última cena Jesús se distribuye; es decir, anticipa voluntariamente su muerte y la transubstancia en un acto de amor. Por esta razón Juan llama la muerte de Jesús glorificación de Dios y glorificación del Hijo (Juan 12,28; 17,1). La muerte, que es el fin de toda comunicación, es transformada por él en el acto de comunicarse y esta es la redención del hombre: el amor vence la muerte. Del mismo modo podemos decir: la muerte, que es el fin de las palabras y fin de los sentidos, es transformada en palabra; la muerte misma se hace palabra y queda así llena de sentido.

### TERCERA TESIS

**Puesto que la oración es el centro de la persona de Jesús, la participación en la oración es necesaria para su verdadero conocimiento.**

Todo conocimiento presupone cierta configuración de quien conoce con lo conocido: el semejante es conocido por un semejante, como dicen los antiguos. En las cosas espirituales y en relación con las personas significa que para el conocimiento se requiere alguna simpatía, por medio de la cual el hombre entra en aquella persona o en aquella realidad, se une con ella y participa de ella, de manera de "leerla desde adentro", es decir, entenderla. Así como la filosofía se adquiere y se entiende filosofando, las matemáticas pensando asuntos matemáticos, la medicina con el ejercicio del arte de curar (y nunca por medio de libros y de reflexión), así también la religión no puede entenderse sino con la experiencia religiosa. La oración es un acto de religión (que en la religión cristiana es la expropiación de sí mismo en el cuerpo de Cristo, es, por tanto, un acto de amor y se hace esencialmente amor del prójimo). En la primera tesis vimos que la oración fue el acto central de la persona de Jesús, aún más, que esta misma persona estaba constituida por el acto de la oración, de su comunicación permanente con aquel a quien llamó Padre. Siendo esto así, no es posible entender esta persona sino entrando dentro de este acto y participando de él. Esto lo insinúa Jesús mismo cuando dice que nadie puede venir a él sino es atraído por el Padre (Jn. 6,44); Si no hay Padre, no hay Hijo; cuando no hay relación con Dios, no es posible conocer a aquél que no es otra cosa que una relación con el Padre, aunque se puedan decir y exponer algunas cosas acerca de él. Por tanto, la participación en la mente de Jesús, es decir, en su oración, —que, como vimos, es un acto de amor, de expropiación y de donación— no es una pía añadidura a la lectura de los evangelios, que pu-

diera ser extraña al conocimiento o impedir su pureza, sino un requisito para la verdadera inteligencia de la Escritura. Que las cosas sean así lo da a entender muchas veces el Nuevo Testamento, como, v.g., cuando Ananías fue enviado a Saulo para recibirlo en la Iglesia, le fue dicho de parte del Señor: "Anda a él, pues está en oración" (Act. 9,11). Orando se prepara para ese momento en el que, dejada la ceguera, empieza a ver no sólo exteriormente, sino también interiormente. El que ora empieza a ver; la oración y la visión están unidas entre sí, porque —como dice Ricardo de San Víctor— "el amor es un ojo". Por la misma razón, no sólo la teología escolar, sino también la teología de los santos, que es en cierta forma teología experimental, pertenecen al progreso de la Cristología: todos los verdaderos progresos del conocimiento han tenido su origen en el ojo del amor.

#### CUARTA TESIS

**La participación en la oración de Jesús incluye la participación de todos los hermanos, esto es, la participación común de esta oración constituye aquella comunión que S. Pablo llama "cuerpo de Cristo". Por lo tanto, la Iglesia es el verdadero sujeto del conocimiento de Jesús, en cuya memoria están presentes las cosas pasadas, porque en ella vive presente Cristo.**

Cuando Jesús enseñó a sus discípulos a orar, les mandó decir: "Padre nuestro" (Mt. 6,9). Nadie, excepto él, puede decir: "Padre mío". Todos los demás sólo en comunión con aquel "Nosotros" que Jesús instauró, tienen el derecho de llamar Padre a Dios, porque a todos los creó. Cada uno tiene a Dios como Padre en cuanto participa de la unidad de la creación y del amor de Dios. Esto es también evidente a la razón: nadie puede por sus propias fuerzas construir un puente hacia lo infinito; la voz de nadie penetra lo infinito; ninguna agudeza de mente puede con certeza escudriñar quién

es Dios, saber si nos oye, cómo debe alabarse dignamente. Por eso el conocimiento de Dios en la historia presupone siempre, junto con cierta evidencia de la razón (cf Rom 1,20), una sabiduría transmitida y algún sujeto de tradición: las cosas divinas exigen esencialmente la comunión con los hombres en virtud de la comunión con la divinidad.

Así también Jesús mismo, aunque unido a Dios de manera singular, vivió su vida religiosa en comunión de vida y tradición con el pueblo de Dios. En su comunicación permanente con el Dios de los padres y Padre suyo, habló también con Moisés y Elías (Mc 9,4) y trascendiendo así la letra del Antiguo Testamento, tocó su espíritu y reveló al Padre en el Espíritu. Este acto de trascendencia no destruyó, sino que realizó la letra y por esa misma razón no destruyó al pueblo de Dios, sino que lo renovó abriendo la entrada a los gentiles y rompiendo el muro de la letra de la ley por el Espíritu. En este sentido no fue necesario que el pueblo de Dios, es decir, la Iglesia, fuera establecida por Jesús, porque ya existía; debía solamente ser renovado y ampliado por la fe en Jesús. La cuestión, por tanto, no es si Jesús estableció o no la Iglesia; esta cuestión es falsa y ahistórica. La pregunta correcta es si Jesús quiso abolir o renovar el pueblo de Dios. La respuesta a esta pregunta bien planteada es clara por sí misma: Jesús renovó el antiguo pueblo asumiendo a sus discípulos en la comunión de su cuerpo por medio de la muerte transformada en un acto de oración, es decir, de amor. Por tanto, Jesús entró en el sujeto común de tradición ya existente, a saber, el pueblo de Dios y en él hizo participable su oración, que es su acto de ser. Así lo expresó enseñándonos a decir "Padre nuestro".

Por tanto, la participación y el conocimiento de Jesús que de ella se sigue, presupone la comunicación del sujeto vivo de la tradición, es decir, de la Iglesia. La tradición de Jesús nunca pudo vivir de otra manera sino en esta comunicación. También el Nuevo Testamento tiene a la Iglesia como su sujeto: en ella y de ella creció, en su fe que contiene elementos diversos y los une, encuentra su unidad. Esta conexión de tradición, conocimiento y comunión de vida se expresa en todos los escritos del Nuevo Testamento. Para

significarla el evangelio y las epístolas de Juan formaron la figura que podemos llamar el "nosotros eclesialístico". Así en los tres versículos de la conclusión de la primera epístola de S. Juan encontramos tres veces la fórmula "sabemos" (5, 18-20), que también escuchamos en la conversación con Nicodemo (Juan 3,11).

En el evangelio de Juan encontramos también en boca de Jesús la noción de "memoria" en la que se declara la esencia de esta conexión entre tradición y conocimiento y se insinúa, además, cómo la conservación de la identidad y el progreso del conocimiento se unen en la fe: la tradición de la Iglesia es aquel sujeto trascendental en cuya memoria están presentes las cosas pasadas, de manera que con el correr del tiempo puedan verse y entenderse mejor las cosas contenidas en la memoria por la luz del Espíritu que introduce en toda la verdad (Juan 16,13; cf. 14,26).

Tal conexión del conocimiento con la memoria común de la Iglesia en manera alguna excluye la responsabilidad personal de la razón ni la impide, sino que le abre un lugar hermenéutico, es decir, un lugar de comunicación y de inteligencia. Esta memoria común exige tanto enriquecerse y hacerse más profunda por la experiencia del amor que ora y adora, como el purificarse más y más por la racionalidad crítica y sus métodos. La eclesialidad de la teología no es un colectivismo ni una ideología que aliena violentamente la realidad, sino una hermenéutica de la que necesita la razón crítica para que pueda operar.

#### QUINTA TESIS

**El núcleo del dogma cristológico definido en los antiguos Concilios de la Iglesia es la enunciación de que Jesús es verdadero hijo de Dios, consubstancial con el Padre y con nosotros. Esta definición no es más que la exposición de la vida y muerte de Jesús radicada en el coloquio filial con el Padre. Por tanto, la Cristología dogmática de la Iglesia no puede separarse de la Cristología bíblica, como tampoco la Cristología y la Soteriología. La Cristología ascendente y descendente, la teología de la encarnación y la**

#### teología del misterio pascual están unidas inseparablemente.

Si en nuestra primera y segunda tesis hemos expuesto correctamente el testimonio de los evangelios acerca de Jesús, esta tesis no ofrece ninguna dificultad. El Verbo "Hijo consubstancial", en el cual se sintetiza todo el dogma cristológico, no hace más que trasladar al lenguaje científico filosófico el hecho de la oración de Jesús.

Pero hay algunos que dicen que la Escritura y el dogma están enraizados en dos culturas diferentes, la una en la cultura hebrea, el otro en la cultura griega, y así el traslado del testimonio bíblico al lenguaje dogmático es un paso "eis állo génos" que adultera la palabra de Dios. Pues dice que esto es abandonar la fe, que había sido la sencilla confianza en la gracia que me salva, y sustituirla por la fe doctrinal en paradojas filosóficas; abandonar la fe en la acción de Dios y sustituirla por una doctrina ontológica, que afirman ser totalmente ajena a la Escritura.

Pero aquí debemos preguntar: Qué libera al hombre, quién lo libera y para que es liberado? O más sencillamente: qué es la "libertad del hombre"? Puede liberarse sin la verdad o contra la verdad? Tal liberación sería una mentira y la mentira no es libertad, sino esclavitud. La libertad sin la verdad no puede ser verdadera, pues no sería nada.

Procedamos por otro camino. Para que el hombre sea libre, debe ser "como un dios". Porque el deseo de libertad está en el hombre desde el principio, pues desde el principio busca como puede hacerse "como un dios". Cómo —preguntamos también nosotros— puede esto suceder, ya que cualquiera otra cosa que se haga es poco?

Qué vemos? Si el hombre se plantea las cuestiones que le son necesarias en gran manera, aún más, inevitables, a saber las cuestiones inseparables entre sí acerca de la verdad y de la libertad, se plantea cuestiones ontológicas. Una cuestión ontológica nunca ha surgido sino del deseo de libertad, que no puede separarse del deseo de verdad. Siendo esto así, es imposible restringir la cuestión ontológica a

un determinado tiempo —evo metafísico— como dicen, que seguiría al evo místico, al paso que ahora nos encontramos en el evo positivo.

Sin duda las ciencias positivas surgidas en los tiempos modernos prestan un gran servicio para entender y ayudar al hombre en su historia y en su situación psicológica y sociológica. Pero en manera alguna pueden eliminar o hacer superflua la pregunta acerca de la íntima verdad del hombre, la pregunta: de dónde y para qué es esta realidad humana? La psicología, la sociología política si suprimieran la pregunta por la verdad misma del hombre, por la verdad del hecho de ser, se convertirían en métodos esclavizantes y su libertad sería una gran cárcel. La cuestión de la verdad y la cuestión de la libertad en sí mismas son cuestiones del hecho del ser y de Dios. Por tanto, la teología de los Padres y de los antiguos Concilios según sus métodos han de atribuirse a un determinado tiempo; y de acuerdo con su contenido plantean cuestiones necesarias al hombre siempre y en todas partes. La interpretación del Nuevo Testamento que no tratara tales cuestiones, omitiría cosas esenciales y se convertiría en una mera colección de cosas marginales.

Y no es otra la cuestión que trata el Nuevo Testamento, cuando nos muestra a Jesús orando: hace presente aquí el lugar de la deificación del hombre, lugar, por tanto, de la liberación, lugar en el cual el hombre toma contacto con su verdad y él mismo se hace verdadero. Cuando se trata de la relación filial de Jesús con su Padre, se lleva la cuestión de la liberación de los hombres a su núcleo, sin el cual las demás cosas son vanas. Pues cualquier liberación sin la deificación sería finalmente una frustración del hombre y del deseo de lo infinito que le es innato.

Añadamos una observación más acerca del lenguaje del dogma. Una palabra nueva filosófica introducida en la confesión de fe por el Concilio Niceno proclama a Jesús Hijo "consustancial con el Padre". Acerca de esta expresión "consustancial" mucho se ha discutido tanto en tiempos antiguos como modernos. No pocos quisieron ver en ella un profundo cambio del testimonio evangélico. Pero

qué dice realmente? No es otra cosa que la traducción de la palabra "Hijo" al lenguaje filosófico. Mas por qué esta traducción? La pregunta fue y es de donde surge la reflexión: qué realidad expresa la palabra "Hijo", o sea, si es una metáfora originada en el lenguaje religioso, o si acaso haya de entenderse en un sentido más fuerte. Si el Concilio usa la palabra "consustancial", quiere entonces decir: Jesús es hijo, no metafórica, sino realmente. La palabra central del Nuevo Testamento, la palabra "Hijo", debe tomarse literalmente. Así la noción de "consustancial" no añade algo al Nuevo Testamento, sino que defiende su literalidad: el Verbo no miente. Jesús no sólo se llama, sino que **es** Hijo de Dios. Dios no se esconde para siempre bajo la imagen de las nubes, que mas que revelar, ocultan; sino que toca tan realmente al hombre, que se hace visible él mismo en aquél que **es** Hijo. El Nuevo Testamento hablando del Hijo nos muestra la verdad en la que podemos permanecer vivir y morir. En este sentido la expresión filosófica "consustancial" defiende aquella sencillez sin dolo y sin ficción de la que dice el Señor: "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste cosas a los sabios y a los discretos y las revelaste a los pequeñuelos" (Mt. 11,25).

#### SEXTA TESIS

**Para percibir la unidad de la teología bíblica y de la teología dogmática, de la teología y de la vida religiosa ayuda mucho la teología llamada neo-calcedónica expresada por el Concilio Constantinopolitano III.**

En los manuales de teología a menudo la evolución de la teología después del Concilio calcedonense se nota muy poco, y por tanto, permanece el paralelismo de las dos naturalezas en Cristo, cuya impresión fue causa de los cismas surgidos después de dicho Concilio. En realidad la afirmación de las dos naturalezas de la verdadera humanidad y la verdadera divinidad del Salvador conserva su importancia, solamente si se aclara también el modo de unidad significado en la fórmula "una persona", porque la salvación del hombre, o sea la deificación, sin la cual no hay libertad, depende de la unidad

de la verdadera divinidad con la verdadera humanidad. El Concilio Constantinopolitano III afirma que esta unidad no se realiza por la supresión o amputación de alguna parte de la humanidad. Dios al unirse a su creatura no la hiere ni la destruye, sino que la eleva a su plenitud. Por otra parte no queda ningún dualismo o paralelismo, que algunos, quizás para defender la libertad humana juzgan necesario, olvidando que la asunción de la libertad humana en la libertad divina, no la destruye, sino que la perfecciona.

Enseña, pues, el Concilio Constantinopolitano que la voluntad humana es apropiada por la divina como la carne de Cristo verdaderamente se ha hecho carne del Verbo. La voluntad humana sigue la voluntad divina y siguiéndola más profundamente se le une, de manera que las dos voluntades se hagan una, confundida en una sola por la libertad. Esta libre unidad que corresponde a la unidad creada por el amor, es una unidad superior y más íntima que la unidad puramente natural, pues imita la suma unidad de la Santísima Trinidad.

El Concilio explica esta unidad con las palabras del Señor en el evangelio de San Juan. "Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la del Padre que me envió" (6,38). Aquí habla el Verbo de Dios y habla de la voluntad humana del hombre Jesús de tal manera que la llama **su** voluntad, la voluntad del Verbo. En Jesús no hay dos "YO", sino que habla el único "Yo", porque la voluntad humana unida perfectamente a la voluntad divina del Verbo, con ella y en ella es una plena adhesión a la voluntad del Padre. San Máximo el Confesor expone esta unidad en la oración de Jesús en el monte de los Olivos, en la cual encontramos también la palabra "Abba" que expresa la relación única de Jesús con el Padre y en la que podemos observar la vida íntima del Verbo encarnado en aquellas palabras que son el ejemplar de toda verdadera oración: "No sea lo que yo quiero, sino lo que Tú quieres" (Mc 14,36). Aquí observamos un doble proceso: la voluntad humana de Jesús se integra en la voluntad del Verbo y al unirse a la voluntad del Verbo recibe su identidad, una perfecta subordinación del "Yo" al "Tú", una donación y una traslación del Yo al Tú; esta es realmente la identidad de aquel que es pura re-

lación y acto puro. Cuando el "Yo" se entrega al "Tú", surge la libertad, porque entra el modelo de Dios.

Podemos describir también este proceso mejor en otra forma: El Verbo mismo de tal manera se humilla, que toma como suya la voluntad del hombre y cuando el "Yo" de este hombre habla al Padre, da su "Yo" a este hombre y transforma así la locución del hombre en el Verbo eterno, en su bienaventurado "Así es, Padre". En este hombre, al entregarle su identidad, su "Yo", libera al hombre, lo redime, lo deifica. Podemos en cierta manera tocar con nuestras manos lo que realmente significa "el Hijo de Dios se hizo hombre"; el Hijo transforma en su obediencia filial la angustia del hombre, la locución del esclavo en el Verbo, que es el Hijo.

Así también se entiende el modo de nuestra liberación, de nuestra participación en la libertad del Hijo. En esta unión de voluntades, de que hemos hablado, se ha operado el máximo cambio del hombre que puede pensarse y el único verdaderamente deseable: su deificación. De esta manera la oración que entra en la oración de Jesús y en el cuerpo de Cristo se hace oración de Cristo, puede llamarse el laboratorio de la libertad. Aquí y en ningún otro lugar se realiza aquel profundo cambio del hombre que es necesario para que el mundo sea mejor. En esta forma la conciencia recibe aquella rectitud y aquella fuerza de la que nace un orden de cosas que corresponde a la dignidad humana y la defiende, un orden que en cada generación debe buscarse con una conciencia vigilante, hasta que llegue el reino de Dios, que sólo Dios puede establecer.

#### SEPTIMA TESIS

**El método histórico-crítico como los demás métodos científicos nuevos son una gran ayuda para entender mejor el testimonio tanto de la Sagrada Escritura como de la tradición. Su valor, empero, depende del contexto hermenéutico (filosófico) en que se coloca.**

En la lectura y exposición de la Sagrada Escritura se cierne hoy la amenaza de una alienación entre la ciencia y la tradición, entre la

razón y la fe. A muchos les parece que la ciencia histórico-crítica destruye la fe; por otra parte algunos parece que piensan que la exégesis crítica es el último magisterio, al cual no puede sobreponerse en manera alguna otro magisterio. La fe sin la razón no sería verdaderamente humana, la razón sin la fe carece de su verdadera luz y conduce a la incertidumbre.

Bien analizadas las cosas podemos ver que el método histórico-crítico es un instrumento cuya utilidad depende de cómo se le use: es decir, de los presupuestos hermenéuticos y filosóficos que le anteceden: En realidad nunca existe sin tales presupuestos, aún donde éstos no aparecen o se niega que existan. Las dificultades desde el punto de vista de la fe provienen no del método mismo, sino de la filosofía latente y con ella debe establecerse la disputa. De hecho se aplicó por primera vez a los evangelios en tiempo del iluminismo con la intención de oponer el Jesús histórico al Cristo del dogma. Luego y hasta hoy este método se ha empleado por doctores altamente competentes, purificándolo con grandes frutos para la comprensión de la historia de salvación. Mas cuando se continúa el camino iniciado por los primeros intentos iluminísticos, inevitablemente se presentan nuevas divisiones que mantienen la separación original entre el Jesús histórico y el Cristo del dogma.

Como la unidad de los libros del Nuevo Testamento y de los dos Testamentos entre sí sólo se mantiene por la hermenéutica de la fe, se presenta división de fuentes y surgen nuevos Jesús cuando se abandona la hermenéutica de la fe: el Jesús de las fuentes de los "logia", el Jesús doctor judío, el Jesús apocalíptico que espera el próximo fin del mundo, el Jesús político, el Jesús revolucionario, etc. empiezan a aparecer.

En todos estos casos alguna idea previa se fabrica su hermenéutica; bajo esta hermenéutica con diversos grados de diligencia usa instrumentos metodológicos y pretende así demostrar que su Jesús es el único verdadero Jesús histórico. En realidad en estas divisiones se refleja y se ahonda la división del hombre y del mundo. Más Jesús no

vino para dividir el mundo, sino para unirlo (cf. Ef 2,11-22). Encuentra al Jesús verdadero aquél que con él reúne y supera las divisiones (cf. Lc 11,23).

La hermenéutica de la fe por su fuerza unitiva resulta ser la más adecuada a la realidad, y esto de dos maneras:

a) Es la única hermenéutica que puede asumir todo el testimonio de las fuentes y mantener la unidad dentro de su diferencia, porque sólo la doctrina de las dos naturalezas unidas en una persona logra abarcar toda la amplitud de las tradiciones, sin negar las diferencias, pero superándolas en una unidad superior.

b) Es la única hermenéutica que trasciende con la amplitud de su visión las culturas y las diversidades de épocas y de pueblos: no es ajena a ningún pueblo, a ninguna cultura, sino que colocándolas todas en la superior unidad del Verbo encarnado conserva y llena lo propio de cada una superando las divisiones que despedazan al hombre y al mundo, porque todas las cosas son de todos y todos, entregándose y recibíendose, se enriquecen mutuamente por Cristo, que se nos dio a sí mismo y en sí mismo nos dio toda la plenitud de Dios.

De esta manera la inexhausta fecundidad de la fe se hace visible, la cual no tuerce violentamente la historia, sino descubre su verdad y se mantiene abierta a toda sana razón. En la única persona de Jesús que comprende la naturaleza humana y la divina, encontramos aquella verdadera síntesis del hombre y del mundo, de la cual deben ser servidores los teólogos. Resulta así muy heroico y muy necesario el papel de los teólogos en un mundo amezado por tantas divisiones: exponer el fundamento de la verdadera unidad; buscar cómo hoy esta unidad ha de conocerse y realizarse; preparar la unidad que es el lugar de la libertad y de la salvación. Mas esto no puede llevarse a cabo si el teólogo no entra

en aquel laboratorio de unidad y libertad de que hemos hablado, en aquella transformación de su propia voluntad en la cual, expropiándose a sí mismo, se une a la voluntad divina, en la cual se realiza la deificación, que permite la llegada del reino de Dios. Así volvemos a nuestro comienzo: la Cristología nace en la oración y sólo en la oración.

## **EL PROBLEMA DEL JESUS HISTORICO**

**Mons. Néstor Giraldo Ramírez**

La sola bibliografía sobre el tema de "Jesús Histórico", especialmente en lengua alemana, está mostrando lo complejo del problema y los múltiples aspectos que reviste. Ello me obligará a ser esquemático, a veces, y a pasar por alto algunos temas suficientemente conocidos, para no alargar demasiado mi exposición.

"Hoy resulta difícil al teólogo hablar sobre el misterio de Cristo, dice M. Bordoni, sin partir de lo que podríamos llamar el 'problema crítico' de la fe cristiana. Este problema se halla implícito en el mismo enunciado de la fe que proclama que 'Jesús' es el 'Señor', uniendo en una única fórmula, antigua y concisa, los dos nombres que pertenecen al mundo de la historia y al de la fe y que expresan las dos dimensiones del misterio. El primero, evoca un hecho histórico concreto, perteneciente objetivamente a la historia universal, datable en el tiempo y determinable en el espacio. Es un hombre que pertenece a la historia y hace historia. El segundo, en cambio, pertenece al mundo de la fe: de acuerdo con la evolución semántica del término en el cristianismo primitivo, expresa la fe en aquel que el Padre ha enviado y exaltado a su diestra. Este nombre supera todo límite de tiempo: la fe ve en él al único salvador, aquel que es al mismo 'ayer, hoy y siempre'. El cristianismo primitivo, como se ve por la fórmula citada, profesa una estrecha unidad e identidad entre el nombre histórico y el nombre de la fe" (Nuevo Diccionario de Teología, ed. española de Cristiandad, Madrid, 1982, T.I., pag. 802).

0. El tema del "Jesús histórico y el Cristo de la fe" viene agitando los medios bíblicos y teológicos hace ya algo más de dos

siglos, desde que Lessing publicó en 1778 algunos manuscritos de Reimarus. Se lanzó así la primera piedra al establecer la distancia entre lo que quiso Jesús, que fue un Mesías político fracasado, y lo que pretendieron sus discípulos que inventaron al que él llama: "Cristo de la fe".

Se rompe así una plurisecular etapa de "pacifica possessio" en los dominios de la Cristología, que no había afrontado serias controversias después de que, con el Concilio de Calcedonia, pudo considerarse superada la primera época de las luchas cristológicas de la antigüedad cristiana. Sobre la base de la formulación calcedónica de la fe se elaboraron las diferentes tesis con que los grandes escolásticos de la Edad Media buscaron una formulación para la unión hipostática, y toda la teología posterior sobre los aspectos soteriológicos de la obra de Cristo. Las controversias del siglo XIX sobre el tema de que me ocupo dieron lugar a la estructuración del tratado teológico de "Cristo Legado Divino" con su fuerte acento apologético. Es ésta una etapa y un planteamiento superados hoy con los nuevos enfoques.

La evolución detallada de esta problemática, desde Reimarus hasta hoy, no es necesario describirla pormenorizadamente, no sólo porque es ampliamente conocida por los que participan de esta reunión, sino también porque corre publicada en diferentes libros suficientemente conocidos. Sin embargo, por razones de procedimiento, será necesario molestar la benévola atención de los oyentes con un recuento sumario.

Pero hay antes una cuestión previa que conviene precisar.

### 1. Qué entendemos por "Jesús histórico".

La aceptación que sirvió de base al tema en el siglo XIX nace

de "la tentativa de la Ilustración de sobrepasar los límites que imponía el dogma a la investigación histórica para llegar plenamente a la realidad del pasado. La cuestión original fue la de Jesús de Nazaret tal cual vivió realmente en el primer siglo en Palestina", con el fin de alejar la imagen de Jesús de las deformaciones impuestas por la Biblia y por el dogma. Se esperaba así superar la alternativa entre la cristología ortodoxa y el 'Jesús de la Aufklärung', de tal manera que pudiera encontrarse una salida a la alternativa metodológica. Si era posible llegar al 'Cristo de la ortodoxia' por la fe y el dogma, se admitía gustosamente que era posible descubrir el 'verdadero Jesús de Nazaret' con la ayuda de la historiografía recientemente afinada, porque permitía descubrir el pasado tal cual había realmente existido. De allí no había sino un paso para hacer coincidir los dos sentidos de la expresión 'Jesús histórico': Jesús de Nazaret, tal cual fue realmente, se confundía con la reconstrucción de su biografía por un método histórico objetivo. Esta identidad en el siglo XX ya no opera". Así expone J. Robinson lo que él llama "ambigüedad" de la expresión "Jesús histórico" (Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire, ed. francesa Labor et Fides, Ginebra, 1960, pg. 31). Esa era la posición del positivismo histórico como lo pretendieron von Ranke y Mommsen.

Pero en el fondo de este procedimiento, como advierte Latourelle (L'accès à Jésus par les Evangiles, ed. Bellarmin, Montréal, 1978, pg. 117), hay una epistemología ingenua y acrítica. Es considerar el objeto del conocimiento histórico como un dato ya construido y el conocimiento histórico como el registro o la fotografía de ese objeto. Lo que buscaba el positivismo histórico era llegar a la realidad fría, con la frialdad y neutralidad de la investigación de las ciencias naturales, olvidando que toda existencia humana tiene un sentido y hace parte de su realidad misma y pertenece a la historia. Como dice Gudsford: "Venir al mundo, es tomar la palabra". Por eso "todo hecho humano, en la práctica, se manifiesta a la vez como

un hecho y una interpretación, que se traduce en un juicio. Fuera del espíritu humano que capta y que juzga, no hay más que un caos de datos... La objetividad a propósito de un hecho histórico consiste en entrar en el horizonte de una conciencia que lo percibe y lo juzga" (Latourelle, o.c. 117).

Si se quiere llegar al verdadero "Jesús histórico" o Jesús de Nazaret, no basta descubrir al hombre Jesús que existió a principios de nuestra era en Palestina; es necesario llegar hasta ver qué pensó él de sí mismo, cómo interpretó su vida. Porque si la vida de un hombre es la ejecución de un proyecto que él va trazando y refleja en sus actos, el estudio de esa vida debe llevarnos hasta descubrir el proyecto que él llevó a cabo mientras vivió, no sólo el hecho bruto de su existencia. Es éste el sentido que debe darse un creyente que "acepta los evangelios tal como se presentan en la realidad, es decir, como obras en las que la narración y la confesión, el acontecimiento y su interpretación están fundidos en un mismo texto" (Latourelle, o.c. 126).

## 2. Proceso y estado de la cuestión

2.1. Abrió el debate, como se dijo, Reimarus, profesor de lenguas orientales más que historiador. Uno de sus manuscritos, publicados por Lessing, tiene como título: "Apologie oder Schutzschrift für die vernünftlichen Verehrer Gottes" (Apología o defensa de los adoradores de Dios según la razón) y es quizás su obra más importante. Sin embargo, la publicación que desató toda la tormenta cristológica fue su manuscrito: "Acerca del objetivo de Jesús y de sus discípulos" (Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger). De él dice O. Schmiedel: "Los Fragmentos manifiestan sobre casi todos los puntos una inteligencia tan débil de la historia y de la religión, que la ciencia hace tiempo lo pasó al olvido" (citado por C. Lavergne en *Histoire de l'Exegèse des Evangiles*). Aunque suscitó un rechazo

unánime, abrió, sin embargo la polémica que aun hoy perdura. Esto dio origen a lo que el P. Lavergne llama con razón "una cascada de Escuelas". Citemos las principales.

### 2.2. D.F. Strauss y la Escuela mítica.

Para Strauss la historia evangélica es un mito, entendiendo por mito, según sus palabras: "la exposición de un hecho o de un pensamiento bajo una forma histórica, pero determinada por el genio y el lenguaje simbólico y lleno de imaginación de la antigüedad" (citado por C. Lavergne). Rechaza todo lo sobrenatural y no ve sino mitos en los hechos y doctrinas que, por tanto, no son dignos de crédito.

### 2.3. Escuela liberal

Como respuesta a Strauss surgió la Escuela liberal, con la preocupación de la llamada "Leben-Jesu—Forschung", cuyo objetivo formula así H.J. Holtzmann: "Para nosotros se trata simplemente de saber si todavía es posible reconstruir la figura histórica de aquel de quien no sólo deriva el cristianismo su existencia y su nombre, sino cuya persona se ha convertido en el centro de una visión religiosa del mundo muy característica, de manera que queden satisfechas todas las justas exigencias de la crítica histórica. Se trata de saber si es posible poner de manifiesto lo que fue de verdad el fundador del cristianismo contando con todos los medios legítimos de la crítica histórica, o si será preciso renunciar a ello como una posibilidad" (*Die Synoptischen Evangelien und ihr geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863).

Esta Escuela se apoya especialmente en el Evangelio de Marcos, el que considera como el más antiguo y más cercano a la realidad histórica. A través de él quiere encontrar al **hombre Jesús**

tal como fue en su realidad histórica.

Esta Escuela recibió un golpe de gracia con la publicación que en 1906 hizo Albert Schweitzer: "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", en la que demostró cómo ese intento carecía de fundamento y estaba destinado al fracaso. Se llega a la convicción de que los evangelios, en especial el de Marcos, que era la fuente principal de esta Escuela, no son fuentes "históricamente puras", sino más bien testimonios de fe.

2.4. En los estertores del siglo XIX (1892) M. Kähler se levanta contra la Escuela liberal: establece la distinción entre el "historischer Jesus" y el "geschichtlicher und biblischer Christus", distinción que entra desde entonces en el vocabulario bíblico-teológico: El Jesús histórico y el Cristo del kerigma. Hay un fuerte viraje: del Jesús histórico sabemos muy poco; nuestra atención debe dirigirse al Cristo de la predicación.

2.5. Esta reacción se acentúa con la obra de W. Wrede acerca del "secreto mesiánico" (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markumsevangeliums", Göttingen, 1901). Para él Marcos no es un historiador, sino un teólogo que nos ofrece la visión de la Iglesia primitiva que creó la idea del "secreto" mantenido por Jesús en toda su vida acerca de su identidad. Considerado en su conjunto el evangelio de Marcos, afirma, no ofrece una imagen histórica de la vida real de Jesús. En este sentido el evangelio de Marcos pertenece a la historia del dogma" (o.c. 131).

Con Kähler y Wrede se establece una ruptura radical entre historia y kerigma: el interés de la fe debe centrarse en el kerigma ante la imposibilidad de un acceso al Jesús histórico. En esta forma, si la Escuela liberal quería reducir la teología a los **hechos brutos**, de la historia, para la crítica radical sólo queda el kerigma como acceso a Jesús.

2.6. Todo este movimiento, a partir de Kähler, llega a un momento que, en cierta manera sintetiza y recoge los elementos acumulados y aporta otros nuevos con Rudolf Bultmann.

Mucho se ha escrito, y se escribirá todavía, acerca de este teólogo alemán que, junto con K. Barth, domina la teología protestante alemana entre las dos guerras, con fuertes repercusiones aun en nuestros días.

El nombre de R. Bultmann está íntimamente ligado a la Escuela Formgeschichte, de la que me ocuparé más adelante.

Recogiendo las conclusiones de la crítica radical, parte del presupuesto de que sobre el Jesús de la historia prácticamente nada sabemos. Jesús es un judío que ciertamente existió. Pero la Iglesia surgió del kerigma y no de su persona y actuación. Desde su horizonte luterano de fe, afirma que el Cristo que conocemos es el resultado de la creencia de la comunidad cristiana primitiva formada a partir de la pascua. El kerigma primitivo, que como palabra de Dios, anuncia la salvación en Cristo y nos interpela "aquí y ahora", está expresado en un lenguaje mítico, que es necesario "desmitificar". Bultmann describe así este elemento mítico: "Es mítico el modo de representación en el cual lo que no es de este mundo, lo divino, aparece como si fuera del mundo, como humano; lo del más allá, como si fuera de acá; según esto, por ejemplo, la trascendencia de Dios es concebida como alejamiento espacial; un modo de representación en virtud del cual el culto es comprendido como una acción material que produce fuerzas que no son materiales" (Kerigma und Mythos, I, 22). O, en breves palabras del mismo Bultmann: "El mito objetiva el más allá en el más acá y en las cosas disponibles". Lo que el mito afirma, por tanto, no pertenece al campo de la objetividad y de lo concreto de la afirmación real; es, por eso, ahistórico, no acontecido como hecho ni demostrable como

tal... Todas las afirmaciones neotestamentarias que proyectan el influjo de una fuerza sobrenatural fuera del mundo en el campo de los acontecimientos terrenos, que insertan una causalidad trascendente en la cadena causal de los acaecimientos del mundo e interrumpen su curso natural o psicológico". Hay un escepticismo total, especialmente frente a los milagros. Además, según Bultmann, no hay encarnación de Dios en el mundo, y todos los hechos de la historia de Cristo que tienden a demostrar alguna forma de trascendencia, carecen de valor histórico.

Una de las preocupaciones de Bultmann es la de la verdadera comprensión del Nuevo Testamento: cómo debe interpretar el kerigma el hombre moderno. Construye su hermenéutica partiendo del pensamiento de Dilthey, York de Wurtemberg y Schleiermacher quienes subrayan la importancia, para la inteligencia de los fenómenos históricos, del compromiso vital con la realidad que se quiere comprender, del "parentesco" que siempre debe existir entre el autor de una obra y su intérprete (Cf. R. Marlé: Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, pg. 72). A esto se añade la influencia de la filosofía de Heidegger cuyos principios adopta Bultmann. En esta forma, la interpretación ocurre cuando el intérprete y su autor tienen una misma relación vital con el asunto en cuestión, porque se hallan en una misma situación vital. Esta relación con la cosa de que trata el texto o sobre la que surge el problema es la premisa necesaria para la comprensión (cf. Bultmann: *Glauben und Verstehen*, II, 217). Aquí entran en juego los elementos de la comprensión y "la precomprensión": "sin la precomprensión, no hay comprensión". Para que me pueda plantear una cuestión, debo tener un pre-conocimiento de la cosa sobre la cual me pregunto algo. Un temperamento a-musical, por ejemplo, no podrá nunca preguntar al mundo de la música. Sólo en cuanto los asuntos por los que preguntamos son para nosotros mismos problema, comien-

za el texto a hablarnos (cf. D. Eickelschulte, art. condensado en "Selecciones de Teología", 20, 1966, 295). "El caso eminente de comprensión histórica se tiene cuando leemos un texto con el interés por las posibilidades de existencia humana que se manifiesta en la historia, posibilidades que, en cuanto tales, son también posibilidades de mi mismo existir. En otras palabras: cuando examino el texto desde el punto de vista de su comprensión de la existencia humana" (cf. A. Vögtle, *Revelación y Mito*, Herder, Barcelona 1965, pg. 30).

## 2.7. La FORMGESCHICHTE

Surge, entre las dos guerras, esta Escuela llamada a jugar un papel preponderante en el estudio de los evangelios sinópticos especialmente. Antes de referirme a este tema, permítaseme una breve digresión sobre el papel que han desempeñado en este problema los biblistas católicos durante toda esta prolongada discusión.

A partir de la Encíclica "Providentissimus" de León XIII y con la tesonera labor del P. Lagrange y su equipo de trabajo, la ciencia bíblica católica entró en un período de investigación seria y metódica en el que, hasta entonces, debemos confesarlo, habían llevado la primacía los biblistas protestantes alemanes. La actitud de los católicos había sido principalmente defensiva, como fue, por ejemplo, el caso del concordismo en relación con las narraciones del Génesis. Para el estudio de los Evangelios primaban los criterios externos de autenticidad, testimonios de la antigüedad cristiana etc. y se partía del principio de la estricta "historicidad de los evangelios". Con no pocas dificultades y, a veces, con incomprensiones, empezó el trabajo de los biblistas católicos animados por las orientaciones y estímulo de León XIII. Tercieron en la polémica sobre los diversos modos de resolver la cuestión sinóptica y se adentraron en el campo de los géneros

literarios que empezaba a investigarse. Frente a los planteamientos de la Escuela liberal surgieron estudios como los comentarios del P. Lagrange a los evangelios, especialmente su comentario al Evangelio de San Marcos, mirado con recelo en algunos medios católicos de entonces. Con un serio criterio en que aparece su fe católica que no separa el Jesús histórico del Cristo de la fe, aparecieron célebres vidas de Cristo escritas por biblistas tan connotados como el P. Fillion y el P. Lebreton y el excelente estudio del P. Grandmaison: "Jesucristo". Quedan como testimonio de un laudable esfuerzo que contribuyó al esclarecimiento de algunos problemas, especialmente en el campo de los evangelios sinópticos. La última obra escrita en este sentido fue quizás la "Vida de Jesús" del distinguido biblista P. Andrés Fernández publicada en 1948. A partir de entonces, ningún biblista ha intentado obra similar.

En frente a la Formgeschichte predominó en el campo católico una cauta reserva: era necesario analizar cuidadosamente sus principios y conceptos que no podían aceptarse sin reservas. Con la Encíclica "Divino Afflante Spiritu" se inicia una nueva etapa a la que me referiré más adelante.

### **Cómo surge la Formgeschichte**

No podríamos decir que esta Escuela aparece sin una previa gestación, casi por generación espontánea; es fruto de todo un proceso. La crítica literaria y la crítica de las fuentes habían ido comprobando progresivamente que los Evangelios eran, ante todo, testimonios de fe y no escritos de tipo biográfico. Los elementos de crítica externa, como v.g. los testimonios de la antigüedad cristiana, iban pasando a un segundo plano, para dar lugar a la crítica histórica y literaria. Los trabajos de H. Gunkel sobre el Pentateuco y los Salmos, iniciados en 1888, empezaron a abrir un camino que llevaría a resultados muy positivos.

Desarrolla él ampliamente sus ideas en su libro "Kultur der Gegenwart" publicado en 1906 y más tarde en un artículo insertado en la colección: "Religion in Geschichte und Gegenwart" en 1913. Afirma que debemos superar la etapa de la mera crítica literaria para analizar los textos, y que es necesario partir de su contenido para reconstruir su ambiente original, comparando con todo lo que sabemos del Antiguo Oriente, para hacer así revivir el medio ambiente y la psicología que explican la aparición de estos textos. Esto lo decía refiriéndose a textos del Pentateuco y los Salmos. Ahondando con gran paciencia y sagacidad logra identificar el género literario no sólo de piezas un poco largas como los salmos, sino también de dichos breves, como las **sagas** del Pentateuco. Encuentra que son trozos ligados a guerras, enfermedades, matrimonios, vida agrícola, instituciones. Todo esto forma lo que él llamó con frase que se ha vuelto técnica, el "Sitz im Leben", es decir, el punto de inserción en la vida de una colectividad o de un individuo. Cuando se ha logrado identificar este medio vital de las formas literarias, revive su estructura, se nos hace comprensible su intención, su sentido, su alcance. Cobran nueva vida y nuevo colorido.

Pasar de estos estudios al texto de los Evangelios era algo de esperar y, expirada la guerra de 1914, cuando volvió a las Universidades la calma necesaria, el paso se dio, y es uno de los importantes aportes a la ciencia bíblica entre las dos guerras.

Dio los primeros pasos K.L. Schmidt, que en 1919 publica su obra: "Der Rahmen der Geschichte Jesu" (El marco de la historia de Jesús). En el mismo año aparece el libro de M. Dibelius: "Die Formgeschichte des Evangeliums" a la que sigue en 1922 R. Bultmann con su clásica obra: "Die Geschichte der synoptischen Tradition", cuya quinta edición apareció en 1961.

La cuestión se centró en los Evangelios Sinópticos, que K.L. Schmidt llama "kleine Literatur" (literatura menor), libros populares para el culto y, por tanto, expresión de un hecho, de un movimiento religioso (Cf. H. Zimmermann' Neutestamentliche Methodenlehre, ed. española: Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento, BAC, Madrid, 1969, pg. 137). Aplicando el método analítico como un fino bisturí, se detectan pequeñas unidades literarias, "formas", que revelan los diversos estratos de composición. Se le ha comparado con la labor estatigráfica de los geólogos que identifican capas sucesivas en las formaciones. Sobre un estrato judaico, se identifica un estrato helenístico, y uno y otro se van aislando según su procedencia, o sea su "Sitz im Leben".

Las "Formas" dentro de los Evangelios se pueden dividir en dos grandes grupos capitales: Tradición literaria o sea: Tradición de Jesús; es el material discursivo sobre el cual trabaja más Bultmann. Y la Tradición de hechos históricos o Tradición sobre Jesús, en la que trabaja más Dibelius.

Quedaban así superados los esfuerzos de la crítica literaria y la crítica de las fuentes que habían llegado casi a un punto muerto: la teoría de las dos fuentes, en el problema de las mutuas relaciones de los Sinópticos, explicaba algunas cosas, pero quedaban interrogantes sin respuesta que llevaron a algunos a suponer un Proto-Marcos o Urmarkus. Quedaba flotando una pregunta: que habrá detrás de Q y de Marcos? Los diferentes modos de enlazar los acontecimientos, las discrepancias y las grandes coincidencias, aquella "discors concordia" de que hablaba San Agustín, encontró una respuesta y una explicación al buscar las formas pre-elaboradas en el seno de la comunidad.

Así como Gunkel logró identificar el "Sitz im Leben" de las

formas en algunos libros del Antiguo Testamento, se procedió a identificar el medio vital de las formas de los Sinópticos. Se plantean las preguntas: "Quién habla?" "A quién se dirige?" "Qué situación especial ha motivado esa predicación?" "Qué contorno situacional presupone?" "Qué intención guía al autor y qué fin se propone alcanzar?" Las respuestas nos conducen a descubrir el medio vital de cada forma. (Cf. Zimmermann, o.c. 186).

Se identifican así tres situaciones o encuadramientos para las "formas": a) el ambiente del **culto**, b) el ambiente de la **misión** y c) el ambiente de la **catequesis**. Colocada cada perícopa en su ambiente, queda abierto el camino para su interpretación.

Sin embargo, no se trata simplemente de un método de análisis literario, lo cual, sería fácilmente aceptable; hay en el fondo toda una filosofía y unos planteamientos básicos que hacen parte de la Escuela que por eso se ha llamado "Escuela de la Historia de las Formas".

El P. Benoit (Exegèse et Théologie, Ed. du Cerf, Paris, 1961, T. I, 30 ss) nos ofrece una excelente síntesis de esta Escuela:

"Se podrían agrupar bajo cuatro temas principales las tesis —por no decir postulados— que la inspiran:

1. Una primera tesis de crítica **literaria**, que comporta dos puntos conexos:

a) negativamente: el cuadro redaccional, topográfico o cronológico, de nuestros evangelios es una creación tardía y de ningún valor;

b) positivamente: el estado primitivo de la tradición está

representado por las "perícopas" que nacieron, circularon y evolucionaron según las leyes de la literatura popular.

2. La segunda tesis es de crítica **histórica**. la Iglesia primitiva no fijó sus recuerdos sobre Jesús por una preocupación histórica, sino sólo para atender a las necesidades concretas de su vida y de su crecimiento; como, por ejemplo, para instruir y edificar a los fieles, para convertir a nuevos adeptos, para discutir con los adversarios, judíos o no judíos, y finalmente y sobre todo para presentar a Jesús de acuerdo con la fe que en él se tenía y el culto que se le rendía. Todos estos son motivos que no implican una preocupación de historia objetiva, sino que pueden estar en contra.

3. La tercera tesis reviste un carácter **sociológico**: los verdaderos autores de estas células primitivas de la tradición no son ni los redactores evangélicos, ni tal o cual personalidad apostólica u otra, sino los primeros cristianos, en general, la 'comunidad' primitiva. Este grupo social como tal, tomado colectivamente, ha creado y propagado la tradición evangélica.

4. Finalmente, en la base de todo esto hay una cuarta tesis de orden **filosófico**: es la filosofía de los siglos XVII y XVIII que implantó en los cerebros modernos la negación de lo sobrenatural. En particular la filosofía de Hegel que ha ejercido sobre el pensamiento alemán una influencia capital que perdura siempre. Esta filosofía está en la base de la crítica bíblica racionalista, comenzando por David Strauss —discípulo de Hegel— y su teoría mítica, de la cual son fieles herederos Dibelius y Bultmann".

De los postulados de la Formgeschichte se deducen las siguientes conclusiones:

a) Los evangelistas sinópticos no son propiamente autores, sino

recopiladores de elementos nacidos en el seno de la comunidad,

b) las tradiciones conservadas en las "formas" son fruto de la creatividad de la comunidad cristiana primitiva, a la que se atribuye gran fuerza creativa, a semejanza de las colectividades anónimas y a las fuerzas espontáneas que en estas comunidades amorfas dan origen a los mitos y al folklore.

c) La investigación llega sólo hasta identificar una comunidad creyente, pero no es posible el acceso hasta el acontecimiento en sí. Se crea así una brecha infranqueable entre kerigma y acontecimiento.

d) Resulta de ahí la primacía del kerigma sobre la historia y la comunidad pre-pascual, sumida en una total oscuridad impenetrable.

Esta postura tan radical, mantenida especialmente por Bultmann y su escuela, ha encontrado reacciones entre los llamados "post-bulmanianos": hay un regreso al Jesús histórico, no en el sentido de la Escuela positivista, sino tomando elementos de la misma Formgeschichte y de la Redaktionsgeschichte a la que me referiré un poco más adelante. Se destaca entre ellos E. Käsemann, quien replanteó en cierta forma el problema en una conferencia pronunciada en 1953 y que corre publicada en la edición española de su obra "Exegetische Versuche und Besinnungen" con el título "Ensayos exegeticos" (Cristiandad, Salamanca, 1978, pgs. 159-189): "El problema del Jesús histórico". Sin detenerme a analizar su posición quiero solamente tomar dos breves apartes de su conferencia que nos muestran hacia dónde apunta: "La ciencia progresa a golpe de antítesis y las afirmaciones radicales de Bultmann están exigiendo precisamente una reacción. Pero, además, estamos todos sin excepción preocupados actualmente por el problema de una comprensión adecuada de la historia (Geschichte) y de la historicidad, que para el

teólogo tiene que concretarse necesaria y ejemplarmente en la cuestión del Jesús histórico y de su significación para la fe.

Hay particularmente tres puntos de ataque que desafían a la crítica: en primer lugar, se intenta demostrar que los sinópticos encierran mucho más tradición auténtica que lo que quería reconocer la parte adversaria. En segundo lugar, se defiende especialmente la fiabilidad, si no de toda la tradición de los evangelios, si al menos de la antigua, la que se refiere a la pasión y a la pascua. En ambos casos se busca oponerse a una separación, o incluso a una antítesis, entre el kerigma y la tradición; se querría mantener fundamentalmente que el kerigma incluye también la transmisión de los hechos, tal como fueron entregados por la tradición. Y en tercer lugar, se ha llegado a la concepción sistemática de una historia de la salvación paralela a la historia del mundo, inserta en ella, pero que sin embargo puede considerarse aparte y posee sus propias leyes y su propia continuidad, y que está representada en la historia de la fe y de la iglesia como el mundo nuevo de Dios" (o.c. 160 s). Y un poco más adelante dice: "Existen por lo menos en la tradición sinóptica unos cuantos elementos que el historiador, si quiere seguir siendo realmente historiador, tiene que reconocer sencillamente como auténticos. En mi opinión, se trata de señalar que de la oscuridad de la historia (Historie) de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con una relativa exactitud, y que la cristiandad primitiva asoció a su propio mensaje.

La problemática de nuestra cuestión consiste en que el Señor elevado ha sustituido casi por completo a la imagen del Señor terreno, mas a pesar de ello la comunidad afirma la identidad de ambos... La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma... La predicación de la Iglesia puede hacerse

en forma anónima. No concierne a una persona, sino a un mensaje. Pero el evangelio en sí mismo no es anónimo, si no queremos que conduzca al moralismo, a la mística.

El evangelio está ligado a aquel que se reveló a los suyos como el Señor, antes y después de la Pascua, colocándose delante de un Dios cercano y por eso mismo en la libertad y responsabilidad de la fe" (pg. 188).

Como se ve, es clara la preocupación de buscar una continuidad entre situación pre-pascual y post-pascual, entre la predicación de Jesús y la fe de la comunidad pascual. Quizás no carece de interés el breve párrafo que cito con el que J. Robinson termina su estudio: "Le Kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire". "No se trata de reemplazar el kerigma por la predicación del Jesús histórico, menos aun se trata de demostrar históricamente la verdad del kerigma. Se trata, más bien, de probar por la crítica interna la legitimidad del recurso a Jesús que el kerigma reivindica paso por paso. Esta tarea no puede llevarse a buen término sino si el contenido de la concepción que el Jesús histórico tiene de la existencia, es elaborada y comparada con la concepción de la existencia contenida implícitamente en el kerigma" (o.c. 143).

Esto es ya situar la discusión en un plano diferente al de Bultmann.

Pero no puede considerarse negativo todo cuanto ha logrado la Formgeschichte; el método, como tal, y las comprobaciones logradas para identificar perícopas y su inserción vital han ayudado grandemente para conocer mejor la realidad de la primera comunidad cristiana. Podemos enumerar las siguientes:

a) En primer lugar, quizás sin quererlo expresamente, ha ve-

nido a poner de relieve la importancia de la tradición oral: el evangelio predicado es anterior al evangelio escrito. Si los evangelios sólo empezaron a aparecer después del año 60 y los primeros escritos paulinos deben situarse al rededor del año 50, hemos de concluir que la comunidad cristiana no se construyó sobre la base de documentos escritos, sino sobre la autoridad de los "ministros de la Palabra" y así subsistió por cerca de tres décadas. Al aparecer el evangelio de Marcos, o el Mateo aramaico, ya las comunidades eran florecientes y algunas afrontaban problemas que pueden identificarse a través de lo que la Redaktionsgeschichte nos ha permitido descubrir.

b) Al identificar los tres ambientes en que se formó el kerygma, se puede llegar hasta identificar algunas características de esa primera comunidad que aparece como un organismo vivo y actuante, no tan amorfo y primitivo como se pretendía suponer.

c) Dentro del género literario "evangelio" se logran identificar diversos géneros literarios, lo cual tiene efectos muy positivos para la exégesis.

### 3. La REDAKTIONSGESCHICHTE

La labor investigativa no se detiene y forzosamente hemos de reconocer el puesto de pioneros a los teólogos alemanes, no sólo los de la Iglesia Reformada, sino también los católicos que han tomado posición muy definida y respetable. Por eso era de esperar que se dieran nuevos pasos en el tema de que hemos venido ocupándonos.

No acababa de convencer la tarea de meros "recopiladores" que la Formgeschichte atribuye a los evangelistas sinópticos, ni aparecía muy claro por qué la comunidad pre-pascual se esfuma en la investigación y la post-pascual se considera como un conjun-

to amorfo y primitivo. Tres teólogos alemanes abrieron el paso con el nuevo planteamiento de la "Historia de la Redacción" (Redaktionsgeschichte): inicia el trabajo Hans Conzelmann con su estudio sobre Lucas: "Die Mitte der Zeit" en 1954 (edición española traducción de la 5a. alemana, con el título: "El Centro del Tiempo", Ed. FAX, 1974).

Casi al mismo tiempo Willie Marxsen aparece con su tesis sobre Marcos que publica en 1956 con el título: "Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte" (editado en español con el título: "El evangelista Marcos", Salamanca, 1981). Finalmente, en 1959 W. Trilling publica su libro: "Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums" (ed. española: "El verdadero Israel. La teología de Mateo", Ed. FAX, trad. de la 3a. ed. alemana, 1974).

La intención de este nuevo enfoque la concreta Conzelmann en estas breves palabras: "El proceso de formación de los evangelios se manifiesta como un rellenar el marco kerygmático propuesto, con los materiales narrativos referentes a Jesús y las palabras del Señor que fueron transmitidas. Esta es una manera ya anticuada de entender las cosas. Pero hay que precisarla más si queremos investigar con mayor agudeza que antes, la comprensión del kerygma de cada **evangelista**" (o.c. 25).

Los problemas analizados en forma diferente en los anteriores estudios sobre la "Cuestión sinóptica", especialmente adiciones notables o también notorias omisiones, como en el caso de Lucas; las trasposiciones, como el gran inciso de Lucas comparado con el texto de Marcos, las reducciones de dos narraciones, los sumarios, etc. hacían ver que en el fondo había una actitud de cada evangelista y una intención determinada. Ya anteriormente al derrumbarse la idea de Marcos como fuente histórica, se pensó en Lucas, como

el historiador de Jesús. En esta forma fueron analizándose inquietudes que culminaron en la "Historia de la Redacción".

La "Historia de la Redacción" devuelve a cada evangelista su carácter de autor y no de mero "recopilador" ("Sammler") como los llamó Dibelius. El estudio detenido permite descubrir la intención de cada uno y el pensamiento o "tesis" que quiso desarrollar con el material que la tradición eclesial ponía en sus manos.

Podemos distinguir tres momentos básicos en este proceso de redacción:

a) El evangelista hace una **selección** del material que tiene a su disposición. Este procedimiento es evidente comparando los textos evangélicos: primacía de los discursos y abreviación de los hechos, en Mateo; preferencia por los hechos y brevedad de los discursos, en Marcos; omisiones notables, elementos nuevos, trasposiciones significativas, en Lucas.

b) Organización de los elementos con una finalidad determinada. Es fácil detectar en Lucas la tesis que desarrolla en su obra formada por el Evangelio y el libro de los Hechos: hay un proyecto de Dios que está en marcha en la historia y su centro es Cristo. Coincide con los planteamientos de Cullmann en su obra "Christ et le Temps" (Delachaux Nestlé, 1957).

En Mateo, su distribución en cinco grupos de hechos y palabras, la insistencia en que Jesús no ha venido "a abolir la ley, sino a perfeccionarla" y muchos otros indicios, dan a entender la intención de Mateo de presentar a la Iglesia como el "nuevo pueblo de Dios", o "el verdadero Israel".

Más difícil es el caso de Marcos por falta de término de compa-

ración. La actividad se centra en Galilea, lugar de la presencia temporal de Jesús y de reencuentro con el resucitado. Es de los tres el que más se ajusta al género "evangelio": el mensaje sobre Jesús. Su vida misma es una predicación y un anuncio del Reino. La intención es más kerigmática que biográfica.

c) Cada evangelista ha tenido ante sus ojos circunstancias especiales de la Iglesia en el momento de la composición de cada evangelio. Así Mateo se enfrenta con el problema del retraso de la parusía y se ve obligado a acomodar la concepción escatológica original a un tiempo que se prolonga. Centra su análisis en el "manifiesto" contenido en Mt. 28, 28-29 y luego en el análisis de tres secciones importantes: la crisis de Israel, Mt. 21-23-24-25; el verdadero Israel, Mt. 10, 5b-6; 15,24; tercero: la Torah del verdadero Israel, Mt. 5, 17-20.

Conzelmann encuentra la clave de la concepción de la historia de la salvación en Luc. 16,16: "La Ley y los profetas llegan hasta Juan; desde allí comienza a anunciarse la buena nueva del Reino de Dios". Lucas tiene ante sus ojos a los gentiles, de los cuales él proviene y muestra la apertura universal del Evangelio.

Marcos parece haber contemplado ya el peligro de una gnosis cristiana que desdibujaba la imagen histórica de Jesús y eso explicaría el tono de su Evangelio.

Los aportes de la "Historia de la Redacción" han sido muy positivos, especialmente en cuanto nos hace ver una "teología" de cada evangelio, una determinada visión de Jesús de Nazaret. Corre el riesgo, que no siempre se ha evitado, de no valorar sino el aspecto teológico, relegando a un lugar secundario el elemento histórico, ciertamente presente en cada uno de los sinópticos.

#### 4. Posición de la exégesis católica

Ya la Encíclica "Divino Afflante Spiritu" de 1943 había dado un estímulo a la investigación bíblica católica que para entonces había cosechado ya frutos muy sazonados. Sin embargo, todavía vacilaban algunos frente a los nuevos métodos de la Formgeschichte. Fue entonces cuando apareció la Instrucción "Sancta Mater Ecclesia" de la Pontificia Comisión Bíblica de 21 de Abril de 1964, que fijó un derrotero muy claro a los católicos. Dada su importancia quiero transcribir la parte pertinente: "Donde convenga, será lícito al exégeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el 'método de la historia de las formas', empleándolo debidamente para un más amplio entendimiento de los Evangelios.

Lo hará, sin embargo, con cautela, pues con frecuencia el mencionado método está implicado con principios filosóficos y teológicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el método mismo como sus conclusiones en materia literaria. De hecho algunos autores de este método, movidos por prejuicios racionalistas, rehúsan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la revelación propiamente dicha, asimismo la posibilidad de los milagros y profecías.

Otros parten de una falsa noción de fe, como si ésta no cuidase de las verdades históricas o fuera con ellas incompatible. Otros niegan a priori el valor e índole histórica de los documentos de la Revelación. Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los Apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad. Todas estas cosas no sólo son contrarias a la doctrina católica, sino que también carecen de fundamento científico y se apartan de los rectos principios del método histórico".

A esto mismo hace referencia la Constitución Dogmática "Dei

Verbum" con estas palabras: "La Santa Madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro Evangelios, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la Ascensión. Después de este día, los Apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad. Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los que 'asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra', lo escribieron para que conociéramos la 'verdad' de lo que nos enseñaban".

Siguiendo estas sabias pautas del Magisterio y aplicando cuidadosamente las técnicas tanto de la Formgeschichte como de la Redaktionsgeschichte, un buen número de biblistas católicos han situado con rigor científico el tema del Jesús histórico dentro de un marco histórico-dogmático a cubierto de toda duda.

Como sería largo entrar en detalles, enumeraré algunos de los principales resultados de esta investigación por parte de los biblistas católicos:

a) Carece de fundamento sólido la afirmación de que la comunidad post-pascual fuera algo amorfo y primitivo: estaba suficientemente estructurada ya que reposaba sobre la autoridad de "los Doce". No hay lugar para aplicarle lo que se afirma de las comunidades primitivas.

b) Heinz Schürmann ha emprendido un serio estudio, emplean

do las herramientas de la Formgschichte y ha logrado demostrar que con sus métodos es posible un acceso a la comunidad pre-pascual. Esta comunidad era un grupo netamente diferenciado, con situación y comportamientos propios que le hacían claramente reconocible. Su situación vital tanto interna, pues sin alguna forma de "fe" en Jesús no se entiende el "seguimiento", como la situación vital externa que permitía identificarla, como aparece por los Evangelios mismos.

c) Reciben una misión de ir a predicar a los sitios adonde iba a llegar luego Jesús, lo que exige por parte de Jesús una actividad para prepararles a esta misión, de donde provienen, sin duda, no pocos "logia". Esto se nota en sentencias de una forma muy definida y fácil de tener. (cf. Schürmann, Die Vorösterlichen Anfänge der Logien Tradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugang zum Leben Jesu" — Berlin, 1962 — Condensado en "Selecciones de Teología" 33-1970, 17-28).

El P. De la Potterie en su artículo "Come impostare oggi il problema del Gesu storico" (Civiltà Cattolica, 120 - 1969 - II, 447-463) recorre una doble vía con excelentes resultados: una **analítica** del Cristo de los evangelios al Jesús histórico: ir del Evangelio a las fuentes y de las fuentes a Jesús. Con este análisis puede llegarse a los últimos estratos de la tradición con la ayuda de varios criterios muy bien seleccionados y admitidos generalmente por la crítica, a saber:

— Criterio del testimonio múltiple: ha de tenerse por auténtico el dato que se encuentra en todas o en casi todas las fuentes de los sinópticos.

— Criterio de la semejanza o discontinuidad: deben consi-

derarse auténticos los elementos evangélicos (palabras de Jesús sobre todo) que sean irreductibles a las concepciones del judaísmo o a las de la tradición posterior de la Iglesia, especialmente judeo-cristiana. Es éste, por ejemplo, el caso del término "Abba" usado por Jesús.

— Criterio de la conformidad o continuidad: se trata esencialmente de verificar la coherencia de una palabra o hecho de Jesús con el ambiente palestino y con su personal y concreta situación vital, pero sobre todo con las características fundamentales de su mensaje.

Una **vía de interpretación**, del Jesús histórico al Cristo de los Evangelios: es un paso hermenéutico en el que se escuche la resonancia cristológica, mesiánica y escatológica del mensaje de Jesús, para escuchar luego la voz de la comunidad pascual y la redacción de los evangelistas. Es un adentrarse en la "historia de las tradiciones" con riquísimos resultados.

El P. Latourelle (o.c. 223 s) enuncia una serie de conclusiones que se derivan de todo este procedimiento. Después de enumerar esos estudios con sus conclusiones advierte cómo en la actualidad no puede admitirse la frase de Bultmann: "De Jesús de Nazaret no se sabe nada, o casi nada". Y añade: "Después de los estudios recientes que se han venido haciendo desde el año 1950 sobre los criterios de autenticidad histórica no es posible sostener ya esa actitud de los maestros de la sospecha, ya que va en contra de los argumentos mismos de la historia. Hay que dar la vuelta a las posiciones y decir: **In dubiis stat traditio**. En otras palabras, el peso de la prueba recae, no ya sobre los que reconocen a Jesús en el origen de las palabras y de las acciones que se conservan en los evangelios, sino en aquellos que las consideran interpolaciones de la iglesia primitiva" (o.c. 237).

## 5. La "Nueva Hermenéutica"

La hermenéutica ha pasado hoy a un primer plano en las disciplinas bíblicas y teológicas. De ella dice R. Lapointe (*Bulletin de Théologie Biblique*, II, Juin 1972, 2, 107) que tiene un ámbito tan vasto, casi indefinido, y una complejidad tal, que un solo investigador no alcanza a dominarla: es una cuestión interdisciplinar en que están interesadas a la vez la filosofía, la teología, la exégesis, la crítica literaria y las ciencias humanas en general. Desde Schleiermacher las tesis y posiciones se han ido sucediendo, pasando por Dilthey, hasta los complejos planteamientos de hoy.

Por esta razón me referiré sólo a llamada "Nueva Hermenéutica", que ha surgido precisamente alrededor del problema del Jesús histórico. De ella dice Latourelle que se ha convertido en un nuevo sistema teológico y que su atención recae, ante todo, en la decisión existencial y en la comunicabilidad de la revelación al hombre de hoy (o.c. 66).

Aunque Fuchs y Ebeling se consideran como las principales figuras de esta escuela, puede considerarse a J. Robinson como el padre e iniciador que dio nombre al movimiento con su obra "The New Hermeneutic. New Frontiers in Theology" (New York, 1964). La gran idea de esta escuela, según él, es la interpretación de la S. Escritura a través de la interpelación de la existencia. Leer la Biblia no ha de consistir tanto en tratar de **comprenderla**, como de dejarla **hablar**; es, por tanto, menos una operación intelectual que el impacto del lenguaje mismo (Robinson, o.c. 53-54).

Los trabajos de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann y Gadamer son pistas que llevan a descubrir una nueva concepción de la historia y de la existencia humana. El Jesús histórico de los Evangelios no está aislado del kerigma. Si se impone una nueva in-

vestigación es porque el propio kerigma está proclamando la importancia decisiva de la persona histórica de Jesús. "Se trata de verificar si el sentido de la existencia que el kerigma relaciona con la persona de Jesús está en conformidad con el sentido de la existencia que la historiografía descubre en el Jesús histórico. La historia no puede establecer que el kerigma es verdadero, sino que la decisión existencial ante el kerigma es una decisión existencial ante Jesús" (Robinson, o.c. 86).

Esta "Nueva Hermenéutica" significa un paso adelante con relación a M. Bultmann: éste se inspira en el pensamiento expresado por Heidegger en su obra "Sein und Zeit"; la Nueva Hermenéutica toma los elementos del "segundo Heidegger que atribuye al lenguaje una función de interpelación: su misión es provocar y llevar a una decisión; el ser y el lenguaje están íntimamente unidos (cf. Richard E. Palmer: *Hermeneutics*, Evaston, 1969: Heidegger's later contribution to hermeneutical theory, 140-161). Para Fuchs y Ebeling el acontecimiento y el lenguaje van juntos: hablan del "acontecimiento del lenguaje" o del "acontecimiento de la palabra". "No se alcanza la esencia de la palabra interrogándose por la esencia de su contenido, dice Ebeling, sino interrogándose por lo que la palabra opera, por lo que engendra, por el porvenir que abre" (*L'essence de la foi chrétienne*, París, 1970, 216).

Cuando esta palabra es "palabra de Dios", abre al hombre un gran porvenir, cambia al mundo. La palabra de Cristo es un "acontecimiento de lenguaje que genera fe y amor. Fuchs llega hasta una verdadera concepción cristológica del lenguaje al afirmar que su autenticidad consiste en ajustarse a la predicación del amor de Jesús. Así entendida, la hermenéutica viene a ser la "doctrina del lenguaje de la fe" (Cf. I, Mancini, *Hermenéutica*, en: *Nueva Enciclopedia de Teología*, 639).

Latourelle señala algunas consecuencias que se derivan de esta hermenéutica para la interpretación del Nuevo Testamento (o.c. 67s).

a) En la tesis de Bultmann la existencia interpreta el texto y esta interpretación lleva a la desmitificación; para la Nueva Hermenéutica el texto interpreta la existencia y esa interpretación debe llevar a la conversión. No es el hombre el que juzga el texto, sino el texto el que juzga la existencia humana.

b) La tarea de la hermenéutica consiste en transformar la palabra del pasado, fijada en un texto, en una palabra viva, actual, que nos debe seguir interpelando. Es el tránsito de la palabra revelada a la palabra predicada. "Se dedica a buscar el acontecimiento de la palabra en su estado nativo, 'en la fuente'. Por tanto, tiene que eliminar todos los elementos que entorpecen o limitan el texto (elementos míticos, relativos a una época) para que pueda desempeñar su función primera, que es la de conducir al lector a la experiencia que lo engendró.

c) El lenguaje auténtico tiene más un valor de interpelación que de información. Como se trata de un texto religioso, hay que situarse frente a él hasta percibir el acontecimiento del lenguaje que lo suscitó y llegar a una decisión que cuestione el sentido mismo de nuestra existencia. De ahí sale la decisión de fe, que no es una adhesión a un conjunto de proposiciones, sino una luz que ilumina toda la realidad y transforma la actitud del hombre.

En este sentido hay una gran diferencia entre la posición de la Nueva Hermenéutica y la de Bultmann: mientras que para éste del Jesús histórico no importa más que el hecho de su existencia y de su muerte en la cruz, para la Nueva Hermenéutica existe una continuidad entre el kerigma y la predicación de Jesús. "Si antes

interpretábamos al Jesús histórico con la ayuda del kerigma cristiano primitivo, hoy interpretamos ese kerigma con la ayuda del Jesús histórico; las dos direcciones de la interpretación se completan entre sí" (Fusch, Zur Frage nach den historischen Jesus, citado por Latourelle).

Dos puntos débiles anota Latourelle en la Nueva Hermenéutica: es el primero el excesivo acento en el papel interpelativo de la palabra, con desmedro de su función informativa. Los Evangelios no sólo nos interpelan, sino que a la vez nos informan sobre la vida, el mensaje, la pasión, muerte y resurrección de Jesús como acontecimientos salvíficos. La fe es decisión, pero también es asentimiento. En el fondo de esta posición se alcanza a percibir la noción luterana de fe.

El segundo punto débil, también con fuerte colorido de la teología de la Reforma, es la infravaloración de los sacramentos como lugar de encuentro actual y personal con Cristo. Ciertamente la palabra de Jesús lo hace presente en nuestra vida, pero no se agota allí nuestra fe.

Cabe hacer notar un tercer punto débil desde la eclesiología: primera la relación personal del creyente con Dios, basada en la "sola Scriptura" la mediación eclesial no aparece y muchos menos, como era de esperar, la del magisterio.

Así vemos que esta Nueva Hermenéutica tiene elementos muy valiosos que podemos aprovechar, corrigiendo las deficiencias anotadas.

## 6. Repercusiones de esta Hermenéutica en América Latina

Formulo algunas observaciones sobre este punto para que sean sometidas luego al diálogo que enriquecerá y, en el caso necesario, rectificará mis apreciaciones. No me referiré a la totalidad de lo que se ha escrito en América Latina, que ya va siendo abundante, aunque de desigual valor. Confieso que no he tenido tiempo para adentrarme, como quisiera, en la lectura y estudio de toda esta bibliografía; por eso mis observaciones se limitarán principalmente a algunos aspectos generales y algunos puntos de la doctrina de Leonardo Boff y de John Sobrino.

El solo examen de la bibliografía que se cita en los trabajos de los más destacados autores latinoamericanos muestra un abundante recurso a teólogos alemanes, lo cual es, por otra parte, comprensible, ya que no puede desconocerse el papel de la teología alemana en el problema cristológico, como en muchos otros. Al encaminar con detención opiniones y escritos se nota alguna huella, más o menos profunda del pensamiento alemán, no siempre del lado católico.

Es laudable que se hagan esfuerzos de reflexión teológica en nuestra América, porque ello es un valioso aporte a la teología, dentro de un sano pluralismo. En este sentido es alentador el surgir de centros de reflexión y de enseñanza teológica en nuestro continente, que están llamados a jugar un importante papel en el quehacer teológico. Ello implica la exigencia de una doble fidelidad: a la Palabra de Dios y a la Iglesia, su fiel guardiana. Esta doble fidelidad en manera alguna está reñida con un serio trabajo científico.

Estos son algunos puntos sobre los cuales quisiera formular algunos breves comentarios:

6.1. Boff (Jesus Cristo Libertador, 3 ed. Editora Vozes, Petrópolis, 1972, 57 ss) señala algunas características del horizonte desde el cual lee la cristología:

a) Primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico. Este planteamiento está claramente en la línea de "Iglesia popular" y debe analizarse con los criterios que sobre este tema se han planteado, especialmente en Puebla. Esta primacía de lo antropológico sobre lo eclesial permite actitudes que se acercan a la posición protestante de la "sola Scriptura sui ipsius interpret", como se ve en la práctica de algunas comunidades de base que en han caído en un libre examen protestante.

b) Primacía del elemento crítico sobre el dogmático. Es un principio que pone entre paréntesis, cuando no deja a un lado, la autoridad magisterial de la Iglesia. El dar la primacía a la crítica, como lo hace la teología protestante, conduce a una ruptura de la unidad de fe.

c) Primacía de lo social sobre lo personal: en cuanto a que la Iglesia no debe estar ausente con su doctrina en los múltiples problemas que afectan a las comunidades, este principio es claro. Pero es importante fijar muy bien el alcance de la expresión "social" que puede prestarse a ambigüedades.

6.2. El horizonte desde donde se hace la hermenéutica es la "praxis": una hermenéutica "praxica" según la expresión de John Sobrino (Cristología desde América Latina, pg. 30). Esta praxis se entiende en sentido político con marcado acento de lucha de clases en sentido marxista. Esta praxis es el horizonte desde el cual y dentro del cual se capta únicamente la intención y la acción socio-política de Jesús. La realidad se comprende haciéndola, es decir, el medio normal del conocimiento es la praxis. "El discurso

teológico, desde la perspectiva de la liberación, privilegia la praxis cristiana de la liberación como matriz hermenéutica, primera palabra teológica y primer momento de interpretación y re-lectura de la Palabra del Señor" (Raúl Vidales, citado por B. Kloppenburg, Iglesia Popular, pg. 55).

En general puede decirse que la "pre-comprensión" de tipo político que nace de la "praxis" determina demasiado la hermenéutica y llega en algunos casos a algún tipo de manipulación de los textos. Los intentos de una lectura "latinoamericana" del Evangelio corren este riesgo de manipulación y no siempre logran evitarlo.

## 7. Conclusión

Para terminar, permítaseme una sencilla y breve reflexión. Este recorrido cristológico a través de dos siglos de controversias en nuestro mundo moderno nos ha permitido revivir el desafío de la pregunta del Señor: "¿Quién dicen los hombres que soy yo? Y vosotros, quién decís que soy?" El Papa dijo en Puebla que "De una sólida cristología tiene que venir la luz sobre tantos temas y cuestiones doctrinales y pastorales" que la Iglesia debe afrontar. Este Evangelio: "Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo" con todo su profundo contenido, es el que tiene que orientar nuestra actividad.

A nosotros que tenemos la "missio docendi" en los centros de formación teológica y, en primer lugar a los Obispos como maestros, corresponde velar para que aquellas "relecturas" del Evangelio de que habla el Papa en su discurso inaugural de Puebla, "resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios" no vayan a causar entre los fieles "confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia" y no caer "en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas".

Y, citando una vez al Papa: "Desde esta fe en Cristo, desde el seno de la Iglesia, somos capaces de servir al hombre, a nuestros pueblos, de penetrar con el Evangelio su cultura, transformar los corazones, humanizar sistemas y estructuras".

No podemos aceptar que una "pre-comprensión" exclusivamente praxica y política parcialice la visión de Jesús el Cristo y la empobrezca hasta hacer de él un subversivo y un revolucionario.

**OBRAR HUMANO DE CRISTO: CONCIENCIA Y LIBERTAD**

**P. Jean Galot, S.J.**

## **A. Introducción**

### **1. Valor único y universal del obrar humano de Cristo**

El obrar humano de Cristo ha sido ampliamente descrito en los textos evangélicos. Para no limitarnos a la literalidad de los textos, tenemos que penetrar en la conciencia y en la libertad que se manifiestan en el comportamiento de Jesús.

La persona puede definirse como sujeto dotado de conciencia y libertad: la característica de la persona consiste en obrar consciente y libremente. En Jesús, la persona es divina; es la persona del Hijo de Dios. En la Encarnación esta persona se expresa a través de una conciencia humana y una libertad humana. Aquí tocamos el punto más esencial del misterio: el compromiso de una personalidad divina en una existencia humana, no sólo en una vida humana exterior sino en la profundidad de una psicología humana.

Este compromiso del Hijo de Dios en la Encarnación por el desarrollo de la conciencia y de la libertad humana tenía como objetivo procurar un nuevo destino a la humanidad. Con su conciencia y su libertad Cristo cumplió su misión redentora o liberadora, y fundó un nuevo régimen de conciencia y de libertad para todos los hombres.

Tratando de entrar en el misterio único de la conciencia y de la libertad de Jesús, queremos entender mejor en qué sentido transformó la conciencia y la libertad de cada hombre. Según la afirma-

ción conciliar de la *Gaudium et Spes*, Cristo "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" (22). Revela más particularmente el sentido de la conciencia y de la libertad: el problema de la concientización y de la liberación de la humanidad debe ser considerado a la luz de Cristo, creador y modelo de la nueva humanidad.

La investigación en la psicología de Cristo abre necesariamente perspectivas sobre todos los problemas psicológicos humanos. No podemos dejar de subrayar el carácter único del obrar humano de Cristo, con la transcendencia inherente a su personalidad divina. Sin embargo queremos considerar también en Cristo el destino de la conciencia y de la libertad de cada persona humana.

## 2. Persona, conciencia y libertad

Tenemos que precisar ante todo la relación entre persona y conciencia, entre persona y libertad.

Algunos teólogos contemporáneos opinan que la conciencia y la libertad humana en Jesús implican una persona humana, o al menos una realidad equivalente a la persona humana. Conciben la persona como conciencia y libertad. Distinguen entre el concepto antiguo de persona, usado en el período patrístico y en el concilio de Calcedonia, y el concepto moderno, que se impuso desde el siglo pasado (1). El concepto antiguo, expresado por la palabra hipostasis, tie-

(1) La diferencia entre el concepto antiguo y el concepto moderno de persona ha sido propuesta por Karl Barth en su doctrina trinitaria; Karl Rahner siguió la vía abierta por Barth, no solo en sus consideraciones sobre la Trinidad sino también en cristología: cf. J. GALOT, *Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ, Gregorianum* 55 (1974) 69-97; *Le Christ, foi et contestation*, Chambray 1981, 141-164.

ne un valor ontológico de realidad fundamental; el concepto moderno, bajo el influjo de la conciencia psicológica se caracteriza por la conciencia y la acción libre. Según este concepto moderno, tendríamos que reconocer en Cristo una persona humana identificada con una conciencia y con su libertad.

Es verdad que el desarrollo de las ciencias psicológicas nos permite entender mejor muchos aspectos de la persona en su comportamiento consciente y subconsciente. Sin embargo no cambia el concepto mismo de persona, y no podemos decir que nuestro concepto es diferente del concepto propuesto en la profesión de fe de Calcedonia. Este concepto resultaba de la experiencia humana común, experiencia que tiene un carácter universal y permanente. Por su vida personal y sus contactos con otros, los hombres saben lo que es una persona. Sobre la base de esta experiencia, los Padres de Calcedonia afirmaron que en Cristo hay una persona, la persona divina del Hijo de Dios. No dieron ninguna definición filosófica de persona, porque querían sólo referirse al concepto usual. Se sirvieron de dos términos, *prosopon* e *hipostasis*, uno más superficial, el otro más profundo y ontológico, para significar que sea a nivel fenomenológico sea ontológicamente hay una persona única en el Hijo encarnado.

Los Padres consideraban la persona de Cristo como sujeto de conciencia y libertad, porque le atribuían una naturaleza humana compuesta de alma racional y cuerpo (2). El alma racional ejerce una actividad consciente y libre. Así no falta en el concepto de Calcedonia el aspecto psicológico de la persona.

Es preciso insistir sobre la distinción entre las actividades de

(2) DS 301.

conciencia y libertad y el sujeto de estas actividades. La persona como sujeto consciente y libre no se identifica con la conciencia y la libertad. Como sujeto, Cristo es una persona divina; pero es sujeto de actividades humanas, sujeto divino de conciencia humana y libertad humana.

## B. Conciencia humana del Hijo y concientización

### 1. Explicaciones escolásticas sobre la ciencia de Jesús

Recientemente la teología ha hecho un esfuerzo para explorar la psicología humana de Jesús (3). Era inevitable que el desarrollo de las ciencias psicológicas tuviese una repercusión sobre el modo de estudiar la constitución psicológica del Salvador o invitase a los teólogos a investigaciones más profundas sobre el Hijo de Dios encarnado.

Sin embargo no podemos decir que este campo de estudio se hubiera completamente ignorado anteriormente, pues desde hace algunos siglos la teología escolástica había planteado el problema del contenido y de la extensión de la ciencia de Jesús. Especialmente había tratado de explicar cómo Jesús supo que él era el Hijo de Dios. Todavía hablaba más de "ciencia" que de "conciencia": este lenguaje característico indicaba que su interés aun no se había orientado hacia el acto propio de la persona que toma conciencia de sí misma (4).

- (3) Este esfuerzo se manifiesta en la novela de Deodat, de Basly, *La christiada français e*, Paris 1927, que suscitó discusiones y críticas, y más sistemáticamente en la obra teológica de P. Galtier, *L'unité du Christ, Etre... Personne... Conscience*, Paris 1939.
- (4) Sobre la evolución doctrinal que distinguió más claramente ciencia y conciencia, cf. Ph. KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981, 198-204.

En virtud del principio absoluto de perfección aplicado a la humanidad de Cristo, la doctrina de los escolásticos le atribuyó todo lo más perfecto en el orden de la ciencia: la ciencia beatífica, según la cual el alma de Jesús veía a Dios sobre la tierra y conocía en él todas las cosas, al modo de los elegidos en el cielo; la ciencia infusa, propia de los ángeles, que le permitía conocer todas las cosas no en Dios sino en sí mismas; la ciencia experimental, adquirida por la experiencia humana y el ejercicio de la inteligencia. Según esta teoría, Jesús habría sabido que él era Dios en virtud de una visión semejante a la de los bienaventurados. Su psicología habría actuado fuera de las condiciones de desarrollo de la psicología humana.

Este modo de explicar la ciencia de Cristo cada vez más se va abandonando en la cristología actual. Ni el Evangelio ni los Padres afirmaron la visión beatífica en la vida terrestre de Jesús: falta a la teoría un fundamento en la Escritura y en la tradición de los primeros siglos (5). Sobre todo la atribución de la visión beatífica a Jesús tiene el inconveniente de implicar un estado de gloria, imposible de conciliar con la kenosis de la Encarnación y con la verdad del sufrimiento redentor. En vez de afirmar a priori una perfección absoluta de ciencia, que no parece compatible con la vida humana del Hijo encarnado, semejante a la nuestra en todo fuera del pecado, se trata más de descubrir en los textos evangélicos las manifestaciones de la conciencia de Jesús, para discernir en qué consistía su verdadera psicología.

- (5) Sobre este tema, cf. J. GALOT, *La conciencia de Jesús*, Bilbao 1973, 149-171. P. Galtier, quien admitía la visión beatífica en el Jesús terrestre, reconocía que la Escritura no ofrece una demostración de esta visión: *De incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1947, 258 s.

## 2. Conciencia humana del "Yo" divino

Como los otros hombres, Jesús tuvo una conciencia humana en desarrollo: tomó conciencia de su "Yo". Esta toma de conciencia fue una auténtica toma de conciencia humana, y no una visión venida del cielo. El Hijo de Dios tomó humanamente conciencia de su "Yo" divino. Esta conciencia se expresa particularmente en una afirmación que sale varias veces de la boca de Jesús: "Yo soy". Por esa afirmación, Jesús se apropia el nombre divino, nombre revelado por Yahwe a Moisés según el relato del Exodo (3,14) (6). Reivindica una existencia eterna, anterior al "devenir" de Abraham: "En verdad, en verdad os digo: antes que naciese Abraham, Yo soy" (Jn 8,58). La reacción de los adversarios quienes pretenden lapidar a Jesús muestra que discernen el valor de la reivindicación de identidad divina, porque denuncian un blasfemo, que pretende atribuirse lo que es exclusivo de Dios. En un diálogo donde ya dos veces había dicho "Yo soy" para exigir la fe, Jesús subraya intencionalmente la cualidad divina de su "Yo". Los exégetas pueden discutir sobre los puntos de referencia en la fórmula griega "Ego eimi" usada en los evangelios: sea el "Yo soy" del Exodo, sea el "Soy yo" del Deutero-Isaías (7). En los dos casos, la expresión se refiere al "Yo" de Yahwe, con la sola diferencia del acento puesto sea sobre el "soy", sea sobre el "Yo".

- (6) Sobre el valor del nombre y el sentido de *erhkw*, cf. CAZELLES, *Pour une exégèse de Ex 3,14, Dans Dieu et l'Être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Geran 11-24*, Paris 1978, 27-44; A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele, Teologia dell'Antico Testamento*, Torino 1981, 93-105.
- (7) A. Feuillet prefiere el sentido "Soy Yo" en Jn 8,24; 8,28; 13,19. Funda su opinión sobre el paralelo con Is 43,10. Los *Ego eimi christologiques du quatrième évangile*, Recher-

ches de Science Religieuse 54 (1966) 5-22.

La fórmula no sólo se encuentra en el evangelio de Juan. Aparece también en los sinópticos. Podemos mencionar una palabra relatada por Mateo (14,27), Marcos (6,50) y Juan (6,20): Cuando Jesús camina sobre las aguas, dice a sus discípulos: "Soy yo". No tengáis miedo". Es el "soy Yo" de un hombre quien se hace reconocer por sus amigos para disipar su pavor, un "soy yo" familiar, pronunciado con un tono plenamente humano; sin embargo es en este momento un "Yo" que se presenta como trascendente, porque demuestra su poder sobre las fuerzas de la naturaleza. Jesús habla como Yahwe en otro tiempo a Israel: "No temas... porque yo soy Yahwe, tu Dios, el Santo de Israel, tu Salvador" (Is 43, 1-3). Tiene conciencia de realizar lo que había sido anunciado al pueblo: "Si atraviesas las aguas, yo seré contigo; si por ríos, no te anegaras" (Is 43,2). Quiere compartir esta experiencia con Pedro, como signo de la asistencia divina asegurada a sus discípulos para el futuro de la Iglesia.

Más solemne es el "soy Yo" preferido en el proceso ante Caifás. La pregunta de éste era decisiva: "Eres tu el Mesías, el hijo del Bendito?" Según las versiones de Marcos (14,62) y de Lucas (22, 70), es un "Ego eimi", un "soy Yo" que constituye la respuesta esencial, la afirmación de identidad que provoca la condenación a muerte. Con esta simple expresión, Jesús testifica su conciencia humana de ser Mesías e Hijo de Dios por ser Dios. Hace entender que la muerte no podrá suprimir su presencia en la tierra, porque el "Yo soy" permanece y funda el anuncio de la venida del Hijo del Hombre, sentado a la diestra de Dios.

... ches de Science Religieuse 54 (1966) 5-22.

El valor definitivo del "Yo soy" se expresa en la garantía ofrecida por Cristo al desarrollo de su Iglesia: "Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20). La apertura manifestada en el "Yo estoy con vosotros" indica una intención fundamental de amor. Jesús no había nunca dicho "soy Yo" o "Yo soy" en un sentido egoísta; aquí revela más explícitamente la voluntad benévola de la afirmación: todo el poder del "Yo soy" está destinado a asistir a los discípulos en su vasta misión de evangelización de todas las naciones.

En el curso de la vida pública, había indicado el sentido de la revelación de su filiación divina: revelaba su divinidad para comunicarla. Sus adversarios querían apedrearlo por blasfemo "porque, decían, tú, siendo hombre, te haces Dios". La respuesta es sorprendente: "No está escrito en vuestra Ley: "Yo digo: Dioses sois?" (Jn 10,34). Recurriendo al texto de un salmo (82,6), Jesús amplía el misterio.

Justifica su pretensión de ser Hijo de Dios con una afirmación más general de la Escritura. Cuál es el sentido de esta justificación? Los adversarios acusaban a Jesús de enorgullecerse reivindicando la filiación divina: él muestra que no quiere conservar celosamente para sí mismo esta filiación, sin difundirla. Es Hijo de Dios en un sentido único; pero ha venido para divinizar la vida humana y cumplir la palabra: "Dioses sois". Esa intención de compartir su filiación confirma la autenticidad de su afirmación de identidad divina. La afirmación no viene del egoísmo sino de una voluntad de don.

### 3. Abba y la concientización cristiana

Bajo otro aspecto, aún más fundamental, la toma de conciencia del yo divino fue siempre preservada de un egocentrismo replegado

sobre sí mismo. Por los textos evangélicos sabemos cómo Jesús expresaba su identidad divina en sus plegarias. La palabra más característica que él pronuncia es "Abba"; sólo una vez, en la agonía de Getsemaní, hallamos el término arameo, pero serios estudios exegéticos demostraron que la invocación era habitual en las plegarias de Jesús (8). Esta invocación constituía una novedad absoluta, pues nunca los Judíos se habían atrevido a dirigirse a Dios llamándolo "Papá", según el lenguaje familiar de un niño con su padre. Jesús no había podido hallar esta invocación en la tradición judía; era una expresión pura, espontánea, de su experiencia íntima. El término usado en la vida pública hace suponer que desde su infancia Jesús había hablado así al Padre celestial: una luz secreta iluminaba su conciencia y le mostraba que sólo "Abba" podía expresar lo que el Padre era para él. Así, Jesús percibía su propio "Yo" como el de un hijo, totalmente dirigido hacia el Padre. Tomando conciencia de ser el Hijo quien recibe todo del Padre, tomó conciencia de ser Dios como el Padre. La relación al Padre dominaba todo el desarrollo de su conciencia humana.

El uso del vocablo "Abba", característica única del Hijo encarnado, fue punto de partida de la concientización del cristiano en la Iglesia primitiva. El grito "Abba" se hizo el signo de la identidad cristiana, después de haber sido signo de la identidad de Cristo. Pablo escribe a los Gálatas: "Por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: Abba!, Padre! De manera que ya no es siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por la gracia de Dios" (Ga 4, 6-7). En la carta a los Romanos, desarrolla la oposición entre el espíritu de siervos y el espíritu de adopción, determinante

(8) Cf. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1973, 81-88; W. MARCHAL, *Abba, Père: la prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, 132-136.

para el clima de la espiritualidad cristiana. "Que no habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: Abba! Padre! El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Rm 8,15-16).

Jesús mismo había invitado a sus discípulos a iniciar su plegaria con la invocación "Abba". Según la versión de Lucas, a la pregunta: "Señor, enséñanos a orar...", había respondido: Cuando oréis decid: Padre " (11, 1-2). Debemos suponer que el término arameo usado era "Abba". La recomendación explica por qué los discípulos gritaban "Abba" siguiendo el ejemplo del Maestro; su audacia se fundaba sobre una enseñanza explícita de Jesús.

Queriendo comunicar a sus discípulos su filiación divina, Jesús quería también desarrollar en ellos la conciencia de esta filiación. En su diálogo de resucitado con María Magdalena, llama por primera vez a los discípulos sus "hermanos" y anuncia: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre" (Jn 20,17). El indica que la nueva fraternidad resulta del hecho nuevo, adquirido con su resurrección, que su Padre es ahora Padre de sus discípulos. Mantiene la distinción entre las dilaciones distinguiendo "mi Padre" y "vuestro Padre"; él es Hijo por naturaleza y sus discípulos hijos por don de la gracia. Pero afirma una verdadera comunicación de la filiación, y abre una nueva vía en las relaciones del hombre con Dios. Estas relaciones tienen que ser esencialmente filiales; implican la familiaridad con el Padre.

De las palabras de Jesús recibimos una luz esencial sobre la concientización del cristiano: para vivir su vida según las indicaciones del evangelio, el cristiano tiene que tomar conciencia de ser hijo del Padre. San Pablo entendió el valor del grito "Abba", que lejos de provenir de un exceso sentimental de devoción, venía del Espíritu dado por Jesús y testimoniaba la filiación divina auténtica, propia de cada cristiano. La invocación se presenta como afirmación de la

personalidad cristiana. Según los comentarios que suscita en las cartas a los Gálatas y a los Romanos, determina toda una mentalidad, una espiritualidad, profundamente diferente del judaísmo. Significa que por su cualidad de hijo del Padre el cristiano está liberado de la sujeción a la antigua ley y del espíritu de temor inherente a la religión judía.

Cristo quiso así transmitir a sus discípulos todo el fruto del desarrollo secreto de su conciencia humana, desarrollo esencialmente fundado sobre las relaciones filiales con el Padre. Su propia "concientización", que resultaba de la Encarnación, concientización del Hijo que vivía una experiencia humana y se percibía humanamente como Hijo del Padre, es comunicada a sus discípulos, que bajo la acción íntima del Espíritu toman conciencia de su filiación.

#### 4. La concientización fundamental del cristiano

El problema de la concientización como problema de la verdadera evangelización tiene que ser considerado a la luz de la revelación evangélica. Según la orientación de algunas teologías de la liberación, la evangelización consiste sobre todo en una concientización de orden político y social: la concientización significa, en esa perspectiva, tomar conciencia de una situación injusta de dependencia, de explotación o de opresión. Es concebida como la vía que conduce a la lucha de clases o a la revolución. Es una concientización programada según un análisis marxista de la situación del pueblo.

Es verdad que en todos los países del mundo hay injusticias sociales y que para remediar esas injusticias una concientización es necesaria en los interesados, más especialmente en los explotados o en los oprimidos. Los cristianos tienen que favorecer esta

concientización según los principios del amor evangélico establecidos por Cristo, no según los principios del análisis marxista, ligado a la dialéctica materialista y a una actitud de odio entre clases sociales y de violencia (9).

La verdadera concientización del cristiano en el campo político y social tiene como fundamento una concientización más honda, propiamente religiosa, que permite a los principios del evangelio animar toda la conducta, el pensamiento y la acción, y que abre la vía auténtica de la construcción de una sociedad más justa, más dirigida por un sincero amor. La auténtica concientización consiste en el orden de las relaciones del hombre con Dios.

Esta concientización fundamental de orden religioso, es la que, iniciada en Jesús, se difundió en sus discípulos y se manifiesta en la vida de la Iglesia. Constituye el objetivo de la evangelización y contribuye al desarrollo del reino de Dios, reino de Cristo, que no puede nunca ser identificado con un reino político y terrestre. Tomando conciencia de ser Hijo de Dios, Jesús tomaba conciencia de ser rey de la humanidad, pero no en un sentido político: "Mi reino no es de este mundo" (Jn 18,36). Los cristianos son destinados a participar en este reino; el autor del Apocalipsis rinde homenaje a Cristo diciendo: "Con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra" (5,9). En esta perspectiva, reino y sacerdocio coinciden: el sacerdocio universal establecido por Cristo es también el reino. Se trata de un reino de santidad, reino religioso. Todos aquellos que se unen a Cristo tienen

(9) Sobre el influjo del marxismo en la teología de la liberación de Gutiérrez, Cf. M. Manzanera. *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez, Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica*, Bilbao 1978.

acceso a este reino.

Cuando el cristiano toma conciencia de su dignidad de hijo del Padre, cumple la concientización más esencial de su vida. Como hijo, comparte el poder de Dios sobre el universo, y en este sentido reina sobre la tierra. La filiación divina eleva la persona humana a su destino más alto.

Ningún esfuerzo humano habría podido conquistar esta dignidad. La concientización, como la elevación a la filiación, no es obra simplemente humana, sino obra de la gracia, de la comunicación sobrenatural de la filiación y de la concientización de Cristo.

La importancia de esta concientización filial es consecuencia de todo el designio de salvación, como se expresa en el himno de la carta a los Efesios. El primer objetivo del plan divino era nuestra filiación en Cristo: El "Padre de nuestro Señor Jesucristo" "nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y en su amor nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo conforme a la benevolencia de su voluntad..." (1,3-5). La intención del Padre, anterior a la creación, era una intención paterna: quería ser nuestro Padre y siempre nos miró a nosotros, y antes de nuestra existencia como a sus hijos. Siendo el primer objetivo del Padre, la filiación adoptiva en Cristo permanece el primer objetivo de la evangelización. La buena noticia es noticia del don del Padre, que hace tomar conciencia de la dignidad de hijo.

Muchas consecuencias se derivan de esta dignidad filial: cada persona humana tiene que ser respetada no sólo como ser humano sino como hijo de Dios. La filiación común hacia el mismo Padre instituye también una fraternidad muy alta entre los hombres. Para

una mejor realización de todas estas consecuencias, es preciso desarrollar la concientización cristiana.

Lo que falta a muchos bautizados es la conciencia de ser, como cristianos, hijos del Padre. Sin esta conciencia, es imposible vivir plenamente la realidad de la filiación. Un inmenso esfuerzo de concientización es necesario para hacer conocer más realmente a los cristianos el don que recibieron del Padre y para ayudarlos a comportarse como hijos.

### C. Libertad humana del Hijo y Liberación

#### 1. La libertad humana en Cristo

El vínculo entre concientización y liberación en la obra de la salvación tiene como primer origen la existencia, en Jesús, de una conciencia humana y de una libertad humana.

En la tradición de los primeros siglos, la afirmación de esta libertad encontró algunas dificultades. El monotelismo rechazaba una voluntad propiamente humana, porque pensaba que la voluntad humana necesariamente implicaría una oposición a la voluntad divina. Condenando este error, el tercer Concilio de Constantino-*pla* definió las dos voluntades naturales de Cristo, no contrarias, y precisó que la voluntad humana, lejos de resistir a la voluntad divina le quedaba siempre sometida (10).

Con esta definición, el Concilio atrae nuestra atención sobre

(10) DS 556: "et duas naturales voluntates non contrarias, abait, iuxta quod impii asseruerunt haereticis, sed sequentem eius humanam voluntate et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati".

el sentido más profundo de la libertad humana. Los actos de rebelión fueron a veces considerados como el ejercicio más alto de la libertad. El modelo de la libertad en Cristo nos hace entender, por lo contrario, que la manifestación más perfecta de la libertad humana consiste en el someterse y conformarse a la voluntad divina. En la plena autoafirmación de sí misma, no puede oponerse a Dios. Alcanza la cumbre de su autonomía y de su propio valor cuando se desarrolla según la orientación de la voluntad soberana de Dios. La afirmación de la libertad humana de Jesús es esencial a la doctrina de la Encarnación, como afirmación de un Cristo perfectamente hombre. Es también importante para la doctrina de la Redención, que admite el valor meritorio del sacrificio ofrecido por el Salvador.

Jesús reivindica expresamente esta libertad cuando anuncia su sacrificio: "Nadie me quita la vida, soy yo quien la doy de mí mismo" (Jn 10,18). Descarta cualquier interpretación de los acontecimientos que simplemente atribuyera sus sufrimientos y su muerte a las maniobras de sus enemigos. Se comprometía libremente en su destino. Subrayaba también que la voluntad del Padre no le quitaba su dominio sobre su vida sino que lo confirmaba. "Tengo poder para dar mi vida y poder para volver a tomarla. Tal es el mandato que del Padre he recibido". En estas palabras, percibimos que el que habla es persona divina: es el Hijo que recibe del Padre todo poder. Pero es el Hijo encarnado, que manifiesta su poder en la libertad humana, entregándose libremente al sacrificio.

La ofrenda del Calvario es ofrenda humana de una persona divina: el Hijo se ofrece humanamente al Padre con toda la energía y toda la generosidad de su voluntad humana. Obrando libremente, Cristo puede merecer la salvación de la humanidad. No bastaba la decisión soberana del Padre para dar la salvación, esta

salvación debía ser merecida por el compromiso heroico de una voluntad humana (11).

En el momento de su muerte, Jesús ejerció por última vez su libertad: "Padre, en tus manos entrego mi espíritu" (Lc 23,46). En este grito, expresa la disposición más fundamental de su existencia terrestre: el que había salido del Padre a él volvía (cf. Jn 13,3). El carácter filial del abandono aparece en la invocación "Padre". A diferencia del salmista que entregaba su espíritu en manos de Yahwe (Sal. 31,6), Jesús dirige su entrega al Padre: es el último "Abba" que pronuncia. Quiere morir como Hijo. Su entrega es también mucho más radical que la del salmista; este entregaba su espíritu en manos de Dios para escapar de la muerte y permanecer vivo en la tierra. Jesús renuncia a su vida terrestre, acepta y ofrece su muerte, en vista de la vida del más allá. En el último instante, ejerce toda su libertad humana por el don de sí mismo.

El acto de la muerte compromete más totalmente la libertad. La muerte puede ser un acto, y no sólo un acontecimiento ni una fatalidad. Sobre la cruz, Cristo muere a consecuencia del suplicio impuesto por la autoridad romana, y exigida por los adversarios; en este sentido, es sometido a la muerte. Sin embargo, él ve esta muerte como el término último de sus relaciones filiales con el Padre, y hace de su muerte un acto de ofrenda; Diciendo al Padre que entrega en sus manos su espíritu, le ofrece todo lo que, en él, es principio de vida y de actividad humana. El momento de la muerte llama al hombre no a un don particular, sino al don total que es don del espíritu, del alma, es decir de la fuente de las

(11) El mérito es afirmado en el Concilio de Trento: cf. DS 1513; 1529 ("sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem moruit"); 1960.

diversas actividades. El compromiso que termina la vida puede tener de este modo un valor pleno, constituir el don que resume y lleva hasta el extremo los dones anteriores de la persona.

## 2. La comunicación de la libertad filial a los hombres

El acto supremo de libertad de Cristo, en la muerte, cambió el destino de todos los hombres; obrando la liberación de la humanidad pecadora, comunica a todos una libertad nueva, que participa en la libertad del Hijo de Dios encarnado.

Para entender mejor esta liberación, tenemos que volver al diálogo relatado en el capítulo 8 de S. Juan. Después de haber hablado de su Padre y haberse atribuido, en calidad de hijo, el nombre divino "Yo soy", Jesús introduce el tema de la libertad: "La verdad os librará" (8,32). Los interlocutores se sienten ofendidos por esa declaración que los considera como desprovistos de libertad. Reaccionan con orgullo: "Somos linaje de Abraham, y de nadie hemos sido jamás siervos; ¿cómo dices tú: Seréis libres?" (8,33). A pesar de la ocupación del país por los Romanos, se sentían libres: como grupo religioso que había recibido la garantía de la alianza divina, reivindicaban una libertad interior que ninguna dominación extranjera podía quitarles. Cristo quiere indicarles que están en una cierta ilusión y que no han entendido la naturaleza de la libertad más fundamental del hombre: "En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es esclavo" (8,34).

Las palabras: "En verdad, en verdad os digo" significan una revelación hecha con autoridad. Jesús enseña una verdad que sólo puede ser percibida con la luz divina; supera la simple experiencia humana. Los hombres pueden pensar que son libres cuando en realidad son esclavos en el fondo de su ser. Jesús afirma que en el pecador hay una esclavitud absoluta. Dice que el pecador "es es-

clavo", absolutamente (12), para sugerir que la sujeción afecta la realidad fundamental de la personalidad. La relación con Dios es esencial al desarrollo de la vida humana: cuando esta relación se quebranta por el pecado, la persona se paraliza en toda su actividad. No puede ya ser ella misma.

La afirmación de Jesús, sobre la esclavitud esclarece la doctrina de la liberación. Hay muchas alienaciones en la existencia humana y en la vida social; hay una alienación que pone en peligro y destruye todo el destino personal. Según la descripción impresionante hecha por San Pablo, el pecado aliena la inteligencia, privándola de su capacidad de percibir la verdad y haciéndola entontecer en sus razonamientos. El pecado aliena también la voluntad, quitándole la energía y la posibilidad de hacer el bien que desea. Despoja la personalidad de su propio dominio sobre su conducta; la entrega al poder de instintos y pasiones que degradan al ser humano, y la somete a la tiranía del egoísmo y del orgullo (Rom 1, 18-32). Pablo no describe sólo las manifestaciones desastrosas y vergonzosas del pecado, sino que expresa la angustia del hombre humillado, encadenado, "vendido por esclavo al pecado" (Rom 7,14). Su frase "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero" (Rom 7,19) muestra la impotencia experimentada personalmente por el pecador en su estado. Es la expresión más viva de la alienación de la persona.

Por la denuncia de la alienación fundamental que viene del pecado, Jesús reveló el problema más crucial de la humanidad. A este problema indica la solución: "El hijo permanece para siempre. Si, pues, el Hijo os libraré, seréis verdaderamente libres" (Jn 7, 35-36?)

---

(12) Una variante del texto añade: "esclavo del pecado"; pero viene probablemente de una armonización con una expresión paulina (Rom 6,17-20).

Oponiendo el esclavo al hijo, Jesús quiere mostrar que la sola vía para liberarse de la esclavitud es el acceso a la condición de hijo. Sólo los hijos tienen el derecho de permanecer definitivamente en la casa del Padre. Para hacerse hijos, los hombres puestos bajo el dominio del pecado tienen que ser liberados por el Hijo. Comunicando su condición filial, el Hijo eleva a los hombres a la verdadera libertad.

La obra de liberación no consiste simplemente en una acción que restituirá a la persona humana a sí misma, sustrayéndola al poder del pecado. Más que restablecer una libertad perdida, instaurará la nueva libertad a un nivel superior, elevando al hombre a la vida divina. La libertad conferida en la liberación cumplida por Cristo está esencialmente ligada a la cualidad de hijo de Dios. Aquí se manifiesta la generosidad de la respuesta divina a la ofensa del pecado: es la respuesta del amor que ofrece una suerte mejor al pecador, y más especialmente una libertad filial.

La afirmación de Jesús es breve, pero rica de significado: "El hijo permanece en la casa para siempre". La cualidad de hijo de Dios comunicada a los cristianos les permite estar a gusto en la casa del Padre. Gozan de una libertad muy amplia, pues el hijo puede afirmarse en su personalidad filial, comportarse en modo autónomo, estando asegurado por el amor paternal que lo protege y favorece en su desarrollo de hijo.

La libertad filial se expresa en las relaciones de familiaridad con el Padre: la conciencia de ser hijos justifica la audacia del grito de los primeros cristianos "Abba". Comentando el sentido de este grito, Pablo nota que los cristianos no pueden "recaer en el temor" sino vivir una espiritualidad de adopción filial. En el régimen de la antigua alianza, la religión se definía por el temor del Señor; este temor ponía trabas a la espontaneidad personal y restringía la liber-

tad interior. La nueva alianza suscita una mentalidad muy diferente: la confianza en la benevolencia del Padre dirige todo el comportamiento. En el clima de esta confianza, la persona humana puede desarrollarse, afirmarse en todas sus aspiraciones.

Consciente de este cambio, Pablo no duda en escribir: "Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad" (Gal 5,13). El piensa sobre todo en la libertad obtenida frente a las prescripciones de la ley judía; la desaparición de estas numerosas prescripciones es el signo de la liberación religiosa, liberación diversa de la que concebían los judíos habituados a reconocer la importancia soberana de la ley. Es "la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús", la que cumple la liberación de la "ley del pecado y de la muerte" (Rom. 8,2).

Característica de esta libertad es la actitud de "franqueza", fundada sobre el designio eterno concebido por el Padre. En Cristo Jesús nuestro Señor, "tenemos la franca seguridad de acercarnos a El confiadamente por la fe" (Ef 3,12). El vocablo usado por Pablo, la "parresia", significa la franqueza que puede "decir todo". Ante Dios el cristiano puede decir todo, porque es un hijo que se dirige a su Padre. No se siente obligado a ocultar las cosas que le agobian o le oprimen, y puede descargar su corazón sin temor de ofender un Padre de amor infinito.

Jesús había dado un ejemplo de esta actitud filial en la angustia de Getsemaní. No duda en suplicar al Padre que aleje de su vida el cáliz que se le presenta. Expone con apertura y franqueza su repugnancia ante el suplicio, y manifiesta su deseo de escapar a los terribles sufrimientos inminentes. En vez de ocultar en su diálogo con el Padre, el pavor y el disgusto que probaba (cf. Mc 14,33), los traduce en su oración. Se muestra como está, y confía al Padre la íntima situación de su alma. Hace conocer sus propios sentimien-

tos, sus propios deseos, añadiendo que quiere cumplir la voluntad paterna. Osa "decir todo". La audacia no puede ser ofensiva porque se deriva de la confianza y se concluye en abandono completo.

Los discípulos de Cristo son invitados a seguir esta vía. Tomar conciencia de ser hijo de Dios es tomar conciencia de ser liberado, de poseer la libertad completa de un hijo en las relaciones con su Padre.

En este sentido la liberación puede ser entendida únicamente a la luz de la revelación y por ese motivo se convierte en objeto de la teología. La verdadera doctrina de la liberación es teología y no puede ser reducida a una antropología o a una sociología. No puede ser esencialmente el fruto de una reflexión crítica sobre la praxis, es decir sobre una situación social, política, económica. Es el drama de las relaciones del hombre con Dios el que debe ser tomado en consideración, y la reflexión del teólogo tiene que ser una reflexión sobre la praxis de Dios, sobre el misterio de la liberación cumplido por la obra divina.

### 3. Propiedades de la liberación

Podemos en esta reflexión determinar las propiedades de la liberación obrada por Cristo.

En primer lugar, la liberación no es una liberación particular de una clase social, ni de una nación, ni de una categoría limitada de hombres: es la liberación del hombre como tal, liberación de todos los hombres. Llamándose Hijo del hombre, Jesús quería expresar el universalismo de su misión. Resistió a la pretensión de sus compatriotas, que querían una liberación política y nacional. No trató de liberar a los judíos del poder romano, e hizo una distinción muy clara entre las cosas de Dios y las cosas del César.

Rehusó comprometerse con las reivindicaciones de una lucha para la independencia. Ante la religión judía y los otros cultos de su tiempo, que tenían un carácter nacional, fundó una religión universal, con el don de la salvación universal.

La universalidad de la liberación es una novedad propia de la obra de Cristo. Podemos añadir que es una novedad siempre actual, amenazada por las tentaciones de particularismos: el hombre siempre siente la tentación de identificar la salvación religiosa con una salvación nacional o social. Cristo tuvo que resistir esta tentación y los cristianos experimentan la misma seducción. El corazón del hombre debe luchar para ser universalista. El espíritu del hombre debe luchar también para no admitir una división entre buenos y malos, división que justifica la exclusión y el odio contra los que son considerados como malos. Según la perspectiva de la revelación, todos los hombres son pecadores y todos son salvados por Cristo.

Una segunda característica es que la liberación del hombre como tal incluye lo que es más esencial en el ser humano y en el destino humano. Liberando al hombre del pecado y comunicándole su vida divina, Cristo cumple la única liberación absoluta, la única definitiva. Aquí también podemos mencionar la tentación de colocar el absoluto en otra liberación. Para algunos el objetivo principal es la liberación social, y el reino de Cristo es concebido como esencialmente un reino de justicia social en la tierra.

Sin embargo, sabemos que Cristo no prometió un paraíso terrestre; prometió a sus discípulos la vía de la cruz, con las persecuciones, y no estableció un régimen político y social caracterizado por la eliminación total de las injusticias sociales. Pero ofreció a todas las víctimas de las injusticias una liberación más fundamental, que no puede fallar en los que la aceptan. Ofreció a todos la libertad

hijo de Dios, y una vida superior a todas las privaciones, a todos los sufrimientos íntimos.

Sin esta liberación esencial, todas las otras liberaciones, de orden psicológico, político y social, son superficiales o a veces ilusorias. Cuando el hombre no es liberado del pecado del egoísmo, los cambios de estructura de la sociedad no hacen desaparecer la explotación y la opresión: las injusticias toman otras formas; los nuevos dirigentes de la sociedad buscan sus intereses en detrimento de los otros. Es el corazón del hombre el que tiene que ser liberado.

La última característica no menos importante, es que la liberación realizada por Cristo es la liberación del amor. La alienación del pecado había separado al hombre de Dios, y establecido una pared de hostilidad entre los hombres. Reconciliando el hombre con Dios, Cristo reconcilió los hombres entre ellos. La reconciliación no supone sólo que, según la expresión de la carta a los Efesios (2,16), Cristo "dió muerte en sí mismo a la enemistad", sino que estableció un principio nuevo de amor para la edificación de una sociedad fraterna. Afirmó su intención en el precepto: "Como yo os he amado, así también amaos mutuamente" (Jn 13,34). Cristo libera al hombre de los obstáculos al amor y hace el hombre capaz de amar como él ha amado.

Comunicando su vida, Cristo comunica su amor. En él, el ejercicio supremo de la libertad ha sido la demostración del amor supremo en el sacrificio. La liberación hace participar a los hombres en esta libertad y en este amor. El ejercicio de la libertad consiste para los cristianos en la manifestación del amor.

Así la liberación realizada por Cristo no puede ser una liberalización de las pasiones humanas en el sentido de dejar plena libertad al odio, al rencor, a la violencia: no es una liberación que puede

traducirse en lucha de clases o revolución. La libertad humana del Hijo de Dios encarnado, que en el sacrificio de la cruz, se ejerce en un amor que rehusa la violencia y perdona, se comunica como libertad de un amor que supera todas las tendencias contrarias.

#### **4. La liberación del amor en todos los campos de la existencia humana**

Subrayando el valor de esta libertad, no se trata de descuidar los aspectos psicológicos, políticos, sociales, de la libertad humana. La liberación fundamental realizada por Cristo está destinada a producir sus efectos en todos los campos de la existencia.

Más especialmente, como liberación del amor, tiene que transformar todas las relaciones entre los miembros de la sociedad, exigiendo la aplicación de la justicia social, que es una exigencia elemental del amor entre los hombres. El evangelio nos orienta en esta dirección.

Jesús puso bajo nuestros ojos una imagen de la liberación interior que implica un cambio de actitud social: cuando va a la casa de Zaqueo, obtiene una conversión que supera las obligaciones de la simple justicia y manifiesta la generosidad del amor: "Señor, daré la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devolveré el cuádruple". Jesús considera esta actitud como un modelo de salvación, de liberación: "Hoy ha venido la salud a esta casa..." (Lc 19, 8-9).

En la parábola del rico Epulón, revela la sanción divina para el egoísmo del rico quien rehusa dividir sus riquezas con los más pobres; protesta contra el escándalo de la yuxtaposición de grandes fortunas con grandes miserias. El indica también la vía de salvación para los ricos, la fe en Cristo resucitado es la que podrá liberarlos de su egoísmo (Lc 16, 31).

En la descripción del juicio universal, hace entender cómo el amor que presta auxilio al prójimo es iluminado por la fe en el Hijo del hombre presente en cada hombre y más particularmente en los desdichados (Mt 25, 31-46). Por la enumeración de los desgraciados, alude a problemas permanentes de la humanidad: problema del hambre, problema de la indigencia, problema de la emigración y de los refugiados, problemas de cura física y moral en la enfermedad, problema de la delincuencia y de la reeducación en la cárcel. A todos estos problemas, invita a sus discípulos a hallar una solución que no sea simplemente sociológica, sino que esté animada por la mirada de la fe.

La liberación de todo el hombre tiene consecuencias en todo el comportamiento humano. Recibiendo de Cristo la libertad de hijo de Dios, los cristianos tienen que reconocer en cada hombre la dignidad de hijo de Dios y contribuir por su amor fraterno a la edificación de la nueva sociedad humana fundada por el Salvador.

En Cristo, hallamos la verdadera concientización y la verdadera liberación. Jesús comunica a los hombres, con su vida divina, la participación en su conciencia y en su libertad. Eleva la conciencia humana y la libertad humana a su más alto nivel: conciencia y libertad de hijo. Así transforma el destino de cada persona humana y de toda la sociedad.

## JESUS Y LA VIOLENCIA: NI GUERRILLERO, NI ZELOTA

Alfredo Florin, p.s.s.

En la última década, mucho se ha reflexionado en América Latina sobre la vida de Jesús. Los cristianos comprometidos de este continente, que quieren ayudar a edificar una nueva sociedad donde la fe entre en un diálogo serio con el mundo, ven la necesidad de interrogarse sobre las opciones que tomó Jesús de Nazaret en medio de las perturbaciones políticas y revolucionarias de Palestina en vísperas de la Guerra Judía (66-70). Bastará con recordar en este momento las obras de Leonardo BOFF (**Jesús Cristo Libertador. Ensaio de cristologia critica para o nosso tempo**, Petropolis, Vozes, 1972) y de John SOBRINO (**Cristología desde América Latina**, México, CRT, 1976).

Las nuevas reflexiones cuidan especialmente de no separar las palabras de Jesús de sus acciones. En efecto, éstas constituyen un contexto imprescindible para captar el sentido profundo de la Buena Nueva y los actos de Jesús nos fueron conservados por los evangelistas precisamente porque tienen un valor permanente. Constituyen opciones significativas en medio de situaciones humanas muy concretas y nos ayudan a situarnos a nosotros mismos hoy día: "Los fariseos, los saduceos, los ricos y los pobres, los publicanos, las prostitutas y los pecadores, los samaritanos, los herodianos y los romanos, todos tienen un significado actual: nuestra lectura busca la aplicación concreta, actual de ese mundo vivido por Jesús y en el que El mismo nos reveló cómo crece el Reino de Dios y cómo se busca primero el Reino del Padre" (J. COMBLIN, en la revista *Mensaje*, No 238, Mayo 1978, p. 215)

Por desgracia, el camino que conduce al descubrimiento de Je-

sús auténtico está sembrado de escollos. Con razón escribía Albert SCHWEIZER: "No hay empresa más subjetiva que la de escribir una vida de Jesús". Cada cual quiere acomodarlo a su ideología o a sus intereses. Entre nosotros circulan lecturas liberales, capitalistas y marxistas de los Evangelios. Al exégeta cristiano le toca luchar contra esas falsificaciones. En la Iglesia, le corresponde un carisma de fidelidad. Debe ayudar al Pueblo de Dios para que vuelva a descubrir continuamente la verdadera semblanza de Jesús que siempre tiende a deformarse. Busca la verdad sin dejarse presionar por ideologías pasajeras. Esto mismo quisiera yo intentar al situar a Jesús de Nazaret en el contexto tormentoso de su época.

### A) Las alienaciones político-sociales en tiempos de Jesús

Para comprender a fondo la situación político-social en la cual transcurrió la vida de Jesús, sería necesario entregarnos a un análisis extenso como el que publicó Martin HENGEL hace una década (*Judentum und Hellenismus*, 1969; id., *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur "politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart, (1971). El poco tiempo de que disponemos nos permitirá apenas un vistazo rápido, a vuelo de pájaro. Examinemos, pues, esta situación remontando tres siglos antes del nacimiento de Jesús.

#### 1) El imperialismo greco-macedónico en Palestina antes de Jesucristo

Después de la muerte de Alejandro Magno (323 antes de JC) sus sucesores procuraron apoderarse de Judea. Después de la batalla de Ipsos (301), ésta quedó bajo el protectorado de los Tolomeos de EGIPTO. Más que una colonia, Palestina llegaba a ser finca personal del monarca, conquistada por su espada. Por eso, los Lágidas (Tolomeos) organizaron la explotación sistemática de su nuevo feudo. Inundaron el país con mercenarios griegos: oficiales, técnicos,

arquitectos, médicos, funcionarios de toda categoría. A causa de su poder militar, marítimo, económico y técnico, los historiadores modernos han comparado a los Lágidas con las superpotencias del mundo de hoy. El plan de **desarrollo** de Palestina incluía métodos nuevos de construcción, múltiples obras de irrigación, plantaciones, una gran intensificación del comercio, etc... Este esfuerzo colosal iba encaminado a un solo fin: **aumentar el rendimiento de los impuestos**. En poco tiempo se llegó a pagar en un año la suma que antes se pagaba en un período de cuatro años bajo el dominio de los Persas. Los agentes del fisco —los famosos publicanos— recorrieron todo el país, procedieron al censo de cada aldea, de cada finca, de cada árbol frutal, de cada animal doméstico. Muchos judíos fueron exilados como esclavos a Egipto, Grecia e Italia. En esa época aparecieron grandes **latifundios**, reservados a los tecnócratas extranjeros. Esta nueva situación explica la reflexión amarga del Eclesiastés (5,7): "Si en una provincia ves al pobre oprimido, conculcados los derechos y la justicia, no pierdas el tiempo en reclamos a la administración. Cada empleado público te remitirá a su superior inmediato y siempre se te dará la misma respuesta: obramos por el interés general y el servicio del rey".

En el año 200, ayudados por los Seleúcidas de SIRIA, los Palestinos sacuden el yugo de los Lágidas y quedan bajo el protectorado de sus nuevos aliados, los cuales disminuyen sus impuestos. Pero, a los diez años (190: Magnesia), los Seleúcidas a su vez son vencidos por los Romanos y deben pagar un tributo de 15.000 talentos (1 talento — 12.000 dracmas; 1 dracma — el salario diario promedio). Ante esta nueva situación, los Seleúcidas se ven forzados a aplastar al pueblo de Palestina con impuestos tan pesados como los del régimen anterior. La necesidad se vuelve tan apremiante que procuran inclusive apoderarse del tesoro del Templo de Jerusalén (2 Mac 3). Para asegurarse de la estrecha colaboración de las autoridades locales y obtener nuevos ingresos,

Antíoco IV Epífanes destituye al sumo sacerdote (175) y vende dos veces su cargo al mayor postor. Procura imponer a Jerusalén el estilo de vida helenístico (2 Mac 4,9). La clase acomodada se deja asimilar por la civilización extranjera. Pero, en 167, los Macabeos se rebelan y conquistan su independencia (141). Con los Asmoneos, la guerra de liberación se vuelve una guerra de expansión (143-76). En el campo religioso, los antiguos perseguidos se vuelven perseguidores (circuncisión forzada, etc...). En el plano político, los Asmoneos adoptan los peores métodos de sus antiguos adversarios paganos. Los Fariseos se oponen heroicamente a este nuevo despotismo doméstico. Alejandro Janeo crucifica a 800 de ellos y otros 8.000 deben huir en exilio (c. 88).

En resumidas cuentas, frente al imperialismo y al colonialismo de Egipto y de Siria, los Judíos reaccionan en tres formas distintas:

a.- Algunos quedan fascinados por el poder, la cultura y la técnica de los conquistadores. Aceptan **colaborar** con los invasores. Tal fue, en general, la opción de la aristocracia judía (v.g. los Tobías de Transjordania se dejan asimilar y logran puestos importantes en la administración extranjera: uno de ellos llega a ser comandante de la colonia militar; su hijo es nombrado recaudador general de impuestos por los Lágidas).

b.- Por su parte, los **Asideos** se acuerdan de la tradición antigua (guerra santa, predicación social de los profetas...) y preparan el **último combate**. Los **Macabeos** organizan la resistencia. Uno encuentra huellas de su "teología de la liberación" en **Enoc etiópico** y en el **Rollo de la Guerra** de los Esenios de Qumrán: el Dios de los Ejércitos (o el Arcángel Miguel) va a aniquilar a los Hijos de las Tinieblas. Para estos combatientes, se justifica odiar al enemigo y derramar su sangre.

c.- Otra corriente, que se expresa en obras apocalípticas —entre ellas, el libro de **Daniel**— espera la salvación por otros caminos. La victoria no se logrará por las armas. Los oprimidos luchan en la oración y el sufrimiento armados con **la Palabra de Dios**: el mismo Yavé intervendrá en favor de los suyos cuando llegue la hora.

Es interesante notar que en el período helenístico, se perfilan ya las tres tendencias fundamentales que reconoceremos en tiempos de Jesús.

## 2) La dominación romana. Herodes el Grande

Los primeros contactos de los Judíos con los Romanos resultaron amistosos, hasta el punto que, en el primer libro de los Macabeos (8), encontramos un elogio ditirámico de los Romanos. Pero esta amistad conocerá sus momentos borrascosos: la intervención de Pompeyo en el 63, con motivo de un conflicto de sucesión al trono judío, dejará un sabor amargo. En adelante, los Judíos tendrán que pagar tributo a los Romanos y aldeas rebeldes enteras serán deportadas. En el 47, la situación se vuelve a normalizar y Julio César devuelve una independencia limitada a los Judíos, acompañada de varios privilegios. En el año 37, Herodes, un Judío a medias, es coronado rey por gracia de Roma. Es un déspota con aficiones suntuosas. Necesita mucha plata para costear sus espléndidas contribuciones. Además de impuestos muy gravosos, se pone a exigir "contribuciones espontáneas". Cuando los Fariseos, inspirados por un texto del Deuteronomio (17,5) contra "el rey extranjero", quieren organizar la resistencia pasiva contra sus excesos, los manda quemar vivos.

En el año 4 antes de JC, **nace Jesús en Belén**. Herodes muere el mismo año. **Judás el Galileo**, hijo de un jefe guerrillero llamado

Ezequías, ataca el arsenal de Séforis: así renace el movimiento de liberación. En el año 6 después de JC, Judea vuelve a tener el estatus de **provincia romana** y quedará administrada por procuradores romanos. Bajo la responsabilidad del legado Quirinio se procede a un censo que permitirá reorganizar el fisco para la nueva administración. Judás el Galileo, ayudado por el fariseo Sadoc, funda la "4a. filosofía" (Flavio Josefo), el partido-guerrillero de los que pronto serán llamados **SICARIOS**. La administración de Poncio Pilato (26-36), procurador venal sin escrúpulos, agrava la situación. Choca con los Fariseos que ofrecen una resistencia heroica. **En el año 30 (?), Jesús de Nazaret muere crucificado entre dos guerrilleros.** En el año 46, dos hijos de Judás el Galileo son crucificados. En el año 66, estalla la GUERRA JUDIA. Menahem, otro hijo de Judás el Galileo, muere asesinado. En el año 70, la ciudad de Jerusalén es destruida por Tito. Los **Sicarios** continúan la lucha en la fortaleza de Masadá. En el año 73, Eleazar ben Jairo, sobrino nieto (?) de Judás el Galileo, se suicida con lo que queda de los resistentes en la guarnición de Masadá.

Y vemos que frente al invasor romano, los Judíos en tiempos de Jesús optan entre tres actitudes que recuerdan aquellas que hemos observado frente al imperialismo de los Lágidas y de los Seleúcidas:

- a.- Hubo muchos **colaboradores** del extranjero. Son:
- los Saduceos (partido sacerdotal),
  - los publicanos (recaudadores de impuestos),
  - los militares apóstatas, mercenarios de los Romanos,
  - la aristocracia adinerada, en su mayoría.

b.- Apareció también una **corriente no-violenta**, que en tiempo normal toleraba el poder pagano siempre y cuando respetara los fueros otorgados por Julio César, pero que se movilizaba en un movimiento potente de "presión liberadora no-violenta" para de-

fender la Ley mosaica cuando el poder extranjero la violaba. De ahí numerosos conflictos con el procurador Poncio Pilato. Este movimiento estaba integrado sobre todo por:

- los Fariseos del ala liberal (escuela de Rabí Hilel),
- una corriente apocalíptica no-violenta inspirada en el libro de Daniel.

c.- Encontramos también varios grupos de **resistentes violentos**.

1. Entre ellos, algunos están **animados por motivos político-religiosos**:

- Los **Galileos o Sicarios** de Judás el Galileo. Integran una verdadera dinastía: Ezequías → Judás el Galileo → Jaime, Simón y Menahem → Eleazar ben Jairo. Es el ala intransigente del Farisaísmo, la escuela de Rabí Shamaí. Su "teología de la liberación" se resume en dos frases:

- \* Es preciso botar al Romano fuera de Palestina, porque Yavé es el único dueño de la Tierra Prometida y la ha confiado a su Pueblo Elegido.
- \* Es preciso lanzar el movimiento de liberación por la fuerza armada: Yavé Sebaót intervendrá con un milagro a favor de su Pueblo cuando se cumplan los tiempos.

- Los **Esenios**. Uno de ellos ostentará el grado general durante la Guerra Judía.

- Los **Zelotas**, que no debemos confundir con los Sicarios. Los Zelotas eran integristas violentos, a menudo muy

amigos de los Romanos (v.g. Saulo de Tarso), que atacaban primero que todo a los apóstatas judíos, pero que bascularán en la rebelión anti romana a principios de la Guerra Judía (66)

— Distintos **movimientos mesiánicos** encabezados por:

- \* Simón, antiguo esclavo de Herodes, que será ejecutado por el procurador Grato (15-26),
- \* el pastor Atronjes,
- \* Téudas, muerto c. 45,
- \* "el Egipcio" que se menciona en los Hechos de los Apóstoles (21,38).

2. Otros violentos no parecen inspirados por **ninguna teología**:

- La chusma de Juan de Giscala,
- la de Simón bar Giora,
- los Idumeos.

Y viene espontáneamente la pregunta: **¿Cómo se situó Jesús de Nazaret** frente a estas tres tendencias? ¿Colaboró con el extranjero? ¿apoyó a los guerrilleros? ¿Luchó con los no-violentos?

### 3) **¿Ha sido Jesús un rebelde anti-romano?**

Algunos autores están convencidos de que sí. Ya en los Hechos de los Apóstoles, Rabí Gamaliel compara a los apóstoles con Téudas y Judás el Galileo (5, 34-39). Asimismo, el tribuno romano que detiene a Pablo lo confunde con el famoso jefe sicario apodado "el Egipcio" (Hch 21,38). Más recientemente (1778), Samuel RÉMARMARUS, el pionero del estudio crítico de Jesús, ve en éste un agitador político. En 1908, el socialista K. KAUTSKY defenderá la misma tesis. En 1929-30, Robert EISLER consagra un estudio muy

erudito y muy voluminoso para demostrar que Jesús ha sido un revolucionario político inspirado por una teología apocalíptica: Jesús hubiera causado un motín aprovechando el concurso de muchedumbres reunidas en Jerusalén para la fiesta de Pascua, y bajo esta precisa acusación hubiera sido ejecutado por los Romanos. La obra de EISLER, inaccesible para el gran público, será resumida y vulgarizada por J. CARMICHAEL. En la última década, el finado profesor de la Universidad de Manchester, S.G.F. BRANDON ha sido el más notable defensor de esta tesis que él ha sabido presentar con un arsenal científico impresionante. BRANDON llega a decir: "... the conclusion has to be faced that Jesus of Nazareth had become involved in his people's cause against Rome, and the Romans, consequently, had reason for executing him as a rebel... Jesus, i.e. face crucifixion which was the roman penalty for sedition... Jesus did truly involve himself as a patriot, seeking to free his people from their servitude to hoathen Rome..."

La tesis de BRANDON descansa sobre tres puntos de apoyo: algunos eventos de la vida de Jesús, algunas presumidas características de sus discípulos y algunas palabras de Jesús que hubieran sobrevivido a un pretendido proceso de 'despolitización' que el evangelista Marcos hubiera infligo a la catequesis primitiva.

### 1) **Algunos eventos significativos en el ministerio de Jesús**

a. **Su entrada triunfal en Jerusalén** (Mc 11, 1-11; Mt 21, 1-11; Lc 19, 28-40; Jn 12, 12-16). BRANDON ve en ella un gesto político premeditado. En aquella ocasión, Jesús se presenta al pueblo en su calidad de **Mesías**. Así lo entiende precisamente la muchedumbre que grita: Hosana! o sea: sálvanos (de los Romanos)!

b. **El asalto del Templo** (Mc 11, 15-19; Mt 21, 12-17 Lc 19,

45-48; Jn 2, 13-16) que hubiera sido mucho más que una simple 'purificación'. "Calquiera, escribe EISLER, que conoce el mundo y los hombres, Jerusalén, la Galilea y Roma en una forma que no sea a través de los sermones del domingo, sabe perfectamente... que el ataque a ganaderos tuvo que causar la pérdida de vidas humanas. En cualquier parte del mundo, nadie imagina que un vaquero dejara expulsar su ganado —o su patrón— del mercado sin sacar una arma y atacar al adversario".

c. Ahora bien, Marcos (15,7) nos dice precisamente que se produjo en aquel momento **un motín** que quedó **famoso**, aquel mismo que causó la detención de Barrabás. Uno adivina fácilmente, afirma EISLER, que Jesús estaba de cómplice del sedicioso Barrabás cuando lanzó el asalto del Templo.

d. Por otra parte, cuando los soldados irrumpen en Getsemaní para detener a Jesús, **los apóstoles se defienden con armas**.

e. Dicha interpretación estaría respaldada por otros detalles significativos:

— **La acusación** contra Jesús que nos ha conservado san Lucas (23,2) : "Hemos comprobado que éste anda agitando a nuestra nación, oponiéndose a que se paguen tributos al César y diciendo que él es Mesías y rey".

— **La crucifixión** era un suplicio romano reservado a los rebeldes políticos.

— El "titulus" de la cruz (Jesús, rey de los Judíos) indicaba

claramente un delito de carácter político: quiso tomarse el poder y hacerse proclamar rey!

— El hecho de que Jesús haya sido crucificado **entre dos guerrilleros**, pues tal es el sentido de la palabra griega 'lestes', generalmente mal traducida en castellano por 'ladrón'. **Lestes** es precisamente la palabra que aplica Flavio Josefo a toda la dinastía de los Sicarios de Judas el Galileo.

## 2) Los discípulos de Jesús

— Uno de ellos se llama **Simón el Zelota**. Ahora bien, sabemos que los Zelotas lucharon contra los Romanos durante la Guerra Judía (66-70).

— El apodo de **Judas Iscariote** ha sido siempre un enigma. Wellhausen dice que es la transcripción aramea de la palabra griega 'sicarios'!

— **Simón Pedro**, el jefe de los Doce, es llamado **bariona**. Ahora bien, esta palabra aramea significa: **terrorista!**

— Si uno agrega que **Santiago y Juan** se han merecido el apodo de "**hijos del trueno**", nos resulta una pandilla completa de violentos!

## 3) Algunas palabras de Jesús

BRANDON pretende que San Marcos, al escribir para lectores de Roma que no querían tener problemas con el gobierno, ha despolitizado sistemáticamente la vida y la enseñanza Jesús. Resultaba demasiado comprometedor declararse discípulos de un rebelde anti-

romano condenado a la cruz! Sin embargo, algunas palabras muy significativas nos hubieran llegado a pesar de todo por intermedio de los demás evangelistas que usaban fuentes no censuradas:

- Lc 22,36: "El que no tenga machete, que venda su manto para comprar uno"
- Mt 10,34 (= Lc 12,51): "No he venido a traer la paz sobre la tierra, sino la espada (Lc: la división)"
- Mt 11,12 (= Lc 16,16): "Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los cielos sufre violencia y los violentos se apoderan de él"
- Mc 8,34 (una distracción de Marcos! = Mt 10,38; Lc 14,27): "Si alguien quiere venir en pos de mí, que se renuncie a sí mismo, que tome su cruz y me siga..."

Esta interpretación de la misión de Cristo, tal como ha sido elaborada por EISLER y BRANDON con vigor y erudición, es el ejemplo perfecto de exégesis unilateral, al servicio de una ideología. Por esto el gran exégeta protestante Martin DIBELIUS ha reprochado a EISLER su modo de manipular los textos "como un mago de feria". Ninguno de los grandes exégetas contemporáneos se ha dejado engañar y ninguno ha respaldado esta tesis que va en contra de los resultados más seguros de la investigación escriturística. La posición de BRANDON supone no solo que Marcos ha "despolitizado" el Evangelio, sino que ha creado de la nada un kerigma y una catequesis en los que Jesús predica por la palabra y el ejemplo el amor radical al prójimo, incluyendo al enemigo, llevado hasta el sacrificio de la propia vida. Si tal fuese el caso, Marcos sería un falsario absolutamente genial y de una grandeza de alma poco común entre la gente de su especie!

Comentemos brevemente algunos de los argumentos de EISLER y de BRANDON para mostrar su fragilidad.

### 1) La enseñanza de Jesús

A menos de suponer una incoherencia total en la enseñanza de Jesús, es preciso interpretar los pocos dichos oscuros que BRANDON destaca, a la luz de lo que más claramente resalta de su mensaje. Esto es un principio elemental de hermenéutica. Resulta difícil imaginar al mismo Jesús que predica el perdón, el amor a los enemigos y que manda a Pedro volver a envainar su espada, llamando a sus discípulos a la lucha armada!

"Les han enseñado que se mandó: 'Amarás a tu prójimo'... y odiarás a tu enemigo. Pues yo les digo: Amén a sus enemigos y recen por los que los persiguen, para ser hijos de su Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda lluvia sobre justos e injustos. Si quieren sólo a los que los quieren, ¿qué premio merecen? ¿No hacen eso mismo también los recaudadores de impuestos? Y si muestran afecto sólo a su gente, ¿qué hacen de extraordinario? ¿No hacen eso mismo también los paganos? Sean, pues, buenos del todo, como es bueno su Padre del cielo". (Mt 5, 43-48).

"Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen". (Lc 23, 34).

Cabe recordar que los "logia de la espada" están expresados en un lenguaje apocalíptico que hace uso abundante de símbolos. La espada y la cruz evocan los conflictos inevitables, las rupturas necesarias. Terminado el tiempo de la paz: ha llegado el momento de las grandes opciones. El que quiera seguir a Cristo, esté listo para enfrentar la muerte, para derramar su propia sangre!

En cuanto al texto sobre los violentos (Mt 11,12), siempre ha sido una "cruce interpretum" (un enigma sin solución) y los exégetas no proponen menos de seis interpretaciones distintas. Dado el contexto del encarcelamiento de Juan el Bautista, Juan Mateos traduce: "Desde que apareció Juan hasta ahora, se usa la violencia contra el Reino de Dios y gente violenta quiere arrebatarlo".

## 2) Los discípulos de Jesús

- **Simón el Zelota.** En tiempos de Jesús, los Zelotas no son rebeldes anti-romanos, sino inquisidores implacables del Judaísmo quienes, preocupados por purificar al Pueblo Santo, perseguían a quienes violaban la Ley de Moisés. El mejor ejemplo es **Saulo de Tarso** antes de su conversión. Saulo es un ciudadano romano, orgulloso de serlo. Persigue a los Cristianos porque considera que son Judíos apóstatas.
- **Isariote** no significa 'sicario'. En el NT, 20 veces se habla de Judas "el que lo entregó". Ahora bien, **iascar ioté**, en arameo, significa precisamente: lo entregó! Judas fue un pobre integrista, un Zelote escandalizado por los discursos y las actuaciones de Jesús, como tantos otros Fariseos. Víctima de su integrismo estrecho y de su celo por la Ley de Moisés, fue un denunciador como Saulo de Tarso lo será apenas unos meses después.
- **Simón bariona.** Aquí no se debe leer 'bariona' sino 'bariona' en dos palabras: hijo de Iona. En tiempos de Jesús había mucha gente que se llamaba Simón. Para distinguirlo uno de otro, se agregaba: hijo de N., o sea: **bar** (en arameo) o **ben** (en hebreo). Así, en su **Guerra Judía**, el historiador judío Flavio Josefo nos habla de Simón, hijo de Ananías; Simón, hijo de Arinos; Simón, hijo de Boetos; Simón

hijo de Catlá; Simón, hijo de Esron; Simón, hijo de Jairo, Simón, hijo de Jonatán; Simón, hijo de Josías; Simón, hijo de Saúl; Simón, hijo de Giora... Y como en el evangelio de Juan, Jesús dice a Pedro: "Simón, **hijo de Juan**, me amas más que aquellos?", ya sabemos lo que significa 'bar Iona'. De todos modos, resulta inverosímil que Pedro hubiera andado por la calle con el apodo de 'terrorista'. Esto hubiera bastado para denunciarlo a la policía romana!

- En cuanto a los "**hijos del trueno**", no se reclamaban de los Sicarios, sino del profeta zelota Elías, gran perseguidor de apóstatas, cuando pidieron a Jesús que hiciera bajar el fuego del cielo sobre una aldea samaritana (Lc 9, 54, cf. 2 Re 1,10 ss).
- Y por fin, conviene recordar que **Mateo era publicano!** Sería muy extraño encontrar a un recaudador de impuestos, asalariado de los Romanos, en medio de una unidad de guerrilleros!

## 3) Los eventos de la vida de Jesús

- a. **La entrada triunfal a Jerusalén** no tiene nada de subversivo. Aún si muchos Judíos esperaban que Jesús fuera un Mesías político, el sentido de su entrada queda nítidamente calificado por los evangelistas cuando vinculan el hecho con la profecía de Zacarías 9, 9s:

Alégrate con alegría grande, hija de Sión!  
Salta de júbilo, hija de Jerusalén!  
Mira que viene a ti tu rey,  
Justo y salvador, humilde,  
Montado en un asno,

En un pollino, hijo de asna.

**Extirpará los carros de guerra de Efraím**

**Y los caballos de Jerusalén,**

**Y será roto el arco de guerra,**

**Y promulgará a las gentes la paz...**

**b. La purificación del Templo.** Para entender bien el significado de este incidente, cabe recordar que la explanada del Templo medía 450 m por 300. Estaba protegida al NO por la torre Antonia en la que de 500 a 600 soldados estaban en guardia y podían en un instante invadir el Templo por una ancha escalera. Cuando se celebraban grandes fiestas, se colocaban guardias adicionales sobre la azotea de la columnata. En estas condiciones, un ataque resultaba imposible: los revoltosos hubieran sido inmediatamente apresados (cf. la detención de Pablo en el Templo: Hch 21, 27-36). De hecho, los guardias no tuvieron necesidad de intervenir. Sin duda sea el caso interpretar el conflicto de Jesús con los mercaderes como una manifestación profética en la que la palabra es subrayada por un gesto simbólico. En otras ocasiones y con el mismo sentido, Jesús anunció que no quedaría piedra sobre piedra de este Templo profanado y que su culto sería reemplazado por una adoración "en espíritu y en verdad" (Jn 4,23).

**c. El motín** (Mc 15,7) durante el cual Barrabás fue detenido había sido provocado sin duda por los Sicarios y, verosimilmente, los dos "ladrones" habían participado en él. Pero afirmar que Jesús había complotado con Barrabás para crear una diversión estratégica con un ataque al Templo es fruto de la pura imaginación. De hecho, Jesús sí fue condenado a muerte bajo una acusación de rebelión política, pero más que un simple error judicial, esto fue el re-

sultado de un complot bien preparado. Pilato entendió muy bien que las acusaciones contra Jesús tenían un carácter más que todo religioso, aunque no debamos nunca olvidar que la Ley de Moisés tenía índole civil y religiosa. Por otra parte, bien sabemos que muchas actitudes imperadas por la fe tienen un impacto político fuerte. El hecho es que el Sanedrín quería deshacerse de Jesús, pero en aquel momento no tenía el poder de pronunciar la pena de muerte. No quedaba, pues, más que una alternativa: hacerlo condenar por los Romanos y, en este caso, **era preciso transformar el delito religioso en crimen político**. Por un hábil chantaje, lograron forzar la mano de Poncio Pilato. Esto explica por qué Jesús fue ejecutado entre dos guerrilleros.

**d. Jesús mismo entendió su misión según el modelo del Servidor doliente** que canta el Deutero Isaías. Esto se ve en el relato de su **bautismo** en el que se lee afiligranado el texto de Isaías 42,1, en el que Yavé designa y consagra a su Servidor:

He aquí a mi siervo (en griego: **pais**, que significa también: hijo) a quien sostengo yo,

Mi elegido en quien se complace mi alma.

He puesto mi espíritu sobre él...

Después del bautismo, Jesús se retira al **desierto**. Es el retiro preparatorio a su ministerio. Allí, debe resistir al espejismo de las soluciones fáciles y superficiales. Tal fue el sentido de las **tentaciones en el desierto** (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), donde Jesús tuvo que optar entre varios mesianismos. Cabe subrayar que las ideologías mesiánicas que se le ofrecen en aquel momento son atribuidas a Satanás. A cada tentación Jesús resiste proclamando la palabra de Dios. Notemos también que todos los textos citados se re-

fieren a la experiencia que hizo el Pueblo Elegido durante el Exodo. Jesús recapitula en su persona al Pueblo de Israel y conoce las mismas tentaciones que experimentaron los Hebreos en el desierto del Sinaí. Pero Jesús sale victorioso de la prueba ahí donde el Pueblo había tropezado.

- Frente a un Pueblo que no busca más que bienes materiales, Jesús resiste a la tentación de no ser más que un asistente social. Sin despreciar las necesidades físicas de aquellos que sufren, procura más que todo convertir el corazón del hombre por la Palabra de Dios: **"No solo de pan vive el hombre sino de toda palabra que sale la boca de Dios"** (Dt 8,8).
- Frente a un Pueblo que quiere obligar a Dios a intervenir a su favor por los milagros —quizás tengamos aquí una alusión a los movimientos (apocalípticos) de liberación que se lanzaban en luchas desesperadas para forzar la mano de Dios— Jesús rehusa el mesianismo milagrero y opta por aquel del Servidor doliente que resiste a la tentación de "bajar de la cruz": **"No tentarás al Señor, tu Dios"** (Dt 6, 16).
- Frente a un Pueblo propenso a inclinarse ante los dioses paganos, ante Mammón, Jesús proclama la soberanía del solo Señor, porque nadie puede servir a dos maestros: **"Adorarás al Señor, tu Dios, y le servirás a El solo"** (Dt 6, 13).

Después de su fracaso en el desierto, Satanás no se desanima, sino que vuelve a atacar:

- "Jesús, dándose cuenta de que iban a llevárselo para proclamarlo rey, se retiró otra vez al monte, él solo" (Jn 6,15).
- En Cesarea de Filipo, Pedro procura arrastrar a Jesús hacia

un falso mesianismo. Cuando Jesús anuncia: "Es preciso que el Hijo del Hombre sufra mucho, que sea rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, que sea ejecutado...", Pedro protesta. Jesús le reprende: "Atrás, Satanás, pues tus proyectos no son de Dios, sino de los hombres".

- En Getsemaní, de nuevo es tentado de escaparse del camino del Servidor doliente. Pide a sus discípulos que recen "a fin de no entrar en tentación". El mismo lucha contra esta tentación: "Padre, si quieres alejar de mí este cáliz... Sin embargo, no se haga mi voluntad sino la tuya".

Después del Pueblo del Exodo, después de Jesús de Nazaret, la Iglesia de América Latina experimenta las mismas tentaciones...

Y volvemos a la pregunta inicial: **¿Fue Jesús un revolucionario?**

A todas luces, Jesús **no** ha sido un hombre **neutral**, un **pacifista** que evita los conflictos bajo el pretexto de una caridad mal entendida. Tampoco ha sido un sicario, un guerrillero, aún si criticaba a Herodes ("aquel zorro") y a los jefes políticos "que se hacen llamar benefactores" y que dominan en vez de servir. Entre los hombres de su época, no ocupa un "justo medio", ni demasiado a la derecha, ni demasiado a la izquierda. Jesús a su modo ha sido un extremista, porque ha ido hasta el extremo del amor el más radical (Jn 13, 1), del amor que se da hasta la muerte de la cruz.

La alienación fundamental que privilegiaba en su lucha era el **PECADO**, especialmente el egoísmo y el orgullo.

Nunca un hombre ha amado tanto a los hombres, y sin embargo, se ha ganado innumerables enemigos, porque molestaba a casi todo el mundo.

Molestaba a los **Saduceos**, aquellos sacerdotes instalados en el poder, comprometidos con Mammón que "cosificaban" el culto y habían convertido el Templo en una "cueva de ladrones".

Molestaba a los **Fariseos**, que ahogaban la ley del amor bajo sus múltiples tradiciones, que despreciaban a los humildes y les cerraban la puerta del Reino; que decían, pero no hacían.

Molestaba a los **escribas**, doctores de la Ley, pegados a una letra que mata, incapaces de leer los signos de los tiempos.

Molestaba a los **Zelotas**, cazadores de brujas, inquisidores feroces, siempre listos para lapidar a los pecadores: "Es el amor que quiero, no el sacrificio".

Decepcionaba a los **Sicarios**, que pretendían usar el odio al servicio de Dios.

Molestaba a los **ricos**, presos de sus bienes.

Decepcionaba a los **pobres** que no esperaban de él más que pan.

Sus **familiares** lo creían loco.

Sus mismos **discípulos** quedaban desconcertados. Con excepción de uno, todos lo abandonarán, uno lo traicionará tres veces, uno lo entregará.

Sólo unos pocos supieron reconocerlo: los 'anawim, los **humbles** que con un corazón convertido, sin pretensiones propias sino confiados en el Señor, esperaban el Reino de Yavé. A aquellos, Jesús ha enseñado que nada es más peligroso, ni más exigente, ni más fuerte que el AMOR.

## BIBLIOGRAFIA

- CULLMANN, O., *Dieu et César*, Paris-Neuchatel, 1956.
- Id. "Die Bedeutung der Zelotenbewegung im Neuen Testament", en *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tübingen-Zürich, 1966, p. 292-303.
- Id. *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid, Studium, 1971.
- HENGEL, M. *Die Zeloten*, Leiden, 1961.
- Id. *War Jesus Revolutionar?* Stuttgart, 1971
- Id. *Gewalt und Gewaltlosigkeit*, Stuttgart, 1971.
- BAUMBACH, G. "Zeloten und Sikarier", en TLZ, XC (10), 1965, p. 27-40
- BRANDON, S.G.F. *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967
- SMITH, M. "Zealots and Sicarii, their Origins and Relation", en HTR, LXIV, 1971, p. 1-19.
- MORIN, A. "Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskarioth", en RB LXXX (1973), p. 332-358.
- RICHARDSON, A., *The Political Christ*, London, 1973.
- KIRK, A. *Jesucristo Revolucionario*, Buenos Aires, 1974.
- PAGOLA, J.A., "El mito de Jesús líder revolucionario", en *Hacia la verdadera imagen de Cristo, obra colectiva*, Bilbao, 1975.

**CONFESION DE FE Y CRISTOLOGIA**

**José Luis Illanes Maestre**

El Documento aprobado por el Episcopado Latinoamericano en la reunión celebrada en Puebla sigue, en la parte destinada a tratar del contenido de la evangelización, un orden que cabe calificar de histórico o económico. No obstante, antes de proceder a la descripción de la vida de Jesús, considera necesario hacer una solemne declaración de fe respecto a su ser: "Llegó la plenitud de los tiempos (Gal. 4,4) Dios Padre envió al mundo a su Hijo, Jesucristo, nuestro Señor, verdadero Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos y verdadero Hombre, nacido de María la Virgen por obra del Espíritu Santo" (1).

Al hacer esta declaración, el Episcopado Latinoamericano era consecuente con una de las advertencias o indicaciones incluidas en la introducción a esta parte del Documento: "Es nuestro deber anunciar claramente, sin dejar lugar a dudas o equívocos, el misterio de la Encarnación: tanto la divinidad de Jesucristo tal y como la profesa la fe de la Iglesia, la realidad y la fuerza de su dimensión humana e histórica" (2). Indicación que, a su vez, era un eco de la recomendación hecha por Juan Pablo II en el discurso de inauguración de la Conferencia: "De vosotros, Pastores, los fieles de vuestros países esperan y reclaman ante todo una cuidadosa y celosa transmisión de la verdad sobre Jesucristo" (3).

---

(1) *Documento de Puebla*, n. 188 (en la edición de la BAC, Madrid 1979, se encuentra en p. 115).

(2) n. 175 (ed. cit., p. 112)

(3) Juan Pablo II, *Discurso inaugural de la Conferencia de Puebla*, 28-I-1979 (ed. cit. p. 6). Diversas Conferencias Episcopales habían formulado aspiraciones similares en el período

A raíz de la aparición de las conclusiones de Puebla algunos criticaron el orden o modo de proceder al que venimos haciendo referencia, ya que consideraban preferible que la exposición cristológica hubiera comenzado no por una confesión de fe sino por una narración de la vida y obras de Jesús. A la luz de lo dicho, y podrían aportarse otros muchos datos, es claro, el Documento de Puebla siguió ese esquema no de una forma ocasional, sino como consecuencia de una decisión madurada, y queriendo transmitir una enseñanza también a través del propio orden de la exposición. En este sentido las críticas mencionadas no son sino el reflejo de un problema de fondo, como la confirmaría el estudio de la situación de la cristología en América Latina, antes y después de la Conferencia. No vamos, sin embargo, a intentar hacer un balance de ese tipo, sino, más bien, a fijar nuestra atención en los aspectos metodológicos del problema. Esa es, en efecto, a nuestro juicio, la mejor perspectiva para comprender el alcance de la decisión mencionada, es decir el hecho de que los textos de Puebla no sólo confiesen la divinidad y la humanidad de Cristo, sino que coloquen esa confesión al inicio de la exposición cristológica.

### Cristología "desde arriba" y cristología "desde abajo"

La discusión actual sobre la metodología cristológica gira, en gran parte, en torno a la distinción o tensión entre lo que se ha dado en llamar una cristología "desde arriba" y una cristología "desde abajo" (4). ¿Cuál es el sentido y alcance de esta distinción? (5).

... preparatorio de la reunión general de Puebla; una selección sistematizada puede encontrarse en Boaventura KLOPPENBURG, *La situación de la cristología en América Latina*, "Medellín" 6 (1980) 374 ss.

(4) Anton Ziegenaus menciona este punto como una de las cinco perspectivas cruciales en la cristología contemporánea:

"Hay una cristología **desde arriba** y una cristología **desde abajo** —escribió en 1957, Alois Grillmeier. Los unos subrayan ante todo los derechos de la divinidad de Cristo, los otros, los de su humanidad" (6). Esta descripción refleja aspectos importantes de la discusión en curso, ya que se hace eco de la convicción según la cual la cristología debe prestar a la humanidad de Jesús y a su vida terrena una atención mayor de la que suelen dedicarle los tratados teológicos de los últimos siglos; resulta, no obstante, demasiado genérica y deja en la sombra cuestiones decisivas. Detallado más, podemos señalar que esta contraposición puede ser interpretada en dos sentidos fundamentales:

a) En ocasiones, se acude a ella para, manteniendo la necesidad de comenzar la cristología con el estudio de la unión hipostática, propugnar a la vez la necesidad de un enriquecimiento de la problemática cristológica, sea a través de un análisis de las ansias humanas de redención a fin de mostrar cómo esos deseos y aspiraciones son asumidos por Jesús, sea —más frecuentemente— por medio de un estudio exegético-teológico de la vida de Cristo, desde los inicios hasta la resurrección, de modo que la exposición cristológica se estructure utilizando el modelo —aunque renovado— de la consideración de los **acta et passa lesu**, de los **mysteria vitae Christi**, tal y como estuvo vigente en la época medieval y barroca, hasta que fue abandonado por los tratadistas y manualistas posteriores a la ilustración;

... Grundstrukturen neuzeitlicher Christologie, en Wegmarken der Christologie, Donauworth 1980, pp. 164 ss.

(5) En lo que sigue prolongamos consideraciones ya apuntadas en nuestro estudio *Cristología "desde arriba" y cristología "desde abajo"*. Reflexiones sobre la metodología cristológica, en Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre, Pamplona 1982, pp. 143 ss.

(6) A. GRILLMEIER, *La imagen de Cristo en la teología católica actual*, en *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961,

b) Otras veces se recurre a esta distinción para sostener que la cristología no debe comenzar con el estudio de la unión hipostática, sino más bien con el análisis de la vida de Jesús (7). Este planteamiento resulta frecuente en intentos teológicos recientes, hasta el punto de que ha podido decirse que la mayoría de los teólogos concuerdan con él (8). Hay sin duda en ese balance una dosis de exageración; de todas formas conviene señalar que, dentro de una concordia formal, se dan diferencias profundas, ya que mientras en algunos casos se propone ese orden o método simplemente por considerar que una referencia anticipada a la unión hipostática puede distraer la atención de otros filones presentes en el texto bíblico o en la primitiva tradición cristiana, en otros, en cambio, se opera desde presupuestos teológicos mucho más definidos. Llegamos así a una formulación particularmente neta: cristología **desde arriba** es aquella que, en su proceder, está iluminada y dirigida, desde el inicio, por la consideración de la divinidad de Cristo; cristología **desde abajo**, en cambio, aquella otra que se edifica sobre el hombre Jesús de Nazaret, cuya divinidad aparecerá, eventualmente, sólo en la medida en que aflore en su humanidad (9).

... p. 359 (la edición original alemana data de 1957).

- (7) "La cristología *desde arriba* —escribe Ziegenaus, intentando tipificar las diversas posiciones, o.c., p. 174— procede a partir de la filiación divina eterna, la preexistencia y la encarnación... La cristología *desde abajo*, en cambio, trata bien de penetrar en las primeras experiencias de Jesús joven, a fin de expresar con plenitud el proceso de desarrollo de su conciencia de Hijo de Dios, bien de comenzar con el análisis de las preguntas sobre el pecado y la plena realización de sí que fluyen de la situación del hombre." Este último sentido, específico de los seguidores de Karl Rahner, no va a ser objeto de nuestro estudio.
- (8) Tal es la opinión que, en 1977, formulaba Joseph Moingt: *Montre-nous le Père*". La question de Dieu en christologie, en "*Revue des Sciences Religieuses*", 65/2 (1977) 311.
- (9) Este es el sentido que reviste la distinción en la obra de uno de los autores que más ha contribuido a difundirla y sobre esa base, a propugnar una cristología *desde abajo*: Wolfahrt PAN-

Aún entendida así la fórmula admite grados o acentuaciones, pero, al llegar a este punto, no parece útil intentar una ulterior tipología, sino ofrecer más bien algunos ejemplos. Un primer testimonio en la línea de una cristología **desde abajo** nos lo ofrece Walter Kasper: su "**Jesús, el Cristo**" no comienza hablando de la encarnación, sino tratando de la actuación y del destino de Jesús. No obstante, después, ese modo de proceder se rompe para dar paso a una consideración de los títulos cristológicos y, a través de ellos, del misterio profundo de Jesús. Su cristología no es, por eso, puramen-

... NENBERG: *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1964, pp. 43-48. Aunque implique adelantar algunas consideraciones hagamos una observación al texto de Pannenberg. Una de las razones que alega en favor de su rechazo de una cristología *desde arriba* es que esa forma de proceder presupone la divinidad de Jesús, cuando "la tarea más decisiva de la cristología debe consistir precisamente en exponer las razones que fundamentan la confesión acerca de la divinidad de Jesús (o.c., p. 45). Nos encontramos ante un grave equívoco, que gravita sobre todo el problema que consideramos: se ha confundido la teología con la historia o la apologetica o, más propiamente hablando, y por expresarnos con los términos de Tomás de Aquino (cfr. *Summa Theologiae*, I, q.1, a 8), la función científica de la teología con una de las vertientes de su función sapiencial. Pertenece ciertamente a la teología poner de manifiesto la concordancia de la confesión de fe con la historia, pero esa no es su finalidad especificadora; lo que define a la Teología es el esfuerzo de comprensión de la fe misma. La tarea decisiva de la cristología no es fundamentar históricamente la confesión de fe en Jesús, sino penetrar, en la medida en que le es dado a la inteligencia humana, en la comprensión del ser y del obrar de Cristo. Al hablar de la forma en que lo hace —y al justificar esa posición en páginas anteriores (o.c. pp. 29ss) — Pannenberg se coloca en continuidad con los planteamientos ilustrados y racionalistas y, de esa forma, como tendremos ocasión de insistir más adelante, se encamina hacia un callejón sin salida, ya que esa confusión de planos conduce a la desaparición de la teología, y de la cristología, en cuanto tales.

te **desde abajo**, sino que aspira, como él mismo lo declara (10) a unir el método ascendente con el descendente.

Un planteamiento radical es, en cambio, el de Hans Küng: "El mensaje cristiano —escribe— quiere hacer comprender lo que Cristo significa, lo que Cristo es para el hombre de hoy. Mas este Cristo ¿llegará hoy a ser realmente comprendido por los hombres, si se toma como único punto de partida el dogma, la doctrina establecida sobre la Trinidad? ¿si se presupone sin más la divinidad de Jesús, una preexistencia del Hijo, para preguntarse después solamente cómo este Hijo de Dios pudo unir consigo, asumir una naturaleza humana, hasta tal punto que la cruz y la resurrección llegan a aparecer muchas veces como meras consecuencias resultantes de la **encarnación?** (...) ¿Acaso no se ajustaría más a los testimonios neotestamentarios y al pensamiento marcadamente histórico del hombre contemporáneo partir, como los primeros discípulos, del verdadero hombre Jesús, de su mensaje y de su aparición histórica, de su vida y de su destino, de su realidad temporal y de su incidencia en la historia, para preguntar por la relación de este Jesús-hombre con Dios, por su unidad con el Padre? En una palabra: menos cristología especulativa o dogmática **Desde arriba**, a la manera clásica, y más cristología histórica **desde abajo**, es decir, desde el Jesús histórico concreto" (11).

Muy cercanos a la posición metodológica de Küng, aunque difieran de él profundamente en otros puntos, se encuentran un John Sobrino, con sus afirmaciones sobre el Jesús histórico como punto de partida de la cristología (12), y un Juan Luis Segundo,

(10) W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca, 1982, p. 45.

(11) H. KUNG, *Ser cristiano*, Madrid, 1977, pp. 162-163.

(12) J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1977 pp. 1-12, 209-211 y 268-270. Sobrino presenta su posición como común a toda la teología de la liberación citando —aun-

con su propuesta de una manera realista de acceso a Jesús. Ciertamente, este último autor critica, en términos generales, toda la cristología, todo **logos** o tratado sobre Jesús, que implica —afirma— tratar de definirlo y obscurece, por tanto, su singularidad: de ahí que describa su obra como una anti-cristología, como un intento de liberar a Jesús de las cristologías, **desde arriba o desde abajo**, que lo sistematizan (13). De hecho, sin embargo, al describir su propio método asume en realidad esta segunda: frente a una manera teológica de acceder a Jesús —es decir un acceso a El desde una perspectiva cristiana, lo que equivale, dice "a condenarse a hacer cristología desde arriba aunque se pretenda hacer desde abajo", defiende lo que denomina "manera realista", es decir un contemplar a Jesús tal y como lo contemplaron y lo vieron vivir sus contemporáneos, interesándose por su figura no ya porque se vea en El "a Dios o, por lo menos, un enviado cercano a él", sino "porque fue humanamente significativo" (14).

La variedad de significados que, como acabamos de ver, recibe la distinción cristología **desde arriba** cristología **desde abajo** hace que resulte difícil hablar de ella en términos generales. Una es, sin embargo, a nuestro juicio, la versión a la vez más radical y más coherente, ya que atribuye a las expresiones **desde arriba y desde abajo** un valor formal y propio: la que, como hacen un Hans Küng, un John Sobrino o un Juan Luis Segundo, identifica cristología **Desde arriba** con aquel proceder cristológico que está iluminado por la afirmación de la divinidad de Cristo, y cristología **desde abajo** con un acceso al hombre Jesús abstrayendo de su divinidad. Es, pues,

... que declara que existen diferencias de acento— a Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Ignacio Ellacuría, Rubem Alves, Leonardo Boff, Segundo Galilea, Raúl Vidales y P. Miranda.

(13) J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, t. II/1, Madrid 1982, pp. 27ss.

(14) o.c. p. 31-32. Segundo describe su posición tomando palabras y remitiendo a Joseph COMBLIN, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1977, pp. 1ss.

lo que es radicalmente distinto, que esa humanidad, considerada en sí misma, vista tal y como se presentaba ante sus contemporáneos y se presenta hoy al historiador, es la fuente total del conocer teológico, por lo que al ser de Cristo se refiere.

b) En suma, nos encontramos ante un rechazo de la palabra como órgano de la revelación. La revelación —según ese planteamiento— tiene lugar en el acontecimiento, y sólo en el acontecimiento: lo que acontece es revelador por sí mismo y no en virtud de una palabra que haga aparecer profundidades que la mirada humana no fuera capaz de percibir (16). Es el ser de Jesús —y por ser debe entenderse aquí lo que de él aparecía ante quienes presenciaban su vivir— lo auténticamente revelador. La palabra es sólo interpretación o comentario, algo que se añade **a posteriori** y que carece de valor normativo, debiendo ser retrotraído a la realidad original: el existir concreto del hombre Jesús tal y como se ofrecía y se ofrece a la experiencia humana.

Si queremos trazar la filiación de este planteamiento, el nombre que hay que evocar no es el de Lutero, sino el de Baruch Spinoza, el de Hermann Samuel Reimarus, o el de David Friedrich Strauss: su origen se encuentra, en efecto, en la crisis de la conciencia cristiana acontecida en la época del racionalismo y de la ilustración, y más concretamente en el rechazo naturalista de toda posibilidad de una intervención divina que rompa el curso de las causas

---

(16) Así, uno de los autores de esta tendencia, José Ignacio González Faus, al criticar en su obra *Acceso a Jesús* (Salamanca 1979, p. 14) lo que llama "imagen antigua" de la cristología, la acusa de extrinsecismo, y eso por sostener que "el que Dios sea trino, no lo revela el ser de Jesús, sino que lo revelan sus palabras *expresas* sobre ello". El subrayado, que es del propio autor, intenta quitar la importancia a la afirmación, ya que parece admitir la posibilidad de palabras indirectas o implícitas; el conjunto de su obra, va, no obstante, en otra dirección.

naturales, de donde deriva que las decisiones dogmáticas de la Iglesia y la misma Sagrada Escritura dejan de ser consideradas como palabra asistida o inspirada por Dios, para ser vistas como simples productos de una época o de un ambiente, incapaces por sí mismas de garantizar la verdad, a la que sólo la reflexión racional o la investigación histórica podrán tener acceso.

Prescindiendo de filiaciones ideológicas, y yendo a la sustancia de las cosas, digamos que la consecuencia de una cristología **desde abajo** entendida como itinerario teológico en el sentido mencionado, es, a nuestro juicio, clara y puede ser formulada en términos netos: un reduccionismo cristológico. Al no admitir como verdad sobre Cristo más que aquello que la experiencia humana puede captar en el contacto con Jesús, sea de forma directa, como ocurría en el caso de sus contemporáneos, sea a través de la reconstrucción histórica sobre la base de los testimonios llegados a nosotros, como ocurre en el caso de las generaciones posteriores, el resultado será inevitablemente un Cristo presentado como Maestro, como Guía, como Personalidad excelsa, como Prototipo del hombre para los otros, pero nada más. A no ser que —como ocurre en Hegel y en los sistemas de signo hegeliano— se postule, de forma más o menos clara, un panteísmo, ya que entonces Jesús será presentado como aquél en quien la humanidad tomó conciencia de las verdaderas dimensiones de lo real, o como aquél en quien se reveló la posibilidad de asumir con plena disponibilidad y confianza la historia humana; se habrá pasado así del campo de la ética al de la ontología, pero se seguirá excluyendo de Cristo toda auténtica y radical novedad.

En otras palabras, una cristología **desde abajo** podría estar abierta a la afirmación simultánea de la divinidad de Cristo y de la distinción entre Dios y el hombre, captando así la peculiaridad cristiana, sólo si fuera posible una experiencia natural e inmediata de lo

divino (17). Al no serlo, una tal forma de proceder, oscila entre el oscurecimiento de la distinción creador-creatura o la puesta entre paréntesis, e incluso el desconocimiento práctico, de la divinidad de Jesús (18).

### Metodología teológica y confesión de fe

La revelación "se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que, las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan y, a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio contenido en ellas" (19). Estas frases de la **Dei Verbum** representaron en el momento de su promulgación, y continuarán representando en el futuro, una fuerte llamada de atención ante todo intento de presentación de la economía cristiana como economía de la mera palabra, ya que marcan con enorme claridad el valor no sólo soteriológico sino también revelador de hechos y acciones. Quizás hoy convenga recordar que, al mismo tiempo, reconocen la importancia de la palabra, y eso, especialmente, en cuanto que la palabra "explica el misterio"

(17) Geiselmann ha sabido ver bien el íntimo nexo que hay entre enfoque cristológico y forma de extender la revelación Dios-mundo. Sus observaciones en *Jesús el Cristo. I. La cuestión del Jesús histórico*, Alcoy 1971, p. 30-31, son acertadas, si bien, a nuestro juicio, deben ser completadas, distinguiendo entre planteamientos ético-agnósticos y planteamientos panteístas y desarrollando algunas de las consecuencias que de esa observación de fondo se derivan.

(18) Una y otra tendencia pueden, de hecho, coexistir, más o menos coherentemente, en un mismo autor. Así ocurre por ejemplo en González Faus (cfr. nuestro estudio *La nueva humanidad. Análisis de una cristología*, en "Burguense" 22, 1981, 265-304) y en Jürgen Moltmann, en quien ocupa también un lugar importante la radicalización antes mencionada de la *theologia crucis* en sentido luterano (véase su obra *El dios crucificado*, Salamanca 1975).

(19) Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, n.2.

contenido en las acciones.

El presupuesto de esa afirmación es muy claro: la trascendencia del contenido de la historia de la salvación. Lo que en esta historia acontece es la comunicación de Dios al hombre y, en la condición presente, es decir en la historia que precede a la consumación escatológica, Dios no es objeto directo de experiencia humana. De su vida íntima y de la comunicación de esa vida podemos saber sólo por medio de una palabra que, viniendo de Dios, nos dé a conocer su realidad. "A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, El lo ha narrado" (20).

En otros términos toda cristología, es decir toda palabra sobre Cristo que aspire a expresar la verdad de su ser y de su obrar, es necesariamente una cristología **desde arriba**. Y esto en un doble sentido:

a) ontológico, ya que la verdad de Jesús es la verdad de la Encarnación, la del hacerse Dios hombre. Todo intento de comprensión de la realidad de Cristo debe partir de ahí, tanto si aspiramos a glosar el núcleo de un misterio como si queremos referirnos al significado de cualquiera de sus acciones: ninguna de ellas se nos manifestará en sus dimensiones auténticas si no partimos de esa verdad central;

b) gnoseológico, ya que sólo las palabras pronunciadas por Jesús mismo, y las proclamadas luego por los Apóstoles bajo la luz del Espíritu Santo, nos permiten captar esa realidad de Cristo a la que acabamos de hacer referencia. Es por tanto en dependencia

(20) Io 1,18.

de esas palabras, mejor, profundizando en ellas, como puede y debe desarrollarse la reflexión sobre Jesús. Un análisis de la realidad de Jesús tal y como se ofrece a la experiencia humana, prescindiendo de cuanto la palabra revela, puede conducir a apreciaciones y conclusiones de valor histórico, ético, apologético, etc., pero se sitúa en los márgenes de la cristología sin penetrar en ella (21).

Es precisamente esta realidad la que reafirma el Documento de Puebla que, al iniciar la exposición cristológica con una profesión de fe, y con una profesión no genérica —como sería, en la circunstancia presente, la simple proclamación de Jesús como el Cristo—, sino referida a la divinidad de Jesús, sitúa la cristología ante su verdad. Y, al mismo tiempo, hace posible la auténtica afirmación cristiana de lo humano. Pero antes de abordar este punto, parece oportuno abrir un breve paréntesis a fin de referirnos a un aspecto de la historia de la exégesis que afecta muy directamente a nuestro tema.

---

(21) Véase lo ya apuntado antes en la nota 9. Ni que decir tiene, por lo demás, que cuanto acabamos de afirmar implica el reconocimiento del valor noético no sólo de la palabra profética y de la Escritura, sino también del dogma, puntos en los que aquí no podemos entrar sino dar por presupuestos. Es claro, no obstante, que, a fin de cuentas, el fondo del debate versa sobre el valor que se atribuye a la Iglesia, a la tradición, al dogma. De hecho, si bien diversos autores hablan de cristología *desde abajo* con vistas a provocar una renovación de los estudios cristológicos, presuponiendo y afirmando la verdad del dogma, en otros, en cambio, es la vía para una huida frente al dogma e incluso, por emplear la fuerte expresión con que Albert Schweitzer caracterizó el intento de la exégesis protestante liberal, para una “lucha liberadora contra el dogma”, considerado como un caparazón que encubre la auténtica realidad de Jesús (*Von Reimarus zu Wrede*, 4).

## Hechos históricos y método exegetico

Leopold Von Ranke describió la tarea del historiador como un esfuerzo por reconstruir, mediante el estudio crítico de los documentos, el pasado tal y como realmente aconteció: **wie es eigentlich gewesen ist**. Diversos historiadores del siglo XIX encuadraron ese esfuerzo en un contexto positivista y, por tanto, tomando como modelo las ciencias físico-naturales y confiando hasta el extremo en la objetividad del método. En otras palabras, dando por supuesto que las ideas son externas a los hechos, a los que se yuxtaponen e incluso deforman, concebían la tarea del historiador como el intento de llegar a los meros hechos, a los **pura facta**, abstrayendo de toda interpretación tanto de épocas posteriores como de los propios contemporáneos. **Facts are sacred, opinions are free**, como afirma un conocido dicho periodístico, nacido de idéntica actitud de espíritu.

El propio siglo XIX presenció ya el desmoronarse de esa convicción al advertir que el historiador está, inevitablemente, comprometido en su obra: la labor historiográfica no prescinde de los intereses personales ni de los precedentes filosóficos del historiador, sino que los reclama ya que la historia como ciencia no es sino el resultado de una labor de selección, ordenación e interpretación en el interior, de la inmensidad de lo acontecido. Esa advertencia trajo consigo una mayor modestia en el trabajo histórico, y, en ocasiones, una crisis. Así ocurrió concretamente en la exégesis protestante, como lo simboliza el tránsito de un Adolf Karnack a un Martin Kähler y a un Rudolf Bultmann. Ciertamente influyeron en este proceso otros factores, pero la crisis de la conciencia historiográfica a la que acabamos de aludir condicionó poderosamente la convicción de que resulta imposible llegar a conocer la realidad histórica de Jesús. El paralelismo de la contraposición entre hecho e interpretación con la distinción entre documentos histórico y tes-

timonios de fe —tan frecuentemente en la escuela bultmaniana y sus alrededores— resulta extraordinariamente elocuente.

Han transcurrido ya bastantes años del comienzo y del auge de la obra de Bultmann, y desde entonces acá movimientos diversos han agitado la escena: la tendencia neo-bultmaniana iniciada por Käsemann, la nueva hermenéutica de Gadamer, Fuchs y Ebeling, la lectura del Evangelio desde la praxis política en la línea de un Gustavo Gutiérrez y un Hugo Assman... Sin embargo, en muchos de esos planteamientos subsiste la noción de hecho propia del positivismo: la consideración de los hechos como hechos brutos, de los que cabe decir que acaecieron, sin pretender atribuirles profundidad alguna, y la consiguiente reducción de las interpretaciones a opiniones e ideas surgidas con ocasión de los hechos o a partir de ellos, pero expresión no de los hechos mismos sino de la subjetividad del intérprete. De ahí la ruptura de la exégesis en dos direcciones, según aspire a reconstruir la mentalidad o el **Sitz im Leben** de la cristiandad primitiva, o a actualizar el Evangelio en la situación presente. En este último supuesto se puede operar desde supuestos existencialistas o socio-políticos, pero, en todo caso, a partir de la situación contemporánea y no del Evangelio. Jesús —mejor lo que queda de Jesús después de una lectura selectiva del Evangelio— cumple, a fin de cuentas, una mera función de catalizador.

Si queremos ir a la raíz del proceso, es necesario formular una pregunta neta: ¿existen hechos puros, hechos brutos? ¿no es necesario, en cambio, reconocer que todo hecho expresa un trasfondo, que todo hecho es una epifanía o manifestación del ser? El tema requeriría un desarrollo filosófico más amplio del que podemos realizar ahora; baste, sin embargo, lo apuntado para señalar que toda interpretación no es, necesariamente, algo que se añade o yuxtapone al hecho, sino algo que fluye de él. Lo que, en términos teológicos, puede expresarse diciendo que la con-

fesión de fe no traiciona ni deforma los hechos salvíficos, sino que revela su hondura. Una cristología **desde arriba**, en el sentido en que la entendemos, es decir, una cristología que asume como luz orientadora la confesión de fe en la divinidad de Cristo no es una reflexión que se estructura al margen de su humanidad, y por tanto al margen del desarrollo de su vivir terreno, sino el fruto de una luz que nos conduce al centro de ese vivir.

### Inducción y deducción en cristología

“Según el esquema de la cristología antigua —escribe González Faus— se va deduciendo el ser de Jesús, a partir del presupuesto de que Jesús es la realización de la idea de encarnación de Dios. El esquema argumentativo es semejante a éste: Dios es así o asá; Jesús era Dios; luego Jesús tenía que ser así o asá. . .” (22). La contraposición entre una cristología clásica, entendida como proceder deductivo a partir de una noción genérica de Encarnación, y una cristología moderna, concebida como inducción a partir del análisis de la realidad de la vida de Jesús tal y como aparece descrita en los Evangelios, no pasa de ser una caricatura, que deforma la realidad histórica, ya que la cristología nunca ha procedido de forma exclusivamente deductora. No obstante, la frase que acabamos de citar hace aconsejable dedicar algunas palabras a la compenetración del proceder deductivo y del inductivo en la metodología cristológica, o, más concretamente, al entrecruzarse, en cristología, de la consideración de las exigencias implícitas en la noción de Encarnación con la atención al detalle de cuanto, respecto a la figura y la vida de Jesús, nos narran los textos neotestamentarios.

Digamos, ante todo, claramente, que cristología **desde arriba**,

---

(22) o.c., p. 14

tal y como la venimos describiendo, y cristología deductiva no se identifican, y eso por la sencilla razón de que la cristología no puede, en ningún caso, proceder de forma exclusivamente deductiva. Dos son las razones fundamentales que lo impiden:

a) En primer lugar, el hecho de que la Encarnación pertenezca al plano de la condescendencia divina: en ella no rige la necesidad, sino la libertad y, en este orden de cosas, la fuente de conocimiento es la revelación que Dios hace de su propio designio. Como escribiera Tomás de Aquino, "las cosas que provienen de la sola voluntad de Dios, por encima de toda exigencia de la creatura, no podemos conocerlas sino por la Sagrada Escritura" (23); principio éste que es válido no sólo respecto a la Encarnación considerada en su núcleo esencial, sino a las modalidades concretas de su realización: toda reflexión sobre Cristo tiene por tanto que proceder en estrecho contacto con la Escritura, de la que recibe su contenido.

b) En segundo lugar, el hecho, también decisivo, de que en las palabras y en las obras de Cristo se nos revele el misterio de Dios. La Encarnación del Hijo de Dios no es, en modo alguno, un simple caso dentro de un hipotético género de "descensos de Dios", de modo que resulte legítimo juzgarla desde una previa idea de Dios y de sus relaciones con el mundo. Es realidad singular, trascendente a todo género, que aporta por sí misma un nuevo conocimiento del ser y del amor divinos y de la posibilidad de su comunicación a los hombres. Ciertamente esa revelación de Dios que en la Encarnación acontece, no contradice nuestro saber natural sobre El, pero lo trasciende: no es desde nuestro conocer natural cómo podemos juzgar de la verdad de Dios que se nos revela en Cristo, sino que, al contrario, es desde ésta cómo podemos y de-

(23) *Summa Theologiae*, III, q. 1, a.3.

bemos valorar aquélla. También por esta segunda razón toda reflexión cristológica debe desarrollarse a partir de lo que en Cristo mismo se manifiesta y, por tanto, en estricta dependencia del texto bíblico.

Bien entendido, por lo demás, y así unimos estas consideraciones con las precedentes, que, si aspiramos a una comprensión verdadera del ser de Cristo, esa lectura del texto bíblico, cuya absoluta necesidad acabamos de consignar, ha de ser realizada teniendo presente la verdad de la Encarnación y, en este sentido, procediendo **desde arriba**. Pero no insistimos más en este punto, ya suficientemente tratado (24), y sigamos adelante con la cuestión concreta que ahora nos ocupa. Para eso formulemos una pregunta: la necesidad de atender al texto bíblico, ¿quiere decir que, en

(24) Recordemos, no obstante, que la confesión de fe no es extrínseca a los hechos de la vida de Jesús sino que manifiesta su hondura. En cambio, la ausencia de esa perspectiva los deforma: Jesús no fue nunca un puro hombre, y toda mirada dirigida a El que no esté determinada por la fe pascual está abocada a una total incompreensión de su figura, también durante su existir histórico. En otros términos sólo una cristología *desde arriba* está en condiciones de respetar el texto bíblico, mientras que una cristología *desde abajo*, en el sentido en que la consideramos está condenada a adulterarla: tiene, en efecto, necesidad de postular que Jesús, durante su vida terrena, careció de conciencia no solo de su divinidad sino de su mesianismo (ya que admitirlos equivaldría reconocer que la cristología debe desarrollarse a partir de esa conciencia y, por tanto, *desde arriba*), desembocando así en una exégesis artificial y arbitraria. Como ha escrito Jean Galot, "celui qui ne croit pas au Fils de Dieu incarné mais simplement à l'homme Jésus tend inévitablement à désarticuler les témoignages, en les fragmentant pour les réduire à des simples paroles humaines, en réduisant chaque indication à des éléments rédactionnels, de telle sorte que disparaît l'intention unifiant de Jésus qui anime chacune de ses paroles et les éclaire les unes par les autres. En ne pouvant admettre cette conscience supérieure chez l'homme de Nazareth, il se met hors d'état

crisología, hay que proceder de forma exclusivamente inductiva, caso por caso, sin que quepa la enunciación de principios y el recurso al análisis y la deducción? Nó, ya que la inteligencia creyente puede percibir el "nexo entre los misterios" (25), esa coherencia del plan divino, esa "lógica de Dios" que preside el conjunto de la acción salvífica y que es, en última instancia, la lógica de un amor que excede y sobreabunda (26).

En el momento de volver a referirnos al planteamiento de Lutero sobre el **Deus absconditus sub contrario**, ya que esa frase aspira a ser un auténtico principio estructural de la crisología: Dios se manifiesta, afirma Lutero, no en lo que le es propio —el poder, la majestad, la gloria—, sino en lo que lo contradice, de forma que la figura de Cristo ha de ser interpretada bajo el signo de la derelicción y del abandono. Al hablar así Lutero recoge un rasgo esencial de la fe cristiana, ya que Dios, al encarnarse, lo hizo en la pasibilidad y en la debilidad, manifestando su poder precisamente en la sujeción, por amor, a la dramaticidad de la condición humana. Pero, llevado de su supervaloración de las consecuencias del pecado y de su tendencia a situar la salvación sólo en la escatología, deja de lado un dato fundamental: que la salvación no es sólo objeto de promesa sino de donación, porque está en acto desde el primer instante de la vida de Cristo.

Todo principio cristológico ha de tener en cuenta dos realida-

---

... de pouvoir saisir et recueillir la convergence des signes apportés par le Christ à la révélation de sa transcendance" (*Le Christ foi et contestation*, Chambray 1981, pp. 96-97).

(25) Cfr. Concilio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, cap. 4 (DS 3.016) y Concilio Vaticano II, Decr. *Optatam totius*, n. 16.

(26) La expresión "lógica de Dios" la tomo de Mons. Escrivá de Balaguer que la empleó repetidas veces en sus escritos y en su predicación.

des: humillación y elevación, abajamiento y vida nueva, porque ambas se entrecruzan en la realidad de la vida y del ser de Jesús. Dios, en Cristo, no está oculto bajo su contrario, sino también en aquello que, al manifestar la salvación, lo anuncia. En ese sentido, frente al dicho luterano, un principio cristológico debe situarse en la línea de las palabras con las que Gregorio de Nisa afirmaba que Cristo era hombre perfecto, pero no hombre común (27), o de aquellas otras con las que Tomás de Aquino subrayaba que Cristo fue **simul viator et comprehensor**, caminante y poseedor de esa visión de Dios que es el término del camino (28).

No es éste el momento de entrar temáticamente en esas cuestiones, ni tampoco de precisar el alcance de las frases citadas: se trata únicamente de mostrar, aunque sea sólo por medio de alusiones, las coordenadas que pueden contribuir a armonizar, en la metodología cristológica, inducción y deducción, atención a la exactitud de dato bíblico y esfuerzo por expresar toda su riqueza. Ya que los textos de Gregorio de Nisa y de Tomás de Aquino, a los que hemos aludido, presuponen la verdad de la Encarnación y argumentan a partir de ella, pero, al mismo tiempo, afirman la real historicidad de la condición humana de Jesús. En otras palabras, ni uno ni otro parten de una noción genérica de Encarnación, sino de la Encarnación considerada en su determinación concreta, tal y como se nos revela en la vida real de Jesús, en su muerte y en su resurrección. De ahí esa oscilación entre la captación de principios y consecuencias y la preocupación por el detalle de la exégesis que es condición del desarrollo de la crisología (29).

---

(27) Sobre este punto véase. L.F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la crisología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978.

(28) *Suma theologiae*, III, q. 15, a. 10.

(29) Toda esta cuestión se relaciona, como es obvio, con el llamado principio de perfección, tan usado en la teología de la escolástica. Ese principio refleja, sin duda, una realidad. Sin em-

## Divinidad y humanidad de Jesús

Pero ¿afirmar que la cristología ha de ser desarrollada a partir de la verdad de la Encarnación, del hacerse Dios hombre en Jesús, no es acaso dejar en la sombra lo humano? Tal es la objeción formulada, entre otros, por Pannenberg: "Una cristología —escribe— que arranca de la divinidad de los Logos y plantea sus problemas únicamente a partir de la unión en Jesús del hombre con Dios, difícilmente llega a conocer el significado decisivo que determina la particularidad específica del auténtico e histórico hombre llamado Jesús de Nazaret" (30).

Tal lenguaje presupone que no se ha conseguido superar esa forma substancialmente antropomórfica de concebir las relaciones entre Dios y el mundo que lleva a oscilar entre monofisismo y nestorianismo. La acción de Dios no destruye el valor de la creación, sino que lo fundamenta: para afirmar lo humano no es necesario, en modo alguno, postular su separación de Dios; más aún, sólo en la medida en que situemos al hombre en orden a Dios podremos comprender su auténtica grandeza. Análogamente, para centrar la atención en la humanidad de Cristo no es necesario prescindir, aunque sólo sea metodológicamente, de su relación a la divinidad: al contrario, es desde ésta, desde la divinidad, como la humanidad de Jesús se nos presenta en toda su profunda verdad, como humanidad de Dios, como humanidad asumida por el Hijo eterno de Dios Padre, como humanidad en y por la que, a la vez e inseparablemente, somos incorporados a la vida divina y nos es revelada esa incorporación. La afirmación de la divinidad de Cristo, y

---

... bargo, para ser exacto necesita ser completo a fin de incluir también el aspecto histórico-económico, imprescindible en toda cristología.

(30) W. PANNENBERG, o.c., p. 45. En términos parecidos, aunque más matizados, se expresa Walter KASPER, o.c. p. 44.

la ascunción de esa afirmación como punto de partida radical de la cristología, lejos de provocar una menor atención a la humanidad de Jesús, conduce a dirigir la mirada hacia todos y cada uno de sus rasgos y hacia todos y cada uno de los sucesos a través de los cuales esa humanidad se desarrolló y se presentó ante nosotros, conscientes de que hasta el más pequeño de sus gestos es expresión de "un Dios que ama con corazón de hombre" (31).

Hace algunos años, comparando entre sí el modo de proceder de la escuela alejandrina y el de la antioquena, formulamos algunas apreciaciones que puede ser útil reproducir aquí. "La escuela antioquena que, en cristología, parte de la humanidad de Cristo, está lógicamente en condiciones de poner fuertemente de relieve la vida terrestre y pasible de Cristo, y —por lo que a la soteriología respecta— el mérito y la satisfacción o, en otra línea, la ejemplaridad de sus virtudes y de su entrega. Pero tropieza con dificultades a la hora de exponer la unidad de la persona de Cristo, corriendo el riesgo de quedarse en una perspectiva meramente moral (...) La escuela alejandrina, al partir de la divinidad de Cristo, dio pruebas de mayor penetración teórica y teológica, y por eso, históricamente acabó imponiéndose, ya que su **iter** expositivo se adecúa a la realidad profunda del misterio de Cristo. Es necesario, sin embargo, interpretar ese proceder rectamente, ya que, de no ser así, está expuesto al riesgo de subrayar de tal modo la divinidad de Nuestro Salvador que se desvanezca su humanidad, lo que en cristología condujo al monofisismo y sus derivaciones, y en soteriología a una insistencia casi exclusiva en el Cristo glorificado, olvidando —o no concediendo el necesario relieve— a la vida pasible de Cristo como itinerario a través del cual llegó a la glorificación.

---

(31) J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 107

De manera sintética cabría decir que una cristología acertada es aquella que, asumiendo el punto de partida alejandrino, íntegro dentro de él las preocupaciones antioqueñas; es decir —en palabras teóricas y no históricas— la que partiendo de la preexistencia del Verbo y de la consideración de la Encarnación como acercamiento de Dios al hombre, sepa subrayar la realidad de la humanidad asumida y el valor redentor de los actos realizados por Cristo durante su existencia pasible, mostrando así el camino a través del cual se llegó a la glorificación de Cristo y a través del cual cada hombre debe obtener su justificación” (32).

Un repaso a la historia del dogma y de la teología mostraría que ese camino cuenta con etapas ya recorridas. Baste aludir solamente a la condena del monotelismo, que reafirma la realidad de la voluntad humana de Cristo; a las discusiones medievales en torno a la gracia y a la ciencia de Cristo, que desembocan en la afirmación de la gracia creada y de la ciencia adquirida de Jesús, etc. En nuestros días la reflexión en torno a la conciencia de Cristo, la consideración de su vida de trabajo como manifestación del valor de las realidades terrenas, las investigaciones históricas y lingüísticas que permiten reconstruir con mayor fidelidad los modos de pensar de la época de Jesús y abren nuevas perspectivas a la exégesis, hacen posible y reclaman, en unión con otros factores, una nueva profundización en la humanidad de Cristo. La cristología podrá dar así pasos adelante, pero con una condición: que se proceda **desde arriba**, es decir desde el núcleo del misterio de Jesús, ya que es esa una imprescindible exigencia de su método.

En este contexto resulta oportuno volver al Documento de Puebla. El episcopado latinoamericano reunido en México no sólo

(32) J.L. ILLANES MAESTRE, *Jesucristo*, en “Gran Enciclopedia Rialp”, Madrid 1971-1976, t. XIII, p. 444.

mantuvo una perspectiva eminentemente pastoral, sino que procuró tener siempre presente la concreta situación histórica de los pueblos de Latinoamérica, con sus afanes, ansias y problemas: de hecho el texto aprobado comienza con una amplia descripción de la realidad latinoamericana. Basándose en ese hecho, algunos han sostenido que la parte práctica del documento constituye la clave hermenéutica para interpretar sus apartados de carácter específicamente doctrinal o dogmático. La realidad es, a nuestro juicio, más bien la contraria.

Resulta muy significativo a este respecto el apartado destinado a tratar de uno de los temas más candentes en la teología latinoamericana contemporánea: el de la liberación (33). El concepto de liberación es ambivalente o genérico, ya que depende del de libertad, y más concretamente del de libertad entendida no en cuanto simple posibilidad de decisión, sino como estado de plena realización del ser humano: presupone, pues, toda una visión del hombre y de un destino (34). Puebla es consciente de ello: “hay —escribe— distintas concepciones y aplicaciones de la liberación” (35). De ahí que afirme la necesidad de un discernimiento que deberá operarse a partir de los tres grandes pilares trazados por Juan Pablo II en el discurso inaugural de la conferencia y recordados por el documento en párrafos anteriores: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre (36).

(33) Documento de Puebla, parte segunda, capítulo 2, apartado 4 (ed. cit. pag. 194-205).

(34) Sobre este punto véase lo que hemos escrito en *Progresismo y liberación*. Pamplona 1975, pp. 83n.

(35) Documento de Puebla, n. 481.

(36) *Ibidem*, n. 484.

La liberación, en suma, según Puebla, ha de ser definida desde Cristo y desde lo que Cristo revela. Cristo no es mero impulso para una liberación concebida e interpretada desde fuera de El, sino luz que da a conocer el ser y la vocación del hombre y que, por tanto, manifiesta la liberación verdadera. En otras palabras, y con fórmula que entronca con las consideraciones anteriores, Puebla subraya que la soteriología no es la clave de la cristología, puesto que, al contrario, es la cristología la que constituye el fundamento y el criterio interpretativo de la soteriología. La realidad a la que la salvación se refiere se ofrece y contiene en el propio ser de Cristo. La confesión de fe en la divinidad de Jesús nos sitúa, a la vez, ante el misterio de Cristo y ante el destino humano. Una cristología desarrollada desde la afirmación de la divinidad del Logos es la única que permite comprender a Jesús y, desde él, la grandeza a la que el hombre es llamado.

## **SIGNIFICACION TEOLOGICA DE LA**

### **RESURRECCION DE JESUS**

**P. Urbano Zilles**

Los teólogos en general no discuten hoy respecto a la fe en la presencia del Señor vivo entre nosotros. Pero preguntan: Qué significa la afirmación de la fe antigua para nosotros en el día de hoy? En otras palabras, qué significa: "Cristo resucitó verdaderamente y se apareció a Simón" (Lc 24,34)?

La resurrección de Jesús es el dato central y neurálgico no sólo para la Cristología sino para la Teología cristiana de todos los tiempos. Si Jesús no se hubiese manifestado a sí mismo como resucitado después de su muerte en la cruz, ciertamente no se habría reunido una comunidad para declarar: "Jesús es el Señor" o "Jesús es Cristo" (Rom 10,9; Flp 2,11 etc.). La resurrección es la señal decisiva de Dios que ilumina la vida, el mensaje y la muerte de Jesús y confirma su reivindicación mesiánica de enviado del Padre.

Me parece que el mensaje de la resurrección de Jesús merecería mayor importancia en la Teología y en la Pastoral de América Latina, en vista de la preocupación de nuestros pueblos por el futuro. Por la resurrección, Jesús venció la muerte como el mayor enemigo del hombre y se sitúa definitivamente en el horizonte indestructible e inmortal del pneuma de Dios. Resucitó de entre los muertos como primicia de los que mueren (1 Cor 15,20). "El es el primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8,29). Lo que es presente y actual para El, para nosotros será futuro próximo. En el Brasil, la fe en la resurrección de Jesús y en la nuestra adquiere una actualidad singular en vista a la fe en la reencarnación que en los últimos años se propaga de manera espantosa.

## 1. Ubicación del problema de la resurrección

Entre los teólogos y pastores reina, muchas veces, cierta inseguridad en torno al significado teológico de la resurrección de Jesús para nosotros. No significa ella una humillación para la inteligencia y la razón humanas? No es más fácil pensar en Jesús hombre, como lo hacían los hombres de negocios y filósofos en el areópago de Atenas, cuando Pablo les habló de la resurrección de los muertos (Hech 17,32)? En una época de compromiso social y político de la Iglesia latinoamericana no se deberá dar preferencia a la Jesulogía?

Entre tanto, el testimonio de los escritos del NT es unánime en el sentido de que la resurrección de Jesús de entre los muertos es la obra salvífica central de Dios en la historia (presuponiendo encarnación y muerte). Es, por una parte, fundamento y, por otra, objeto central de nuestra fe cristiana. La Iglesia profesa esto desde los tiempos apostólicos: "Dios (...) resucitó a su Hijo de entre los muertos" (1 Tes 1,10); "Jesús de Nazaret (...) después de haber sido entregado (...) Dios lo resucitó, rompiendo las cadenas de la mortalidad" (Hech 2, 22-24). S. Pablo es muy claro al respecto: "Si Cristo no resucitó, es vana nuestra predicación y vana nuestra fe" (1 Cor 15,14). Y agrega: "Si Cristo no resucitó, es vana nuestra fe y aún estáis en vuestros pecados (...); de todos los hombres somos los más dignos de lástima" (1 Cor 15, 17-19). Si Cristo no resucitó deberíamos, por una mera cuestión de lógica, afiliarnos a los que dicen "comamos y bebamos que mañana moriremos" (1 Cor 15,32).

Como teólogos, evidentemente, no podemos abstraernos de la crítica histórica y la hermenéutica, al hablar de la Resurrección de Jesús. Nos referimos a las discusiones ligadas a los nombres de Reimarus, Lessing, D.F. Strauss, R. Bultman, W. Marxen, E. Kae-semann, etc. Aquí no entraremos en esas discusiones, motivadas

por el pensar crítico de los tiempos modernos. Suponemos son conocidas. Resumimos las principales objeciones hechas a la fe tradicional: 1) lo real es apenas lo fáctico. Como la resurrección de Jesús escapa a la observación empírica, se concluye que no es realidad. Pero no es la realidad histórica mucho más amplia y profunda que lo mero fáctico? 2) Considerando que las apariciones de Jesús después de su muerte son encuentros con amigos y discípulos, se suscita la hipótesis de alucinación, resultado de la profunda decepción de la muerte del maestro. Puede el testimonio neotestamentario reducirse al mero fenómeno subjetivo? 3) El sepulcro vacío no era ya prueba para los evangelistas de que el muerto realmente resucitó. Surge, entonces, la hipótesis de que los relatos del sepulcro vacío y de las apariciones, no siendo un hecho histórico seguro y objetivo, sean fraude o meras visiones subjetivas.

Ante estas y otras objeciones, el teólogo está tentado a relegar la resurrección a segundo plano y tematizar sobre todo, la encarnación. Se desvía la atención de lo que aconteció a Jesús por lo que sucedió a los discípulos. Se intenta, así, o anticipar la resurrección a la dimensión inmanente de la historia o se abre un camino largo para la fe en la reencarnación. Se relativiza la resurrección de Cristo al cuerpo glorioso, olvidando que ésta pertenece a las verdades fundamentales de la fe que ya se encuentra en todos los credos desde el comienzo (DS 11; 44; 72; 76 etc.). Para el teólogo católico, la pascua es ante todo la obra salvífica central de Dios en Cristo y, a través de El, en nosotros. Como tal carece de analogía en nuestra experiencia empírica, pues no se trata de una vuelta a la vida de antes de la muerte. No siendo un hecho histórico común, todavía no podemos concluir que la resurrección no estuviera ligada a la historia de Jesús. Quien resucitó es el que nació de María Virgen, murió y fue sepultado (1 Cor 15, 3-4 y Hech 2, 23-24). El resucitado no apareció simplemente a testigos neutros

o a los adversarios (con excepción de Saulo). Así, partimos del presupuesto de que el lugar adecuado de acceso al resucitado es la fe de la Iglesia en Dios. A la luz de esa fe preguntamos: Qué quiso decir la Iglesia antigua al profesar "Cristo resucitó verdaderamente y se apareció a Simón" (Lc 24,34)? Qué significa la profesión de la fe de la Iglesia apostólica: "Dios lo resucitó de entre los muertos"? (Hech 3,15; 4,10).

## 2. El testimonio bíblico

Nuestra fe en la resurrección de Jesús no se basa solamente en la fe pascual de los apóstoles y discípulos, sino en las aspiraciones que la fundamentan. A través de su testimonio penetramos en la objetividad del testigo. En el Nuevo Testamento encontramos todo un complejo de relatos que sólo es comprensible si Cristo realmente resucitó. Sin duda es un hecho histórico indiscutible que Jesús murió. En la hora decisiva todos los apóstoles y discípulos, con excepción de uno, lo abandonaron. La antigua profesión de fe (1 Cor 15, 3-8) menciona ya el entierro. Según los cuatro evangelios, al tercer día después de la muerte, el sepulcro se encontró vacío. Si este detalle, por ejemplo, fuese invención, probablemente no sería encontrado por mujeres pues, según la ley judaica, ellas serían incapaces de testimonio. Lo decisivo, sin embargo, es que los apóstoles vieran al resucitado. La visión que tuvieron no está descrita como mero acontecimiento subjetivo. El carácter objetivo de las apariciones permite que los apóstoles aparezcan como "testigos" de la resurrección. Además, esta será su misión propia (Hech 1,22; 2,32; 4,20 etc.). La objetividad de las apariciones está apoyada por los relatos del sepulcro vacío. Así la resurrección no aparece como un "milagro" aislado, sino como el final de la vida de Jesús en la cual emerge luminosa y perceptible la divinidad en su cuerpo transfigurado y glorioso, confirmando de manera definitiva su misión mesiánica para la salvación del mundo.

El kerigma neotestamentario se destina a testimoniar la resurrección de Jesús. No sólo expresa la fe pascual. Subraya que esta fe en el resucitado está garantizada por la experiencia individual y colectiva de los apóstoles. Según la tradición sinóptica y joaneana, la experiencia pascual de los apóstoles fue marcada por los siguientes acontecimientos: En la mañana del tercer día, después de la muerte, mujeres, entre ellas María Magdalena, fueron al sepulcro (Mt 28,1; 1 Jn 20,1). Desde lejos percibieron la piedra removida (Jn 20, 1; Mc 16,4). Volvieron corriendo para contar lo sucedido a los discípulos. En vista de ello, "algunos" también se dirigieron allá, entraron y, perplejos, encontraron la sepultura vacía. Las apariciones disiparon las dudas, pues son un "ver" y "oír" del mismo resucitado. Tienen carácter de reconocimiento y misión. Esas apariciones se extienden por un período razonable (cuarenta días).

Los apóstoles y discípulos intentan formular esta experiencia para los hombres de su medio y su tiempo con recurso a imágenes del mundo bíblico: ángeles, corporeidad del resucitado, etc. Dando testimonio de la glorificación de Jesús, los apóstoles dan testimonio de fidelidad a Dios que vivifica a los muertos. La resurrección, al tercer día confirma la acción mesiánica de Jesús, siervo obediente.

En el Nuevo Testamento encontramos diferentes líneas de tradición: **las antiguas profesiones de fe** (credos) de la comunidad y **los relatos pascales del sepulcro vacío**. La fe de la comunidad apostólica se fundaba, ante todo, en las apariciones del resucitado vivo. Esto lo comprobamos en los diferentes textos de los credos neotestamentarios, cuyo contenido dice que Jesús, poco después de su muerte, se apareció a determinados testigos como el resucitado (Lc 24,34; 1 Cor 15, 3-8; Hech 10,40; 1 Tim 3,16). Estos textos dan testimonio de que el Señor se apareció y fue visto. Al final de los cuatro evangelios encontramos los relatos del sepulcro vacío.

En los relatos pascuales encontramos una serie de divergencias en cuanto al lugar, al tiempo y a los testigos de las apariciones. Según Marcos y Mateo, Cristo se apareció en Galilea; según Lucas, en Jerusalén y sus alrededores. En Lucas, todas las apariciones se concentran en el día de la pascua. En Juan, se extienden durante el período mínimo de una semana. Además, Mateo, Lucas y Juan sólo en parte enumeran los mismos testigos que no siempre coinciden con los enumerados por Pablo. También hay grandes divergencias en cuanto a las circunstancias. Por una parte, encontramos las tradiciones con una representación más espiritualizante de la resurrección (1 Cor 15,3-8; Hech 3,15; 9,3; Gal 1,15; Mt 28) y, por otra, una materialización más acentuada en Lucas y Juan. Lucas presenta al resucitado de modo casi natural. Pasea con los discípulos de Emaús (24, 13-35), tiene carne y huesos que se pueden palpar (24,39), los instruye y les confía una misión (24, 44-49), llevándolos finalmente a Jerusalén para la despedida. Las apariciones están descritas como presencia real y carnal de Jesús. Se deja tocar, oye, pregunta y dialoga. Su presencia es tan objetiva que puede confundirse con un jardinero, un peregrino y un pescador. Según Lucas, sólo promete el Espíritu a los discípulos; según Juan, en la noche de la pascua ya les dió poder para cumplir la misión de perdonar pecados (Jn 20,22 ss). Juan presenta una visión unitaria de la muerte, resurrección, ascensión y de Pentecostés. La manera como se presenta la reacción de los discípulos al encontrar al resucitado, también varía. Según Mateo, caen postrados (28,17), adorándolo; según Lucas, creen ver un fantasma (24,37); tienen miedo y se asustan, mientras que según Juan, se alegran (20,20). En fin, las diferencias no permiten situar el acontecimiento real en un contexto histórico unitario.

Cómo explicar tantas divergencias?

\* Se deben evitar dos extremos: la armonización simplificante y

reduccionista y la acentuación unilateral de las diferencias. Los evangelios y demás escritos del Nuevo Testamento pretenden ser una exposición rigurosamente histórica de la vida de Jesús. Los redactores hicieron una selección de datos en vista de los objetivos y de los oyentes de su predicación. El contenido de ésta extrapola toda la capacidad de la imaginación y lenguaje humanos. En vista de esto no debemos inquietarnos con las divergencias de los relatos pues, a los autores no les interesa propiamente el modo exacto como todo sucedió. Lo que aconteció tiene carácter de misterio. Los relatos quieren dar testimonio de que Jesús realmente resucitó y se apareció para despertar la fe pascual en los apóstoles y en nosotros. En esto todos están de acuerdo. Debemos, pues, indagar el mensaje teológico que proclaman.

### 3. Sentido teológico de las apariciones en el kerigma pascual

Aquí nos limitaremos a presentar breves tesis sobre el sentido teológico de las apariciones en el kerigma pascual neotestamentario.

#### 3.1. El kerigma pascual es verdad de testimonio

La fe en la resurrección de Jesús comenzó con el testimonio de determinados hombres que el Nuevo Testamento cita en parte por el nombre. Estos hombres aseguran que vieron al resucitado. En nuestra fe en la resurrección dependemos hoy del testimonio de esos hombres. Esto significa que el kerigma pascual es verdad de testimonio. Con otras palabras, sólo se puede hablar de la resurrección de Cristo en la confianza de esos testimonios. Como Pablo, también nosotros dependemos de la tradición que se remonta a ellos (1 Cor 15, 1-3). De manera generalizada hoy podemos indagar por la credibilidad de esos hombres. Comprobamos que ellos no sólo dieron testimonio de su fe con la boca sino con su propia vida. Esto, en verdad, no llega a ser una prueba en sentido estricto, pero les confiere

dignidad de fe.

Los "testigos que Dios había antes designado" (Hech 10,40) son Cefas y los "Doce" (1 Cor 15,5). Pablo agrega: "En seguida se apareció a más de quinientos hermanos de una vez, de los cuales vive todavía hoy la mayor parte, pero algunos murieron; después se apareció a Santiago, en seguida a todos los apóstoles" (1 Cor 15, 6-7). Para Pablo, interesa el hecho de tratarse de un círculo de personas conocidas que pueden ser preguntadas al respecto acerca de su testimonio. Se nombra a sí mismo como el último testigo de las apariciones. Cristo se le apareció para enviarlo a anunciar la resurrección.

El contenido del testimonio de los primeros testigos se resume en tres puntos fundamentales:

a) El que se les aparece es el crucificado Jesús de Nazaret. Reconocen en él **al mismo que fue crucificado**. Este es el llamado motivo de identidad. Por lo tanto, en las apariciones no se trata de un "ver" vago e indeterminado, de una experiencia meramente subjetiva, sino del ver objetivo de la persona de Jesús de Nazaret. Veían la misma persona que conocían.

b) Los discípulos reconocen que Jesús se les aparece **como resucitado**. Esto no es el resultado de una reflexión posterior, sino el contenido original del propio ver. El término griego "ofté" (se dejó ver, se apareció) acentúa la iniciativa venida de afuera y que obró como un impacto sobre los apóstoles. Ver y ser resucitado están vinculados uno al otro en la formulación de los credos. Así el "ver" indica el acontecimiento objetivo que precedió a la resurrección. Desde el punto de vista gnoseológico, partimos de la fe pascual de los discípulos para llegar a la propia pascua. Pero desde el punto de vista ontológico, el acontecimiento pascual

precede a la fe pascual.

c) El acontecimiento pascual está **presente en el testimonio pascual**. Las apariciones originarias ejercen función fundadora de la Iglesia. Sólo sabemos de Jesús resucitado a través de esos testigos. El resucitado se aparece a los discípulos para que sean testigos, pues quiere estar presente en la Iglesia y en la historia a través del kerigma. Así las apariciones del resucitado tienen un sentido futuro. Se aparece para congregar hombres alrededor del testigo. Surge, de esta manera, la Iglesia como "communio fidelium". El testimonio de esta Iglesia es ahora la manera nueva de ser y existir de Jesús en la historia. Los textos insisten que por la resurrección sucedió algo en Jesús y que eso provocó la fe de los apóstoles, no viceversa.

### 3.2. Las apariciones del resucitado son acontecimiento de la revelación de Dios

Tenemos dificultad en reconstruir el "como" de las apariciones. Todo indica que no se trata de simples "éxtasis". La resurrección de Jesús es radicalmente diferente de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,35-43), de la discípula de Tabita (Hech 9,36-43) o del hijo de la viuda de Sarepta (1 Rs 17, 17-24). Aquí el muerto retorna a la vida terrena y se sujeta a morir nuevamente. Jesús no muere más. Vive para Dios (Rom 6,9). Por lo tanto, ver al resucitado es un ver diferente del ver común de los hombres. Posee la vida "por el poder de Dios" (2 Cor 13,4). Su resurrección inaugura el tiempo escatológico. Jesús entró en una nueva manera de ser, es decir, en la dimensión divina.

El término griego "ofté" (forma pasiva) es término técnico para designar una revelación: Dios dejó ver este Jesús de Nazaret como resucitado. Se trata, pues, de una acción de Dios sin analo-

gía en la experiencia humana en general. La acción de Dios en este mundo sólo se puede percibir como tal a la luz de la fe. En la faz del resucitado que ven los discípulos, resplandece la "doxa" (gloria) de Dios como brilló en la creación y en las manifestaciones de Dios en el Antiguo Testamento. Irrumpe un mundo nuevo, una nueva creación, a partir de Dios.

### 3.3. La resurrección de Jesús es un acontecimiento escatológico

Por la resurrección, en Jesús se concreta la esperanza escatológica de la resurrección de los muertos. Jesús es Aquel que es el principio, el "primogénito de entre los muertos" (Col 1,18). En Él la acción de Dios en el mundo y en el hombre llega a la plenitud escatológica definitiva. En él comenzó la transfiguración del mundo.

La resurrección no penetra en el horizonte de la experiencia del hombre actual. Este se sabe peregrino de la esperanza (homo viator), siempre en busca de su realización total. Como un todo, no concibe esta plenitud simplemente como realización del espíritu. Si la carne designa en el lenguaje bíblico lo pasajero del hombre, podemos decir que la esperanza se orienta a la resurrección global del hombre y del mundo. En Jesús, el hombre como totalidad cuerpo-alma, fue introducido en el reino de Dios para siempre. La muerte no teme la última palabra, sino la vida eterna. Esta penetró en nuestro mundo dándole futuro. La presencia del resucitado no está más limitada al espacio y tiempo de Palestina. Ahora vive en la forma de Espíritu como el "Kyrios", el Cristo cósmico (Col 1,15-20), o sea en el universo entero alcanzó la plenitud y el sentido. Este futuro penetra en el presente como esperanza.

La resurrección de Jesús no sólo confirma su mesianidad. Nace

al mismo tiempo el hombre nuevo, el primogénito de la nueva humanidad. En él se realiza el hombre escatológico. El hombre mortal se transforma en inmortal. Nace el verdadero hombre, el hombre con "cuerpo espiritual". Por el espíritu participa ya de la gloria divina. Jesús, como nuevo Adán (1 Cor 15,45) es la cabeza de una nueva humanidad. El "espíritu de Cristo", dado a los fieles por el bautismo (Rom 6,3-11), es el fundamento de vida cristiana, de la Iglesia, el cuerpo "cósmico" del resucitado. Cristo, que ahora es espíritu (2 Cor 3,17), transforma a los fieles, sobre todo por la Eucaristía, para conducirlos a la gloria del Padre.

En sus partes más antiguas el N.T. dice: "Dios lo resucitó de entre los muertos". Usa el verbo en forma pasiva: fue resucitado. En la Biblia la forma pasiva se emplea más frecuentemente para describir la acción incomparable de Dios en la historia. Así la resurrección de Jesús es un acto del poder propio y escatológico de Dios. En resumen podemos concluir:

a) La resurrección de Jesús **es obra del poder de Dios**. Por eso es algo totalmente singular de que sólo se puede hablar en imágenes y comparaciones.

b) Como obra del poder creador de Dios, la resurrección de Jesús es la **última y definitiva autorrevelación de Dios en la historia**. Dios se revela como el que no sólo es el Señor de la vida sino también de la muerte. Es el que vivifica a los muertos (2 Cor 1,9; Rom 4,17). El Dios que fundamenta nuestra fe es, pues, el Dios que da vida a los muertos. Venció a la muerte, al mundo antiguo e instauró el nuevo y definitivo.

c) La resurrección de Jesús es un **acontecimiento escatológico**, o sea, un comienzo radicalmente nuevo. No significa que un muerto vuelva a la vida sujeto a las leyes de la muerte. Es el comienzo de

una vida nueva en la dimensión divina que dormita en nosotros desde la creación como esperanza. La esperanza humana recibe su respuesta divina.

### 3.4. La resurrección de Jesús es un acontecimiento histórico-salvífico

Aconteciendo en un hombre concreto, la resurrección penetra en nuestra historia haciéndola historia de salvación. Esto lo comprobamos en el texto de 1 Cor 15, 3-8. Allí, Pablo transmite una antigua fórmula de profesión de fe que él recibió de otros. Encontramos ahí dos estrofas, construídas en rigurosa simetría, cada cual con dos versículos:

- 1a. estrofa: Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y fue sepultado;
- 2a. estrofa: Fue resucitado en el tercer día según las Escrituras; y se apareció.

El primer versículo de la 1a. estrofa hace una afirmación histórica: "Cristo murió". Su muerte se interpreta teológicamente: "por nuestros pecados". Como esta interpretación no puede ser probada históricamente, se usa el argumento teológico: según las escrituras". Se dice que la muerte de Jesús tiene la fuerza de perdonar pecados, correspondiendo al plan salvífico de Dios, ya revelado en los escritos del Antiguo Testamento (Is 53, 4-12). El segundo versículo de la primera estrofa también es una afirmación histórica: "fue sepultado".

La segunda estrofa está estructurada en paralelo a la primera. Como haber muerto, también ser resucitado es una afirmación histórica. Este acontecimiento se interpreta en sentido teológico: "el tercer día". Ciertamente aquí se evoca el teologúmeno de la

Teología rabínica: Yahvé no dejará al justo sino tres días en la miseria. En vista del texto de Os 6,2 y Jn 2,1 se puede concluir "según las Escrituras", pues en el AT ya existe algo como una "teología del tercer día". Aquí indica la acción de Dios en favor de Cristo como ya fue anunciada. El "tercer día" representa un tiempo de salvación, de vida y de victoria creado por Dios y afirmado por las Escrituras. Pero "tercer día", conforme la antigua tradición, puede también interpretarse en el sentido histórico, al menos en el sentido de que los apóstoles percibieron el acontecimiento con las primeras apariciones y el descubrimiento del sepúlcro vacío. La interpretación teológica, que cualifica la resurrección de Jesús como obra salvífica de Dios en su justo, no niega este fondo histórico. Por eso me parece apresurada la afirmación de L. Boff: "resucitó al tercer día no contiene una reminiscencia histórica sino que por el contrario es una proposición dogmática" (**La Resurrección de Cristo: Nuestra Resurrección en la Muerte**). Petrópolis, Vozes, 1972, p. 54.

De la misma manera como el ser sepultado es el final de la muerte (primera estrofa), el aparecer es la confirmación de la resurrección. Los discípulos sólo podían tener noticia de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos, a través de las apariciones. Así, podemos deducir de nuestro breve análisis lo siguiente:

a) La resurrección de Jesús **es un acontecimiento que se realiza en la historia**. Cuando Dios actúa en la historia hablamos de historia salvífica. Sólo la fe puede percibir esta acción divina como tal, dando a la historia "una vez para siempre" un sentido radicalmente nuevo.

b) La historia salvífica consiste en que quien murió en la cruz fue resucitado por Dios. Por una parte comprobamos una **continuidad e identidad** entre cruz y resurrección. Ambas cosas acontecen

al mismo Jesús de Nazaret. La identidad y continuidad se fundamentan en la fidelidad de Dios. El amor y la fidelidad de Dios trascienden la muerte. Por otra parte comprobamos una **discontinuidad en el modo de ser** del resucitado.

c) La manifestación del amor todopoderoso y de la fidelidad de Dios es, al mismo tiempo, **cumplimiento de la promesa veterotestamentaria**. En la resurrección de Jesús, Dios hizo verdadera su promesa. Se mostró como Señor soberano de la historia. La resurrección de Jesús es fiadora de nuestra propia esperanza. Por eso vale la pena procurar vivir, como Jesús, en el amor y la fidelidad a Dios.

d) Si la resurrección de Jesús significa que ya comenzó el tiempo final, ésta constituye el **comienzo de la resurrección de los muertos** al fin de los tiempos. El mundo nuevo emerge ya ahora del antiguo, coexistiendo, en este tiempo, lado a lado con él.

e) La reflexión sobre las apariciones y el sepulcro vacío nos da la certeza moral de que la historia de Jesús no termina en la cruz sino en la resurrección.

En resumen, la experiencia del resucitado es algo diverso del encuentro con un hombre de nuestra historia. El encuentro con Él se sitúa en un plano totalmente nuevo. Cuando Jesús aparece, los discípulos no lo reconocen inmediatamente. Esto demuestra que la imagen del resucitado no es creación de su fantasía. Se da a conocer donde cuando y como quiere. Sólo es reconocido en este mundo mortal donde abre los ojos y el corazón del hombre. Su cuerpo ya no es como antes de la muerte, sujeto a las leyes del espacio y del tiempo. Aparece y desaparece misteriosamente. Puertas cerradas no impiden entrar a una sala. Pero es imposible identificarlo como durante la vida terrena. Las apariciones, por otra parte, indican su permanente presencia entre nosotros en la palabra, en la

fracción del pan (sacramentos) y en la amistad, o sea, en el amor. Los testigos procuran describir lo indescriptible. Por eso los relatos de las apariciones dan testimonio de un acontecimiento que no brotó de sus corazones sino que sobrevino de afuera, se apoderó de ellos dándoles la certeza de que el "Señor resucitó verdaderamente". El que estaba en el sepulcro no se encuentra ahí. Vive entre nosotros en la plenitud del Espíritu.

#### 4. Sentido teológico de los relatos del sepulcro vacío

Los relatos sobre el sepulcro vacío no son fundamento de nuestra fe en la resurrección. Además, Pablo ni siquiera alude directamente a ellos. Si hoy encontrase alguien una sepultura vacía difícilmente concluiría que el muerto resucitó. Pero si el túmulo no estuviese vacío, ciertamente faltaría algo a la credibilidad de las propias apariciones. Por eso cabe indagar el sentido teológico de esos relatos dentro del contexto neotestamentario. Procederemos en forma de tesis sin pretensión de agotar el asunto.

4.1. Los relatos sobre el sepulcro vacío no quieren ser narrativos en el sentido histórico actual de la palabra. Con ello, evidentemente, no negamos que tengan fondo histórico. Para la fe, son una señal de la acción de Dios en favor del crucificado.

La primera parte de nuestra tesis se entiende por sí sola una vez que los propios escritos del Nuevo Testamento son narraciones históricas en sentido estricto, kerigma. En cuanto a la segunda parte, veamos, por ejemplo, el relato de Mc 16, 1-8. El tercer día algunas mujeres se dirigieron al sepulcro para embalsamar el cuerpo de Jesús. En el camino recordaron que necesitarían ayuda para remover la piedra de la entrada. Luego se ve que el narrador tiene un objetivo teológico bien determinado. A pesar de las divergencias con los demás redactores, concuerda con todos en lo

esencial: Cristo resucitó y se apareció a los apóstoles. En este punto el relato coincide con los credos. También concuerda con los demás relatos en el sentido de que en el "tercer día" el sepulcro fue encontrado vacío.

No se puede afirmar que la narración fue inventada a causa de la fe. No es menos probable que relatos de otros acontecimientos de la antigüedad. Pero, por otra parte, aún siendo un hecho, no se prueba en rigor que el muerto resucitó. Antes, sirve como señal para quien ya cree. Como toda señal debe ser interpretada: "No os asustéis. Buscáis a Jesús, el Nazareno que fue crucificado. Resucitó, no está aquí. Ved el lugar donde lo habían puesto" (Mc 16,6; Mt 28,5; Lc 24,5-6).

4.2. Las narraciones del sepulcro vacío según su intención fundamental, **son una forma del kerigma pascual**. No pretenden objetivar la fe pascual ni demostrarla.

Para entender esta tesis bastaría un breve análisis estructural de Marcos. Encontramos una composición poético-dramática. Las tres mujeres quieren embalsamar el cuerpo del Señor (16,1). Surge un momento de tensión (suspenso) cuando recuerdan que necesitan quién les remueva la piedra que cierra la entrada (16,3). La empresa amenaza fracasar. Pero entra una sorpresa imprevista e inesperada (16,4) para decir que Dios obró de manera poderosa. El ángel interpreta la acción de Dios a las mujeres y manda anunciar lo sucedido a los apóstoles. En resumen, el hecho indica el kerigma. Es una señal para quien ya cree.

4.3. Las narraciones del sepulcro vacío quieren proclamar que el resucitado **es el mismo que fue crucificado**. No se trata, pues, de un espíritu o fantasma cualquiera, sino del que todos conocían. Así, esos relatos anuncian lo mismo que los credos: el Señor pre-

sente en la Iglesia hoy es el mismo Jesús de otrora

Cruz y resurrección se interpretan mutuamente. La cruz es interpretada partiendo de la pascua, pues el resucitado es el mismo que murió. A la luz de la resurrección, la muerte de Jesús no es sólo el paso a la gloria, sino el comienzo y fundamento de la salvación (Rm 3-24-26). Por la fuerza de Dios, la muerte deja de ser un fracaso. Por otra parte, la pascua tampoco es solamente un acontecimiento espiritual. El crucificado es el que vive y se aparece de nueva manera partiendo de Dios. En esta forma la fe en la resurrección no se basa en especulaciones gnósticas o docetistas.

4.4. Los relatos del sepulcro vacío quieren anunciar al resucitado como apareciendo en una **corporeidad singular y nueva**. Se aparece a personas determinadas, dándose a conocer libremente para despertar y fortalecer la fe.

La relación del resucitado con los discípulos no es la misma que antes de la muerte, pues ellos tienen ahora dificultades para reconocerlo (discípulos de Emaús, María Magdalena). Necesitan el llamamiento del Señor. Se trata siempre de una relación personal. El Señor se aparece y aclara las dudas de los discípulos, manifestándoseles de modo personal (Mt 28 llss). Se aparece como Aquel a quien se le dió poder y sólo puede ser reconocido en la adoración. También las apariciones son un "ver" creyente. El resucitado se impone a los discípulos de forma que les disipa las dudas, llamándolos como primeros testigos de la fe en la resurrección.

La resurrección significa que Jesús vive ahora en la dimensión divina, en la gloria, exaltado junto al Padre. Así, bajo cierto aspecto, acontece ya por la resurrección, la exaltación. En este sentido no es de extrañar que el himno pre-paulino en Flp 2,6-11 mencione después de la muerte, su exaltación, sin mencionar explícitamente la re-

surrección (Jn 20, 17-22). Ahora El es el Señor, el "Kyrios". Quien resucitó no es sólo Jesús de Nazaret sino el Mesías.

Lucas separa resurrección y ascensión. Quiere decir que después de la resurrección Jesús todavía se apareció durante un determinado tiempo a los discípulos en una forma que después no se repite (con excepción de Saulo). Bajo este aspecto se podría decir que la ascensión fue la última aparición (pública) de Jesús. Después comenzó el tiempo propio de la Iglesia. Lucas quiere ligar el tiempo de la Iglesia con el de Jesús, que ahora le envía al Espíritu Santo como el don del fin de los tiempos. Juan muestra claramente que con la muerte y la resurrección de Jesús comenzó el tiempo nuevo del Espíritu. Ya en el domingo de Pascua Jesús se apareció a los discípulos y les dió el Espíritu Santo para el perdón de los pecados.

La ascensión al cielo significa la entronización de Jesús en la función de Juez escatológico. Esta es la fe que la Iglesia apostólica expresa con el título "Kyrios" y encontramos ya en la expresión "Maranatha" (1 Cor 16,22; Apoc 22,20), una oración declaratoria de las primeras comunidades de Palestina, que se conservó y se transmitió en arameo también en las comunidades helénicas, como en Corintio. Esta oración aclaratoria indica que en las primeras comunidades de Palestina, Cristo fue designado "Maran" (Señor). Cristo está presente en el mundo y en la Iglesia a partir de Dios y reclama a cada uno de nosotros para sí: "Ninguno de vosotros vive para sí ni muere para sí. Si vivimos, para el Señor vivimos; si morimos, morimos para el Señor. Sea que vivamos, sea que muramos, pertenecemos al Señor. Para eso murió Cristo y retornó a la vida, para ser Señor tanto de muertos como de vivos" (Rm 14, 7-9). El "Kyrios" es el Señor presente en la predicación, en los sacramentos y donde se vive la caridad y el amor. Su reino es de amor, obediencia, servicio y

libertad. Por la resurrección y elevación, Jesús se manifiesta plenamente como Mesías, Hijo del Hombre y Señor de la historia.

En resumen, el lenguaje de la resurrección de Cristo y de la nuestra es el lenguaje de la fe que tiene su lugar en la Iglesia. El testimonio de la Escritura es el testimonio de la fe de los discípulos. Pero la fe no es su propio fundamento. El testimonio de la Escritura vale por Aquel que lo inspira y de quien da testimonio. El fundamento de nuestra fe es el resucitado que se manifiesta como Cristo, porque ya lo es desde la eternidad. Por eso no puede haber verdadera Jesulogía sin Cristología, ni verdadera Cristología sin Jesulogía.

## 5. Aspectos teológicos de la resurrección

La resurrección de Jesús es la novedad por excelencia. No se encuadra en pre-comprensiones científicas o filosóficas.

### 5.1. La historicidad de la resurrección

La resurrección de Cristo es obra propia de Dios y como tal sin analogía propia en nuestra experiencia empírica. En este sentido, no es un hecho histórico que se comprende por analogía a otros hechos. Es una realidad que dentro de la historia sobrepasa la propia historia, creando una nueva, a partir de la cual se ilumina, cuestiona y transforma la historia. El misterio de la pascua presenta una dimensión histórica en el sepulcro vacío, en las apariciones y en la predicación de los apóstoles. Aquí no se trata de una mera creación de la fe o de la imaginación. Hay un acontecimiento indiscutible que precede a la fe. El resucitado es la persona histórica de Jesús de Nazaret. Así, la resurrección penetra en nuestra historia y al mismo tiempo trasciende, pues la vida del resucitado no es más de este mundo.

Con otras palabras, el acontecimiento de la cruz es el aspecto intra-histórico de la resurrección. Humanamente la cruz significa fracaso, fin. Pero para el que cree es el comienzo de una nueva vida, de una nueva creación y de un mundo nuevo por obra y fuerza de Dios. La nueva vida del resucitado pertenece a la esfera de la vida divina. La obediencia y la donación del hombre Jesús llegaron a la plenitud en la cruz y Dios aceptó la donación de su Hijo resucitándolo. Así, pues, Dios acepta definitivamente al hombre y éste a Dios en la obediencia. Dios y hombre se unen espiritualmente.

En resumen, la resurrección no acontece sólo en y a partir de la fe de los apóstoles y discípulos. Es un acontecer real en nuestra historia en el hombre Jesús de Nazaret que la fe cree. Tal vez hay que distinguir un hecho directamente histórico de otro indirectamente histórico. El primero es alcanzable por los métodos de la investigación histórica. El segundo, tal vez el más vital en la dinámica de la historia, sólo es alcanzable por la reflexión sobre hechos históricos. La resurrección de Jesús no es un hecho histórico en el primer sentido sino en el segundo. Es un acontecimiento en Jesús accesible por la fe, fundada en los testimonios de los que vendrían a Jesús después de haber sido crucificado.

## 5.2. Corporeidad de la resurrección de Jesús

En Jesús, la salvación de Dios alcanza al hombre concreto y global. Por la muerte y resurrección el cuerpo no es retirado sino transformado. Pablo no se preocupa por la continuidad material entre este cuerpo y el de la resurrección: "Sembrado en corrupción el cuerpo resucita incorruptible; sembrado en el desprecio, resucita glorioso; sembrado en la debilidad resucita vigoroso; sembrado cuerpo animal, resucita cuerpo espiritual" (1 Cor 15, 42-45). Y Pablo concluye: si hay un cuerpo animal también hay un cuerpo

espiritual. El cuerpo resucitado es totalmente dominado por el poder del Espíritu. Poder ser visto y tocado ahora depende del querer del Espíritu.

El cuerpo puede ser el lugar en el cual el hombre está expuesto a las fuerzas del pecado como también de la comunicación con Dios y con el prójimo. El cuerpo asumido para el reino del Kyrios, es llamado por Pablo "soma pneumatikón" (cuerpo espiritual). Esto significa:

a) El cuerpo del resucitado significa al hombre todo que entró definitivamente en la dimensión de Dios. Corporeidad de la resurrección significa que toda la persona del Señor Jesucristo está definitivamente con Dios y determinada por Dios.

b) El cuerpo resucitado significa que el resucitado también ahora tiene comunicación con nosotros y con el mundo a partir de Dios. Como el que está con Dios también está con nosotros de una manera enteramente nueva. Por eso Pablo puede decir respecto al cuerpo del Señor: es el cuerpo "para nosotros" (1 Cor 11,24), sobre todo en la Eucaristía.

Desde el punto de vista antropológico debemos reconocer que la corporeidad no se reduce solamente a la materialidad, pues la materia cambia de siete en siete años en nuestro cuerpo. Este es el modo de nuestra presencia en el mundo. Nos pertenece como parte de él a través de la cual nos comunicamos con el resto. Y a través de este cuerpo el resto del mundo está presente y actuante sobre nosotros. El cuerpo es nuestro vínculo con el mundo y del mundo con nosotros. El hombre necesita de este relacionamiento. Esto significa que Cristo resucitado se encuentra en una nueva relación con todo el universo. Por su resurrección el "kyrios" está definitivamente en la dimensión divina, y a partir de Dios está con nosotros de una

manera totalmente nueva. Esta manera nueva es misterio de salvación. El mundo llegó a Dios y Este lo cualificó de una manera nueva con un sentido profundo en la dimensión de la esperanza. Comienza una historia nueva en Cristo con la promesa de que todos nosotros podemos llegar a la meta. Cristo es apenas el primogénito de entre los muertos, la cabeza de una nueva humanidad, del nuevo cosmos. Con su resurrección irrumpió en el cielo. El cielo entró en nuestro tiempo donde y en cuanto el hombre esté en Cristo por la fe, la esperanza y el amor.

En nuestra exposición eliminamos todas las especulaciones oscuras sobre la materia pneumatíca. Entre tanto podrá alguien preguntar: qué acontecería si el sepulcro no hubiera estado vacío o el cuerpo de Jesús hubiese sido robado? En otras palabras: es importante que el sepulcro estuviera vacío? Este asunto les pareció muy importante a los evangelistas, pues todos traen este relato para resaltar que el resucitado es el mismo que fue sepultado. Cómo habrían podido los apóstoles predicar la resurrección de Jesús de entre los muertos si la población de Jerusalén hubiese podido mostrar su cadáver? La corporeidad de la salvación divina alcanza el cuerpo concreto e histórico de Jesús, El que se dió a ver es el que murió, estuvo sepultado y resucitó. La palabra "ver" en 1 Cor 15, 3-8 parece presuponer la realidad del cuerpo que se aparece para ser visto.

### 5.3. Resurrección y creación

A pesar de su singularidad, la resurrección de Jesús se relaciona de manera íntima con la creación. Sabemos que en el Antiguo Testamento la fe en la resurrección aparece bastante tarde. Nace de la convicción de Israel de que Yahvé tiene poder sobre todo el ser. Este poder abarca vida, muerte, ser y no ser. En este sentido, Pablo puede decir: "Dios llama lo que todavía no es para que sea" (Rom 4,17). El poder absoluto de Dios para disponer de todo no

es otra cosa que el poder creador. Decir que Dios creó de la nada es solamente la formulación negativa para decir que Dios es Señor sobre todo el ser. Ver el mundo como creación significa mirarlo a partir de la libertad, del poder y de la sabiduría de Dios; significa mirarlo todo como respuesta a la palabra creadora de Dios. De esta lógica interior de la fe en la creación tenía que nacer la fe en la resurrección. La esperanza en la resurrección es reconocer que el poder de Dios trasciende los límites de la muerte.

A partir de la resurrección podemos extender la idea de la creación. Esta no es sólo el comienzo del mundo sino la razón permanente de todo lo que es. Acontece en todo momento porque en cada momento Dios renueva su "sí" al mundo, a pesar del pecado. El "sí" de Dios a la creación permanece pues Dios es fiel. Por la resurrección Dios crea un mundo nuevo.

### 5.4. Resurrección como revelación de Dios

La resurrección de Jesús es la revelación decisiva de lo que Dios es, o sea, revelación de su gloria y fidelidad. La fórmula pasiva "ser resucitado" describe la fidelidad de Dios que abarca la infidelidad humana, conforme la esperanza antigua de Israel (1 Sm 2,6; Jn 19,25 ss). Así la fe cristiana en la resurrección de Jesucristo en el futuro de nuestra propia resurrección se basa en la verdad más fundamental del poder creador y de la fidelidad de Dios. La decisión del hombre en pro o en contra de la fe en la resurrección no depende de la perspectiva de determinada praxis social, sino de nuestra disposición para ver el mundo y la humanidad partiendo de Dios, dándonos a Él, o mirar el mundo simplemente a partir de sus posibilidades immanentes encerrándonos en él.

En resumen, la fe en la resurrección de Cristo y en la nuestra propia significa un cuestionamiento radical a la cosmovisión mate-

rialista, cerrada a la trascendencia de Dios y a sus posibilidades creadoras. Cuestiona no sólo presupuestos espiritualistas y materialistas, sino que nos dice que el futuro definitivo dado por Dios ha penetrado ahora y aquí, pero todavía no está totalmente realizado y jamás será totalmente realizado en esta historia.

En el Brasil, la fe en la resurrección de Cristo y en la nuestra se confronta directamente con la creencia kardecista en la reencarnación, una doctrina divulgada entre diversos pueblos, sobre todo orientales, desde la antigüedad. Se cree que cuando muere el hombre, el cuerpo va a la sepultura y el espíritu, no habiendo llegado todavía a la perfección, vuelve a la tierra, encarnándose de nuevo en "otro" cuerpo para proseguir el proceso de purificación. En esta concepción, el espíritu emigra de un cuerpo a otro, inclusive a otros planetas.

Como quedó claro en nuestra exposición, el centro de la fe cristiana es la resurrección, o sea, la transformación de nuestro cuerpo moral en otro glorioso como sucedió a Jesús de Nazaret, el primogénito de entre los muertos. Según la fe cristiana, existe un solo transcurso para nuestra vida terrestre (Heb 9,27). En este no somos salvos por nuestras propias obras a través de reencarnaciones sino por la gracia de Dios. En esta vida, según la fe cristiana, se decide la total y absoluta frustración o realización del hombre. Podemos admitir que no existe una prueba, en sentido estricto científica o filosófica en contra ni a favor de la reencarnación. No obstante, se podría argumentar que vale la pena siempre vivir bien, pues, si vivo bien, aunque hubiese reencarnación, nada tengo que perder pues progreso. Recurrir a la reencarnación para explicar el sufrimiento y las desigualdades sociales como castigo de encarnaciones anteriores, no toma en serio la bondad de Dios ni el dinamismo interior del hombre, su responsabilidad para transformar este mundo concreto. Pero según lo expuesto antes, lo que Jesús enseñó, la Iglesia

católica cree y predica, es indiscutiblemente la resurrección, no la reencarnación. Desde el principio profesa "creo en la resurrección de la carne".

**JESUCRISTO Y LA EFUSION DEL ESPIRITU SANTO**

**Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.  
Obispo Auxiliar de Salvador, Brasil**

En la última parte de sus "Cuestiones Selectas de Cristología" (1980) observa la Comisión Teológica Internacional que en estos últimos tiempos la dimensión pneumatológica de la Cristología no tuvo la consideración que merece.

Los evangelistas nos informan que los parientes y conterráneos de Jesús de Nazaret, que mejor y más de cerca lo conocieron como "hijo del carpintero" (Mt 13,55, Mc 6,13), "hijo de José" (Lc 4,22), "hijo de José, cuyo padre y madre conocemos" (Jn 6,42), "se escandalizaban a causa de él" (Mt 13,57), murmuraban entre sí (Jn 6,43), o decían: "está fuera de sí" (Mc 3,21; Jn 10,20), o entonces: "tiene un demonio" (Jn 10,20. 7,20).

En cierta literatura cristológica (o hasta "jesológica") uno tiene la impresión que los que con más erudición están versados en el Jesús histórico, más se cierran al conocimiento del Cristo de la fe, llegando a proclamar que debemos privilegiar el Jesús histórico sobre el Cristo de la fe; que el aspecto de Jesús evangelizador es más importante que el del Cristo evangelizado; o que lo más relevante de la fe cristológica es el seguimiento de la vida y de la causa de Jesús de Nazaret.

Sólo la dimensión pneumatológica, presente ya en el Jesús histórico, será capaz de conducirnos a los pies del Cristo de la fe. Y únicamente a los "pequeñuelos" será dado el don de este conocimiento de fe (cf. Mt 11,25, 13,11). Por este motivo, después de su himno cristológico, la carta a los efesios promete rezar por sus lectores "para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el

Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y revelación para conocerlo perfectamente; iluminando los ojos de vuestro corazón para que conozcáis... cuál es la soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo..." (Ef 1, 17-19).

Veremos en once proposiciones los aspectos principales de esta dimensión pneumatológica.

### **1. Con el Mesías Jesús, vino la era de la efusión del Espíritu Santo.**

La predicación apostólica, tal como la conocemos por los Hechos y por las Epístolas, está enteramente animada por la alegre convicción de que con el Mesías Jesús se abre la era de la efusión del Espíritu Santo, tantas veces anunciada por los Profetas. En la visión veterotestamentaria precisamente esta efusión del Espíritu sería lo distintivo de los "últimos tiempos". Sería el tiempo de la realización de las promesas divinas. Al presentarse en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16ss), el mismo Jesús lee y aplica a sí el texto de Isaías sobre la unción del Espíritu (Is 61,1; Lc 4,18). Con este significativo gesto Jesús indicaba la manera de releer el Antiguo Testamento. En esta luz los Apóstoles leyeron los textos mesiánicos que hablaban del Espíritu. Así somos informados cómo el Espíritu Santo cooperó incesantemente en toda la obra redentora de Cristo. Con su sombra cubrió a la Virgen María para que, lo que de ella naciera, fuera Santo y se llamara Hijo de Dios (Lc 1,35). Después del bautismo Jesús recibe la unción del Espíritu Santo para poder cumplir su misión mesiánica (Hch 10,38), mientras una voz del cielo lo declaraba Hijo en el cual el Padre tiene sus complacencias (Mc 1,10). A partir de entonces Jesús es especialmente "conducido por el Espíritu" (Lc 4,1), para comenzar y terminar su ministerio como Siervo: por el dedo de Dios expulsó a

los demonios (Lc 11,20) y anunció que "el Reino de Dios estaba cerca" (Mc 1,10) y que debía ser consumado por el Espíritu Santo. Siguiendo con ánimo filial de Siervo, Jesús obedeció al Padre hasta la muerte, que asumió libremente, cooperando el Espíritu Santo (cf. Heb 9,14; Rm 1,4). En él manifestó al Padre su "poder" (2 Cor 13,4; Rm 6,4; Fl 3,10; Cl 2,12; Ef 1,19-20; Hb 7,16). Por el Espíritu Santo Jesús fue reconducido a la vida (Rm 8,11) y puesto en el estado glorioso de "kyrios" (Fl 2,9-11 Hch 2,36; Rm 14,9), en el cual merece por un nuevo título, mesiánico, su nombre de "Hijo de Dios" (Hch 13,33; Hb 1,1-5; cf. Rm 8,11, 9,5), recibiendo el poder de conceder a todos los hombres el Espíritu Santo (Hch 2,32-33). De este modo el nuevo y escatológico Adán puede ser llamado "Espíritu vivificante" (1 Cor 15,45, 2 Cor 3,17).

"Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él ése es el que bautiza con el Espíritu Santo" (Jn 1,33). Con estas palabras Juan Bautista define la obra esencial del Mesías, anunciada desde el Antiguo Testamento. Porque el Espíritu reposa sobre él (Is 11,2; 41,1; Jn 1,33), el Mesías podrá dárselo a los hombres (bautismo en el Espíritu), pero únicamente después de su resurrección (Jn 7,39; 14,26 16, 7-8, 20,22; Lc 24,29, Hch 2). Sólo después de ser "alzado" y pasar al Padre, será plenamente investido, en su cuerpo glorificado, del poder divino de dar vida: entonces, de este cuerpo, como de una fuente, se difundirá el Espíritu en el mundo (Jn 7,37-39, 19,34).

El Espíritu Santo es la "promesa del Padre" (cf. Lc 24,49; Hch 1,4-5; Gl 3,14; Ef 1,13). San Pedro explica el milagro de Pentecostés con estas palabras: "... y ahora, exaltado por la diestra de Dios, (Jesús) ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, y ha derramado lo que vosotros veis y oís" (Hch 2,33)

La efusión del Espíritu Santo era anunciada por los Profetas

para los tiempos mesiánicos (Ez 36,27). Es por este Espíritu "derramado" (según el anuncio de Joel 3,1-2) por Cristo resucitado que acontece Pentecostés. El Espíritu ("soplo") que crea y anima a los seres (Gn 1,2; 2,7; 6,17) se apodera de los hombres para dotarles de un poder sobrehumano (Gn 41,38; Ez 31,3), especialmente de los profetas (Jc 3,10). Los tiempos mesiánicos se caracterizarán por una efusión extraordinaria del Espíritu (Za 4,6; 6,8), que alcanzará a todos los hombres para comunicarles carismas especiales (Nm 11,29; J1 3,1-2; Hch 2,16-21). De forma misteriosa el Espíritu será el principio de una renovación interior que le hará apto para observar fielmente la Ley divina (Ez 36,26-27). El será así el principio de una Nueva Alianza (Jr 31,31; Cf. 2 Cor 3,6). Como agua fecundante, hará germinar frutos de justicia y santidad (Is 44,3; Jn 4,1), que garantizarán a los hombres el favor y la protección de Dios (Ez 39,24,29). Esta efusión del Espíritu se efectuará por medio del Mesías, que será su primer beneficiario para realizar su obra de salvación (Is 11,1-3; 42,1; cf. Mt 3,16).

## 2. El Espíritu Santo no puede ser identificado con el Cristo y Señor Resucitado

Aunque el don del Espíritu Santo tenga su punto de partida en Cristo Resucitado, no se puede identificar el Espíritu Santo con el Kyrios. El cristianismo siempre distinguió el Espíritu Santo de Cristo. Los hechos del Nuevo Testamento no autorizan ninguna reducción funcional de la pneumatología en dependencia de la cristología en el sentido de hacer del Espíritu una fuerza despersonalizada que actúa en y a través del Kyrios.

Tomo estas observaciones de Marcelo Bordoni, "Cristología e Pneumatología. L'evento pasquale como atto del Cristo y dello Spirito", en *Lateranum* 1981, pp. 432-492; la observación aquí citada está en las páginas 445ss. El autor cita

I.Herrmann, *Kyrios und Pneuma*. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen, München 1961, que reduce la pneumatología paulina a una pura cristología, retomando y modernizando una vieja teoría de H. Gunkel. Para Herrmann el Espíritu, en Pablo, sería un "Funktionsbegriff", un concepto funcional: "El Espíritu es el mismo Cristo en cuanto se comunica al hombre y puede ser por él experimentado" (p. 57). Entre nosotros esta doctrina fue retomada por Leonardo Boff, en *Igreja: Carisma e Poder* (Petrópolis 1981) para poder ensayar una visión alternativa de Iglesia como "Sacramento del Espíritu Santo" (p.220, título). Marcelo Bordoni observa (p. 447, nota 32) que semejante posición es exegéticamente inaceptable. Véase sobre eso también A. Feuillet, *Cristologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1972, pp. 22-47. En este mismo sentido escribe también Augustyn Jankowski, O.S.B., en el texto sobre "Jesús y el Espíritu" presentado al Congreso Teológico Internacional de Pneumatología celebrado en Roma en abril de 1982. F. Pratt, S.J., en su obra *La Théologie de Saint Paul*, segunda parte (Paris 1937) dedica las pp. 522-529 a la exegesis de 2 Cor 3,17 (que es el argumento principal de L. Boff). L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo* (Desclée de Brouwer 1963) tiene un largo capítulo sobre "Cristo según el Espíritu", pp. 233-262, con la firme convicción que el contexto de 2 Cor 3,17 "no sugiere en modo alguno que San Pablo quería dar una definición del 'Señor' e identificarle con el Espíritu Santo" (p. 247).

El sentido predominante de Pneuma, en el NT, no es cristocéntrico sino teocéntrico: el Espíritu dado por Cristo glorificado es siempre el Espíritu de Dios (el Padre): es enviado por el Padre como origen primero (Jn 14,16), o por el Padre en nombre de Cristo (Jn 14,26), o será enviado por Cristo "de junto al Padre" (Jn 15,26), ya que "viene del Padre" (ib).

Este Espíritu no es pura función de la fuerza divina, sino que presenta el aspecto de una realidad personal: es el "otro" Paráclito (Jn 14,16), diferente de Cristo. Ya el amplio sentido del vocablo "Paráclito" (Abogado, Protector, Intérprete, Mediador, Consolador) nos indica las connotaciones con la comunidad de los discípulos de Cristo, y sus funciones denotan que está principalmente en medio de ellos para el bien de la comunidad. Después de la partida de Cristo, el Espíritu es quien le sustituye entre los fieles (Jn 14, 16.17; 16,7). El es el Paráclito, el abogado que intercede ante el Padre (cf. 1 Jn 2,1) o que aboga ante los tribunales humanos (Jn 15, 26.27; cf. Lc 12, 11-12; Mt 10, 19-20; Hch 5,32). El es el Espíritu de Verdad que lleva a la verdad total (Jn 16,13), haciendo comprender la personalidad misteriosa de Cristo: cómo ha dado cumplimiento a las Escrituras (Jn 5,39), cuál era el sentido de las parábolas (Jn 2,19), de sus actos, de sus "señales" (Jn 14,16; 16,13; 1 Jn 2,20s.27), todas las cosas que los discípulos no habían comprendido anteriormente (Jn 22; 12,16; 13,17; 20,9). Con ello, el Espíritu dará testimonio de Cristo (Jn 15,26; 1 Jn 5,6.7) y confundirá la incredulidad del mundo (Jn 16, 8-11).

Es todavía necesario señalar que el Espíritu Santo es el continuador de la obra salvífica de Jesucristo. Como un especie de "alter ego" de Cristo, pero al mismo tiempo de él claramente distinto, "recibe de lo que es de Cristo" (cf. Jn 16, 14.15) cuando conduce a los discípulos a la plenitud de la verdad (Jn 14,26). En este sentido su función, en la Iglesia, es clara: garantizar y prolongar la misión que el Hijo recibió del Padre, pero sin sustituirla. La "libertad" del Espíritu Santo en su misión a la Iglesia es evidentemente limitada por aquello que el Hijo enseñó y determinó, como el Hijo encuentra sus límites en aquello que el Padre le mandó enseñar y hacer (cf. Jn 7,16; 8,26; 12, 44-50; 14, 6-10, etc.). No se puede invocar la libertad del Espíritu contra las enseñanzas y las determinaciones del Hijo. La atribución al Espíritu Santo, enviado por el

Cristo Glorificado, de ser "otro" Maestro debe entenderse en una relación de profunda continuidad con la Persona de Jesucristo, con lo que él hizo y enseñó.

La relación del Espíritu Santo al Padre y a Cristo no debe ser concebida en el sentido de una yuxtaposición y subordinación: es siempre la íntima comunión intratrinitaria, tal como lo enseña el dogma de la Iglesia. Con el evento de la encarnación, de la pasión-muerte y resurrección, el Espíritu está de tal manera vinculado a la obra de Jesucristo, que ya no se puede pensar en una misión del Espíritu Santo separada de la encarnación o de ella independiente. Su misión se hará siempre en el contexto de la encarnación, como su prolongación o consumación. Por eso puede el Concilio Vaticano II enseñar que "la economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (cf. 1 Tim 6,14; Tit 2,13)" (DV 4b).

De ninguna manera la acción del "otro" Paráclito se realiza, pues, en un estado o situación de emancipación de la obra de Cristo, como si el tiempo del Espíritu Santo fuese una especie de era postcristiana o la "era del Espíritu Santo", según lo imaginaron algunos en el pasado y otros pretenden proponer en nuestros días.

Este firme rechazo de la identificación entre el Kyrios y el Pneuma no impide la clara afirmación de la necesaria relación entre ambos. Jesús se convertiría en una figura del pasado, si el Espíritu Santo no lo actualizase y traduciase a cada tiempo y lugar. Y sin constante relación directa con la historia concreta de Jesús de Nazaret, el Espíritu Santo sería una fuente de entusiasmos inconsistentes.

### 3. El Espíritu Santo enviado para que llevara a cabo interiormente la obra salvífica de Cristo e impulsara a la Iglesia a extenderse a sí misma.

Esta proposición (como también las siguientes) es tomada del n.4 del Decreto **Ad Gentes** del Concilio Vaticano II. Con estas palabras el Concilio Vaticano II indica la razón principal de la misión del Espíritu Santo. Es necesario entender esta afirmación a la luz del párrafo anterior, el final del n. 3, que describe la misión del Hijo y termina con esta consideración: "Lo que ha sido predicado una vez por el Señor, o lo que en El se ha obrado para la salvación del género humano, debe ser proclamado y difundido hasta los últimos confines de la tierra, comenzando por Jerusalén, de suerte que lo que una vez se obró para todos en orden a la salvación alcance su efecto en todos en el curso de los tiempos".

En esto consiste precisamente la esencia de la misión evangelizadora de la Iglesia. Para su realización Cristo envió de parte del Padre al Espíritu Santo. "El Espíritu Santo impulsa a la Iglesia a cooperar para que se cumpla el designio de Dios, quien constituyó a Cristo principio de salvación para todo el mundo" (LG n. 17).

Según el testimonio del Nuevo Testamento, sólo el Espíritu Santo hace posible la evangelización misionera:

- \* Lc 1,15: "Lleno del Espíritu Santo" estará Juan Bautista para preparar los caminos del Señor.
- \* Lc 1,45: "Llena del Espíritu Santo" saluda Isabel a su prima María para proclamarla "la Madre de mi Señor".
- \* Lc 1,67: "Lleno del Espíritu Santo" pronuncia Zacarías su "benedictus".
- \* Mt 4,1: "Conducido por el Espíritu" fue Jesús al desierto para vivir el combate decisivo y la prueba suprema antes de

comenzar su vida misionera.

- \* Lc 4,14: "Por la fuerza del Espíritu" vuelve Jesús a Galilea e inaugura en Nazaret su predicación. En este momento aplica a sí mismo el pasaje de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí".
- \* Jn 4,8: "Recibid el Espíritu Santo", dice el Señor a los discípulos a quienes está para enviar al mundo como primeros misioneros.
- \* Hch 2,4: "Llenos del Espíritu Santo" quedaron los Apóstoles el día de Pentecostés para comenzar definitivamente su misión.
- \* Hch 9,17 y 13,9: "Lleno del Espíritu Santo" está Pablo antes de entregarse al apostolado y después en el ministerio.
- \* Hch 9,31: "Llenas del Espíritu Santo" estaban las Iglesias de Judea, Galilea y Samaria, cuando se edificaban y progresaban en el temor del Señor.
- \* Hch 11,24: "Lleno del Espíritu Santo y de fe" hace Bernabé su apostolado en Antioquía.
- \* Hch 16,14: "El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo".

De la consideración de estos textos la **Evangelii Nuntiandi** (n. 75) saca importantes conclusiones y se siente fundamentada para hacer estas tajantes afirmaciones sobre la acción del Espíritu Santo: "El es el alma de esta Iglesia. El es quien explica a los fieles el sentido profundo de las enseñanzas de Jesús y su misterio. El es quien, hoy igual que en los comienzos de la Iglesia, actúa en cada evangelizador que se deja poseer y conducir por El, y pone en los labios las palabras que por sí solo no podría hallar, predisponiendo también el alma del que escucha para hacerla abierta y acogedora de la Buena Nueva y del Reino anunciado. Las técnicas de evangelización son buenas, pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu. La preparación más

refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin El. Sin El, la dialéctica más convincente es impotente sobre el espíritu de los hombres, Sin El, los esquemas más elaborados sobre bases sociológica o psicológicas se revelan desprovistos de todo valor”.

#### 4. El Espíritu Santo obraba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado.

Para fundamentar esta importante doctrina, el Concilio nos ofrece algunas indicaciones en la nota 19. Es un tema que necesita de más estudios. La Carta Apostólica **Ecclesiae Sanctae**, de 1966, parte III, que reglamenta la aplicación del Decreto **Ad Gentes**, manda insertar en la Teología un tratado sobre la misión, con un estudio especial sobre “los caminos del Señor en la preparación del Evangelio y la posibilidad de salvación de los no evangelizados”.

El mismo Concilio Vaticano II ya nos indica elementos que pueden ayudarnos:

- \* GS 22e: “El Espíritu Santo ofrece a todos (los no cristianos de buena voluntad) la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida (**modo Deo cognito**), se asocien al misterio pascual”.
- \* AG 7a: Dios tiene caminos de salvación que sólo El conoce (**viis sibi notis**) para los que sin culpa propia desconocen el Evangelio.

#### 5. El día de Pentecostés y con la presencia de María el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos para permanecer con ellos para siempre.

Pentecostés tiene un sentido misionero y evangelizador fundamental. Nuestro texto conciliar (AG n. 4) recuerda tres elementos

importantes del Pentecostés.

- \* La Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud.
- \* La Iglesia comenzó la difusión del Evangelio por la predicación.
- \* La Iglesia de la Nueva Alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel, prefigura la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe.

Entre los comienzos de la Encarnación y de la Iglesia hay un notable paralelismo insinuado por San Lucas y explicado así por el Concilio: Del mismo modo que Cristo fue concebido cuando el Espíritu Santo vino sobre la Virgen María, así en Pentecostés empezaron los “hechos de los Apóstoles”.

A pedido de muchos Padres conciliares se menciona aquí expresamente a la Virgen María. Es significativa su presencia y oración entre los discípulos cuando vino el Espíritu Santo (cf. Hch 1,14). María es como un lugar privilegiado de la epifanía pneumatológica. En la **Evangelii Nuntiandi** el Papa Pablo VI hace esta consideración: “En la mañana de Pentecostés ella presidió con su oración el comienzo de la evangelización bajo el influjo del Espíritu Santo. Sea ella la estrella de la evangelización siempre renovada que la Iglesia, dócil al mandato del Señor, debe promover y realizar, sobre todo en estos tiempos difíciles y llenos de esperanza” (n. 82). En su Exhortación **Marialis Cultus**, n. 28, Pablo VI hace suya una conocida fórmula de la tradición: “No se puede hablar de la Iglesia si no está presente María”. O, como lo expresa el Documento de Puebla, “sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista” (n. 301). Pues

"María es garantía de la grandeza femenina, muestra la forma específica de ser mujer, con esa vocación de ser alma, entrega que espiritualice la carne y encarne el espíritu" (n. 299). Y Puebla remata: "Esta es la hora de María, tiempo de un nuevo Pentecostés que ella preside con su oración, cuando, bajo el influjo del Espíritu Santo, inicia la Iglesia un nuevo tramo de su peregrinar" (n. 303).

## **6. Por voluntad del Señor hay una íntima conexión entre el ministerio apostólico y el envío del Espíritu Santo para la realización de la obra de la salvación en todas partes y para siempre.**

Nuestro texto conciliar anota expresamente que esta determinación fue hecha por el Señor "antes de dar voluntariamente su vida para salvar al mundo". Se trata, pues, de una institución hecha por lo que llaman ahora "Jesús histórico" o prepascual. Para fundamentar esta doctrina el Concilio manda ver en la nota 23 los capítulos 14 a 17 del Evangelio de San Juan y la Alocución de Pablo VI al Concilio el 14 de septiembre de 1964, con ocasión de la apertura de la tercera etapa del Concilio Vaticano II.

En esta Alocución, después de citar Jn 14, 16-17, el Papa había recordado a los Padres conciliares que son dos los agentes que Jesucristo ha prometido y ha enviado, si bien diversamente, para continuar su obra, para extender en el tiempo y sobre la tierra el Reino fundado por El y para hacer de la humanidad redimida su Iglesia, su Cuerpo místico, su plenitud, en espera de su retorno último y triunfal al final de los siglos: el Apostolado y el Espíritu. "El Apostolado actúa externa y objetivamente, forma el cuerpo, por así decirlo, material de la Iglesia, le confiere sus estructuras visibles y sociales; mientras el Espíritu Santo obra internamente, dentro de cada una de las personas, como también sobre la comunidad entera, animando, vivificando, santificando".

Estos dos agentes, el Apostolado y el Espíritu, siempre actúan juntamente: "ambos están asociados a la realización de la obra de la salvación", enseña AG 4, el texto que estamos estudiando.

La Iglesia está "establecida y organizada en este mundo **como una sociedad**" (LG 8b), y está dotada de "los medios adecuados propios de una unión visible y social" (LG 9c; cf. GS 40b). Es lo que nuestro texto llama "ministerio apostólico organizado". Es parte visible, humana, organizada y social de la Iglesia, aunque sea "como una sociedad", es sin embargo, como ya lo subrayaba Pío XII en *Mystici Corporis*, "muy superior a todas las demás sociedades humanas, a las que supera como la gracia sobrepasa a la naturaleza". Como organización, la Iglesia es de hecho una sociedad única en su género, incomparable e irrepetible, precisamente porque sobrepasa absolutamente todos los límites naturales o meramente humanos. Es una sociedad estrictamente atípica, que no se explica ni funciona según modelos sociológicos. Pues precisamente lo que en ella es "sociedad" es transformado en signo e instrumento del Espíritu Santo. Esto significa la relativización de lo social, visible, humano u organizado en la Iglesia. Sin el Espíritu Santo el mismo Apostolado sería vano y sin sentido.

## **7. El Espíritu Santo vivifica, a la manera del alma, las instituciones eclesíásticas.**

En la nota 25 a este texto el Concilio cita palabras tomadas de un Sermón de San Agustín: "Lo que obra el alma en todos los miembros de un solo cuerpo, eso hace el Espíritu Santo en toda la Iglesia". Esta misma nota manda ver también LG n. 7, donde enseña el Vaticano II que el Espíritu Santo, "siendo uno solo en la cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano".

Con esta doctrina entramos en el meollo mismo de la naturaleza **mistérica** de la evangelización misionera. Por eso es necesario estudiarla con más atención.

“Agere sequitur esse”: la naturaleza del **actuar** es consecuencia de la naturaleza del **ser**. Cuando el Concilio Vaticano II quiso definir la naturaleza de la Iglesia, privilegió el vocablo “misterio” (que por ello aparece en el mismo título del capítulo primero de **Lumen Gentium**). Según la aclaración hecha por la Comisión Doctrinal del Concilio a los Padres conciliares, con esta palabra se tenía la intención de “designar una realidad divina, trascendente y salvífica, que se revela y manifiesta de alguna manera visible”. Esta “realidad divina” es precisamente el Espíritu Santo. Porque la Iglesia es “una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino” (LG 8a), ella es “misterio” o “mistérica” o sacramental. En esta Iglesia mistérica “lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos” (SC 2).

La evangelización es simplemente la Iglesia en acción. Es su actuar. Y por eso su naturaleza también es “mistérica”, es decir: divino-humana. Cuando en Puebla, México, la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979) quiso definir la naturaleza de la evangelización, también privilegió el vocablo “misterio” (que aparece en el mismo título a los párrafos 348-361 destinados a describir la naturaleza de la evangelización). Con eso tenían la intención de enseñar que en el mismo sentido en que la Iglesia es “misterio” lo es también la evangelización. Tal como la Iglesia, también la evangelización misionera es una realidad divina, trascendente y salvífica, visiblemente presente entre los hombres: en su parte externa, visible y humana, al mismo tiempo se revela y esconde la acción del Espíritu Santo.

Un hermoso texto de San Agustín, en su Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos (cf. la edición de BAC n. 187 p. 245) ilustra admirablemente lo que se quiere decir:

“Ved ya, hermanos, en ésto un gran misterio: el sonido de nuestras palabras hiere el oído, pero el maestro está dentro. No penséis que alguno aprende algo del hombre. Podemos llamar la atención con el ruido de nuestra voz; pero si dentro no está el que enseña, vano es nuestro sonido. Hermanos, ¿queréis daros cuenta de ésto que digo? ¡Cuántos saldrán de aquí sin instruírse! Por lo que a mí toca, a todos hablé; pero aquellos a quienes no habla aquella unción, a quienes el Espíritu Santo no enseña, salen sin instrucción. El magisterio externo consiste en ciertas ayudas y avisos. Quien instruye los corazones tiene la cátedra en el cielo... Luego el maestro interior es quien enseña. Donde no están su inspiración ni su unción, vanamente suenan en el exterior las palabras”.

En idéntico sentido el Concilio (PO 11, nota 66) hace suyas las reflexiones del Papa Pablo VI sobre la voz interior, la voz silenciosa y poderosa del Espíritu en las insondables profundidades del alma humana, distinguiéndola de la voz exterior, humana, sensible, social, jurídica y concreta del ministro cualificado de la Palabra de Dios, instrumento indispensable, instituído y querido por Cristo, como vehículo encargado de traducir en lenguaje experimentable el mensaje del Verbo y el precepto divino. Así enseña San Pablo la doctrina católica: “¿cómo oirán sin que se les predique?... la fe viene de la predicación” (Rom 10, 14 y 17).

En esta misma línea se entiende también la naturaleza de la virtud “teológica” de la fe. En **Dei Verbum**, n. 5 el Concilio enseña que, “para dar la respuesta de la fe, es necesaria la gracia de Dios que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espí-

ritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad". Lo principal en el acto de fe es, pues, obra del Espíritu Santo. La fe jamás será el resultado del solo esfuerzo humano, ni la simple conclusión de un raciocinio inteligente.

### **8. El Espíritu Santo unifica la Iglesia en la comunión y en el ministerio.**

La unidad "en la comunión" y "en el ministerio" debe ser una de las preocupaciones mayores de la Iglesia misionera. Pues "unidad" no es sin más sinónimo de "comunión" ni mucho menos de "uniformidad". Pero la forma de unidad en la Iglesia debe ser la comunión: "unitas communionis" (LG 15, 18b). En tierras de misiones esta unidad es difícil, pues debe respetar la diversidad de culturas, la multiplicidad de razas y el pluralismo de idiosincrasias.

Lo importante es tener la convicción de que la necesaria unidad en la comunión y el ministerio viene no solo de cálculos y obras humanas sino también del Espíritu Santo: "Para esto envió Dios al Espíritu de su Hijo, Señor y Vivificador, quien es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes el principio de asociación y unidad en la doctrina de los Apóstoles, en la mutua unión, en la fracción del pan y en las oraciones" (LG 13a).

El Espíritu Santo es así el Principio de la unidad de la Iglesia: "El Señor Jesús envió el Espíritu que había prometido, por medio del cual llamó y congregó al pueblo de la Nueva Alianza, que es la Iglesia, en la unidad de la fe, de la esperanza y de la caridad... El Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el Principio de la unidad de la Iglesia (UR 2b).

### **9. El Espíritu Santo provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos a toda la Iglesia a través de todos los tiempos.**

Es importante anotar que en este texto no solamente los carismáticos sino también los jerarcas son presentados como "dones" del Espíritu Santo. LG 4a también había hablado de "dones jerárquicos" y LG 7f de "dones de los ministerios".

Sería por otra parte un grave equívoco oponer los carismáticos a los jerarcas, insinuando que los jerarcas no serían carismáticos. El Sacramento del Orden confiere un verdadero don o carisma. San Pablo pide a Timoteo no descuidar el carisma que está en él y que le fue comunicado mediante la imposición de las manos (cf. 1 Tm 4,14). Desde aquel día de su ordenación Timoteo, el jerarca, es a la vez un "carismático". El Sacramento del Orden confiere una **especial** "unción del Espíritu Santo" (cf. PO 2c), comparable con la "unción del Espíritu con que Cristo fue ungido" (cf. PO 2a) después de su Bautismo (cf. Mt 3, 16, Lc 4, 18; Hch 2,27; 10,38). Esta especial "unción del Espíritu Santo" no es común a todos los bautizados y confirmados. Los que la recibieron mediante un Sacramento especial ejercen asimismo un ministerio que difiere esencialmente y no solo en grado (cf. LG 10b) de los servicios o ministerios ejercidos por los demás bautizados y confirmados.

Pero además de los dones jerárquicos u ordenados tenemos también los dones carismáticos o bautismales. Son ministerios o servicios numerosos y variados, ocasionales o estables, oficialmente instituidos o simplemente reconocidos, que hacen la riqueza y la variedad de la Iglesia, toda ella a la vez ministerial y carismática.

No hay oposición entre la libertad del Espíritu, que distribuye sus dones según su voluntad (cf. 1 Cor 12, 11) y la existencia de una estructura fundamenal de la Iglesia según las determinacio-

nes de Jesucristo. Pues no puede haber oposición entre la voluntad del Espíritu Santo y la de Jesucristo que lo envía precisamente para continuar y perpetuar su doctrina y sus iniciativas: "El me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros" (Jn 16, 14-15). En el inefable misterio de las relaciones y misiones intratrinitarias no puede haber ni tensiones ni mucho menos oposiciones.

Querer ver toda la acción del Espíritu Santo solamente en formas organizadas o institucionalizadas sería ciertamente la negación de la soberanía del Espíritu que sopla donde quiere; pero considerar una acción humana plenamente autorizada y establemente instituída como algo incongruente con la acción divina, sería desconocer que el Espíritu Santo, ciertamente libre en sí, es libre también para ligarse a las estructuras creadas e iluminadas por El. Puede haber tensiones entre los carismas espontáneos y los carismas instituídos; pero debemos creer que el Espíritu Santo "produce y urge la caridad entre los fieles, unificando el cuerpo por sí y con su virtud y con la conexión interna de los miembros" (LG 7c). Como la fe, también la caridad es una virtud "teologal", esto es: producida por el Espíritu Santo. Las tensiones humanas, perturbadoras de la caridad, pueden producirse incluso entre los detentores de los carismas instituídos, como entre el Papa y los Obispos; pero también en estos casos "el Espíritu Santo consolida sin cesar su estructura orgánica y su concordia" (LG 22b).

Enseña el Concilio Vaticano II que Jesucristo estableció un pacto nuevo, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1 Cor 11,25), "convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se unificara no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera un nuevo Pueblo de Dios" (LG 11a).

"No según la carne sino según el Espíritu", son palabras que vale la pena considerar con particular atención. Ellas indican la gran novedad u originalidad en la constitución misma y en la vida de la Iglesia. En otros términos: el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza es convocado, constituído y unificado fundamentalmente por la presencia salvadora y vivificante del Espíritu Santo y, por consiguiente, no resulta de modo determinante o constituyente de ningún módulo sociológico o de otros factores meramente humanos (culturales, históricos, étnicos, antropológicos, psicológicos, políticos o económicos). No se niega una posible o hasta necesaria influencia (determinante o incluso constituyente) de los mencionados factores meramente humanos en la **configuración** (imagen, modelo o figura) concreta del Pueblo de Dios. Se niega, sin embargo, que tales factores no-teológicos sean constituyentes para el Pueblo de Dios como tal. No se puede afirmar que la Iglesia "nace del pueblo". El Documento de Puebla es tajante: el Pueblo de Dios "no se constituye por raza, ni por idioma, ni por particularidad humana alguna. Nace de Dios por la fe en Jesucristo" (n. 237). Y esta fe tiene su origen en la acción del Espíritu Santo en el corazón de cada creyente (cf. DV 5).

#### **10. A veces el Espíritu Santo se anticipa visiblemente a la acción apostólica.**

Es necesario considerar que no todas las iniciativas de renovación y crecimiento de la Iglesia deben partir siempre necesariamente de la Jerarquía. La Iglesia está fundada sobre 'apóstoles y profetas' (Ef 2,20). Antes de hacer la afirmación que pusimos en esta octava proposición, nuestro n. 4 de AG había enseñado que el Espíritu Santo "infunde en el corazón de los fieles el mismo espíritu de misión que impulsó a Cristo".

En la nota 26 nuestro texto, para fundamentar su doctrina,

manda ver Hch 11, 44-47; Hch 11, 15 y Hch 15,8:

- \* Hch 11, 44-47: describe el bautismo de los primeros gentiles: mientras Pedro hablaba, "el Espíritu Santo cayó sobre todos los que escuchaban la Palabra". Los fieles circuncisos (judíos) "quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles". Estos entonces fueron bautizados.
- \* Hch 11,15: Pedro explica este hecho a los hermanos de Judea: "Había empezado yo a hablar cuando cayó sobre ellos el Espíritu Santo, como al principio había caído sobre nosotros".
- \* Hch 15,8: todavía hondamente impresionado por aquel Pentecostés de los gentiles, Pedro repite su informe con esta interpretación: "Dios, conocedor de los corazones, dió testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo como a nosotros".

En LG 12b el Concilio propone esta doctrina: "El mismo Espíritu Santo no solo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Cor 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia".

En este texto hay que fijarse en las dos palabras "santificar" y "dirigir". Los sacramentos y el ministerio serán los medios normales para la santificación y la conducción. Pero una y otra acción puede darse también sin sacramentos y sin ministerios, por una

especie de acción directa del Espíritu Santo. Son los "caminos que solo Dios conoce" (cf. GS 22e y AG 7a). Aunque no sean los medios normales, serán tal vez los más comunes.

El Documento de Puebla, n. 249, recuerda a los Pastores que ellos están dentro de la Familia de Dios a su servicio, "son hermanos llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los Pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas".

Refiriéndose explícitamente a la evangelización misionera, el Concilio declara que "el Espíritu Santo suscita de muchas maneras el espíritu misionero en la Iglesia de Dios, y no pocas veces se anticipa a la acción de quienes gobiernan la vida de la Iglesia" (AG 29c). Y al tiempo que impulsa a la Iglesia a que abra nuevas vías de acceso al mundo contemporáneo, el Espíritu Santo "sugiere y favorece también las convenientes acomodaciones del ministerio sacerdotal" (PO 22b).

### 11. El Espíritu Santo acompaña sin cesar y dirige de diversas maneras la acción apostólica.

Para este tranquilizante tono de optimismo eclesial, el Concilio manda ver en la nota 27 diez citas de los Hechos de los Apóstoles:

- \* Hch 4,8: Pedro habla ante el Sanedrín "lleno del Espíritu Santo".
- \* Hch 5,32: Los Apóstoles ante el Sanedrín declaran: "Nosotros somos testigos de estas cosas, y también el Espíritu Santo que ha dado Dios a los que le obedecen".

- \* Hech 8, 26.29.39: el evangelizador Felipe se siente constantemente acompañado y dirigido por el Espíritu del Señor.
- \* Hch 9,31: las Iglesias estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo.
- \* Hch 10: es la historia de la conversión del centurión Cornelio.
- \* Hch 11, 24-28: describe la fundación de la Iglesia de Antioquía.
- \* Hch 13, 2.4.9: el Espíritu Santo prepara, acompaña y dirige la misión desde Antioquía.
- \* Hch 16, 6-7: el Espíritu Santo impide ciertas iniciativas misioneras de Pablo y Timoteo.
- \* Hch 20, 22-23: Pablo describe cómo es guiado por el Espíritu Santo en sus actividades misioneras.
- \* Hch 21, 11: Pablo es prevenido por el Espíritu Santo.

En la citada Alocución con ocasión de la apertura de la tercera etapa del Concilio Vaticano II el Papa Pablo VI, después de insistir en la acción siempre conjunta entre Apostolado y Espíritu Santo, preguntaba: "¿Podemos creer que rige todavía este plan de acción salvífica por el que nos llega y se cumple en nosotros la redención de Cristo?" Y respondía: "Sí, hermanos; más aún, debemos creer que por nuestro medio tal plan continúa y se actúa, mediante una capacidad, una suficiencia que viene de Dios, 'el cual nos hizo idóneos como ministros del Nuevo Testamento, no de la letra,

sino del Espíritu..., que vivifica' (2 Cor 3,6). Dudar sería ofender la fidelidad de Cristo a sus promesas, sería traicionar a nuestro mandato apostólico, sería privar a la Iglesia de la certeza de su indefectibilidad, garantizada por la palabra divina y comprobada por la experiencia histórica".

LA CRISTOLOGIA DE PUEBLA

P. David Kapkin

## INTRODUCCION

El primer tema desarrollado por Puebla dentro de la segunda parte del documento final, en el capítulo titulado "Contenido de la Evangelización" es "La verdad sobre Jesucristo". Después de la visión pastoral de la realidad de América Latina, objeto de la primera parte, donde los obispos proporcionan sencillas y sinceras intuiciones acerca del panorama halagüeño y al mismo tiempo tormentoso y amenazante de esta América Latina actual, era preciso apuntar para el realce de la misión específica de la Iglesia el núcleo medular del evangelio, que es Jesucristo mismo.

La realidad viviente de Jesucristo, cuyo misterio se revela eficazmente no sólo en la historia concreta de Jesús de Nazaret sino también en la vivencia de la Iglesia a lo largo de los siglos, constituye el principio fundamental normador de la misión evangelizadora específica de la Iglesia, aun cuando ella tiene que introducirse en los más diversos niveles de la existencia y la historia humanas.

Este tema de "la verdad sobre Jesucristo", junto con los temas acerca de "la verdad sobre la Iglesia" y "la verdad sobre el hombre", llena el espacio dedicado por la conferencia de Puebla a los puntos nucleares del mensaje cristiano y reproduce igualmente lo que el mismo Papa Juan Pablo II en su discurso inaugural trazó como programa inequívoco de la conferencia, cuyo objeto era la exposición de la tarea evangelizadora de la Iglesia en el presente y el futuro de América Latina.

El tema cristológico de Puebla fue preparado por la comisión segunda y luego enriquecido por aportes de las comisiones tercera y cuarta, ocupadas también de cuestiones de índole doctrinal (la Iglesia y el Hombre) y por los "modos" presentados por obispos y otros participantes en las deliberaciones. De esta manera el documento cristológico alcanzó el nivel que permitió su aprobación definitiva en la conferencia por amplísima mayoría y su inserción en el documento total.

## I. DIVISION DEL DOCUMENTO CRISTOLOGICO

Se pueden distinguir dentro del documento cristológico tres grandes partes:

1. Introducción
2. Esbozo histórico-salvífico
3. Conclusión: Comunión y Participación.

La introducción del documento (nos. 170-181) comenzó a ser preparada desde los primeros pasos de la comisión, cuando se pusieron de presente los aspectos concernientes a la situación de la fe cristológica de los pueblos de América Latina, con todas sus luces, que testifican el arraigo profundo que en nuestras gentes posee la fe en Jesucristo, y en la religiosidad popular. Sin embargo tan solo al final de los trabajos la comisión dio forma precisa a la introducción cuando optó, por votación explícita de sus miembros, mencionar la problemática acuciante que en este campo tan trascendental de la fe, se vive en América Latina. La comisión quiso que para ello sirviera de base el discurso inaugural del Papa, en su sección dedicada a Jesucristo, porque estaba convencida de que las graves cuestiones dilucidadas por el Santo Padre, eran actuales también para la teología y la práctica pastoral latinoamericanas (cfr. Disc. inaug. 1,25). Fue así como en el texto definitivo se anotaron cuatro cla-

rificaciones de gran importancia, referidas a los problemas más candentes de la actual situación teológico-pastoral en América Latina, y se añadió una importante cita del discurso papal, en la que se encuentra la trascendental dilucidación que el Santo Padre presenta acerca de "las relecturas" del evangelio.

Las cuatro clarificaciones podrían resumirse como sigue:

- a. Afirmación explícita de la divinidad de Jesucristo, conforme a la fe tradicional de la Iglesia, así como también de la "realidad y la fuerza de su dimensión humana e histórica", rica formulación empleada por Puebla para referirse a la humanidad del Señor (n. 175).
- b. Afirmación de la unidad indisoluble entre Jesús y Cristo, con lo que se toca la problemática hermenéutica suscitada desde los comienzos de la teología protestante liberal, continuada, a su manera, mediante la interpretación existencial de R. Bultmann, y actualmente implicada en la investigación católica y protestante, aún en América Latina. Así Puebla considera imprescindible para la recta comprensión del evangelio salvaguardar la indispensable mutua penetración entre la historia de Jesús y su sentido auténtico proclamado por la fe cristiana (n. 176).
- c. Afirmación de puntos importantes, que conciernen particularmente a la fe y aparecen a menudo ambiguos en investigaciones recientes en América Latina (n. 177).
- d. Rechazo explícito de tendencias extremas en la comprensión de Jesucristo, las cuales se fundan en desfiguraciones, parcializaciones y aún ideologizaciones del evangelio. Así, hacia un lado, Jesucristo es convertido en un líder, un revo-

lucionario o un simple profeta; hacia el otro, es reducido al ámbito de lo meramente privado quien es Señor de la historia (n. 178).

Finalmente es preciso indicar el claro reconocimiento que hace Puebla, del éxito que en el campo del contacto directo con el Evangelio y el consiguiente enriquecimiento de la fe cristiana y del auténtico compromiso, se ha logrado en América Latina a partir de Medellín por medio del trabajo pastoral de la Iglesia en todos sus niveles, incluido explícitamente el de las CEB.

Como sobre el esbozo histórico salvífico, elemento central de la cristología de Puebla, se hará un comentario especial, digamos ahora unas breves palabras acerca del aparte que hemos considerado como conclusión del documento, dedicado al tema de la "Comunión y Participación" (nos. 211-219). Este tema constituye un punto de continua insistencia a lo largo del documento total de Puebla. "Comunión y Participación" es la meta y al mismo tiempo el camino hacia ella, que la Iglesia debe procurar mediante su actividad en América Latina. "Comunión y Participación" es expresión fecunda de la auténtica misión de la Iglesia. En este lugar culminante del documento cristológico la comunión y participación, que constituyen el modo íntimo de ser de la Iglesia misma, es fundamentada en la propia vivencia profunda de Dios. Dios es Trinidad, es decir, inefable comunión y participación de vida, y así fuente eficaz, modelo y confluencia de toda comunión y participación.

## II. ESBOZO DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

Puebla quiso presentar la cristología según el principio consagrado por la constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II. El designio salvador divino se ha revelado en la historia humana. La his-

toría humana queda así constituida en el lugar y el medio de la revelación de Dios. Por esto Puebla no se contentó con expresar la verdad sobre Jesucristo recogiendo las formulaciones dogmáticas mediante las cuales la Iglesia, desde diferentes horizontes históricos, ha fijado justamente el insondable misterio de la persona y la obra de Jesús. Es claro que el documento se refiere a esta verdad del dogma cristológico y aún la cita explícitamente (cfr. n. 188). Pero el interés manifiesto de Puebla al elaborar su Cristología es presentar el misterio nuclear de la fe integrado en el plan divino de salvación. Con ello pretende Puebla hacer justicia al carácter dinámico de la verdad que entraña el Señor, el cual es experimentado más eficazmente cuando la historia de la acción poderosa de Dios es narrada que cuando la verdad es formulada en forma más teórica.

América Latina ha recibido el evangelio desde sus mismos orígenes; este pueblo total se conformó y fraguó su nueva cultura al unísono con el anuncio de Jesucristo. Por ello éste está metido en el fondo de su alma y marca indeleblemente todo su camino de civilización. Ante la urgencia de la hora presente cuando, al lado de innumerables elementos luminosos, sombras se ciernen en el horizonte, es preciso que la realidad transformante del Señor se constituya en aliciente poderoso de un futuro más conforme con los principios cristianos y la auténtica dignidad del hombre y del pueblo mismo.

El documento marca las etapas de la historia salvífica siguiendo el esquema mismo de la Escritura total. Los pasos fundamentales son los siguientes:

1. La Creación: "El hombre creado maravillosamente" (nos. 181-184).
2. La caída: "Del Dios verdadero a los falsos ídolos: el pecado" (nos. 185-186).

3. La historia de Israel: "La Promesa" (n. 187).
4. La misión del Hijo (nos. 188-197).
  - a. La Encarnación: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (nos. 188-189).
  - b. Historia del Jesús terreno: "Dichos y hechos: Vida de Jesús" (nos. 190-193).
  - c. Pasión y Resurrección: "El misterio pascual: muerte y vida" (nos. 194-197).
5. La misión del Espíritu (nos. 198-208).
  - a. Pentecostés y Alianza Nueva: "Jesucristo envía su Espíritu de filiación" (nos. 198-201).
  - b. Realidad eficaz del Espíritu: "Espíritu de verdad y vida, de amor y libertad" (nos. 202-204).
  - c. Espíritu e Iglesia: "El Espíritu reúne en la unidad y enriquece en la diversidad" (nos. 205-208).
6. La Meta del Reino: "Consumación del designio de Dios" (nos. 209-210).

Si se observa atentamente, se encontrará en este esbozo histórico-salvífico de Puebla, un resumen de la Biblia entera, desde el Génesis, a través de todo el Antiguo Testamento, de los evangelios y cartas, hasta el Apocalipsis. Puebla entra así, inspirada en el Vaticano II, en la más tradicional forma como Israel y la Iglesia antigua han confesado su fe: la fe se confiesa cuando se cuenta la historia, la historia de la obra de Dios en medio de nosotros.

Algunas consideraciones sobre cada uno de los pasos del esbozo son ahora conducentes.

### 1. La Creación (nos. 182-184).

Puebla insiste en la índole cristológica de la obra creadora de

Dios. La inspiración bíblica de esta consideración aparece claramente en las llamadas cartas de la cautividad de S. Pablo, citadas por el documento, donde la teología del Hijo, imagen increada del Padre y mediador y meta de la obra creadora, es expuesta. Pero ya en confesiones de fe más primitivas aparecen los inicios de esta profunda intuición cristiana (cfr. 1 Cor 8,6). El prólogo joánico representa el punto culminante de este pensamiento cristiano (Jn 1, 1ss). Este proyecto cristomórfico de Dios incluye la plenitud de la historia humana, cuya medida efectiva la ha señalado entonces sólo Dios. El universo entero queda así llamado a una plenitud de gracia, procedente de la insondable y bondadosa generosidad del Creador y Padre de su Hijo. La historia humana, como camino hacia la consumación acordada, debe reflejar el misterio de gracia que le ha dado comienzo. El hombre es imagen creada de Dios y debe reflejar el misterio divino de comunión en sí mismo, en la convivencia con sus hermanos y en la transformación del mundo.

### 2. La Caída (nos. 185-186).

La Escritura narra la historia humana (Gn 2-11) sobre todo en el estrato J, como la historia del pecado del hombre y el consiguiente juicio de Dios. La gran verdad que quiere inculcar es la de la ingratitud humana con relación al amor bondadoso del Creador, la cual incide en la frustración del hombre mismo, de su historia y aún del mundo creado. Puebla, preparando ya sus consideraciones posteriores e inspirada en pensamientos bíblicos como los del Libro de la Sabiduría (cap. 13) y los de San Pablo (Rom 1, 18ss; cfr. 1 Cor 1,21a), introduce para describir el pecado, el tema de las idolatrías que traen consigo las esclavitudes del hombre. Al no ser Dios el Dios del hombre, éste tiene que buscar sustitutos: los ídolos. La comunión con Dios queda negada; la obra del hombre es su reino sin que su señorío represente auténticamente el de Dios. La historia humana adquiere así, desde su mismo inicio, el signo y el sino que la carac-

terizarán perdurablemente: la idolatría y la servidumbre. En ellos se refleja, como se dijo, el pecado humano y el juicio de Dios. La realidad de América Latina, dice entonces Puebla, "nos hace experimentar hasta límites extremos, esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino".

### **3. La historia de Israel (n. 187)**

Desde el comienzo la historia humana, como se ha dicho, es al mismo tiempo signo del pecado humano y del juicio de Dios. Pero Dios en su bondad no quiso encerrarse en esta dialéctica desastrosa. Dios es Dios de gracia. De ahí que la gracia del amor de Dios abra continuamente al hombre pecador horizontes promisorios que se sobreponen al juicio divino. Dentro de esta constante del obrar divino se sitúan siempre, después de cada nueva etapa del pecado y del castigo, manifestaciones novedosas del amor de Dios que promete y realiza salvación. Ya el llamado "protoevangelio" (Gn 3,15), el signo de Caín colocado por Dios (Gn 4,15), el arca de Noé (Gn 6,8) y sobre todo la vocación de Abraham, un hombre tomado de entre los pueblos dispersos y hostiles (Gn 12, 1ss), representan el triunfo de la gracia sobre el pecado y el juicio. En esta perspectiva da comienzo la Escritura a la historia de Israel, desde sus ancestros últimos, hombres cualesquiera de este mundo pecador y juzgado, a través de las gestas maravillosas del Exodo y la posesión de la tierra, hasta la brillantez y la ruina de la institución monárquica israelita. Por ello, con toda razón, la historia de Israel es designada por Puebla con el título "la promesa". Se trata de una eficaz apertura de los horizontes de la salvación obrada por Dios significativamente dentro de un pueblo histórico, como presagio del don universal de la gracia que habrá de revelarse en Jesucristo. Sin Jesucristo la Escritura del Antiguo Testamento es un camino hacia ninguna parte; un anhelo radicalmente insatisfecho, la consumación de un juicio que, al dejar vislumbrar una esperanza, no alcanza sin embargo a situarla.

### **4. La misión del Hijo (nos. 188-197)**

En este punto del esquema del designio divino se coloca la aparición de Jesús de Nazareth. La historia de Israel desemboca según la mente cristiana en el acontecimiento de Jesús. El cristianismo fue capaz de entroncar la historia de Jesús y sus mismos orígenes en el marco de la historia bíblica. Esta poderosa realización del cristianismo tiene su comienzo en la conciencia misma de Jesús, el cual se fundamentó en lo mejor del profetismo israelita y de la corriente apocalíptica del judaísmo tardío. La plenitud del tiempo (cfr. Mc 1,14s), que anuncia Jesús en su mensaje más original, es el punto culminante de la historia del designio de Dios para su pueblo y para la humanidad entera y el mundo mismo; es la bisagra de los eones; el punto final de la antigua historia que comienza con Adán y el comienzo del Reino de Dios. Finalmente, después de los esfuerzos del cristianismo naciente por fundar la vinculación de las dos alianzas, el cristianismo del siglo segundo conjuntó la totalidad de la Escritura al completar el canon del Nuevo Testamento y forjar de esta manera el hilo conductor de toda la historia del plan de Dios.

#### **4.1. La encarnación (nos. 188-189)**

Puebla da comienzo a la parte propiamente cristológica del esquema histórico salvífico con la proclamación del misterio de la encarnación del Hijo eterno de Dios. Para ello asume la conferencia la formulación tradicional del credo niceno-constantinopolitano: "Jesucristo, nuestro Señor, verdadero Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos y verdadero hombre, nacido de María la Virgen por obra del Espíritu Santo". Se han oído críticas, levantadas por eruditos conocidos, acerca de este punto de partida escogido por Puebla. Se hubiera deseado que el comienzo del tema propiamente cristológico fuese la narración simple y sencilla de la actividad del hombre Jesús, con su mensaje apremiante, sus obras maravillosas y

sus actitudes históricas. Estos elementos son ciertamente los primordiales y la base misma de la plenitud de la fe cristiana, pero Puebla quiso principiar sus consideraciones cristológicas con esta explícita confesión de la fe en la encarnación del Hijo de Dios. Seguramente el interés doctrinal de la conferencia y el deseo de la mayoría de los obispos, de precisar los puntos capitales de la fe en estos momentos de ambigüedad y desconcierto, dictaron este inicio del tema cristológico. Sin embargo hay que decir más al respecto. Es claro que es la historia concreta y real del hombre Jesús de Nazareth el punto en el cual Dios realiza su definitiva revelación. Esto ocurre en el mensaje, las obras, la vida, la muerte, la resurrección y sobre todo en la persona del mismo Jesús, que es, desde su propio autotestimonio, desarrollado y profundizado en expresiones doctrinales luego por el cristianismo naciente, el Hijo eterno de Dios hecho hombre. Ya por ello los evangelios de Mt y Lc anteponen al esquema de Mc, en el cual se basan, un prólogo en el cual aguzan la mirada de la fe hasta los orígenes divinos de Jesús como el Hijo de Dios. De ahí que Puebla no haga nada inusitado cuando, acercándose al prólogo joánico, confiesa anticipadamente la plenitud de la fe cristiana en Jesucristo. Quizá, precisamente, por no tener en cuenta como es debido este punto, algunos esfuerzos cristológicos contemporáneos, aún latinoamericanos, no logran incorporar decisivamente la totalidad del pensamiento de la Iglesia.

Puebla anota algunos elementos importantes acerca de la finalidad de la encarnación del Hijo eterno de Dios:

- La ascensión de parte del Hijo de Dios de lo humano y lo creado;
- el restablecimiento de la comunión entre el Creador y Padre y los hombres;
- la revelación final de la dignidad humana;
- la irrupción divina en la persona de su Hijo encarnado en el

peregrinar de la historia humana;

- el anuncio, inmensamente válido para América Latina, de "la verdadera e integral liberación de todos y cada uno de los hombres de nuestro pueblo", que se contiene germinalmente en este "verdadero rostro de Cristo", el Hijo de Dios hecho hombre.

#### 4.2. Historia de Jesús terreno (nos. 190-193)

Las narraciones evangélicas sobre la vida de Jesús, sus hechos y palabras, son fehaciente testimonio del interés por la historia, decisiva para la fe cristiana, de este hombre de Nazareth. Este interés no ocupó solamente a los evangelistas, que redactaron mediante esquemas teológicos y catequísticos, los materiales tradicionales, sino a la misma tradición presinóptica y prejoánica, que recordó la historia porque esta era precisamente la base misma de la confesión de la fe en Cristo glorioso y esperado, y de la práctica del compromiso que esta fe implica. Por ello no es extraño que, a lo largo de la milenaria historia de la Iglesia, los teólogos, los catequistas y los predicadores hayan siempre recurrido a esta vida terrena de Jesús, para encontrar en ella elementos perennemente válidos en los diferentes horizontes históricos que ha debido afrontar la Iglesia. La investigación crítica contemporánea ha podido precisar una serie de criterios sutiles para distinguir dentro de las redacciones evangélicas no solamente los elementos tradicionales preexistentes, es decir, los materiales de los cuales pudieron disponer los evangelistas para escribir sus obras, sino también los datos fidedignamente históricos del mensaje, las obras y las actitudes del Jesús terreno. El interés por Jesús es el común denominador de la exégesis y de la teología actuales, que, después de haber superado la encrucijada en la cual la había encerrado la absolutización kerigmática de Bultmann, han comprendido que la marginación de Jesús constituye el peor atentado contra la fe cristiana.

Es evidente que en el corto espacio concedido por la imprescindible brevedad del documento cristológico, Puebla no podía ser exhaustiva en el tratamiento de este tema. Sin embargo, si se comparan los distintos pasos del esbozo histórico salvífico, la presentación de la vida de Jesús es el más ampliamente desarrollado.

La vida de Jesús es introducida por la constatación, muy cara al espíritu de Puebla, de la pobreza de Jesús. Finalmente la opción preferencial por los pobres, que anima a Puebla, se funda en el hecho de que Dios en la misión de su Hijo optó preferencialmente por los pobres, al entregar a su propio Hijo como salvador del hombre pecador. Esta situación de pecado total y agobiante, en la cual se introduce como libertador Jesucristo, es el signo más profundo de la pobreza radical del hombre. De ahí que "el que no conoció el pecado", el Hijo de Dios, hubiera asumido, al nacer y al vivir, la pobreza material humana, como signo de la condescendencia del Dios compasivo y bondadoso con la humanidad postrada en la miseria que, en todos los niveles de la existencia, ha producido el pecado.

Es significativo considerar las citas y referencias bíblicas del n. 190 de Puebla, que enmarcan el sentido que la conferencia quiere enfatizar en su presentación de la vida de Jesús. Antes de anotar Mt 1,21, con la explicación hecha por el evangelista del nombre de Jesús como salvador de la humanidad pecadora, se señala la compasión de Jesús para con las muchedumbres (cfr. Mc 6,34) y su obra bondadosa en beneficio de ellas, tomando las palabras de Hech 10,38, con las cuales Pedro sintetiza toda la actividad de Jesús. Después se cita explícitamente el célebre texto de Mc, 1,15 el más hermoso resumen del mensaje de Jesús que, en el momento culminante de los tiempos señalado por Dios, inaugura el Reino y exige conversión. A continuación el trascendental texto de Lc 4, 18-19, con el cual Lucas introduce toda la actividad de Jesús, colocando el episo-

do de la sinagoga de Nazareth como el paradigma de la historia evangélica total (cfr. Mc 6, 1-6a: al final de la actividad de Jesús en Galilea), sirve para recalcar el programa liberador de Jesús. Finalmente la mención de las Bienaventuranzas y del Sermón de la Montaña, en el cual ellas encuadran como prólogo significativo, completan el panorama.

El n. 191 de Puebla es de importancia suma para la fundamentación misma de la Cristología en Jesús, su mensaje y su obra. Detrás de él yace la intuición básica del cristianismo, expresada, por ejemplo, en Mc 1, 22-27, según la cual las obras de Jesús son la verificación concreta de su anuncio y por ello la aurora del Reinado de Dios. Lo verdaderamente original de Jesús en lo que consistió el poderoso impacto que él ocasionó entre sus contemporáneos, no es la simple "denuncia" de los males que aquejan al hombre, ni tampoco el gran anuncio del fin de los tiempos y la inminente llegada del Reino, temas de la apocalíptica del judaísmo tardío, sino la aseveración incontrovertible, clara a los ojos de todos los que querían creer, de que la obra del Reino de Dios era medida en ese preciso momento por las obras y actitudes de Jesús. Así entonces es Jesús mismo el que se constituye en "el signo eficaz de la nueva presencia de Dios en la historia" y "el portador del poder transformante de Dios".

Desde este punto de vista, resulta innegable el hecho de que Jesús sí haya podido hablar de sí mismo. La sola relación entre su mensaje del Reino y sus obras maravillosas, se asienta precisamente en el poder que reside en su persona.

Dentro de este contexto cabe mencionar un punto de suma importancia, que está en conexión con lo antes tratado. Es la íntima intercompenetración de la escatología y la teología en la predicación y la actividad de Jesús. A menudo se suele escuchar que el tema de la

predicación de Jesús fue simplemente el Reinado de Dios. Este énfasis escatológico es seguramente trascendental para la adecuada comprensión del hecho de Jesús. Como es bien sabido, fue A. Schweitzer en su historia de la investigación sobre la vida de Jesús, el que marcó decisivamente el nuevo rumbo de la investigación crítica, cuando, al estimagtizarse con toda razón los productos teológicos de la corriente liberal que reducía el cristinismo a los contornos de un Jesús arbitrariamente modernizado, recalcó la relevancia del tema escatológico. De esta fuente bebe en general el desarrollo de la teología moderna, sobre todo en sus corrientes históricas y políticas (cfr. J. Moltmann, J.B. Metz, J. Comblin, L. Boff, J. Sobrino y aún la misma teología de la liberación).

Concediendo al tema escatológico el Reinado de Dios la capital importancia que tuvo para Jesús, sin embargo no es justo liquidar el tema teológico. Jesús mismo no se inspira solamente en la apocalíptica judía. Su predicación y actividad hunden sus raíces en el fértil surco del más auténtico profetismo bíblico. Aquí es indispensable también anotar el elemento característico y específico de Jesús, que es su propia conciencia filial, expresada en formas variadas, la cual constituye el molde inequívoco dentro del cual escatología y teología, como preciosos legados del judaísmo, adquieren su forma precisa. El Reinado de Dios, como acción del poder divino, inminente y ya eficaz, implica la contradicción levantada por Dios mismo por medio de Jesús, al mal y la injusticia que subyugan la creación. Pero es el Dios amoroso el que está sosteniendo este anuncio, el cual en boca y en manos de Jesús, no se reduce a la amenaza de un juicio implacable (cfr. La predicación de Juan Bautista) sino que entraña la aseveración de una presencia bondadosa transformante. Por ello el mensaje de Jesús pudo ser llamado por la primera comunidad helenista cristiana, inspirada en el segundo Isaías, "evangelio", la Buena Noticia de la obra transformadora y eficaz del amor de Dios. Jesús no simplemente habló del Reino

de Dios, sino de Dios y de sí mismo. Estos elementos no pueden ser disociados; se integran en un todo indisoluble, que constituye precisamente el misterio de Jesucristo.

Puebla trata en este contexto el tema del conflicto, en el cual se vió envuelto Jesús y que finalmente lo condujo a la muerte. Algunos han criticado el documento de Puebla porque no enfatiza la índole política del conflicto de Jesús. Puebla, asumiendo los datos globales del evangelio, describe el conflicto en sus perspectivas totalizantes. El conflicto político no fue decisivo en el caso de Jesús. Aunque finalmente la autoridad romana condenó a Jesús a la cruz, la pena de un delito político, se puede decir con toda verosimilitud histórica, que la índole política del caso de Jesús fue más bien un subterfugio de las autoridades religiosas judías que una realidad directamente intentada por Jesús. El gran escándalo que Jesús suscitó entre las élites religiosas dominantes del judaísmo, consistió en su reclamo explícito de ser la voz y la mano de Dios mismo. Su íntima conciencia filial está, por tanto, detrás de todo asunto. De acuerdo con esto, Puebla menciona los distintos elementos que confluyeron en el conflicto: "la incredulidad del pueblo (cfr. Mc 6, 1-6a) y de sus parientes (cfr. Mc 3,21), las autoridades políticas y religiosas de su época (cfr. Mc 3,6 y el relato de la pasión) y la incomprensión de sus propios discípulos" (cfr. Mc 8, 14-21; 14,10; 14, 19-20).

Igualmente recalca Puebla un punto muy importante, que refleja la conciencia clara de Jesús, el cual constituye con el tema escatológico y teológico del Reino de Dios, el núcleo más decisivo de su pensamiento. Se trata del servicio sacrificado del servidor de Dios. Puebla anota este tema, con toda probabilidad histórica, en el contexto del conflicto. A él pertenecen joyas de valor incalculable que el evangelista Marcos recibe de la tradición de Jesús y coloca sabiamente en su desarrollo doctrinal entre 8,31 y 10,52.

En él se inscriben entonces las exigencias perentorias de un seguimiento abnegado, síntesis de la vida cristiana. Muy adecuadamente Puebla define el seguimiento explicitando la innegable conexión que el evangelio mismo sugiere, entre esta perentoria exigencia de Jesús y el mandamiento del amor sin límites ni reservas, que él mismo establece: el camino del seguimiento de Jesús es "el de la donación desinteresada y sacrificada del amor. Amor que abraza a todos los hombres. Amor que privilegia a los pequeños, los débiles, los pobres. Amor que congrega e integra a todos en una fraternidad capaz de abrir la ruta de una nueva historia".

#### 4.3. Pasión y resurrección (nos. 194-197)

Se podría decir que el n. 194 de Puebla quiere ser una síntesis de los más importantes esbozos teológicos logrados por el cristianismo primitivo y contenidos en el Nuevo Testamento, sobre la muerte de Jesús. La fe cristiana nunca consideró la muerte de Jesús simplemente como el fatal y trágico desenlace de un conflicto humano. Es evidente que las significaciones teológicas detectadas por la fe cristiana se inscriben en el marco de las vicisitudes históricas humanas, realmente complejas, que llevaron a Jesús a la muerte. Pero además hay que afirmar que las significaciones teológicas mismas no surgen como elementos extraños que se sobreponen a unos acontecimientos en sí ajenos a ellas. Una investigación de la historia de la tradición y una consciente valoración de los datos históricos provenientes de la misma vida de Jesús terreno, manifiestan que los puntos de contacto entre teología e historia son múltiples y valiosos. Por ello no resulta ingenuo en este punto tan importante del anuncio cristiano del evangelio agrupar en un todo coherente, teniendo los hechos mismos acaecidos como trans fondo insustituible y significativo, las más profundas afirmaciones de la fe cristiana sobre la muerte de Jesús.

En lenguaje joánico la muerte de Jesús es al mismo tiempo, sin contradicción alguna "mandato" del Padre y "entrega libre" de Jesús (cfr. Jn 10,18). El Hijo es, en efecto, obediente al Padre: su obediencia constituye lo íntimo de su propio ser reflejado en su obrar. En otras palabras, para el Hijo la obediencia es la libertad.

Siguiendo la antiquísima concepción del justo paciente, a quien la justicia de Dios reivindica, elaborada por el judaísmo a lo largo de vasta historia, los más primitivos relatos de la pasión y muerte de Jesús destacan en él la víctima inocente de la injusticia y del mal de este mundo. En el caso de Jesús el sufrimiento reivindicación del justo injustamente ajusticiado, sobrepasa todos los modelos y adquiere dimensión de la última y definitiva acción de Dios. Jesús es, en efecto, "el portador de la libertad y del gozo del Reino de Dios". Por ello, cuando las fuerzas del mal, el antirreino, se ensañan en él y parecen aniquilar con su terrible triunfo el designio divino indefectible, Jesús se convierte en "la víctima decisiva de la injusticia y del mal de este mundo". Es la víctima decisiva porque es la última. Todo "el dolor de la creación", todo "el clamor de liberación y redención" se reúnen en él, son asumidos por él y finalmente en él y por él son reivindicados. En el aparente triunfo del antirreino alborea definitivamente el Reino de Dios.

También destaca el documento el significado soteriológico de la muerte de Jesús como acto sacrificial de acuerdo con el pensamiento elaborado en la teología prepaolina y paulina, que enfatiza el sentido de redención, en cuanto la muerte de Jesús ocurrió "por nosotros" y "por nuestros pecados". Esta línea teológica se funda en Jesús mismo, que "vino no a ser servido sino a servir y dar la vida como redención de la multitud" (Mc 10,45). Por ello Puebla anota que el crucificado es la "Víctima pascual que nos redime de nuestros pecados". Además contempla la profunda intuición de la carta a los Hebreos que realza, en conexión con la concepción

teológica que se acaba de aducir, el carácter sacerdotal del crucificado: "Sumo Sacerdote que puede compartir nuestras debilidades".

Si en el n. 194 el documento cristológico presenta una verdadera amalgama de las más preciosas líneas teológicas del cristianismo primitivo acerca de la muerte de Jesús, el n. 195 asume del Nuevo Testamento casi textualmente las distintas afirmaciones de la resurrección y exaltación del crucificado, con sus diferentes proyecciones de sentido, tal como las fue expresando progresivamente la fe cristiana. Algunos textos pueden aducirse para dejar claro el transfondo bíblico del documento en este punto central:

"El Padre resucita a su Hijo de entre los muertos" (Hch 3, 15; 10; Rom 6,4).

"Lo exalta gloriosamente a su derecha" (Filp 2,9; Jn 3,14).

"Lo colma de la fuerza vivificante de su Espíritu" (Rom 1,4; 1 Cor 15, 45; 2 Cor 3, 17s; 1 Tim 3,16).

"Lo establece como cabeza de su cuerpo que es la Iglesia" (Col 1, 18; Ef 1, 22s).

"Lo constituye Señor del mundo y de la historia" (Hch 2,36; Filp 2, 10s)

Un aspecto muy importante de la resurrección del crucificado, tal como fue captada por la fe cristiana primitiva, es el del triunfo de la justicia de Dios sobre la injusticia del mundo. Como se vio, esta consideración pertenece al esquema teológico del Justo Paciente. "Dios no permitirá jamás que el justo sucumba" es una afirmación que entraña una constante del obrar divino, de la cual Israel estaba íntimamente convencido. Por ello la resurrección del crucificado implica la respuesta definitiva de la justicia de Dios que reivindica toda justicia obrando liberación y redención. Este aspecto no es ajeno al documento cristológico. De ello es testigo la última afir-

mación del n. 194 y, sobre todo, la primera del n. 197: "En el centro de la historia humana queda así implantado el Reino de Dios, resplandeciente en el rostro de Jesucristo resucitado. La justicia de Dios ha triunfado sobre la injusticia de los hombres". A la manifiesta demostración del poder de la injusticia del mundo por la muerte del profeta y gestor poderoso del Reino de Dios, responde Dios afirmando definitiva y eficazmente su Reino en la resurrección del crucificado. Así el futuro del Reino finalmente queda presente en Jesucristo como indefectible promesa y eficaz despliegue de la acción de Dios.

Dentro de estas consideraciones sobre el misterio pascual anota Puebla también algunos elementos importantes, algunos de los cuales son muy caros para las actuales preocupaciones teológicas y pastorales de América Latina. Baste mencionar el que destaca la presencia del exaltado Jesucristo en los más débiles y pobres, con los cuales "ha querido identificarse con ternura especial" (n. 196). Es igualmente instructivo observar la forma cómo se adecúan según el documento las consecuencias de esta obra de Dios en Jesucristo, señaladas en el n. 197, con las perspectivas de la obra del Creador, anotadas en el n. 184. En efecto, Dios creó al hombre como imagen suya, para reflejar "el misterio divino de la comunión en sí mismo y en la convivencia con sus hermanos, a través de una acción transformadora sobre el mundo". La obra de Dios en Jesucristo debe llevar "a todos los hombres, hechos hijos de Dios por la eficacia del Espíritu, a un dominio del mundo cada día más perfecto; a una comunión entre hermanos cada vez más lograda y a la plenitud de comunión y participación que constituyen la vida misma de Dios".

En el último texto citado se anota el horizonte escatológico explícitamente, como la perspectiva última de la obra salvadora y, por ende, también creadora de Dios.

## 5. La misión del espíritu (nos. 198-208).

En esta sección del esbozo histórico-salvífico Puebla brinda un sucinto resumen de la pneumatología cristiana. No se trata, como es obvio, de un tratado sistemático sino de consideraciones teológico-pastorales que pretenden fijar los elementos doctrinales básicos del tema para las realidades acuciantes de América Latina. De nuevo, como en la parte cristológica, el mensaje bíblico sobre el espíritu es el transfondo de las anotaciones del documento.

### 5.1. Pentecostés y Alianza Nueva (nos. 198-201)

El título de esta parte del documento es "Jesucristo envía su Espíritu de filiación". Esto quiere decir que, según la convicción que surca diferentes estratos del mismo Nuevo Testamento, la efectividad concreta de la obra de Dios en Jesucristo la realiza el Espíritu Santo, enviado por el Hijo exaltado desde el seno del Padre. El hecho de Pentecostés adquiere así toda su relevancia en la historia salvífica. Se convierte en la visión lucana en un verdadero inicio, del cual van a participar por el mismo don del Espíritu todos los llamados a la fe en la Iglesia.

Con San Pablo, siguiendo la intuición fundada en la última Cena de Jesús (cfr. Mc 14,24; Lc 22, 20; 1 Cor 11,25), el documento realza la relación del don del Espíritu con la Nueva Alianza. El texto de 2 Cor 3, 1-6 es el punto de inspiración del n. 199 de Puebla: el Espíritu de Dios fue el instrumento por el cual el Apóstol administró su propia labor en la Nueva Alianza. Por ello este mismo Espíritu puede considerarse, según todo el tema de Rom 8, como la nueva ley del cristiano, en cuanto transforma al hombre íntimamente y lo connaturaliza con la voluntad de Dios, para que, en la obediencia y el amor filiales, sea realmente libre. Esta es, entonces, la gracia de Dios, el hacernos hijos en el Hijo por el don

del Espíritu que nos renueva y transforma.

De este principio deduce el documento una aplicación fundamental para América Latina: "La renovación de los hombres y consiguientemente de la sociedad dependerá, en primer lugar, de la acción del Espíritu Santo". Aquí tiene entonces la Iglesia el campo y el instrumento específico de su misión.

Algunas consideraciones sobre la acción del Espíritu en las mismas culturas precolombinas, que entroncan en el tema tradicional de los "semina verbi", sobre todo, en los orígenes y el proceso de la evangelización latinoamericana, cierran este aparte del documento con una nota de esperanza y exigencia muy clara.

### 5.2. Realidad eficaz del Espíritu (nos. 202-204).

La realidad del don mesiánico que es el Espíritu Santo es descrita por el documento mediante los sustantivos que caracterizan más adecuadamente su acción según el mismo Nuevo Testamento.

"El Espíritu de la verdad" es un tema claramente joánico. El cuarto evangelio presenta este tema en los siguientes textos: 14, 16-17.26; 16, 7-11.12-25. El Espíritu ha de ser el que conduzca a la Iglesia a la verdad plena. Según San Juan esto significa que él ha de desvelar para la fe de los creyentes la completa realidad de Jesucristo. La glorificación del Señor, obrada por el testimonio del Espíritu en la vida misma de la Iglesia, es la palabra de gloria (doxología) por la cual alcanza en la fe y la práctica cristianas Jesucristo su dimensión y medida plenas. Por ello la Iglesia siempre se sabe y se ha sentido dirigida por el Espíritu. En él se fundan su indefectibilidad y su infalibilidad en la fe. Por ello, finalmente, como afirma Puebla, el Espíritu es "el principal evangelizador, quien anima a todos los evangelizadores". El Espíritu asiste la misión de

la Iglesia.

El Espíritu como "dador de vida" es un tema al mismo tiempo joánico y paulino. En el cuarto evangelio es célebre la nota del evangelista que interpreta el clamor de Jesús en el templo acerca de los "ríos de agua viva" que correrán de los creyentes en él: Y esto dijo del Espíritu que habrían de recibir los que creyesen en él" (7 39). Además podrían aducirse, entre otros, el conocido pasaje donde Jesús explica a Nicodemo el misterio del nuevo nacimiento a la vida, en el cual se debe al evangelista mismo la alusión al bautismo mediante la adición de la Palabra "agua". "De verdad te digo que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios" (3,5).

En San Pablo el don de la vida nueva, la nueva realidad del cristiano como Hijo de Dios, vincula estrechamente al Espíritu y al Señor resucitado. Por ello el Señor resucitado puede ser llamado "Espíritu vivificante" (1 Cor 15,45). La realidad nueva creada por Dios en Jesucristo resucitado se hace eficaz en los cristianos por la acción del Espíritu del Señor, el cual se convierte, según una hermosa y profunda expresión del Apóstol, que sintetiza toda su soteriología, en la "la ley del Espíritu de la Vida" (Rom 8,2). Puebla enfatiza dentro de este aparte la liberación del pecado como equivalente al don de la vida; por ello la puede describir como una verdadera resurrección de los muertos. Esta liberación del pecado es en el momento actual caracterizado por "tanta corrupción y desorientación", profundamente necesaria.

Finalmente la realidad eficaz del Espíritu es descrita como gestora de amor y libertad. Con esto se toca también un tema predilecto de la soteriología de San Pablo. El documento cita uno de los textos capitales al respecto: "El Padre, al enviarnos al Espíritu de su hijo, derrama su amor en nuestros corazones (Rom 5,5)". La

fuerza de la obra salvífica es el amor del Padre. El don mesiánico, que es el Espíritu, puede ser entonces relacionado íntimamente con el amor de Dios, del cual procede y cuyo instrumento eficaz es. En Gal 5,13 vincula el Apóstol el tema de la libertad con el del servicio del amor. La libertad se funda en la novedad del ser de los hijos de Dios por el Espíritu; se manifiesta en la profunda conaturalización obrada por el mismo Espíritu de la voluntad y la acción de los hijos con la voluntad y la acción de su Padre; se afirma auténticamente no ante una ley que desde fuera se impone sino ante la nueva ley que encarna el mismo Espíritu de la Vida (Rom 8,2). Por ello la libertad se ejerce en el abnegado servicio del amor que llega a ser capaz del último sacrificio, como reflejo que es del amor de Dios "que no perdonó aún a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros" (Rom 8,32). Puebla recalca con justa razón que esta libertad "está necesariamente vinculada a la filiación y a la fraternidad", como que se funda en la primera y se expresa en la segunda. "El que es libre según el evangelio, sólo se compromete a las acciones dignas de su Padre Dios y de sus hermanos los hombres".

### 5.3. Espíritu e Iglesia (nos. 205-208)

Para terminar las consideraciones acerca del Espíritu, el documento de Puebla destaca la universalidad del don del Espíritu, en el sentido de que "todos los hombres (están) destinados a ser hijos de Dios". Por eso a todos debe alcanzar la evangelización como misión de la Iglesia y nadie puede ni debe ser excluido. Una exclusión significaría, para el que la promueva, que "no posee el Espíritu de Cristo". Es evidente la intención de este aparte del documento, que quiere desautorizar todo tipo elitista cerrado, de evangelización.

También, citando el documento conciliar Ad Gentes, 4, Pue-

bla reclama el papel unificante del Espíritu en la comunión y el ministerio de la Iglesia, y al mismo tiempo afirma la diversidad de los dones jerárquicos y carismáticos concedidos a ella. De esa manera es el Espíritu el que vivifica "a la manera del alma, las instituciones eclesíásticas". Así lo jerárquico y lo institucional de la Iglesia son instrumentos del Espíritu.

Puebla dedica un párrafo (207) a la renovación carismática, hoy tan extendida en la Iglesia católica. Tomando las palabras del Papa Pablo VI, el documento se alegra por los frutos espirituales que el movimiento ha reportado, pero también previene ante las posibles "exageraciones" y "desviaciones", y recalca la necesidad de que los pastores acrediten para ello "buen sentido, orientación y discernimiento".

Empatando con la primera frase del n. 205, este aparte termina en el n. 208 anotando la acción universal del Espíritu, extendida aún a los que no conocen a Jesucristo. Es claro que, dentro del sentido del designio de Dios, esta acción del Espíritu fuera de los límites institucionales de la Iglesia, está finalmente dirigida a ella como signo que es del Reino de Dios.

## **6. La meta del Reino (nos. 209-210)**

El designio histórico de Dios marcha hacia una consumación indefectible. La certidumbre de la salvación final es la convicción más profunda que tuvo Jesús y la afirmación más fundamental del anuncio cristiano de la muerte y resurrección del crucificado. Por ello en el más primitivo Kerigma pascual la Iglesia proclamaba que el resucitado era el que había de venir. El énfasis de inminente futuro caracteriza no sólo la actividad de Jesús sino la más auténtica predicación y vivencia del cristianismo. Así como para Jesús el Reino de Dios esperado poseía ya en el presente su aurora, presagio

de plenitud, así también para el cristianismo naciente la exaltación del resucitado hacía resplandecer para el presente de la Iglesia la gloria del futuro esperado. La tensión presente-futuro y futuro-presente ha de dominar siempre la existencia cristiana y el compromiso histórico ante el cual debe colocarse.

El documento cristológico de Puebla destaca en este último eslabón de la cadena del Plan de Dios, la plenitud esperada de la gloria como participación en la vida trinitaria. Por ello "ir al Padre" es la nota específica del caminar terrestre de la Iglesia, como lo fue el caminar terrestre de Jesús. Sólo el encuentro de todos los hijos como hermanos en el Padre traerá la plenitud, cuya medida nunca podrá ser hallada en el tiempo. Estas afirmaciones conducen al reconocimiento de la plena transcendencia del Reino de Dios, nota importantísima e inalienable de la predicación y la práctica de Jesús mismo (cfr. Mc 4,26-29). En este contexto el documento hace igualmente una constatación honrada de los "errores y pecados" de la Iglesia peregrinante como institución humana. Por ello, estando la Iglesia destinada a ser el signo del futuro en el presente de la historia humana, a menudo el rostro de Dios aparece oscurecido en sus hijos. Sin embargo este hecho, por más lamentable que sea, no desalienta a la Iglesia; por el contrario, la dispone a la conversión y la estimula a acendrar la fidelidad y la constancia en el cumplimiento de su misión.

Significativamente, el plan divino que comenzó con la creación, narrada en el primer libro de la Biblia, es concluida en el documento con las palabras que el Apocalipsis, último libro de la Biblia cristiana, que pone en la boca del Espíritu y la Esposa la ple-garia que resume la esperanza: "Ven Señor Jesús" (Ap 22,20).

### III. TRANSFONDO TEOLOGICO PASTORAL DEL DOCUMENTO CRISTOLOGICO

Hasta ahora hemos ido recorriendo pormenorizadamente el documento cristológico de Puebla y hemos podido descubrir no sólo la forma concreta como se ofrece a los agentes de pastoral y a los fieles de América Latina el núcleo central de la fe cristiana, sino también los puntos de énfasis que los obispos destacan. A lo largo del esbozo de historia de la salvación y sobre todo en la Introducción del documento, como se pudo apreciar en la primera parte de este trabajo, los obispos como maestros de la verdad del evangelio se propusieron "clarificar" cuestiones importantes, sobre las cuales reina cierta ambigüedad en la investigación y sobre todo en la práctica pastoral actual de América Latina. En esto ellos se hacen eco de las palabras serias del mismo Santo Padre, que en su discurso inaugural señaló puntos graves, de ninguna manera irrelevantes para la fe cristiana actualmente debatidos entre nosotros. Dentro de la tercera parte de este trabajo me propongo entonces detectar la problemática más significativa, que sirve de telón de fondo y es fuente última al mismo tiempo, de las cuestiones agitadas no solamente en la cristología sistemática y en la divulgación pastoral latinoamericana, sino también en todo el ámbito teológico universal.

#### 1. Énfasis tradicional de la cristología

En los ambientes religiosamente marcados de América Latina el énfasis de la predicación y la piedad populares ha sido sin duda doctrinal. La conciencia de la fe cristiana acerca de la divinidad de Jesucristo como la segunda persona de la Trinidad, que se encarnó y se hizo hombre, domina indiscutiblemente el panorama de la fe predicada y vivida. Esto es, sin duda, un logro trascendental de la evangelización. Aún las consideraciones, ampliamente vigentes en la religiosidad popular, acerca de la humanidad de Jesucristo,

de sus milagros, de su nacimiento e infancia, de su pasión y muerte, están, conforme al testimonio del Nuevo Testamento y al espíritu de la doctrina de la fe, nimbada por el halo de la divinidad. La insistencia de la fe sencilla de nuestros cristianos en el poder milagroso de Cristo, se sitúa naturalmente en el mismo contexto. A menudo también la reflexión sobre la pobreza de su venida al mundo y sobre todo de los dolores y sufrimientos de su pasión, además de proporcionar los elementos imperecederamente válidos, afirmados por el designio histórico de Dios, otorgan a nuestros fieles capacidad y fortaleza para resistir la adversidad, soportar las dificultades, conservar por encima de todo la esperanza.

Sin embargo en nuestros días se elevan voces para afirmar que ni la predicación cristológica tradicional ni la conciencia de la fe de nuestro pueblo, han tenido la fuerza suficiente para alentar en el continente un auténtico compromiso cristiano, que alcance la medida del propósito de Jesús en su anuncio y realización del Reino de Dios y del designio eficaz de Dios en la muerte y resurrección del crucificado. En realidad, cuando se aprecia la real situación del continente, tal como lo hace el documento de Puebla en su primera parte, hay que admitir que la evangelización no ha sido lo suficientemente profunda, como para lograr todos los frutos que debieran esperarse en un continente católico. El dinamismo transformador que Dios ha hecho presente en Jesús y, desde él, en el anuncio del evangelio cristiano, no es suficientemente expresado en nuestra predicación ni suficientemente captado y ejercitado por nuestra fe.

Una cierta sensación de resignación fatigada se infiltra en las motivaciones religiosas de nuestras gentes, las cuales no hallan impulso efectivo para luchar con ánimo de victoria.

Este es uno de los reclamos que más se escuchan cuando se

presentan consideraciones acerca de la predicación y la fe tradicionales. Es evidente que, si por resignación se entiende la entereza y el valor, provenientes de la conciencia del designio de Dios, con que, por ejemplo, el mismo Jesús afrontó el conflicto, el dolor y la muerte, sin otra respuesta ante la violencia que padecerla, el reclamo no es justo. En este sentido la indiscutible praxis de Jesús es normativa de lo cristiano. Pero si por resignación se entiende sucumbir sin esperanza ante las fuerzas del mal, otorgando vía libre a la injusticia, entonces el anuncio y la realización del Reinado de Dios hecho por Jesús y la reivindicación de la justicia hecha por Dios en la resurrección del crucificado, quedan oscurecidos y privados de eficacia.

Lo anterior conduce entonces a afirmar una convicción presente en todo el documento cristológico, hoy en día fuertemente recalada en América Latina: la predicación del evangelio debe ser dinámica, como expresión que es del mismo poder con que Jesús verificó en su mensaje y obras el Reinado de Dios y con que Dios resucitó a su Hijo de entre los muertos. Anunciar el evangelio es poner por obra el poder de Dios. Creer en el evangelio es comprometer la vida en el servicio histórico del Reino de Dios. Esta realidad entrañable del evangelio y de la fe tiene que ser bien explicitada en la predicación y la práctica pastoral de la Iglesia. Sólo así se podrá hacer justicia a todas las implicaciones del evangelio como poder de Dios en los distintos niveles de la existencia cristiana.

## **2. Énfasis histórico de la cristología**

La insistencia en el mensaje, las obras, las actitudes, los conflictos de Jesús caracteriza la investigación exegética, la reflexión teológica y la práctica pastoral actuales. En el contexto de América Latina, ante los ineludibles retos que la situación difícil y conflictiva de nuestros pueblos propone a la Iglesia, la historia real de Jesús de

Nazareth se constituye en paradigma luminoso y eficaz para acometer con renovada fuerza la tarea del Reinado de Dios.

Sin embargo el recurso a la historia de Jesús en el marco de la investigación erudita de los últimos siglos, es mucho más que un instrumento pastoral. Para comprender este hecho y con ello cuál es el lugar donde se inscribe realmente el actual esfuerzo hermenéutico latinoamericano en su inteligencia del evangelio, con sus ventajas y riesgos, es preciso describir al menos someramente la historia de la hermenéutica moderna.

### **a. El liberalismo teológico**

Fue un movimiento que pretendió revisar y renovar el sentido global de lo cristiano. Nace como fruto de la Ilustración filosófica alemana del s. XVIII. La autonomía de la razón debió ser aplicada también a la teología. Ante el reclamo autosuficiente de la razón ilustrada, el dogma cristiano aparecía inerte. De ahí que, por varios medios, en especial por conjeturas a partir de la historia de las religiones, se fueron encontrando explicaciones para reducir el dogma, ante todo el cristológico, a una superestructura surgida de la fe cristiana, en contacto con los ambientes helenísticos que tuvo que afrontar el cristianismo, y ajena por completo a la intención misma de Jesús y a la realidad de su historia. En este punto se inserta el elemento verdaderamente valioso del liberalismo teológico: la búsqueda histórica de Jesús. Es evidente que, dentro de los presupuestos sólo Jesús y su historia real podían aseverar "la esencia del cristianismo". Lo valedero es el hecho de que la revelación de Dios se dio verdaderamente en la realidad histórica de Jesús. Lo ambiguo es la alienación total de la fe cristiana con relación a esa historia, como si la fe no hubiera surgido precisamente como confesión de sentido y explicitación de contenido. Esta actitud condujo naturalmente a un vaciamiento de sentido de la historia misma y a un

reduccionismo horizontal, en variadas formas según los presupuestos teñidos de diferentes intencionalidades humanistas, de los eruditos. El cristianismo, en una palabra, es un humanismo horizontal con base en una presunta construcción de la historia de Jesús y una errada interpretación de la tradición teológica del cristianismo naciente.

### b. Rudolf Bultmann

La obra exegética y teológica de este conocido erudito protestante marca sin duda, un hito en la historia de la hermenéutica del Nuevo Testamento y constituye un eslabón de valor especial en la comprensión moderna de lo cristiano. Bultmann presenta su teología en un momento en el cual la reacción intraeclesial del protestantismo expresaba su inconformidad con la reducción horizontal del cristianismo a esbozos humanistas privados de trascendencia.

En este sentido M. Kaehler fue un verdadero precursor de Bultmann, cuando, para salvaguardar la eficacia salvífica del evangelio, procedió a establecer la distinción entre Jesús histórico y el Cristo de la fe, es decir, el históricamente relevante, el salvador. Kaehler no alcanzó a dar a su distinción el sentido de un verdadero programa hermenéutico. Bultmann, en cambio, la aprovechó como principio fundamental de la nueva comprensión del Evangelio.

El Evangelio es la llamada eficaz, salvadora de Dios, que coloca al hombre ante la opción definitiva de su existencia. De esta llamada es expresión el anuncio de Jesucristo. Con esto Bultmann consagra la trascendencia de la gracia y de la salvación cristiana. Pero, por sus raíces y por su método, Bultmann es un teólogo liberal. De ahí proviene finalmente su desconfianza radical por lo histórico. La historia de Jesús es una presentación doblemente mitologizada del Kerigma como llamada de Dios. La mitologización primera se hizo en

ambiente judeocristiano palestinese, siguiendo las huellas de Jesús, mediante el instrumental apocalíptico del judaísmo tardío; la mitologización ulterior ocurrió en el ámbito del judeocristianismo helenista y del cristianismo surgido entre paganos helenistas mediante el instrumental de la gnosis. La desmitologización que propone, entonces, el gran autor es solamente el lado negativo del proceso hermenéutico positivo, que es la interpretación existencial del evangelio como interpelación gratuita de Dios a mi existencia, con el fin de que yo obtenga por gracia de Dios la plena autocomprensión de mí mismo, según la medida trascendente que solamente Dios puede establecer. De esa manera Jesús y su historia se hacen teológicamente irrelevantes. Un recurso a la historia sería, además, ilegítimo, porque constituiría un atentado contra la fe misma en la palabra de Dios que excluye todo soporte humano. El divorcio entre fe e historia se consuma; el cristianismo sin Jesús se consagra; la línea liberal finalmente se afianza sin la reducción del cristianismo a un humanismo sin trascendencia. La verdadera víctima de esta versión de lo cristiano es entonces Jesús y su historia y con ello el hecho mismo de la revelación de Dios, tal como, según el más puro dato de la fe cristiana, se realizó en la historia de Jesús, en su persona misma.

Bultmann se esforzó por acreditar su hermenéutica considerando el mensaje mismo de Jesús en cuanto éste se refería simplemente al "ahora" de la acción de Dios, la teología paulina y, sobre todo, la teología joánica, inspirada según él, en la gnosis. Pero la gran reacción en su contra, a pesar de que sus principios campearon en el ámbito teológico durante casi treinta años, es el mejor testimonio de la aporía implacable ante la cual quedaban colocadas la teología y la misma investigación exegética e histórica. La irrelevancia teológica de Jesús y su historia y el desinterés histórico de la fe cristiana eran principios insostenibles para todo el que con honradez se acercara al evangelio.

### c. La Nueva Pregunta por el Jesús histórico.

Después de Bultmann se planteó de nuevo seriamente la pregunta por Jesús. Evidentemente esto no quiere decir que el interés histórico hubiera estado abandonado. Siempre dentro de la exégesis católica y también en tendencias protestantes, como por ejemplo las exégesis escandinava y anglicana, así como también en grandes autores que siempre se opusieron a Bultmann, como J. Jeremías y O. Cullmann, permaneció palpitante el interés por la historia de Jesús. Pero lo más significativo del fenómeno moderno ha sido el hecho de que dentro de la misma tendencia hermenéutica bultmanniana, tanto desde el punto de vista teológico como del punto de vista histórico exégetico, resurgió la importancia de Jesús.

Han sido muchos los autores que han contribuido con valiosos aportes a este nuevo rumbo de la investigación. Cabe mencionar ante todo al hombre que ejecutó el gran viraje: E. Kaesemann, quien desde un primer y célebre artículo sobre el tema en 1953 (*Das Problem des historischen Jesus*) planteó "la nueva pregunta por el Jesús histórico". Dentro de esta tendencia, por diversos motivos y desde muy diferentes orígenes, se han ido alineando todos los grandes críticos y la teología va quedando impregnada de este incontenible interés por Jesús, su vida, su mensaje y sus obras. También la investigación cristológica de sello latinoamericano, forjada indudablemente con materiales de cuño europeo y condimentada por debates provenientes de esos horizontes, participa de esta nueva aunque finalmente antigua y tradicional intuición.

Se podría sintetizar el núcleo de esta orientación básica de la moderna teología diciendo que los críticos se proponen concretar en Jesús mismo la afirmación básica del anuncio cristiano sobre Jesucristo. Kaesemann expresa en uno de sus artículos esta intención con las siguientes palabras: "El Jesús terreno debió proteger al Cris-

to de la predicación de diluirse en la proyección de una autocomprensión escatológica y convertirse en objeto de una ideología religiosa. La historia recibió función escatológica y el pasado brindó al presente los criterios para una discreción de espíritus". En otras palabras: la historia de Jesús se hizo normativa para la comprensión del alcance del Evangelio cristiano. Kaesemann ve este hecho en conexión con las primeras desviaciones gnostificantes del Kerigma, contra las cuales se vuelve ya el evangelista Marcos, y ascribe la tendencia historificante a la primera redacción evangélica. En esto último Kaesemann no tiene razón, pues el interés histórico se acredita como básico de la misma tradición desde sus orígenes. Estudios ulteriores, como los de K. Kertelge, M. Hengel y J. Roloff, entre otros, han demostrado ese interés fundamental del cristianismo, para el cual el hecho histórico global de Jesús es precisamente el hecho de la revelación, que contiene nuclearmente todo lo que luego el Kerigma como cristología y soteriología explicita. De ahí que la historia sea considerada como la auténtica medida del Kerigma.

Dentro de esta intuición, fundamental válida, de la investigación reciente, no deja de haber graves cuestiones. Ellas se ponen cuando la reconstrucción crítica de la historia de Jesús es aducida como argumento limitante del sentido del desarrollo del pensamiento teológico cristiano, tal como es detectado por la historia de la tradición. A menudo, lo cual es común y ordinario en investigaciones recientes acerca de la evolución de la cristología y la soteriología en diferentes ambientes del cristianismo naciente, elementos doctrinarios cristológicos y soteriológicos son explicados como simple tributo pagado por la fe cristiana a concepciones derivadas de ambientes helenistas. Esto incide inmediatamente en el juicio sobre la historia de Jesús la cual adquiere entonces una figura concorde con la forma presente de la evolución del cristianismo. La tendencia del liberalismo teológico, aún en sus reducciones más crasas, llega a ser visible en algunas investigaciones recientes. El regreso a

la historia, en contra de la absolutización del Kerigma preconizada por Bultmann, adquiere, en otro nivel, un punto de partida semejante a aquel que dio origen a la cuestión hermenéutica moderna. Aquí se coloca la fe cristiana ante un parangón dolorosamente cuestionante. En realidad la intención de la tradición evangélica desde sus comienzos y de las redacciones sucesivas no pudo ser la de interrogar el valor del anuncio cristiano sobre el Cristo, el Señor y el Hijo de Dios, sobre el valor y sentido de su vida, muerte y resurrección. El regreso a la historia, que siempre supuso el interés histórico de la tradición y de las redacciones, solo pudo tener el sentido de fundar en la historia de Jesús las afirmaciones de la fe cristiana en Jesucristo, destacando ciertamente elementos de énfasis y con ello corrigiendo, cuando era el caso, acentuaciones polarizadas del kerigma. Esto pudo hacerse básicamente porque era certidumbre inviolable del cristianismo el hecho de que el sentido afirmado por la fe es el sentido mismo de la historia de Jesús, de que las cristologías y soteriologías esbozadas por la fe, en diferentes medios y con diferentes recursos, son expresión del auténtico sentido de Jesús mismo y de su obra. Pienso que esta convicción debe primar en cualquier intento, aún crítico, de comprensión del evangelio.

#### **d. Problema hermenéutico en América Latina**

La problemática descrita en el punto antes tratado existe también en América Latina. Esto se debe no solamente al hecho explicable de que nuestros investigadores se sitúan en la línea más actual de la crítica científica, han recibido elementos fundamentales de su formación en Europa y deben compartir justificadamente los innegables logros que ha alcanzado la búsqueda erudita, sino también a la convicción reinante entre nosotros de que la figura lozana e impactante de Jesús, de su mensaje avasallador sobre el Reino de Dios, y del bien del hombre, de su conflicto con las autoridades de su tiempo, llega a tener una repercusión muy eficaz

en nuestro pueblo creyente, que vive en medio de opresiones ante todo sociales innegables, que claman por liberación y cambio. De esa manera alcanza a ser más dicente para el creyente latinoamericano "el Jesús histórico" que "el Cristo de la fe". Por ello "se privilegia" al primero "por encima" del segundo.

Es claro que detrás de este privilegio se esconde una buena intención. Además, si se conserva una posición adecuada, que reconozca los límites del cuestionamiento y sopesa los elementos históricos y teológicos convenientemente, los resultados pastorales pueden ser halagadores. En general no se llega en América Latina a posiciones diametralmente negativas en cuanto al juicio de las cristologías y soteriologías del cristianismo naciente. Sin embargo se pueden escuchar ya ahora en estos niveles consideraciones por lo menos ambigüas y oscuras, que presagian pasos ulteriores que ya han sido dados en otros horizontes. De esto es precisamente testigo el documento de Puebla, cuando en las clarificaciones de la Introducción, ya estudiadas antes, destaca cuestiones preocupantes en el ámbito teológico y pastoral latinoamericano. Lo anteriormente dicho pretende servir para una dilucidación del transfondo de ellas.

Finalmente habría que señalar una problemática, esta sí muy corriente entre nosotros, cuando se elaboran consideraciones históricas sobre Jesús: existe en algunos círculos una marcada propensión a seleccionar los datos históricos de Jesús que más y mejor se puedan configurar con las preocupaciones acuciantes en nuestro propio horizonte histórico latinoamericano. Ocurre algo así como que la precomprensión del proceso hermenéutico actúe en forma radical delimitante en la comprensión lograda del evangelio. Con ello, entonces, se destacan en Jesús, su mensaje del Reinado de Dios, su actividad, su pasión y muerte, los puntos concernientes a la crítica social y al compromiso político, al conflicto institucional de cariz político, a la lucha contra el poder. Sin contar con el

hecho de que semejante interpretación de la voluntad de Jesús debe ser en parte interrogada y en parte bien entendida desde su perspectiva propia, es evidente que se soslayan y marginan elementos centrales del evangelio, como son, entre otros, la reivindicación del derecho de Dios como tal, contenido primario del mensaje del Reino, la actividad de Jesús en los poseídos y enfermos, la apertura sin límites a todos sin acepción de personas y la primacía indefectible del amor sacrificado por encima de toda voluntad de desquite o de violencia.

En el momento actual de América Latina la misión de la Iglesia debe hacer justicia a las necesidades apremiantes de unos pueblos que claman por liberación y cambio. Este es, dentro del nivel de los compromisos sociales y políticos, un campo donde la Iglesia no puede permitirse, so pena de atentar contra el Reino de Dios, vacilación y condescendencia. Pero la fidelidad a Jesús, al Evangelio y al Reino mismo en el sentido de Jesús, constituye la nota primaria de la tarea de la Iglesia ahora y en cualquier horizonte histórico. Jesucristo, el mismo ayer, hoy y por los siglos.

## **CRISTOLOGIA EN AMERICA LATINA**

**Mons. Alfonso López Trujillo**  
**Arzobispo de Medellín, Colombia**

## I. ALGUNAS OBSERVACIONES

Estos últimos años se han caracterizado en el panorama mundial por la notable producción cristológica. América Latina ha despertado a un trabajo en este campo que no se ha reducido a la docencia en los Seminarios y casas de formación sino que ha agitado temas de palpitante interés. Hay ya, entre nosotros, escritos, de diverso valor, que están llamados a mantener viva la reflexión teológica.

Este momento fue captado en el proceso de preparación de Puebla y en su desarrollo. Permite una mirada global que arroja luces y sombras, avances y retrocesos.

Cómo detectaron este fenómeno los Pastores? En la mayoría de los casos, no por el acceso directo a libros de alguna circulación, sino por hechos pastorales, modos de predicación, ensayos de catequesis, artículos, enfoques y comportamientos, celebraciones litúrgicas, los Obispos se dieron cuenta de cristologías subyacentes, con aspectos que era preciso aclarar.

Recogiendo la preocupación de los Episcopados, Juan Pablo II hizo su llamada a una cristología auténtica. (Discurso Inaugural, 1,4). No es el caso de repetir ahora lo que se recoge en el Documento de Puebla. Tiene una definida fuerza de orientación y aporta criterios insustituíbles (Nos. 177-180).

De otro modo, podría resonar en la Iglesia la exclamación de

María Magdalena frente al sepulcro de Jesús: "¿Dónde pusieron a mi Señor?" (cf. Jn 20,13).

En América Latina se procede más bien desde la praxis pastoral hasta la elaboración teológica. No son normalmente las mismas personas las que animan una y otra actividad. El trabajo propiamente académico en cristología se ha concentrado en labores de docencia en Facultades Teológicas y Seminarios. Han sido relativamente escasos los trabajos en la materia, al menos publicados. Últimamente se registra un mayor interés y hay ya alguna variedad. En este caso, son esfuerzos de personas dedicadas a la cátedra y no propiamente pastores en directo contacto con la comunidad. La influencia europea, principalmente alemana es evidente. Lo prueba abundantemente la bibliografía. Pasarán varios años antes de que se inicie una reflexión cristológica con alguna peculiaridad latinoamericana. Hay, sin embargo, algunos rasgos más nuestros que pueden ser captados.

Se observa, quizás más que en otras partes, una estrecha conexión entre **Eclesiología y Cristología**. El proceso ha ido más bien en el sentido de que la ecclesiología de fondo ha marcado el rumbo y el colorido a la cristología. En general, bien puede decirse que una ecclesiología que acentúa la trascendencia experimentará esta misma tendencia en la cristología, incluso hasta el riesgo de presentar un Cristo distante, en el que se privilegia su divinidad, a la manera de un icono. Por otra parte, una ecclesiología que acentúa más el aspecto de la inmanencia en la historia, en el mundo, se orientará, en el nivel cristológico, a privilegiar al Jesús histórico, su encarnación, con el riesgo de no atender debidamente la trascendencia. Algo de esta polarización se refleja en las Cristologías "desde arriba", o "desde abajo", según la conocida fórmula hoy en uso. Se olvida con frecuencia que precisamente en una visión de síntesis se encuentra la clave de superación.

## II. BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO

En varios autores latinoamericanos es esta una tendencia acusada. Para ello se aducen motivaciones y finalidades pastorales.

Se tendría la impresión de que hay como una reacción a otro tipo de tratamiento que les parece abstracto, desligado de la realidad.

Quizás esto se encuadre en la "hermenéutica de los efectos", según la distinción que ofrece Moltmann. Hay —apunta este teólogo— una "Hermenéutica de los orígenes" y otra de "los efectos". En la primera, se busca dar cuenta del origen de la fe en el Señor mostrando la articulación de los datos históricos con la fe en Cristo, confesada en la Iglesia. En la segunda, se insiste en la verificación crítica de la fe confesada, mediante la confrontación con sus consecuencias en el presente y en el futuro. Es el reto histórico.

Propongamos algunos ejemplos de autores latinoamericanos.

**José Comblin**, autor belga, inicialmente más consagrado a estudios de Escritura, que trabaja desde hace años en América Latina, en su *Jesús de Nazareth*, (Edic. Sal Terrae, Santander), se expresa así: "Quiero meditar la vida humana, simplemente humana de Jesús de Nazareth, tal como los discípulos lo conocieron y comprendieron... cuando aún no lo conocían como Señor e Hijo de Dios... cuando, a los ojos de los discípulos, aún era un hombre, simplemente un hombre" (p. 7).

Propone este camino como una necesidad: "Precisamos acompañar al hombre Jesús durante un buen camino... como si no estuviera en él una persona divina..." (p. 19).

En algunos apartes parece distanciarse de un interés liberacio-

nista (cf. p. 36) para incurrir en una cierta secularización de estilo europeo. Téngase en cuenta la proclividad a las oscilaciones en el autor. No hay mayor coherencia, por ejemplo, entre su "Teología de la Revolución", harto radicalizada, y su "Teología de la Praxis Revolucionaria", mensurada y crítica. Hay momentos en que el autor padece más la influencia de la primera.

Propone puntos sumamente discutibles como aquel en que sostiene que Jesús anunció la Iglesia, pero no la fundó (p. 31). Otros relativos a la conciencia de Jesús, "podemos preguntarnos si Jesús se hacía alguna idea del papel que iba a desempeñar". "No podemos atribuir a la conciencia de Jesús, anterior a la pasión, aquello que San Juan le atribuye..." (p. 106).

Esta metodología reviste una dificultad de fondo. En alguna parte los Evangelios brindan una información **simplemente humana** de Jesús de Nazareth? No están penetrados de una fe Pascual que impide tan drástica separación? Ya San Gregorio Magno observaba: "Un hombre mortal no puede ver la divinidad. Por eso lo que (Tomás) vió fue la humanidad de Jesús, pero confesó su divinidad". Aunque se crea ver sólo al hombre Jesús, los Evangelios son confesiones de fe.

Suele privilegiarse en estas tendencias al Evangelio de **Marcos**. Es el recurso habitual por tratarse del Evangelio más antiguo (unos cuatro decenios después de la muerte de Jesús), pero en el género literario "Evangelio", peculiar, característico, hay, como se observa en **todo** San Marcos, la proclamación del testimonio del **Cristo**, hecho por la Iglesia más primitiva. Busca demostrar por las obras y por la muerte de Jesús que El era el Hijo de Dios, el Mesías Hijo de Dios es el título cristológico más importante. Y es este el título empleado, apunta Bornkmann, en los lugares de Marcos en donde se quiere hacer una confesión de fe: en el comienzo, en el medio, en el final.

Muy pertinente es la observación general de René Latourclie: el kerigma está implicado en las palabras y en las acciones de Jesús.

Esta búsqueda de Jesús histórico es manifiesta también en otros autores.

**Juan Luis Segundo**, acaba de escribir en tres volúmenes un ensayo cristológico intitulado: "El hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret" (Edic. Cristiandad, Madrid, 1982).

Aunque, en un primer momento su motivación aparece más espiritual que política, luego desembocará en una nítida intencionalidad política que representa a mi entender un desafío que en esta obra, de difícil y pesada lectura, aunque con rasgos interesantes.

Apela Juan Luis Segundo a un texto de S. Agustín: "...Si el espíritu no resucita, para qué me hablas (se refiere a una resurrección de la "mente")... si nó me hace mejor de lo que era ¿para qué me hablas?" (op. cit. II. 33). Hermoso texto que bien puede servir de marco para un ensayo cristológico. Lástima que este "hablar", a la postre se vuelva un mensaje político. Por eso el Jesús histórico es acentuado, en alguna contraposición con el Cristo de la fe.

En otros, por ejemplo en **Leonario Boff** se va cuajando una cristología nada pareja. Prevalece la respuesta a la pasión por la justicia, en un horizonte de comprensión política.

Es lo que se observa en "**Paixso de Cristo, Paixso de Mundo**". Expresa: "El contenido no es sólo litúrgico o cático... descubrimos un sentido nuevo de la pasión y muerte del Señor a partir del compromiso político, dentro de una praxis liberadora. Si los evangelistas tuvieron un sentido político liberador, ciertamente habrían escrito bien diferentemente" (op. cit. p. 18).

Una intencionalidad política en esta obra es quizás más enunciativa que real. Mientras expresa que "nuestro interés nace de la experiencia de la opresión", la interpretación a que somete varios textos es guiada afortunadamente por la consulta de autores serios.

La intencionalidad política, sin embargo, en algunos apartes, es saludada con alabanzas "al Evangelio de la cruz" por L.J. Segundo. El lector dirá que tan mesuradas son... "qué dificultad habría en dar a esta versión... un estatuto semejante al de los cuatro Evangelios canónicos o a lo que Pablo llama su Evangelio?" (J.L. p. 15).

Hagamos algunas observaciones.

Una interpretación política de la pasión riñe con el propósito de la historia misma de la pasión que es una forma especial de narración histórico-salvífica. Bien se ha advertido cómo este género literario no tiene por fin explicar por qué Jesús fue entregado a la muerte. Busca caracterizar el acontecimiento de la pasión como dependiente del Plan de Dios y como portador de un significado salvífico. Es evidentemente una interpretación de la muerte de Jesús como muerte por los hombres (Cfr. Teología para el cristiano de Hoje, II p. 35).

Los intentos que a lo largo de los últimos años se han multiplicado en América Latina, de interpretar la pasión de Jesucristo en clave política han sufrido duros golpes, tanto de parte de la misma teología, como del Magisterio. Los trabajos de **Oscar Cullman** y de **Hegel**, sintéticos y penetrantes, impidieron que imperara la confusión. Sobre todo, la advertencia certera de Juan Pablo II en Puebla, no obstante que quiso ser minimizada y olvidada, cumplió su cometido en la conciencia cristiana y aseguró la misma capacidad crítica de Obispos acaso menos informados de los peligros para la fe.

Otro autor, cuyos artículos han tenido bastante difusión, es **J. Sobrino**, español que enseña desde hace algún tiempo en El Salvador, en la UCA y que con el filósofo Ignacio Ellacuría, lleva un poco la voz cantante en aquel medio. Como Boff, su formación en la materia está inspirada en algunos teólogos alemanes. Muy alemana es su bibliografía, prevalentemente protestante. Sus artículos giran en torno de las ideas del teólogo protestante, muy conocido por su "Teología de la Esperanza", **Jürgen Moltmann**, quien ha tenido, a su turno, posiciones indecisas y oscilantes en relación con algunos teólogos encuadrados en la Teología de la Liberación. De hecho, a sus críticas llenas de ironía, (como aquella en la que refuta la originalidad de esta teología latinoamericana, a no ser —dice— que Marx y Engels fueran de este continente...), añade actitudes más comprensivas, no tanto por razones teológicas, sino por estrategias políticas. No sería este espacio el mejor para señalar cómo en la interpretación que J. Sobrino hace de Moltmann y en su aplicación a nuestro continente, saca de su marco original a su maestro.

El libro, en el que se recogen sus artículos, repetitivos pero sugestivos, "**Cristología desde América Latina, Esbozo**", Ediciones CRT (Centro Reflexión Teológica, Rio Hondo, México 1976), (con imprimatur del Provincial de la Vice-Provincia Centroamericana), muestra también una intencionalidad pastoral ya que "el contacto con los movimientos universitarios y populares les permitió (a Comblin, Gutiérrez, Vidales, Assmann y Miranda) detectar la **inoperatividad de las cristologías tradicionales**. Los textos clásicos, fundamentalmente escritos para estudios teológicos de centros europeos, se estaban volviendo no sólo **irrelevantes para la praxis de los cristianos**, sino retardatarios para el proceso de la fe comprometida en la historia de nuestros pueblos" (Prólogo, pag. 5) quiere J. Sobrino, por tanto animar, con un salto cualitativo —como lo denomina— una determinada praxis pastoral y un proyecto histórico concreto.

Tal provocación es sostenida con todo vigor a lo largo y ancho del curso que dió en el Centro de Reflexión Teológica de El Salvador: "La Teología de la Liberación ha revalorizado la figura del Jesús histórico dentro de la Teología. Con ello se pretende superar una concepción bastante abstracta y por ello manipulable, de Cristo, y positivamente fundamentar la existencia cristiana en el seguimiento del Jesús histórico. Hay que dar el paso a un logos histórico sin el cual todo es meramente especulativo e idealista" (p. 79).

Su propósito es "buscar un marco genérico válido para una cristología orientada a nuestra situación, aunque el análisis concreto se realice más desde la misma historia de Jesús (pag. 10)". Como para **Asmann**, su intención es la de comprometer la teología en la **ortopraxis** y por ello se esmera en repensar el marco y punto de partida que dejará de ser el Concilio de Calcedonia y será más y más su propósito, al margen del recurso al Magisterio. Aunque el rechazo de Calcedonia no es, en sus afirmaciones, total, de hecho es impresionante su distanciamiento (cfr pag. 13). Comparte la sospecha de "la unilateralidad de los conceptos expresados (en Calcedonia), provenientes de una filosofía, la griega" (pag. 82).

Este es un problema que no sólo incide sobre el Concilio de Calcedonia sino sobre las mismas cristologías del N.T. Algo así como el intento de Boff de instaurar una interpretación praxológica del Evangelio de la Pasión. Expresa **Sobrin**, acogiéndose a planteamientos de Ellacuría: "Ellacuría ha planteado con más claridad y radicalidad el problema del Jesús histórico... las limitaciones de las distintas cristologías del Nuevo Testamento deben ser superadas en una cristología ulterior que las asuma y las reelabore históricamente en una nueva lectura situada históricamente... esta nueva cristología debe dar todo su valor de revelación a la carne de Jesús, a su historia..." Y agrega el profesor español en su relectura: "latinoamericana". "El contenido del Logos tal como lo formulan las

fórmulas dogmáticas o las Bíblicas ya teologizadas se torna idealista en el sentido peyorativo de la palabra, si de él se separa el camino —histórico— del conocer que ha llevado a tal formulación (pag. 19).

Desde un cierto Jesús histórico se pretende iluminar la situación de América Latina que para Sobrin sería de "una semejanza bastante constatable" con la que vivió Jesús, aunque —advierte—, no hay que tomar esto en forma ingenua y anacrónica. La coincidencia fundamental es una situación de pecado.

La búsqueda de similitudes históricas es una propensión de algunos teólogos. Esto los llevó a equiparar con una rápida lectura del Exodo, la opresión bajo el Faraón del pueblo Egipcio y la que viven nuestros pueblos latinoamericanos. Sobre esta extrapolación se manifestó críticamente la Comisión Teológica Pontificia. Sobre todo, salta a la vista un interrogante: que será lo que corresponde a una actitud de fe: será ir a Jesús, verlo, descubrirlo, desde situaciones miradas con tantas dosis de simplificación que tienen el riesgo de desfigurar la semblanza de Jesucristo, o dejarnos interpelar por Él, tal como nos lo da la Iglesia en el Nuevo Testamento y en los Concilios, en nuestra situación personal y social? El Jesús que nos interpela preguntando "quién soy yo para vosotros" es el Jesús histórico inseparable del Cristo de la fe, más aún, es el Cristo de la fe desde el cual tenemos acceso al mismo Jesús histórico, en una tal unidad que si se debilita se abren grietas en nuestro universo de fe.

Sobrin, con su preocupación pastoral, no se dedica a profundizar en Calcedonia, a repasar la enseñanza de los Concilios o de los grandes cristólogos, como para ver en dónde está lo abstracto y anacrónico, sino a uno que otro autor moderno y esto desde una

inquietud que genera su **hermenéutica** transformadora, surgida de la praxis. De hecho, su reproche a **Pannenberg**; "En sus numerosas obras Marx es prácticamente ignorado... e interpretado sólo como una profundización económica... de ahí que la hermenéutica de Pannenberg sea fundamentalmente explicativa y de ninguna forma transformativa... está dirigida a explicar la historia, no a transformarla" (pg. 32). Además no introduce la teología de la cruz en su cristología porque ignora la miseria presente y limita la crisis del hombre actual a una crisis de sentido vital. En cambio, Moltmann compensa una y otra laguna, atiende a las urgencias de "un pensamiento práxico" (p. 35) y sabe acoger las observaciones de Marx a la crítica de la religión (p. 36) y porque "la hermenéutica teológica se hace abstracta mientras no sea una teoría de la praxis y estéril si no posibilita el acceso a la verdad futura" (ibid).

Aplauda J. Sobrino el uso que una "cristología latinoamericana" hace de una hermenéutica revolucionaria (pag. 40). Esto "se deja notar en el abandono de sus temas clásicos dogmáticos y en el énfasis de todos aquellos elementos cristológicos que apuntan el paradigma de la liberación... Y a la disposición práxica para realizarlos y así entenderlos (actividad socio-política de Jesús, exigencia de seguimiento, etc.). (pag. 40).

La lectura de J. Sobrino se torna frecuentemente difícil, no por la falta de claridad en sus intenciones, sino por el calibre, a veces mitigado en otras partes, de sus afirmaciones. Por ejemplo, no acertaría uno a darle su verdadera proyección a frases como estas de tan amargo sabor protestante y eso en una escuela pasada: Jesús no predicó simplemente a Dios sino el Reino de Dios. Jesús no se predicó a sí mismo (p. 285), tampoco a Dios sino el Reino de Dios. En otros apartes es más matizado "Jesús no **sólo** predica a Dios, sino el Reino de Dios" (p. 288), que es algo bastante dife-

rente a sus tajantes aseveraciones.

En otro aparte indica cómo la exigencia de Jesús respecto del Reino "comienza a comprenderse más desde la misma persona concreta de Jesús y su destino" (p. 289). Atribuye a Jesús "una ignorancia que no es de detalle, sino que atañe a lo más profundo de su persona", (comentando a Mc 9,1, Mc 13,30, Mt 10,23). Una de sus tesis resulta de verdad extraña: "La epistemología greiga... hace imposible reconocer a Dios en la Cruz de Jesús..." (p. 152). La teología de la cruz pone en cuestión todo conocimiento de Dios basado en una teología natural..." (p. 172) "La cruz imposibilita **todo** acceso a Dios desde una teología natural". Para ello potencia aspectos de la teología protestante sobre la falta de la Analogía entre Dios y el hombre, (que permite el conocimiento por el camino de la Analogía de Dios), para exaltar "la **desemejanza**". Por eso "la cruz hace imposible **toda** teología natural... (p. 174). Dónde queda, pues, la misma enseñanza de la Carta a los Romanos y el peso del Concilio Vaticano I que sostiene la posibilidad de que la razón humana tenga algún conocimiento de Dios?

Tributario de una "cristología desde abajo", ofrece afirmaciones que impresionan a un lector atento: "¿qué significa la afirmación neotestamentaria de fe en Jesús? Evidentemente no se trata de una ortodoxia nominalista que incluya ahora a Jesús entre las divinidades. La fe se dirige siempre a lo absoluto de Dios y su Reino. Fe en Jesús significa aceptar que en El se ha revelado el Hijo, es decir, el Camino hacia Dios..." (p. 107). Es esto suficiente. Se acepta o se niega la divinidad de Cristo? Es una dificultad similar a la que se halla en autores como **Schillebeecx**. Aunque hay puntos con algún matiz (p. 291), no queda nada claro aquello de que Jesús "se va haciendo Hijo" (p. 292), y la ignorancia y los **errores** que los Evangelios le atribuyen (p. 293). J. Sobrino sostiene abiertamente esta tesis: "Jesús es condenado como agitador

político... no sufrió la muerte del blasfemo que era la lapidación, sino la muerte de cruz que era el castigo del agitador político. Así lo muestra la inscripción sobre la cruz" (pp. 162-163).

**Contra R. Bultmann** la muerte de Jesús fue consecuencia de un malentendido de su actividad como política, como lamentable error de Pilatos, nada de esto hay para el escritor español. Aduce para probarlo "algunas conclusiones más fundadas exegéticamente" (p. 164), como estas: los zelotas no son duramente increpados como otros grupos sociales... "Jesús compartió con los zelotas ciertas visiones generales"... "contó entre sus discípulos a zelotas, probablemente a Judas Iscariote e incluso quizás a Pedro. Como actos de espíritu zelota se pueden contar la expulsión de los mercaderes del templo... En otro lugar (Lc 22,236), les manda vender el manto y comprar una espada; de hecho en el Huerto había espadas"... (p. 165). No es Jesús, sin más un zelota. Es una nueva alternativa al zelotismo, con incidencia y repercusión política (Ibid). Resuenan ecos de la posición de uno de los pioneros de Cristianos por el Socialismo, **Girardi**, quien había expresado: "A los pobres hay que amarlos, liberándolos y a los ricos, combatiéndolos". Aquí expresa Sobrino: "Su amor (el de Jesús) hacia el opresor se manifiesta estando **contra** ellos, intentando quitarles aquello que los deshumaniza. En este sentido el amor de Jesús es político... Y esa concepción del amor político le llevó necesariamente a la cruz" (p. 166).

Esta catarata de aseveraciones es corriente en una cierta Teología de la Liberación que, nada tiene de original. Recoge puntos de vista superados, como es la idea de **Brandon**, y, sobre todo ignora que el mismo muro zanjó la cuestión hasta el punto de sepultar el punto de vista político del Sanedrín que es la óptica política en que algunos hoy se sitúan.

\* \* \* \* \*

A manera de conclusión de esta primera parte, digamos que la opción en estos autores por el Jesús histórico, reductivamente considerado, no aparece en la escena teológica como parte de una secuencia de la cascada de escuelas de interpretación y concretamente como reacción a la Escuela de **Bultmann**, ni se acerca a motivos propiamente de crítica exegética. Es un camino que se toma como consecuencia de una acentuación pastoral de tipo social y concretamente político. Tampoco es el fruto, en las discusiones entre exégetas, de disgresiones entre Escuelas o de una opción por una "cristología desde abajo", como podría ser la Schillebeckx, sino que el cuadro es la interpretación política hecha **en** o después de América Latina.

No podemos decir que haya rotundas negaciones del Cristo de la fe o un rechazo frontal y visceral a la "cristología desde arriba", pero sigue vigente el riesgo de dejarse llevar por esa ola, hasta debilitar el peso de la fe, con afirmaciones que o no son claras o quedan puestas entre paréntesis, u olvidadas.

De todo esto, creemos, hay algunas explicaciones que no hemos dejado de insinuar.

### III. MARCO DE PRE-COMPRESION IDEOLOGICA

Es un tema de enorme importancia que está en el ambiente.

Se dice hoy que nadie está libre de ideología. Algún Obispo se expresó así en Puebla, sin sopesar el contenido de algo que se quería impactante, precisamente para impedir la crítica de la ideología: "El que esté sin ideología, que tire la primera piedra!".

Damos por supuesto el concepto que la Doctrina Social y la Conferencia de Puebla tienen de lo que es ideología.

En la consideración que hemos hecho sobre **J. Sobrino** se alude expresamente a la urgencia de tomar como punto de partida un marco hermenéutico. El se acoge al de una "praxis transformadora". "Ninguna cristología puede hoy prescindir del reto que proviene de la ilustración; sin responder a ese reto, ninguna cristología es creíble y por ello relevante... Sería típico de la reflexión cristológica latinoamericana tratar de responder al segundo momento de la ilustración, es decir, mostrar la verdad de Cristo desde su capacidad de transformar el mundo" (pp. 277-278). "El tipo de hermenéutica que se emplee en la cristología ha de hacer justicia a dos cosas: a la situación actual, para que Cristo sea realmente **comprensible** y a la misma historia de Jesús, para que sea Cristo quien es comprensible, y no una figura pensada por el hombre actual..." (O.C. p. 278).

Juan Luis Segundo, a su turno, observa la dificultad que ven los teólogos al hacer un discurso actual sobre Jesús sin que se interprete al mismo Jesús y sin el riesgo de incurrir en la ideología: "Se crea evitar a bajo costo la ideologización... como si el no desear consciente o inconscientemente nada frente a Jesús fuera condición posible, necesaria o suficiente para comprenderlo... Todo el mundo sabe que el **fenómeno de la ideologización se da precisamente en las pretensiones de neutralidad...** cuando no se percibe cómo están influenciando nuestro pensamiento los intereses que proceden... de la posición que ocupamos en la sociedad..." (O.C. vol. II. p. 47). Es esta una forma de argumentación que se ha vuelto frecuente y, a pesar de su debilidad casi axiomática, se da por descontado que no se necesita una prueba de tal aseveración. Es una de las consecuencias de dejar demasiada cabida, acriticamente, a la primacía de lo social sobre la conciencia humana. No se objeta la influencia que la ubicación social tiene en el pensamiento. Lo que se pone en tela de juicio es la manera como **todo** pensamiento es condenado en autores como J.L. Segundo a lo inexorable de tal condicionamiento que casi adquiere el rango de **determinante**. Cuál sería entonces la

"ideología" de tantos y tantos teólogos a lo largo de la historia. Tendría que pasar un Santo Tomás por un teólogo exponente de la burguesía? En qué lugar se encasillarían los mismos pensadores que adelantan tantos reparos a un estado más libre y objetivo de la teología?

En la misma línea se ubica L. Boff: "Ningún texto, ninguna investigación, por más objetivos que quieran ser y así se presenten, dejan de ser estructurados a partir de un horizonte de interés. Conocer es **siempre interpretar**. El sujeto no es una razón pura. Está inmerso en la historia. En un contexto socio-político, y está movido por intereses personales y colectivos. **Por eso no existe un saber libre de ideología** y puramente desinteresado" (L. Boff, Pas. de Cristo y sufrimiento humano).

He aquí algunas observaciones: La misma universalidad de la Iglesia no preserva para tal condicionamiento? La asistencia del Espíritu al Magisterio de la Iglesia queda aprisionada por tan férrea hermenéutica? La coherencia en tan diversas circunstancias y situaciones en que la Iglesia ha vivido, la unidad doctrinal fundamental, no ofrece elementos de duda a tales posiciones?

Ya antes que nuestros cristólogos latinoamericanos **Bultmann** aludía a un presupuesto de **pre-comprensión**: "toda interpretación supone una relación viva... si no se le pide nada a los textos, permanecen mudos. Hay **presupuestos** en el sentido de una **inteligencia previa**: sin pre-comprensión no hay comprensión". Bultmann distingue entre pre-comprensión **óptica**, (Existentiell), (en nivel pre-reflexivo y pre-científico) y **ontológico** (Existencial), ya en el nivel de formulación científica.

Nuestros cristólogos van más allá que Bultmann. Reconociendo la influencia de un cierto condicionamiento por ubicación so-

cial, extreman las cosas, hasta suponer que **hay solo un lugar** para una pre-comprensión y una lectura legítimas, a saber, una opción política y clasista por los pobres. Si esto fuera así, en qué situación quedaría la objetividad de la teología? El "Axioma", hoy acuñado por algunos, "fuera de los pobres, no hay salvación" y este discutible "lugar teológico", por ideologizado (oportunamente examinado y criticado por Boaventura Kloppenburg), puede pasar, sin más como un sano criterio para hacer teología?

Que el teólogo, individualmente tomado, sea influenciado por su entorno social, por sus propios intereses, no es lo que se discute. Y no está mal que en ello se insista para purificar la misma reflexión. Es algo que, para poner un ejemplo, se acepta en la ciencia física: para examinar el movimiento y la naturaleza de los cuerpos hay que iluminarlos. Pero como la luz es energía, proyectada sobre los mismos cuerpos, sobre el átomo, por ejemplo, los mueve e impide llegar a ellos con la objetividad debida. Sin embargo, es posible elaborar criterios para medir el riesgo mismo de la distorsión, evitando así quedar aprisionado en el relativismo como si nuestra lectura de la realidad, o de la revelación, estuviera condenada al subjetivismo.

En el caso de la lectura de la Revelación, por qué no ver en la Iglesia toda, en su unidad (supuesto el pluralismo legítimo) un marco válido y un horizonte de pre-comprensión, como se capta en los mismos Evangelios? Por qué no reconocer en la obligatoriedad y fuerza del magisterio un remedio operante y eficaz de condicionamientos sectoriales?

En la variedad de acentuaciones cristológicas del N.T. hay una profunda convergencia por complementariedad que tiene su fundamento en una unidad de fe, movida por el Espíritu Santo. Las cristologías en el N.T., las cuales son bien estudiadas por URS Von

Balthazar, no son dispersas u opuestas sino que se **integran** en un centro **unificador**.

Ofrezcamos un ejemplo para mostrar cómo no se puede concluir de la variedad de cristologías a la idea de contraposición en las mismas y como éstas no se oponen sino que se complementan. La variedad proviene de diversas situaciones, pero no necesariamente desde diferentes circunstancias socio-económicas. Puede observarse un valioso esfuerzo de integración en el texto del Apocalipsis, I, 13. Hay allí una teología del Hijo del hombre, con su trasfondo del Profeta Daniel. Es presentada la semblanza del Profeta (sale de la boca del Hijo del Hombre una espada de dos filos), del Sumo Sacerdote (revestido de túnica con cinturón de oro), la eternidad (tiene sus cabellos blancos como la nieve), en fin una serie de propiedades de Aquel a quien la Iglesia confiesa como El que vive que, integradas, se aplican a Jesucristo. El mismo nombre, Jesucristo es una fundamental integración entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

El riesgo de la insistencia en la pre-comprensión, sobre todo cuando no es entendida de manera adecuada, es el hacer un tránsito ilícito a la ideología que desmantela virtualmente la cristología o hace de ella un mero reflejo de los modos de producción. Tiene sobrada razón **Kasper** al decir: "El peligro consiste en que Jesús es introducido en un esquema previo y en que, de una fe así reducida cosmológica y antropológicamente y al punto de vista de la historia universal, **lo que resulta es una filosofía o una ideología**" (Jesús, el Cristo, pag. 19).

Precisamente a tales riesgos y señalando lagunas en una cristología latinoamericana alude Juan Pablo II en el Discurso Inaugural de Puebla (cfr. No. 1, 2).

Juan L. Segundo objeta que él no quiere una cristología, es decir un **Logos** sobre Cristo que supondría una objetivación, una como cosificación de Cristo. Un discurso de validez universal eludiría los hechos singulares (cfr. O.C. Vol. I, p. 6 y 28). Quiere ir hacia Jesús "preguntando a Jesús desde las preguntas a las que históricamente quiso y pudo responder, como a través de un tunel del tiempo..." (O.C., vol. II, p. 51).

La dificultad radica en que las preguntas que Juan L. Segundo, como en ese tunel, le hace a Jesús, son de contenido prevalentemente político. Es ese su horizonte de comprensión como uno de los teólogos liberacionistas.

En síntesis, si bien tiene su valor el marco de la pre-comprensión, sería un error lleno de consecuencia extremarlo. Es esto, precisamente lo que hacen algunos cristólogos latinoamericanos para quienes la comprensión entra en el declive de la ideología que en **todos** los autores, como un hecho, descubren y en ellos este declive ideológico tiene una determinada orientación.

#### IV. DESDE LA PRE-COMPRESION HASTA EL ANALISIS MARXISTA

Es corriente, como ha sido expuesto en otros artículos, ver en algunos autores el hilo conductor de lo que denominan una "ruptura epistemológica". El núcleo de esta reflexión opera de la siguiente manera: para el análisis de la sociedad habría dos caminos de aproximación sociológica: la vida estructural-funcionalista y la de la sociología del conflicto (abierto por Marx y Gramsci). Esta última es la que respondería a las necesidades de los pobres. Luego es la única que debe ser seguida.

Lo primero que sería preciso observar es que la validez de una

sociología de cuño revolucionario es la que mejor contribuye a la causa de los pobres. Se requiere primero una comprobación científica y no el simple toque emocional. Ahora bien, cuál es, en concreto, la vía del Análisis Revolucionario? Es el **Análisis Marxista**, del cual hoy, en todo el mundo, tienen tantas dudas los estudiosos y presenta tantos y tan fundamentales reparos la Doctrina Social de la Iglesia. Hemos dedicado a este tema nuestro libro: "Liberación Marxista y Liberación Cristiana", en su último capítulo.

La Conferencia de Puebla categóricamente zanjó la cuestión siguiendo el criterio fundamental de la Carta Octogésima Adveniens. Leamos el texto de la Conferencia de Puebla en los números 544 y 545:

"El motor de su dialéctica es la lucha de clases. Su objetivo, la sociedad sin clases, lograda a través de una dictadura proletaria que, en fin de cuentas, establece la dictadura del partido. Todas sus experiencias históricas concretas como sistema de gobierno, se han realizado dentro del marco de regímenes totalitarios cerrados a toda posibilidad de crítica y rectificación. Algunos creen posible separar diversos aspectos del marxismo, en particular su doctrina y su análisis. Recordamos con el Magisterio Pontificio que "sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente: el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso" (OA 34)".

"Se debe hacer notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimen-

sión trascendental de la salvación cristiana”.

Se habla en algunos cristólogos de una “praxis” que es preciso seguir. De qué Praxis se trata? Podría pensarse que es de una **praxis** eclesial, caso en el cual se estaría aludiendo al seguimiento de Cristo en una conducta de discípulos, en una existencia cristiana centrada en las virtudes teologales. Lo curioso es que varias de estas virtudes son arrinconadas como si fueran privatizadas y no dieran cuenta de la realidad social.

**La praxis transformadora**, entonces, se vuelve seguimiento de la praxis que Marx expone en las tesis sobre Feüerbach y que tienen su concreción en el Análisis Marxista. Este desemboca en una forma especial de lucha: **la lucha de clases** que la Doctrina Social de la Iglesia rechaza sin duda alguna.

Para Gustavo Gutiérrez esa praxis coincide con las luchas liberadoras de Franz Fanon, del Che Guevara y de Camilo Torres. Por eso los movimientos liberadores latinoamericanos son los de cristianos comprometidos en la lucha de clases, de cristianos explícitos o de cristianos “anónimos”. Hay una clara tendencia para introducir una inflación en la que quepan como cristianos anónimos no-creyentes y marxistas... Se acusa en estos autores frecuentemente una verdadera inversión de conceptos, a tono con las exigencias de una “ruptura epistemológica” de naturaleza filo-marxista.

Habrán en esta corriente diversos grados de radicalización. Para **Hugo Assmann**, abiertamente la lucha de clases debe introducirse en la cristología. Hay el Cristo de la burguesía y el Cristo de los pobres. Hay que poner a esos Cristos en lucha, uno contra otro. Y, como la Conferencia de Puebla respondió el Análisis Marxista, al cristiano comprometido corresponde repudiar la Conferencia de Puebla, como fruto de una teología “oficial”.

Boff, en “**Iglesia, Carisma y Poder**”, hace una relectura teológica a partir del Análisis Marxista — El Capítulo VIII, en efecto está inspirado en tal “pre-comprensión” de tal modo que: El campo religioso eclesial es resultado de un proceso de producción (O.C. p. 176). Todo depende de un modo de producción disimétrico (entre burguesía y proletariado), (p. 176) que genera una conducta y vivencia de clases (p. 177).

La Iglesia se integra en ese modo disimétrico y nace una Iglesia hegemónica, un dinosaurio insaciable de poder. Esta Iglesia exige no la unidad sino la uniformidad doctrinal, litúrgica, etc. que oculta el conflicto e introduce un discurso unitario ambiguo en el cual la santidad se vuelve obediencia, sumisión, humildad.

Hemos visto ya cómo **J. Sobrino** desarrolla su interpretación política de la pasión de Jesucristo. La misma senda toma **J.L. Segundo**: No acepta que la muerte de Jesús fue resultado de una falsa interpretación política de su actividad (O.C., vol. II - p. 107) y por tanto un “destino estúpido”, sino que es el eje de la pasión de Cristo.

Invita a una movilización de clase (p. 182) que tome su base en la memoria subversiva de Jesús de Nazareth, el “subversivo de Nazareth”, como lo denominan los cristianos para el socialismo.

Se requieren, apunta J.L. Segundo, estrategias de liberación para crear reales condiciones de liberación, observa L. Boff. Hay que alimentar una cristología que lleve a privilegiar a los pobres en una movilización de clase y que permita el desbloqueo de la Iglesia oficial. Las comunidades Eclesiales de Base son instrumento apto para tal desbloqueo (Cfr. Iglesia, Carisma y Poder, p. 184), en contraposición con una Iglesia tradicional, jerarquizada como —son opiniones de Boff— en el Apostolado Vicentino, el Movimiento Familiar Cristiano, los Cursillos de Cristiandad.

No hay duda, pues, de la proclividad a una "ruptura epistemológica" que, de hecho coincide con la utilización del Análisis Marxista con un caudal revolucionario, de lucha de clases, que se traslada a la misma comunidad de Cristo.

Tocamos, pues, de lleno, los puntos proféticamente denunciados, con un vigor que no deja dudas, por el Santo Padre Juan Pablo II en el Discurso Inaugural de la Conferencia de Puebla y que es importante reproducir:

"Ahora bien, corren hoy por muchas partes —el fenómeno no es nuevo— "relecturas" del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico. Ellas causan confusión al apartarse de los criterios centrales de la fe de la Iglesia y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas.

En algunos casos o se silencia la divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia. Cristo sería solamente un "profeta", un anunciador del Reino y del amor de Dios, pero no el verdadero Hijo de Dios, ni sería por tanto el centro y el objeto del mismo mensaje evangélico.

En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazareth, no se compagina con la catequesis de la Iglesia. Confundiendo el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús con la actitud de Jesús mismo —bien diferente— se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor y aún la conciencia de su

misión redentora. Los Evangelios muestran claramente cómo para Jesús era una tentación lo que alterara su misión de Servidor de Yahvé. No acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas. Rechaza inequívocamente el recurso a la violencia. Abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos Publicanos. La perspectiva de su misión es mucho más profunda. Consiste en la salvación integral por un amor transformante, pacificador, de perdón y reconciliación. No cabe duda, por otra parte, que todo esto es muy exigente para la actitud del cristiano que quiere servir de verdad a los hermanos más pequeños, a los pobres, a los necesitados, a los marginados; en una palabra, a todos los que reflejan en sus vidas el rostro doliente del Señor.

Contra tales "relecturas" pues, y contra sus hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes, que de ellas derivan, "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina" no puede cesar de afirmar la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios.

Es esta la fe que ha informado vuestra historia y ha plasmado lo mejor de los valores de vuestros pueblos y tendrá que seguir animando, con todas las energías, el dinamismo de su futuro. Es esta la fe que revela la vocación de concordia y unidad que ha de desterrar los peligros de guerras en este continente de esperanza, en el que la Iglesia ha sido tan potente factor de integración. Esta fe, en fin, que con tanta vitalidad y de tan variados modos expresan los fieles de América Latina a través de la religiosidad o piedad popular.

Desde esta fe en Cristo, desde el seno de la Iglesia, somos capaces de servir al hombre, a nuestros pueblos, de penetrar con el Evangelio su cultura, transformar los corazones, humanizar sistemas

y estructuras.

Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia no puede ser contenido válido de la evangelización. "Hoy, bajo el pretexto de una piedad que es falsa, bajo la apariencia engañosa de una predicación evangélica, se intenta negar al Señor Jesús", escribía un gran Obispo en medio de las duras crisis del siglo IV. Y agregaba: "Yo digo la verdad, para que sea conocida de todos la causa de la desorientación que sufrimos. No puedo callarme" (S. Hilario de Poitiers, **Ad Auxentium, 1-4**). Tampoco vosotros, Obispos de hoy, cuando estas confusiones se dieran, podéis callar.

Es la recomendación que el Papa Pablo VI hacía en el discurso de apertura de la Conferencia de Medellín: "Hablad, hablad, predicad, escribid, tomad posiciones, como se dice, en armonía de planes y de intenciones, acerca de las verdades de la fe, defendiéndolas e ilustrándolas, de la actualidad del Evangelio, de las cuestiones que interesan la vida de los fieles y la tutela de las costumbres cristianas..." (Pablo VI, **Discurso a la Asamblea del Episcopado Latinoamericano 24.8 1968**).

No me cansaré yo mismo de repetir, en cumplimiento de mi deber de evangelizador, a la humanidad entera: "¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora, las puertas de los Estados, los sistemas económicos y políticos, los extensos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo" (Juan Pablo II, **Homilía en la inauguración oficial de su Pontificado, 22.10.1978**). (1.4 - 1.5).

Observaciones Pastorales:

Algunos ensayos cristológicos muestran un problema que no

es meramente sectorial sino de globalidad, como es una pre-comprensión dictada por el Análisis Marxista. Por ello, el diálogo serio sobre este tema, a los cuatro años de Puebla, sigue siendo una evidente urgencia.

Es preciso dar criterios para lo que podría ser una auténtica cristología desde América Latina. Si hay un **Sensus Fidei** del Pueblo de Dios, fruto de una evangelización de cinco siglos, hay que preguntar al corazón de nuestro pueblo, cómo ve a Cristo.

Sería inconcebible imaginar que toda la Iglesia hubiera sido víctima de una falsa cristología y que nuestros pueblos cristianos no hubieran tenido un acceso válido a la persona de Jesús, como es confesado en la comunidad de los creyentes.

Es falso suponer que nos ha sido dado sólo un Cristo de la fe, sin arraigo en nuestra historia, como lo presentan algunos cristólogos. A tales concepciones conduce una falta crónica de contacto pastoral con el Pueblo de Dios. Más bien, se puede recoger por doquiera el testimonio artístico y de religiosidad popular que pone de manifiesto un Cristo encarnado, que ha puesto su pie, comprometiéndose toda su existencia, en la historia. Es la fe en el Cristo Doliente, en el Siervo de Dios, que sufre y se compadece de nosotros, como nos llegó de Europa y como lo acogieron, por el trabajo de nuestros misioneros, nuestras gentes. Es, en su más honda entraña, el Jesús histórico en el cual se confiesa al Señor, al Salvador, al Cristo de la fe.

Nuestras gentes no se postran ante un profeta vencido o ante un hombre que solamente comparte nuestras angustias. Ven en el Varón de Dolores no solamente a un hombre sino la cercanía del mismo Dios. Al pueblo latinoamericano se lo distorsiona y hasta se pretende violar el santuario de su fe, cuando se le hacen "cate-

quesis" del Jesus Revolucionario, político, devorado por un conflicto social. No es el conflicto político el que emerge en la pasión de Jesus sino el drama religioso de quien es injustamente acusado blasfemo y **calumniado** como agitador político.

Son hasta ahora pocos los estudios sobre nuestra cristología y no abundan los teólogos dedicados a algo tan central. Sin embargo, aparecen en el horizonte nuevos y promisorios esfuerzos.

La teología progresa dialécticamente. Las disputas teológicas en la Iglesia si han confundido a no pocos, han contribuído a arrojar nueva claridad sobre nuestra fe. Es algo que se puede esperar del momento que nos ha tocado vivir.

Ha de activarse un ejercicio pastoral en el que el Magisterio tenga una parte muy dinámica. Pablo VI decía a los Pastores: hablad, predicad, escribid, tomad posiciones y Juan Pablo II invitaba en Puebla a **no callar**, inspirándose en San Hilario.

El CELAM tiene una gran oportunidad de servicio promoviendo congresos y seminarios sobre cristología, animando el trabajo de los teólogos y abriendo más y más las posibilidades de un diálogo que tome en serio la enseñanza del Magisterio y las claras orientaciones de Puebla.

## CRISTOLOGIA EN ALGUNOS AUTORES LATINOAMERICANOS

### DEFINICION, PLANTEO Y PROPUESTAS DE SOLUCION

#### PARA ALGUNOS PROBLEMAS SUBYACENTES

Mons. Jorge Mejía

**Premisa.** He querido encarar el tema a mí propuesto, en esta reunión sobre Cristología, de una manera que atendiera más bien a los **presupuestos** de las posiciones cristológicas de algunos teólogos de la liberación, que a esas posiciones en sí mismas, (1), salvo quizá para una de ellas (cf. infra 3), pero también de otros teólogos y exégetas.

Como es imposible abarcar todo, la presentación que sigue será necesariamente sintética y tendrá la siguiente estructura:

**1. El problema hermenéutico**, o cómo se debe leer la Escritura?

**2. Una cuestión metodológica** en Cristología, o sea la relación entre "jesuología" y "Cristología" (cuestión, huelga, decir, estrechamente vinculada a la anterior).

**3. Un ejemplo** especialmente importante de la correcta (o incorrecta) solución de los problemas anteriores:

**el sentido original de la muerte de Jesús (2)**

- 
- (1) De lo cual me he ocupado en escritores anteriores: "*Jesucristo el Libertador*" de Leonardo Boff (*Teología*) 14, 1977, pp. 78-92); *Una nueva cristología latinoamericana* (ib. 15, 1978, pp. 61-75); *La Cristología en el Documento de Puebla* (*Lateranum* n.s. 45, 1979, pp. 130-157).
- (2) Otro ejemplo igualmente importante es la cuestión del origen de la Iglesia, compleja y difícil, por lo cual a menudo resulta de manera simplística. He procurado examinar al menos un

**1. El problema hermenéutico.** Es obvio que no se trata, en este contexto, del problema hermenéutico en toda su amplitud, sino de los términos específicos en que este problema se plantea en ciertos autores de la tendencia arriba indicada.

**A. Planteo de base:** la cuestión que se pone hoy, en el presente contexto (no, por consiguiente, en abstracto ni en otros contextos posibles) es triple:

1) existe alguna categoría sociológica de personas o grupos, que estén, por eso mismo, en una posición privilegiada para interpretar la Escritura?

2) la "clave hermenéutica" de la Escritura es la "praxis política"?

3) más profundamente todavía: los métodos críticos, en sí mismos, pero especialmente cuando contribuyen a fundar o desarrollar determinadas lecturas, son la **última instancia** en la interpretación de la Biblia?

B. Para algunos autores de la teología de la liberación, en su corriente más conocida y difundida (3), la Biblia estaría al presen-

... aspecto de ella en la comunicación al Congreso de Toulouse, en conmemoración de la publicación de la encíclica "Haurietis aquas": *La Iglesia que nace del costado de Cristo: Una orientación para la Iglesia una* (en curso de publicación en las Actas del Congreso).

(3) El tema del "cautiverio" es obviamente correlativo al de la "liberación". Es bastante significativo que ciertos autores representativos de esta corriente teológica, al menos bajo alguna de sus formas, no vacilan en extender el binomio incluso a la Escritura y a su interpretación: cf. vgr. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima 1977, p. 35) quien habla de la "reconquista" de la Biblia. Cf. también para una presentación sistemática de este tema (y otros afines): Man-

te en una situación de "cautiverio" (4), puesta (se entiende) al servicio de las "clases dominantes" y utilizada para servir a sus intereses "clasistas". Está así necesitada, como todo lo demás, de un "proceso de liberación", a fin de que pueda pasar a sus legítimos dueños. Estos serían los "pobres", en quienes reside la verdadera capacidad de leer e interpretar la Escritura. Se la debe leer e interpretar, por consiguiente, "a partir de ellos", "a favor de ellos" y "con ellos" para descubrir su verdadero sentido. Esta lectura no puede ser sino "política", en el sentido de que el compromiso de los "pobres" y en su favor sólo puede ser el que tienda a su "liberación", la cual, si no es exclusivamente política, lo es de manera decisiva y necesaria. Por esta vía se ha de llegar a una "reconquista" de la Biblia y a su "redescubrimiento". Los "pobres" y el compromiso político son así el "lugar hermenéutico" o el "horizonte de comprensión", en el cual y a partir del cual se la debe leer.

Este tema de la lectura de una Biblia "reconquistada" a partir de los "pobres" se conjuga intrínsecamente con otro, que se ha podido ver apuntar en el párrafo precedente. Si tal "lectura" debe ser "política", esto quiere decir (entre otras cosas) que la "praxis" política, y más concretamente, una praxis política de "liberación" de los "pobres" oprimidos, brinda la clave hermenéutica para la inteligencia de la Escritura. Por consiguiente, y en la misma línea, brinda el elemento estructural de toda sistematización

... fred Hofmann, *Identifikation mit den Anderen*. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanische Theologie der Befreiung. *Verbum*. Hakan Ohlssons. Stockholm 1978, esp. II. Hermeneutischer Ort: 7 Bibelgebrauch (pp. 144-157). A él debo la cita de Gutiérrez, pero hay más autores de los que él refiere, que elaboran la misma temática.

(4) Esta expresión y ciertos aspectos de su uso no dejan de recordar la expresión luterana análoga acerca de la Iglesia romana; cf. *De captivitate babilonica*.

teológica, en primer término, de la Cristología (5).

De manera suficientemente inesperada, esta posición hermenéutica, que se diría (y en parte es) irracional y vitalista, se dobla, por lo menos en ciertos casos y a ciertos niveles, con un lujo de aparatos críticos, desconcertante y deslumbrante para el lector ingenuo (el "pobre" quizás), y en cierta medida también para el lector informado. Parecería al recorrer ciertas presentaciones de Cristología "liberacionista", "latinoamericana" y afines, que los más exquisitos frutos de la crítica bíblica contemporánea hubieran madurado para ellas. Como si las conclusiones a las que tales análisis arriban no fueran otra cosa que la aplicación fiel y el resultado coherente de esa previa monumental labor crítica, de fuentes, literaria, histórica, de tradiciones y redaccional. Se diría así que esta apropiación de los resultados de la crítica es parte y porción de la "reconquista" más arriba mencionada: aquello que estaba destinado a servir a la "ciencia pura" y así el conocimiento como fin en sí mismo, viene destinado al servicio de una praxis "de liberación" que debiera transformar el mundo.

Por esta vía se plantea de nuevo el problema, ya agudamente impuesto a nuestra atención y a nuestra conciencia por otros caminos, de la suficiencia o insuficiencia real de los métodos y de los resultados de la crítica para descubrir el verdadero sentido de la Escritura, es decir, aquello que Dios entiende decir por ella a su Iglesia. Si acaso la lectura desde los "pobres" y en función de la "praxis política" no son la instancia definitiva para la comprensión adecuada del mensaje bíblico "liberador" y "transformante" lo será al menos el riguroso análisis, conducido conforme a los diversos mé-

(5) Cf. John Sobrino, *Cristología desde América Latina*, edic. CRT (México 1976), p. 39.

todos, aplicados y refinados durante los últimos cincuenta años, y que permite un acceso científico, y en tal medida seguro, al contenido significativo de la Biblia? Sea por su conexión con las Cristologías de "liberación", sea sobre todo por sí misma y las aporías a que la respuesta afirmativa da pie, esta cuestión es una de las más decisivas y fundamentales de la teología y la exégesis contemporáneas (6).

C. A las tres cuestiones planteadas, se podría responder sintéticamente de este modo:

**Tesis 1.** La Escritura sólo es "propiedad" de Dios, su autor; de Jesucristo, su clave hermenéutica; del Espíritu Santo que la inspira, y de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y fruto y morada de la Trinidad. Reducir el verdadero lugar (*locus*) u horizonte de lectura de la Biblia a una categoría sociológica es *eo ipso* falsearla en germen.

El lenguaje, pues, y la actitud en él expresada, de "propiedad", "conquista", "pobres" y "compromiso político" es, en el mismo plano hermenéutico, ajeno a la realidad de la Escritura. Se puede admitir ciertamente que hay, o puede haber, un abuso ideológico en alguna lectura de la misma. Pero la propuesta con que se nos confronta es un abuso simétrico y además pretendidamente justificado en el pleno teórico, lo cual es mucho más grave. Por lo demás, los abusos, si los hay, no se corrigen por esta vía (de "conquista" o "re-

(6) La bibliografía sobre el tema es ya abundante. Se puede ver, por ejemplo: R.E. Brown. *The Critical Meaning of the Bible*. Paulist Press. New York 1981 (con mi nota en *L'Osservatore Romano*: Un recente studio sul senso "crítico" della Biblia, 7-8 y 9 de junio 1982, pp. 3 y 5) y mi artículo: *A Christian View of Bible Interpretation*, en *Biblical Studies*. Meeting Ground of Jews and Christians (A Stimulus Book. Paulist Press. New York 1980) pp. 4572.

conquista") sino por la reafirmación y valoración práctica del carácter religioso (es decir "teológico") de la Biblia y de su intrínseca pertenencia eclesial.

En este sentido, se puede y se debe decir que la Iglesia es especialmente deudora a los pobres de la proclamación del contenido del mensaje bíblico (como su Señor, cf. Lc 4,18), y que, en esta proclamación y la inteligencia que la precede y acompaña, ella es enriquecida por la experiencia de la pobreza. Pero esto difiere radicalmente del hacer de una categoría sociológica (7), en cuanto tal y por sí misma, como sujeto de la transformación de la sociedad, el lugar privilegiado, o el único, de la lectura realmente comprensiva de la Biblia. Ello convertiría tal categoría en un sustituto de la Iglesia y le conferiría un estatuto histórico salvífico sacramental. Aquello precisamente (si no me equivoco) que sus autores se proponen.

El problema se convierte así de hermenéutico en eclesiológico, por intrínseca conexión.

**Tesis 2.** La praxis tiene sin duda un lugar en la lectura de la Escritura, y esto en la más antigua y auténtica tradición cristiana, radicada en la Escritura misma. Cito un solo texto: "El que obra la verdad, va a la luz" (Jn 3,21; cf. 8,31-2, etc.). Pero la praxis de que habla aquí, el "obrar la verdad", no es ciertamente la praxis política, sino la de la fe "que actúa por la caridad". Y es en este preciso sentido que toda nuestra tradición ha entendido la relación entre praxis e inteligencia de la Escritura, en virtud de la connaturalidad que la fe y la caridad activas crean con el contenido noético de la Biblia (8).

(7) "Pobres" significa normalmente, para los autores a los cuales aquí se hace referencia, prácticamente el proletariado.

(8) C. vgr. mi artículo (citado en nota 6), pp. 62-3.

Pues esta praxis es aquella que imita la obediencia total de Cristo al Padre en el amor a El y al prójimo. De esta praxis esencialmente cristiana, la praxis "política" no está ciertamente excluida, pero cuenta sólo en cuanto es una de las formas posibles del ejercicio de la fe en la caridad, y no en su formalidad específicamente política, menos aún en cuanto es **tal** política (vgr. la lucha clasista). San Luis y San Enrique emperador ciertamente leían la Escritura a la luz de su vocación de gobierno y de su fidelidad en el servicio del pueblo (9).

Añado todavía que la importancia hermenéutica de la praxis de ninguna manera disminuye o anula el valor del conocimiento intelectual y del estudio en la investigación de la Biblia.

**Tesis 3.** Los métodos críticos, necesarios como son, no son, sin embargo, capaces, ni cada uno por separado, ni todos juntos (y aquí es oportuno tener presente que unos se corrigen a otros, histórica y sobre todo epistemológicamente), de descifrar el sentido total de la Escritura, es decir, en el fondo su **verdad**.

Este conocimiento "pleno", en la medida en que puede serlo un conocimiento humano, intrínsecamente parcial, requiere además otras luces y otros principios:

a) La **connaturalidad** con el Verbo de Dios, expresado y contenido en la Biblia (y aquí entra el tema de la praxis, recién mencionado en la tesis 2, es decir, de la santidad). El axioma clásico con que este principio se formula es: "eodem Spiritu legi debet (Scriptura) quo scripta est". (10).

(9) Lo cual no debe de ninguna manera ser confundido con ninguna "politique tirée de l'Écriture Sainte" (sin por eso despreciar la obra homónima de J.B. Bossuet).

(10) Se lo encuentra formulado en la Constitución dogmática *Dei*

b) la **unidad** de la Escritura y la convicción de que ella existe y opera.

c) la **"analogía fidei"** que implica el respeto de las exigencias de la fe en la lectura.

d) la inserción en la gran corriente de la **memoria** de la Iglesia, actualizada en el culto, pero expresada de mil maneras diversas.

e) la sumisión del espíritu y de mente a la **autoridad** de aquellos que representan a Cristo en su Iglesia.

El hombre, su mundo y la historia, ocupan ciertamente un lugar en la hermenéutica cristiana. De ello se hablará más adelante en la segunda parte de esta ponencia (tesis 2) (11).

2. **Una cuestión metodológica.** En muchos de los teólogos que sirven de referencia a esta ponencia, se insiste hasta tal punto en la importancia de una "jesuología", o del Jesús "histórico", que surge espontánea la dificultad de si es posible una cristología que sea tan sólo una "jesuología" y si las dos son disociables (12).

En un caso que se puede considerar bastante extremo, uno de los autores (13) formula así la disociación referida: "la cristología

... Verbum n. 12. Pero conviene quizá repetir la sentencia lapidaria del *De Imitatione Christi* (1.V.3) que resume, en el Medioevo, toda la tradición precedente: "Omnis Scriptura Sacra Sancto eo Spiritu legi debet, quo facta est" (texto de la edición crítica de T. Lupo. Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1982).

(11) He hecho un rápido examen de estos principios hermenéuticos en el artículo citado (nota 6) pp. 61-67).

(12) Cf. vgr. J. Sobrino, l. c., pp. 17-20.

(13) A. Fierro (en *Jesucristo en la Historia y en la Fe*: Seminario Internacional de Teología Fundamental. Fundación J. March.

actual reconoce estar reposando en un principio, la fe en Cristo, que a su vez constituye una opción"; "cristología y jesuología se desmembran. A la cristología tradicional, que conjunta e indivisiblemente trataba del Jesús histórico y del Verbo manifestado, le suceden dos discursos diferentes y relativamente independientes: la jesuología, o conocimiento del sentido y la función reales de Jesús de Nazaret; y la cristología, o exploración de todos los signos históricos de estructura crística...". Sería una "ruptura".

El problema así planteado es sin duda metodológico. Pero es inseparablemente hermenéutico y teológico. En cierto sentido, se podría decir que resurge aquí, en un medio intelectual católico, el viejo problema del Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Los términos no son esencialmente distintos.

Las siguientes tesis pueden ayudar a clarificar la situación al respecto.

**Tesis 1.** Una verdadera "jesuología" no es posible sin una cristología y viceversa. Separar una de otra es anular o vaciar ambas. De la misma manera se dice hoy, al menos en algunas corrientes teológicas, que las cristologías "desde arriba" y "desde abajo" (**von oben/von unten**) son metodológicamente inseparables.

Esta tesis puede ser elaborada del siguiente modo, sintéticamente:

a) El Jesús de los Evangelios **siempre fue** el Cristo del kerigma

... Edic. Sígueme. Salamanca 1977 p. 69). Para hacerse una idea es preciso leer toda la comunicación (pp. 66-71). Produce, es verdad, una impresión penosa.

(cf. tercera parte).

b) precisamente, el centro del kerigma es que el Mesías (= Cristo) murió y resucitó. Dicho de otro modo: si Jesús no era el Mesías antes, es decir, durante su vida terrena, su muerte y su exaltación **carecen de sentido kerigmático**.

c) la categoría del justo sufriente, o la del profeta mártir, no bastan para explicar la presentación de la pasión en Mc (o en el pre-Mc).

d) esto excluye todavía más radicalmente la explicación de la pasión y la muerte de Jesús a partir de categorías exclusivamente político-sociales (es decir, del conflicto intra-histórico).

e) todo esto no impide obviamente que la revelación de la mesianidad, y sobre todo de la mesianidad **por la muerte**, haya sido constantemente sujeta a correcciones (en la comprensión de los destinatarios) y así progresiva.

**Tesis 2.** La formulo con una cita de H. Schürmann (14): "Jésus n'est compréhensible qu'à partir de Dieu".

Semejante afirmación lapidaria, básica para todo discurso cristológico, puede ser ilustrada o comentada como sigue: (15)

a) "al Hijo lo conoce sólo el Padre" (Mt 11,27); es decir, el Hijo como tal es conocido sólo a partir del Padre, y por El.

---

(14) Cf. H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* (Lectio Divina 93. Edit. du Cerf. Paris 1977) p. 171s.

(15) El camino aquí seguido es distinto del de Schürmann (1.c.) pero complementario.

b) como la "recta praedicatio Dei" se encuentra en la gran Iglesia, es ella la que introduce en el misterio de Cristo-Jesús (cf. Ef 3,10s "la multiforme sabiduría de Dios es manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos, **mediante la Iglesia**, conforme al previo designio que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro").

c) luego hay una **verdadera continuidad** (no una degradación, y mucho menos una traición) entre la enseñanza magisterial de la Iglesia y la tradición evangélica, en cuanto críticamente discernible, pero en el ámbito de una sana hermenéutica.

d) es digno de nota que ciertos cristólogos actuales tiendan a criticar la "imagen" de Dios, como critican la de Cristo (16). Las dos son, en efecto, correlativas.

**Tesis 3.** Una vía de acceso a Cristo, y una legítima posición hermenéutica, es la realidad histórica y concreta del hombre (o de los hombres) de hoy, a condición de que

a) sea ésta una vía para "desvelar" la revelación única en Cristo (que tiene valor permanente), no para "descubrir" una nueva revelación; y

b) que ello se haga, no de manera absoluta, como si se tratara de un presente "eterno", sino en continuidad con el "pasado" (y el valor normativo que pudiera implicar), y en apertura hacia el "futuro" (dado que nuestro conocimiento es siempre imperfecto (17)).

---

(16) Así vgr. J.I. González Faus, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Actualidad teológica española. EAPSA. Madrid-Burgos 1976 3) tomo 1, p. 182 ss.

(17) Cf. Las pertinentes reflexiones de Schürmann (pp. 146 ss).

La razón de esta tesis es la siguiente: lo que hace comprensible a Cristo, bajo uno u otro aspecto, depende, en alguna medida, de la necesidad del hombre actual. De aquí la gran importancia que adquiere, para cada época, la imagen "correcta" de Cristo.

Se podría decir, en este contexto, que una formulación posible de una Cristología "desde abajo" sería precisamente aquella en que interviene el conocimiento del hombre, y del hombre actual, como vía de acceso al conocimiento de Cristo.

3. **El sentido original de la muerte de Jesús** (18). La cuestión es aquí múltiple, difícil, delicada y actual. Por diversas razones:

a) es uno de los temas en que se manifiesta con mayor claridad y dramática el hiato entre la exégesis crítica, la enseñanza ordinaria de la Iglesia y el culto por ella ofrecido;

b) en efecto: para aquélla, en muchos de sus representantes ilustres, el carácter sacrificial y expiatorio de la muerte de Jesús, por él ofrecida en obediencia al Padre y clave de su misión mesiánica, es considerado como un mero **teologúmenon**, más o menos tardío, ajeno a la tradición evangélica más antigua y más auténtica y por cierto a los **ipissima verba, facta et intentio Jesu** (19).

---

(18) Cf. para toda esta sección, además de la obra de Schürmann, la importante elaboración de M. Hengel, *La crucifixión* (Lectio Divina 105. Edit. du Cerf. Paris 1981). Deuxième Partie. La mort expiatoire de Jésus par "substitution". Genèse de l'idée (pp. 177-203). Esta sección es propia de la versión francesa.

(19) Cf. vgr. L. Boff, *Paixão de Cristo-Paixão do Mundo* (edit. Vozes. Petropolis 1977) pp. 48, 49, 106 s., etc. Cf. también José Comblin, *Jesús de Nazaret*. Meditación sobre la vida y la acción humana de Jesús (Edit. Sal Terrae. Santander 1977) pp. 59, 100. No obstante, la posición de Comblin es más matizada y moderada que la de Boff.

c) para ciertos teólogos de tendencia "liberacionista" (si no para todos) la muerte de Jesús, considerada como un accidente inevitable de una vida como la suya, signada por el conflicto político-social y religioso, es la coronación de una explicación amesiánica (meramente "jesuológica") de esa vida, por cuanto ejemplar y digna de imitación y seguimiento, sobre este mismo plano (20).

d) esta cuestión se conecta, a su vez, intrínsecamente (en los "liberacionistas" como en otros que les sirven de inspiración y modelo), con dos más, de no menor importancia:

1. La ciencia de Jesús y su conciencia mesiánica: (21) no habría previsto, ni podido prever su muerte, sino cuando ésta era inminente, mucho menos como la muerte del Mesías.

2. El origen de la Iglesia, directamente vinculada a la vida y (sobre todo) a la muerte de Jesús (22).

Estas dos cuestiones no pueden ser tratadas aquí. Baste con notar por ahora que, si se reconoce su extrema complejidad, que impide toda solución simplista, se reconoce también que la solución meramente negativa (Jesús no tenía un conocimiento distinto del de los demás hombres; Jesucristo no fundó la Iglesia aunque la haya hecho posible) peca precisamente por su excesivo simplismo, por no mencionar otros defectos hermenéuticos.

Aquí también procederé por tesis, es decir, de manera más bien formulaica y sintética, sin intentar examinar y resolver a

---

(20) Boff, l.c. y *Jesucristo como Libertador* (en *Jesucristo en la Historia y en la fe*, supra nota 13; pp. 175-199) p. 194 (con la cita de P. Miranda, *El ser y el mesías*) y 195.

(21) Boff, *Paixão...* (nota 19) p. 64-69, 79.

(22) Cf. mi artículo (comunicación de Toulouse) citado en la nota 2.

fondo todos los problemas, sino limitándome a presentar un como perfil de la solución que creo exegéticamente más fundada.

**Tesis 1.** La muerte de Jesús no sobreviene como accidente imprevisto y ajeno a su misión, **en el plano mismo** en el cual ésta se pone (es decir, en el plano estrictamente religioso de anuncio y anticipación del Reino de Dios).

Breve explicación: los conflictos que caracterizan desde el principio la vida de Jesús, de contenido esencialmente religioso (interpretación de la Ley, autoridad, apertura a pecadores y marginados, sentido del Reino y acceso a él), adquieren enseguida una dimensión trágica: en ellos se juega **todo** (23). En el clima de la época (y de muchas otras épocas) los valores religiosos, y su recta concepción o puesta en práctica, son precisamente **todo**, es decir, cuestión de vida o muerte. Esto permite prever, a partir de un cierto momento, que la actividad de Jesús se encamina, como de sí misma, a un desenlace sangriento. No, sin embargo, porque los protagonistas del drama se opongan como "oprimidos" y "poderosos", sino porque está en juego (con mayor o menor pureza, según las personas y las categorías) el **correcto acceso** a Dios, en el contexto de una religión revelada, que es "verdadera". No se niega por esto que el trasfondo político contribuya a la dramaticidad de la situación y a la rigidez de las posiciones.

El momento a partir del cual la muerte se vuelve previsible (en el plano experimental) es difícil de determinar. Diría que es bastante pronto, en la vida pública (sea lo que fuere de la "crisis de Galilea").

(23) Cf. vgr. Mc 3, 1-6 y parr. Un texto que convendría examinar a esta luz es seguramente Lc 13, 31-33 donde la muerte de Jesús es (por él mismo) integrada a su misión. Además Jn 7, 44, etc.

**Tesis 2.** Parece claro que, en esta sucesión de hechos conflictivos, la muerte de Juan el Bautista juega un papel decisivo.

Breve explicación: el paralelo entre las personas y los destinos de Jesús y de Juan el Bautista (dentro de la irreducible diferencia entre los dos) ha sido usado por los evangelistas para ilustrar la vida de Jesús, pero preexiste a ellos (24).

**Tesis 3.** El anuncio más o menos explícito de su propia muerte, por parte de Jesús, no es imposible, al menos para el círculo de sus discípulos, desde un cierto momento de su actividad pública. La afirmación, por consiguiente, de que los anuncios de la Pasión son todos y necesariamente "predicciones **ex eventu**" requiere radical revisión.

Breve explicación: ciertos actos de Jesús suponen a la vez que él tenía conciencia del fin trágico de su vida y respondía a ello con una actividad "positiva":

— las exigencias puestas a los discípulos y a la "gente" o a la "multitud" (Mc 8,34-35 par.).

— la misión de los discípulos, que incluye la eventualidad del rechazo (Lc 10, 8-11; Mt 10, 11-16).

— la purificación del Templo (Mc 11, 15-18 par.; significativamente anticipada en Jn 2, 14-16).

— su disposición de "servicio" respecto de todos, especialmente de los pecadores (Lc 15, 3-7; cf. 22,27), que se expresa su-

(24) No es ésta la función que el relato de la ejecución de Juan cumple en los sinópticos (Mc 6,17-29 y parr.)?

premanente en el lavado de los pies (Jn 13, 4-14); disposición que (se puede decir) define a Jesús.

**Tesis 4.** Entre estos actos de Jesús descuellan sin duda sus gestos y sus palabras en la última Cena.

Unos y otros manifiestan:

— que Jesús entiende conferir por su muerte, el don escatológico, es decir, el Reino o la salvación, uno y otra concentrados en su propia persona.

— en la Cena, Jesús interpreta su propia muerte como el don de su cuerpo y su sangre por “vosotros” (Lc 1, Cor), por la “multitud” (Mt, Mc), es decir, como instrumento de salvación.

— Jesús atribuye así (al menos en el contexto de la Cena) a su muerte un sentido salvífico o soteriológico, en relación con la venida del Reino (cf. Lc 22,16; Mc 14,25).

Esta lectura de la Cena vale aún cuando el preciso tenor de las palabras de Jesús se nos escape. Queda, sin embargo, el sentido de los gestos, y además, la frase sobre el sentido del don (“por vosotros/ la multitud”) sería pre-pascual (25). En este contexto, las convergencias y diferencias con la comida pascual judía son significativas (26).

**Tesis 5.** Si se miran las cosas a esta luz, no se puede excluir a priori, y más bien parece la interpretación más aceptable, que Jesús

(25) Cf. Schürmann (supra nota 14) pp. 105 ss.

(26) Cf. ib. p. 104 y X. León-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (edit. du Seuil. Paris 1982) Appendice II. Cène et Repas pascal juif (pp. 348-351).

mismo hubiera presentado su muerte con la categoría de la **expiación**. El lógion de Mc 10,45; Mt 20,28 (“dar su vida como rescate por muchos”) sería entonces auténtico (27).

Breve explicación: un análisis de las fórmulas de expiación usadas en el NT rinde los siguientes resultados: (28)

— ambas fórmulas (de “entrega” y de “muerte”, es decir, con explícita mención de la muerte) son más frecuentes en los textos antiguos, paulinos y pre-paulinos, que en los más recientes (como la redacción final de los Evangelios).

— usadas a menudo en las comunidades de lengua griega, existen también bajo una u otra forma en las comunidades de lengua arámea (sin que conste una diferencia radical, en el plano doctrinal, entre ambos tipos de comunidades).

— fórmulas de expiación, aplicadas a la muerte de Cristo, se encuentran más o menos en todas las corrientes de tradición del Nuevo Testamento (la literatura joánica, la Prima Petri), lo cual parece indicar que el tema pertenece a un fondo antiguo y común de expresión doctrinal de esa muerte.

— la antigüedad de esas fórmulas y su profundo arraigo en la tradición no permiten suponer un período de tiempo necesario para su invención y desarrollo, si se las imagina creación de la comunidad, o de una comunidad (29).

(27) Cf. Schürmann, u. s., p. 106.

(28) Cf. Hengel, l.c. (supra nota 18), pp. 158ss., p. 174.

(29) Cf. Ib. p. 173: cuestión de meses o de semanas.

-- el **Sitz im Leben Jesu** parece entonces el más apropiado para la primera expresión del contenido de tales fórmulas, cualesquiera hayan sido sus posteriores desarrollos.

**Tesis 6.** Se diría que la presentación más antigua de la muerte de Jesús no está concebida a partir del tema del justo sufriente o del profeta mártir (ni mucho menos del "oprimido" víctima de la maquinación de los "poderosos"), sino muy precisamente como la muerte del Mesías, que tiene consecuencias salvíficas.

Breve explicación: se pueden dar algunos signos de esta presentación de la muerte:

-- la oscuridad que reina hasta la "hora novena", es decir, hasta la muerte (Mt 27,45 par.), como si el mundo comenzara de nuevo, con la luz, después de esa muerte.

-- la rotura del velo del Templo (Mt 27, 51 par.), signo de una nueva época que comienza y de un sistema de culto y expiación que concluye.

-- la confesión del centurión, notablemente subrayada por Mc (16,39), cuyo Evangelio es encuadrado por la inclusión así determinada (c. 1,1) (30).

-- esta es la razón del choque violento que la proclamación de esta verdad central del kerigma produce en judíos y griegos, como se registra expresamente en 1 Cor 1,18ss. ("escándalo" y "locura").

-- no se excluye, con todo, que, al menos, la fórmula (o: una

(30) La repetición parece, en efecto, un elemento estructural importante en la disposición del Evangelio de Marcos.

de las fórmulas) de expiación tenga alguna raíz en los LXX (cf. Is 43,31) e (hipotéticamente) en corrientes judías (31).

**Conclusión.** No es entonces exacto afirmar apodícticamente, incluso desde el punto de vista exegético,

a) que la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús, especialmente con las categorías de la expiación, es posterior, tardía y marginal.

b) que Jesús no previó de ningún modo su muerte o tan sólo como una catástrofe inevitable, atraída sobre él por su compromiso con los "marginados".

c) y que, en todo caso, no la previó (ni la pudo prever) como **elemento integrante y determinante** de su misión, en cuanto anuncio e inauguración del Reino. Esta, entonces, no fue tan sólo kerigmática, sino estrictamente soteriológica, es decir, salvífica.

Esta parece ser hoy la lectura exegéticamente más correcta de la muerte de Jesús.

(31) Cf. Hengel, l.c. (nota 18) p. 174.

**FILOSOFIAS SUBYACENTES A LA MODERNA**

**CRISTOLOGIA LATINOAMERICANA**

**J. Evangelista Martins Terra, S.J.**

Las publicaciones cristológicas latinoamericanas, sobre todo las de la liberación, presentan sin duda una dimensión típica de nuestra cultura que es la vinculación con la praxis y el análisis de la realidad latinoamericana bajo la óptica de la opresión y de la dependencia. El tema "dependencia-liberación" que es la médula de la Teología de la Liberación, se deriva del lenguaje sociológico de treinta años atrás, en reacción contra la sociología funcionalista y era ya usado por grupos cristianos en los comienzos de la década de 1960. La conciencia aguda de la situación de subdesarrollo y dependencia de los pueblos del tercer mundo llevó a algunos pensadores católicos a impulsar la cultura popular a concientizarse de la alienación en que estaba marginada por el neocolonialismo de las grandes potencias occidentales. La idea propulsora de ese movimiento de concientización en América Latina se encuentra en la revaloración de la "conciencia histórica" que quería ayudar a las masas a que se convirtieran en verdadero sujeto de su propia historia. Este sustrato sociológico propició, en la reflexión teológica, la emergencia de un humanismo político, cuya conciencia se determina por la vocación a la libertad y al compromiso con la liberación del hombre. Se introdujeron en la teología los temas del humanismo político, humanismo utópico y teología del cautiverio. Otra corriente sociológica que influyó en los orígenes de la teología de la liberación fue el análisis de Marcuse sobre la sociedad tecnocrática que demostró que la técnica dejó de ser un instrumento al servicio del crecimiento del hombre para convertirse en sistema totalizador que transforma la persona humana en un ser unidimensional con la mutilación de la libertad y de la creatividad de los individuos.

Este análisis marcusiano fue asumido en la interpretación que

la teología de la liberación hace de la realidad latinoamericana en términos de dependencia opresora y cosificante. Para lograr la liberación del oprimido, la teología debe usar un instrumental de análisis de la sociedad, que denuncie las falsificaciones ideológicas del capitalismo, el cual oculta las verdaderas causas que engendran el empobrecimiento de la mayoría con la acumulación de la riqueza en pocas manos. Como instrumental científico, las más notorias cristologías de la liberación privilegiaron el análisis marxista.

Si en el nivel socio-ideológico la teología de la liberación debe mucho a la dialéctica típicamente alemana, —que equilibra el problema social por medio de la contraposición del amo y del esclavo, del opresor y del oprimido, de la lucha de clases—, a nivel filosófico ella sufrió gran influencia de la filosofía alemana, sobre todo del idealismo kantiano, el existencialismo heideggeriano y del neopositivismo o de la filosofía analítica de Wittgenstein, mediatizados por sus "discípulos": R. Bultmann, K. Rahner, D. Bonhoefer, P. Van Buren y los teólogos de la muerte de Dios.

Hablando de los dos más conocidos autores latinoamericanos de una "Cristología liberadora", Juan Luis Segundo afirma "**La Cristología desde América**, de John Sobrino, debería llamarse **Cristología para América Latina desde Europa**, y el libro **Jesucrito Liberador** de Leonardo Boff se resiente también por ser la primera obra de Boff al terminar sus estudios teológicos europeos" (**El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret**, II/1, p. 27).

Vamos a analizar rápidamente la convergencia de esas tres grandes corrientes filosóficas en la inspiración de las cristologías contemporáneas.

## BULTMANN Y LA TEOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

El exégeta que más profundamente marcó la reflexión cristológica hasta el tercer cuarto de nuestro siglo fue incuestionablemente R. Bultmann. Todas las teologías del Nuevo Testamento, publicadas en los últimos treinta años (con la única excepción tal vez de J. Jeremías) son tributarias de R. Bultmann.

El problema típicamente alemán del "Jesús histórico" inspirado por la **ilustración** —fruto del **deísmo**, (empirismo gnosiológico, naturalismo y fenomenismo escéptico) y del **racionalismo** (idealismo kantiano y hegeliano) después de la sesquicentenaria efervescencia cristológica llegó al agotamiento cuando M. Kähler declaró en 1892 que era imposible conocer el Jesús histórico". Bultmann asumió esta conclusión y le dió un vuelco total. El Jesús histórico nos es inaccesible porque los evangelistas revistieron la imagen de Jesús con la expresión mítica creada por la fe de la comunidad primitiva. Los evangelios no constituyen una exposición histórica sino un testimonio de fe. La comunidad primitiva proyectó su propia fe sobre la persona del Jesús terrestre. Por eso Bultmann abandona el Jesús histórico para refugiarse en el kerygma apostólico. Con eso, dice Bultmann, nada perdemos, pues el Jesús de la historia pertenece al Antiguo Testamento; es un judío, no un cristiano, porque cristiano es aquel que cree y anuncia al "Señor" resucitado.

Bultmann comienza su Teología del Nuevo Testamento con esta frase: "La predicación de Jesús (la figura histórica de Jesús) es uno de los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento y no constituye parte de ésta... La fe cristiana comienza a existir en el momento en que el kerygma anuncia a Cristo como la acción salvífica escatológica de Dios".

Este kerygma es el evento del Cristo resucitado, el cual se realiza por primera vez en la predicación de la comunidad primitiva y se realiza ahora, cada vez que la palabra se proclama y nos lleva a la decisión existencial e histórica de la fe. Lo que interesa no es la relectura mítica del Jesús histórico hecha por la comunidad primitiva condicionada por su contexto cultural (político, religioso, económico, social) sino el Cristo presente ahora en la predicación, en el kerygma. La función de la exégesis no es destruir la relectura mítica de la comunidad primitiva, sino darle una nueva interpretación existencial.

Lo único que importa para Bultmann es el compromiso actual del cristiano, su decisión existencial que traduce en una praxis concreta, la opción de su fe.

Este postulado de Bultmann es paradójicamente uno de los componentes latentes en gran parte de las cristologías latinoamericanas. L. Boff, por ejemplo, asume íntegramente esa hermenéutica desmitologizadora de Bultmann cuando establece los principios de su relectura política. Los evangelios no hacen una lectura profana sino trascendente y religiosa del drama de la pasión. La dimensión política es descartada a causa del contexto vital de entonces. Si los evangelios tuviesen un interés político liberador habrían sido escritos de modo bien diferente. Hoy nuestro interés es otro. Con el mismo derecho con que los apóstoles hicieron su relectura mítica, podemos y debemos hacer nuestra relectura política, pues nuestro contexto vital es diferente y nos impone una reinterpretación existencial a partir de nuestro compromiso político, dentro de nuestra praxis liberadora (cf. Pasión de Cristo, Pasión del mundo, pp. 18s).

Para comprender las raíces filosóficas de esta hermenéutica desmitizadora o existencial de los evangelios obrada por la cristo-

logía moderna es indispensable retomar una por una todas sus premisas.

## I. PREMISAS HEIDEGGERIANAS DE LA CRISTOLOGIA

### 1. MUNDO. Cosmovisión Científica

a) **Mundo cerrado.** La moderna visión científica del cosmos presupone que el mundo y sus leyes constituyen un sistema cerrado y compacto.

b) **Inmanencia.** La ciencia admite en el mundo solamente fuerzas naturales y leyes inmanentes que, al menos en teoría, sean verificables experimentalmente. No reconoce, sin embargo, la existencia de fuerzas personales "sobrenaturales" o ultramundanas, como: Dios, Espíritu, etc., capaces de penetrar y de perfumar la **estructura cerrada** de las fuerzas naturales.

### 2. NO-MUNDO: Cosmovisión Mágica

a) **Cosmovisión mítica:** La cosmovisión mítica admite en el mundo y en su curso natural la intervención de fuerzas sobrenaturales.

b) **Objetivación de eventos no empíricos:** Aquello que el mito afirma objetivando acontecimientos no pertenece al campo de la objetividad y de la concretividad de la afirmación real y verificable: es anti-histórico, por lo tanto, no acontecido como hecho y no demostrable como tal.

1a. **afirmación:** La visión científica del mundo no sostiene de modo dogmático y totalitario que exista solamente una realidad empírica inmanente.

**2a. afirmación:** La cosmovisión científica no puede excluir la posibilidad de un obrar divino no fenoménico, escondido, que no interviene en el conjunto "cerrado" de los acontecimientos. Conclusión: Dualismo radical entre No-Mundo y Mundo.

3. **DIOS es NO-MUNDO:** Dios es el "totalmente diverso". Dios es el más allá absolutamente.

4. **No hay analogía sino autonomía y antinomia esencial entre Dios y el mundo.**

5. **Consecuencias negativas de la antítesis: No-Mundo y Mundo**

a) **Ninguna doctrina sobre Dios:** No puede haber ninguna doctrina respecto a Dios. No podemos hablar del "Más allá" de cómo Dios en sí porque de tal modo el "Más allá" quedaría objetivado en un fenómeno de este mundo y degradado al nivel de un objeto de nuestro poder.

b) **La cristología es mitología:** Por consiguiente no hay encarnación de Dios en el mundo, ni Cristología. No hay presencia ni influjo de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo en el sentido de la teología tradicional. Todos los hechos de la historia y de Cristo que tienden a demostrar su trascendencia son, en cuanto tales, no-históricos (mitológicos).

No-Mundo y Mundo, Divino y Humano son dos realidades no relacionables por la analogía del ser.

6. **Consecuencias positivas de la antítesis: Trascendente y X Inmanente:**

a) **Depuración de la idea de Dios:** La moderna cosmovisión

científica exige una depuración de la idea de Dios, esto es, **una interpretación existencial de la mitología bíblica.**

b) **Necesidad de la demitización e interpretación existencial:**

La cosmovisión del Nuevo Testamento y su representación de eventos salvíficos son de naturaleza mítica.

MITOLOGIA es la concepción que hace aparecer mundano y humano lo trascendente y lo divino, hace aparecer como terreno lo que pertenece al **más allá.**

El mito objetiviza el '**más allá**' en '**lo de acá**' y en las cosas disponibles.

El mensaje del NT es de naturaleza 'escatológica' en sentido **milenario**, a saber: Jesús, los apóstoles, la Iglesia primitiva estaban a la espera del próximo fin del mundo.

El mito como '**representación mundana de cosas ultramundanas**' significa algo que no puede haber acontecido en el espacio y en el tiempo.

Tal síntesis exige, por lo tanto, una disociación que Bultmann denomina '**Demitización**' o '**Interpretación existencial**'.

## II. **POSTULADO DE UN DOBLE CONCEPTO DE HISTORIA Y DE UN DOBLE MODO DE CONOCIMIENTO HISTORICO.**

1. **Doble concepto de realidad: Naturaleza e Historia: (=Hombre)**

— Realidad del ser de la **Naturaleza:** = realidad como representación objetiva del mundo (propia de las ciencias y de la técnica).

— Realidad del hombre y de la **HISTORIA:** la existencia huma-

na no está subordinada al determinismo de la NATURALEZA.

El hombre debe asumirse el propio ser y es responsable de sí mismo.

No es la NATURALEZA la que caracteriza al hombre, sino la HISTORIA, la elección dentro del 'proyecto' futuro.

## 2. Diferencia entre conocimiento de la naturaleza y 'comprensión' histórica:

Hay una diferencia fundamental entre naturaleza e historia y, por lo tanto, entre conocimiento de la NATURALEZA y conocimiento de la HISTORIA.

La CIENCIA considera la **naturaleza**, es decir, el complejo de los hechos objetivados, esto es, **disponibles**.

La HISTORIA es la interpretación existencial del encuentro humano, esto es, de las cosas **no disponibles**.

**La ciencia de la naturaleza**, es decir, la concepción positivista de la realidad, considerada como un complejo de hechos accesibles a la observación **objetivamente** (esto es, haciéndolos disponibles) es regulada por la ley de causa y efecto.

**La historia** considera no los HECHOS históricos (o sea disponibles) sino el EVENTO histórico.

Bultmann distingue así dos términos: transhistórico (geschichtlich) e histórico (historisch).

## 3. Historie e Geschichte

**HISTORIE**: Consiste en el conocimiento de los hechos acontecidos (= del pasado!), disponibles, verificables objetivamente, coa- ligados **casualmente**, que se pueden fijar cronológicamente. **GESCHICHTE**, sin embargo, es la historia entendida en sentido existencial. Es todo aquello que posee relación directa con mi existencia. Se relaciona siempre con mi **'auto-realización'** personal.

Geschichte significa propiamente GESCHICHTLICHKEIT (historicidad) es decir, la constitución existencial del ente que existe necesariamente en la historia (o DASEIN).

DASEIN (o ser humano) es un existir que está confiado a sí mismo y que debe asumir a sí mismo. DASEIN significa por eso un PODER-SER y decidirse siempre de nuevo.

El dasein existe también en el mundo pero no tiene nunca el modo de existir de las **cosas disponibles** que se encuentran en el mundo.

## 4. Dos categorías existenciales: AUTENTICIDAD E INAUTEN-

**TICIDAD: INAUTENTICIDAD**: El Dasein está siempre en peligro de tornarse mera cosa; esto sucede cuando el hombre se pierde en el mundo de las cosas **disponibles** (Vorhandenen) y procura su seguridad en él. De ese modo hay un existir inauténtico del Dasein.

**AUTENTICIDAD**: La existencia humana adquiere la autenticidad Eigentlichkeit) y se torna verdadera existencia humana cuando el hombre renuncia a todas las seguridades en el mundo de las **cosas disponibles** y se confronta con su destino, especialmente con la muerte, y **asume el riesgo** del propio YO.

## 5. Autenticidad y Decisión Existencial:

La existencia humana adquiere su autenticidad, precisamente sólo en el existir. Por lo tanto, se realiza solamente en el concreto "aquí" y "ahora", en la decisión actual y personal. La HISTORICIDAD se define precisamente así: "estar en el estado de decisión", deber decidirse sobre lo cual el hombre quiere basar su vida.

El hombre es, por consiguiente, "el que existe históricamente" en la preocupación de sí mismo, en el momento de la decisión entre el pasado y el futuro.

HISTORICO (Geschichtlich) es el encuentro que me concierne, que me impele a la decisión, que me convoca a la acción y a la resolución.

## 6. Evento histórico y hecho histórico

**Evento histórico** (geschichtlich) es aquel que compromete mi DASEIN, que tiene importancia para la comprensión y realización de mi existencia.

**Hecho histórico** (historisch) es aquel que no me concierne en cuanto tal, (= disponible) del cual puedo disponer conscientemente, que sin embargo no puede resolver el problema de mi existir.

## 7. Dos modos de conocimiento histórico:

1. GESCHICHTLICH: El conocimiento histórico **primario** tiene como tema propio el **acontecimiento histórico** en el pleno sentido de la palabra.

2. HISTORISCH: El conocimiento histórico **secundario** se

ocupa, al contrario, solamente de los **hechos históricos**.

a) El **pensamiento objetivante** (historisch) con su distinción entre **sujeto y objeto** es perfectamente apto cuando se trata del mundo real de las **cosas**, como en el caso de los hechos históricos comprobables de los tiempos pasados.

b) La historia (Geschichte), al contrario, no es un **complejo de hechos** comprobables como tales a la observación (y que por eso pueden ser afirmados). La esfera de la historia (Geschichte) es accesible solamente a la **interpretación** y por eso se manifiesta exclusivamente en el encuentro histórico que se **realiza solamente en el diálogo** (cuando se está pronto para escuchar los llamamientos de la historia (Geschichte)).

En este proceso de conocimiento histórico no es posible la distinción entre un conocimiento objetivo del objeto y el consecuente **juicio subjetivo sobre el mismo objeto**.

**Conocimiento histórico y ser histórico significan la misma cosa:** sujeto y objeto se constituyen solamente en el encuentro de conocimiento.

El encuentro y la **decisión comprensiva** resultante de él forman la esencia de todo ser histórico en el cual aquel que conoce y el objeto conocido (sujeto-objeto) se constituyen nuevamente.

La teología con su **doctrina** (respecto de Dios, etc.), con la aplicación de las categorías físicas, con la asimilación del actuar de Dios a las fuerzas immanentes en el mundo, objetiva y mitologiza a Dios y el obrar divino.

Así, la tesis de la divinidad de Cristo no debe ser interpreta-

da en sentido **objetivo o cosmológico** (esto sería mito), sino solo teológicamente en sentido existencial.

No son posibles "hechos" históricos (historisch) que tengan en sí un valor de salvación.

Por consiguiente, el evento de Cristo (Cristusgeschehen) y el hecho de la salvación **no pueden** tener ni siquiera un fundamento real objetivo en la realidad históricamente **verificable** (como la muerte de Jesús).

Lo importante es sólo el Cristo predicado, es decir, aquel evento de salvación que está presente en el encuentro de la predicación. La fe cristiana es la decisión que deriva del encuentro existencial en el plano de la GESCHICHTE.

Los conceptos de sujeto y objeto deben, por lo tanto, ser eliminados del lenguaje teológico.

La interpretación de Bultmann pretende liberar la Cristología del predominio de una ONTOLOGIA objetivante, por la creación de una teología EXISTENCIALISTA.

### III. PRE-COMPRESION – COMPRESION – AUTOCOMPRESION

#### 1. Interpretación existencial

Toda interpretación de un texto es comandada por la pregunta que se le hace. Si no se le pide nada, los textos permanecen mudos. Toda interpretación supone una relación viva entre quien los interpreta y la "cosa" que procura descubrir.

#### 2. Doble sentido de presupuesto:

En qué sentido se puede hablar de presupuestos para cualquier exégesis?

a) No en el sentido de preconceptos. Los resultados no pueden ya estar determinados a priori.

b) Pero en el sentido de una '**inteligencia previa**' que es lo que mueve a una apertura siempre más completa de la revelación. Sin pre-comprensión no hay comprensión.

La pre-comprensión que existe antes de la comprensión de la revelación, existe solamente bajo la forma de un **imponente problema** relativo a Dios, problema que es de algún modo constitutivo de la existencia humana y que San Agustín lo expresa así: Tu fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te (KM II 192).

En las más profundas raíces existenciales del hombre está inherente el problema de Dios, el problema de la búsqueda de Dios: pero, precisamente, sólo el problema!

Esta es la **pre-comprensión** que prepara a la revelación de Dios.

#### 3. Doble pre-comprensión: EXISTENTIELL Y EXISTENCIAL:

a) EXISTENTIELL: (ONTICA). La pre-comprensión es ante todo algo absolutamente irreflejo 'pre-científico'. es decir, es la ingenua y previa relación de vida del hombre con la cosa que **encuentra**, comprendiendo, (por ejemplo: yo comprendo ya qué cosa significa amistad, aún antes de experimentarla, porque mi existencia tiene necesidad de ella, comprendiéndola, por consiguiente al procurarla).

b) EXISTENCIAL: (ONTOLOGICA). El segundo significado de pre-comprensión consiste en la formulación científica del problema concerniente al objeto que debe ser interpretado.

La primera pre-comprensión es "óptica", existencial (EXISTENCIAL), la segunda es "ontológica" existencialista (EXISTENCIAL). La pre-comprensión existencialista u ontológica (es decir, la formulación científica) presupone y es un desarrollo conceptual de la pre-comprensión existencial u óptica (existencial). La pre-comprensión requerida para la ejecución de la tarea hermenéutica no es de carácter teórico sino una verdadera concientización previa y una previa experimentación de lo que el texto presenta.

La investigación bíblica no es, por lo tanto, teórica sobre Dios, sino la búsqueda de una respuesta teológica al destino de la vida humana.

La búsqueda de Dios y de sí mismo son cosas idénticas. Sólo se puede hablar de Dios hablando de la existencia humana.

La existencia del hombre está animada por la búsqueda de Dios porque, de modo consciente o inconsciente, está movida incesantemente por la cuestión de la propia existencia.

#### 4. La fe como ser auténtico del hombre

Cuál es el sentido de la existencia humana que emerge de la Biblia?

Dos son los 'EXISTENCIALIA', esto es, las formas funda-

mentales del existir humano: AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD.

La autenticidad del ser es el ser humano en la fe.

La inautenticidad del ser es el ser humano fuera de la fe.

El ser 'inauténtico' del hombre fuera de la fe es un sumergirse en el mundo de las **cosas disponibles**, un ligarse a sí mismo a la caducidad, al pasado y a la muerte.

El ser AUTENTICO del hombre en la fe es un liberarse del mundo y de lo terreno, un vivir de lo invisible, de lo indisponible, una renuncia a cualquier 'seguridad terrena', un existir en la pura realización de la existencia en el puro acto de obediencia y de amor, un liberarse de los vínculos del pasado y un abrirse al porvenir.

PORVENIR no significa un acontecimiento temporal futuro en el sentido del pensamiento mitológico (por ejemplo, el reino de Dios como mundo transfigurado) sino el porvenir ABSOLUTO que permanecerá siempre "PORVENIR" y no será nunca "disponible".

#### 5. Comprensión como concepto ontológico

Según Bultmann, **el comprender es un concepto ontológico**. El encuentro histórico se realiza como un comprender. toda decisión que forma la historia es un comprender, una **decisión que comprende**.

#### 6. Comprensión como autocomprensión

Cuando el hombre que está en la historia comprende alguna cosa, se comprende al mismo tiempo a sí mismo.

Pues comprender alguna cosa significa comprenderla en relación consigo mismo, en relación con quien comprende; comprender ser con ella y en ella.

El hombre existe, auténticamente, cuando se comprende a sí mismo; comprendiendo, constituye su propio ser.

La importancia ontológica del comprender se basa sobre la 'historicidad' de la existencia y sobre su carácter de decisión. En la esfera de la realidad auténtica el proceso del conocimiento es, al mismo tiempo, un proceso del ser.

Pues en la esfera del ser histórico no hay ni una rígida subjetividad, ni una rígida objetividad; todo lo que es **noético** es al mismo tiempo **ONTICO**.

En la hermenéutica de Bultmann, el comprender es, por lo tanto, **'la dimensión del ser'**, del que existe históricamente.

## 7. Autocomprensión como concepto ontológico

Por eso la tesis hermenéutica original de Bultmann concerniente a la pre-comprensión implica una bien definida interpretación ontológica de la verdadera realidad histórica.

El ámbito en el cual tiene lugar la interpretación **existencialista** es el de la autocomprensión, la cual tiene, necesariamente, un valor ontológico.

**Yo me comprendo a mí mismo** significa para Bultmann "yo existo". Comprendiéndose a sí mismo el hombre es él mismo, pero es también lo que en relación al cual él se comprende (lo que se torna significativo para él en su autocomprensión)

La aplicación de estos principios hermenéuticos (filosóficos) al Nuevo Testamento puede ser relevante solamente para aquellos elementos del NT que pueden referirse a nuestra AUTOCOMPRESION. Solamente a través de una interpretación existencialista alguna cosa puede tornarse comprensible (es decir, una realidad trans-histórica (geschichtlich) que me concierne.

En el campo histórico (das Geschichte) lo que tiene significado es lo actual (das Wirkliche). La interpretación no puede, por lo tanto, incidir sobre HECHOS salvíficos o sobre VERDADES de salvación que tendrían una validez **universal y objetiva**. Todo discurso directo sobre Dios es objetivante y por eso, fuera del horizonte existencial.

Por eso es no relevante y no válido teológicamente el problema metafísico del significado de la realidad. Así la realidad extra-subjetiva, o sea, el acontecimiento histórico y concreto de Cristo queda reducido a un abstracto e infundado **"que"** (que en Jesucristo se consumó la revelación de Dios y su obra de redención), es decir, una "acción de Dios" de la cual no se puede decir nada más allá de su actuar en el Kerygma y en la fe. Lo que podría decirse, más allá de los simples "que", acentuaría de nuevo la personalidad histórica de Jesús, afirmar, por lo tanto, una Cristología objetivamente, sería todavía un HECHO histórico, o MITOLOGICO que, como tal, no puede relacionarse conmigo.

## IV. DOBLE CONCEPTO DE TIEMPO

El doble concepto de tiempo hace posible tanto el doble concepto de historia como los principios hermenéuticos específicos de Bultmann, y constituye el punto de convergencia de todas las otras líneas.

### a) Tiempo como DECURSO (= sucesión)

Tiempo como DECURSO es el tiempo que tiene un "antes" y un "después" y por eso es la dimensión de los procesos NATURALES y de las relaciones de los puros HECHOS históricos (de la Historia).

### b) Tiempo como AHORA

Tiempo como AHORA es el tiempo en el verdadero significado: el tiempo de la decisión del AHORA. Es un tiempo que pierde su carácter de DECURSO y que es solamente el momento o el NUNCA de la decisión que se realiza.

El AHORA es, por lo tanto, la dimensión del verdadero acontecer histórico (= das Geschehen), de la decisión existencial (Existentiell).

En cada AHORA se verifica la decisión histórica de la fe, que tiene valor escatológico, porque la salvación escatológica es captada solamente en la fe.

### 1. Relación entre el AHORA de la decisión y del DECURSO del tiempo.

Relación entre el AHORA de las decisiones existenciales (EXISTENTIELL) del acontecer escatológico y el tiempo que es el DECURSO de las cosas disponibles en el mundo.

El tiempo de las **decisiones existenciales** de la fe (= el tiempo escatológico) se realiza en el **tiempo del mundo**.

Esto es posible porque la realidad 'escatológica', el instante de

la decisión escatológica, es un PUNTO sin dimensión, que, como tal, no pertenece a la 'línea del tiempo'.

### 2. Relación entre el doble concepto de tiempo, de Historia y de realidad.

La diferencia y la contraposición de dos dimensiones temporales (tiempo como AHORA y tiempo como DECURSO) que son las dimensiones de dos campos de realidades contrapuestas, está en paralelismo con la distinción y la oposición de dos momentos del concepto ambivalente de HISTORIA y REALIDAD.

El AHORA corresponde a la historicidad, a la realidad, que se constituye en la decisión.

El DECURSO corresponde a la OBJETIVIDAD, al **ser disponible** que puede ser comprobado sin una decisión existencial (EXISTENTIELL).

### 3. Relación entre el doble concepto de tiempo y el doble 'Existencial': inauténtico-auténtico; disponible-indisponible).

Existir de modo INAUTENTICO significa decaer en lo que es DISPONIBLE.

Existir de modo AUTENTICO significa abrirse a lo que no es **disponible**.

### Sobre el plano TEMPORAL:

— la INAUTENTICIDAD es interpretada como PASADO y como disponible.

— la AUTENTICIDAD es interpretada como FUTURO y como **no disponible**. Existir en la AUTENTICIDAD, en lo que no es **disponible** significa abriarse al '**porvenir**'.

#### 4. EL PORVENIR como futuro absoluto, no disponible.

El '**porvenir**' en este significado trans-histórico (geschichtlich) y existencial no es algo que podrá acontecer en el DECURSO del tiempo, sino lo **que no acontecerá nunca**, que permanecerá **siempre futuro** y por eso no será nunca disponible ni manipulable. El futuro en este sentido absoluto es una de las dos posibilidades por las cuales el hombre, que vive en el AHORA, puede decidirse. Existir en la INAUTENTICIDAD (en lo que es disponible) significa, sin embargo, decaer en el pasado.

PASADO en este sentido eminentemente histórico (geschichtlich) y existencial (Existentiell) no significa simplemente lo que ya fue sino lo que está sometido a la LEY DEL PASADO. PASADO se identifica con lo que es disponible, objetivo, constatable.

#### 5. Carácter '**puntual**' y "**saltante**" de la comprensión

De este concepto específico de tiempo se explica también el carácter saltante de la '**comprensión**'.

Si el AHORA como dimensión del verdadero acontecer **histórico** (geschichtlich), de las **decisiones existenciales** (existentiell), es '**un punto sin dimensión**' un confín entre dos posibilidades, el paso de una posibilidad de ser a otra, entonces la comprensión que se realiza en el AHORA, la **decisión que comprende**, es también un PUNTO sin dimensión, un SALTO, una vuelta.

Visto que el AHORA se constituye solamente como **punto de**

**confín** entre '**FUTURO**' y '**PASADO**', la elección entre los dos puede ser realizada solamente como '**EXISTENTIELL**' y no puede ser descrita como EXISTENTIAL.

#### V. DEMITIZACION DE LA ESCATOLOGIA

##### 1. CONSECUENCIAS TEOLOGICAS de este concepto puramente FILOSOFICO del TIEMPO

Si el AHORA es el único campo posible de realidad **histórica** (geschichtlich) y por consiguiente también de la realidad histórica de salvación, entonces la '**escatología histórica**' de salvación del NT debe caer.

##### 2. La actualidad de la Escatología en el AHORA de la decisión de fe.

El significado de escatología ya no puede ser el de esperar alguna cosa que **un día acontecerá**.

El AHORA (Einst) **escatológico**, el cesar del mundo y del tiempo puede tornarse realidad solamente en el AHORA de la decisión de la fe.

El evento **escatológico** debe realizarse en el evento **existencial** (existentiell) de la decisión de la fe. **O se actúa hoy o NUNCA**. Bultmann debe demitizar la escatología neotestamentaria por ese motivo y no solamente porque se expresa con representaciones '**mitológicas**' y describe el '**eschaton**' como 'un drama cósmico'. En efecto, para definirla como mitológica, basta el simple hecho que entiende el fin del mundo como '**algo que acontecerá**' y extiende el tiempo histórico de la salvación '**al más allá**' del AHORA de la decisión existencial.

Si el AHORA es el único campo de la realidad histórica de la salvación, el 'efápax' (una vez por todas) decisivo de salvación que nos fue dada por Dios en Cristo, no puede significar la unicidad de un evento histórico **datable**, es decir que el Hijo de Dios en un determinado momento del tiempo terreno habría consumado su obra de salvación.

Porque no existe ningún DECURSO de tiempo en la realidad histórica de la Salvación.

### 3. Escatología KERYGMATICA (ahora), no escatología COSMICA (futura).

Por eso Bultmann usa un nuevo concepto de EFAPAX que se verifica mediante el kerygma (la predicación de la palabra) en el AHORA de la decisión existencial e histórica de la fe.

En lugar de las acciones pasadas y futuras de Cristo, entra por lo tanto, el Cristo presente en la predicación, en el Kerygma. El evento **escatológico**, que es Cristo en concreto, se realiza, por lo tanto, solamente aquí y AHORA, cada vez que la PALABRA es proclamada, esto es, en la FE.

La HISTORIA DE LA SALVACION queda, así, limitada por Bultmann a la situación kerygmática, a la situación del encuentro del hombre con el llamamiento **escatológico** del mensaje de Cristo. Por consiguiente, en el ámbito del concepto de tiempo existencial (existentiell) y trans-histórico (geschichtlich), el evento de salvación está limitado a la decisión que se da en el AHORA.

Así, el Kerygma no da más testimonio de las grandes acciones pasadas y futuras de Dios... sino que **él mismo** es la (primera, la última y la única) acción de Dios, él es el llamado divino...

## SUSTRATO KANTIANO DE LA CRISTOLOGIA LATINOAMERICANA

### La Cristología trascendental

La misma influencia que tuvo R. Bultmann en la teología contemporánea, en el campo exegético, ejerció también K. Rahner en el campo de la reflexión teológica.

Si Bultmann es tributario del primero Heidegger, R. Rahner es grandemente deudor de Heidegger y más todavía de Kant en la elaboración de su metodología teológica trascendental.

Todos los teólogos de la liberación en América Latina lo fueron directamente en Alemania o tuvieron su "forma mentis" moldeadas por las avasalladoras matrices rahnerianas que dominaron la reflexión alemana a partir de la última guerra.

Para demostrar la omnipresencia de K. Rahner en la teología latinoamericana de la liberación no es necesario cotejar punto por punto las producciones literales de aquí con los arquetipos alemanes; una simple síntesis de la metodología y cristología de Rahner, respetando literalmente sus formulaciones, evidenciará esa consanguinidad.

La originalidad de la Cristología de Rahner está en la aplicación del **método trascendental** en la teología que privilegia la Cristología a partir "de abajo", esto es, del hombre, concretamente, de Jesús de Nazaret.

### Dimensión trascendental de la Teología

Rahner clasifica su teología como teología trascendental y

a él se debe, de hecho, la introducción, de un modo sistemático y orgánico, del método trascendental en la reflexión teológica.

El propio Rahner tuvo la oportunidad, en diversas ocasiones, de explicar no solo su metodología, sino también de informarnos sobre la genesis de ella.

El método trascendental constituye el principio hermenéutico central del pensamiento teológico rahneriano. Podríamos decir que la dimensión trascendental es verdadero meta-principio que trasciende los demás principios hermenéuticos de Rahner. Una dimensión que dimensiona las otras dimensiones de su teología, es decir, la histórico-salvífica, la antropológica y la cristológica. Su cristología es trascendental, su antropológica es trascendental y la historia de la salvación, como Rahner la presenta, es trascendental.

Antes de emprender un estudio sistemático, aunque sintético, sobre la teología trascendental, será imprescindible tener una noción sumaria de la pre-historia del método teológico trascendental, recordando su origen en el campo filosófico y su introducción en el seno de la filosofía neo-escolástica.

## LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL

La palabra trascendental tiene matices bien diversos en el lenguaje filosófico. Su sentido primigenio, designa aquello que trasciende el mundo sensible. En ese sentido, filosofía trascendental equivale a metafísica. Conforme J. Vries, esta concepción ocurre también en Kant. Es así, por ejemplo, como él denomina trascendental el uso de los principios del entendimiento puro más allá de los límites de la experiencia (J. de Vries: *Transzendental*, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg, 1947 (ed. por W. Brugger).

En la filosofía escolástica moderna el término **trascendental**, a diferencia del término **trascendente**, se utiliza generalmente en sentido lógico. En cuanto trascendente es el **ente** que se encuentra más allá del acto de conocimiento, de la conciencia o del mundo, el vocablo trascendental designa los conceptos que superan en universalidad las categorías que, por lo menos, no son reductibles a una sola categoría. En ese sentido, trascendental se contrapone a lo categorial. Así se denominan sobre todo **trascendentales** el propio concepto de ente y los conceptos de los atributos esenciales que convienen a todo ser. En este mismo sentido una relación será denominada **trascendental** cuando, a causa de su unidad necesaria esencial con determinaciones absolutas del ser no puede ser incluida en la categoría de relación predicamental.

### Lo trascendental kantiano

En Kant, el término **trascendental** sufre un importante cambio de sentido, manteniendo, a pesar de ello cierta conexión con la acepción primitiva. Toda la problemática de Kant parte de esta interrogación: es posible la metafísica como ciencia? Para resolver tal cuestión Kant juzga indispensable inquirir los modos de actuar de nuestras facultades cognoscitivas, es decir, cómo ellas, previamente a toda experiencia accidental (a priori) están basadas en la estructura esencial del sujeto.

Así el equilibrio **trascendental** de la cuestión, esto es, el cuestionamiento que tiene en vista la posibilidad de la metafísica, se torna **trascendental** en el sentido de la definición kantiana: "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible **a priori**". (Kant, Kritik d. rein Vernunft, B 25).

En este sentido habla Kant de estética **trascendental**, lógica

trascendental, etc. y también de filosofía trascendental.

Hasta la época de Kant, la metafísica occidental era orientada hacia el **objeto**, era una metafísica categorial.

Kant dirigió su atención al interior del acto humano del conocimiento y comprobó que precedentemente a la efectivación del acto había ciertas condiciones "a priori" de posibilidad del acto y del objeto, sin las cuales el acto particular de conocimiento no podía ser explicado. Fue el propio Kant quien dió nombre de **filosofía trascendental** a su método. (Kant, **Critique de la raison pure**. Paris, 1944, Introduction, 7, 46").

Viendo cierta conexión entre Kant y la filosofía de Santo Tomás, J. Maréchal desarrolló el "Método Trascendental" dentro del contexto de la filosofía neo-escolástica, enfilando con todo, un doble objeto: ser verdadera metafísica y al mismo tiempo, anular la problemática contemporánea de una filosofía orientada al sujeto.

J.B. Lotz demuestra que el núcleo esencial del método trascendental es la reflexión metafísica por la cual, en el único retorno a la inteligencia, alcanza a sí mismo y por medio de sí llega **al objeto sensible**, yendo hasta lo íntimo del ente y del ser.

En este retorno o en esta reflexión consiste la esencia del conocimiento intelectual. J.B. Lotz, **Ontología**, Barcelona, p. 20, n. 34).

La **reflexión metafísica** logra plena apertura hacia el ente y hacia el ser. Esta reflexión metafísica con todo, es **histórica**, es decir, sólo conseguirá una plenitud sincategoremática y así mismo, por medio de aproximaciones sucesivas.

Mostrando la diferencia entre el método trascendental de Kant y el de los neo-escolásticos, de la escuela marechaliana, Lotz afirma: "Nosotros también ejercemos, como Kant, una reflexión con la cual se toma el objeto a partir del sujeto. En la medida en que el sujeto retorna sobre sí mismo, o a su intimidad, el objeto se reduce a su último fundamento.

Esta reflexión **completa** es metafísica porque alcanza al **propio ser**.

Por eso la inteligencia humana conoce al ente en sí. Eso demuestra la posibilidad de la metafísica teórica. Del mismo modo la inteligencia se percibe plenamente a sí misma como inteligencia. Por fin, lo que se procura son las condiciones de posibilidad no solamente del objeto sino también del objeto en cuanto **ente**, las cuales por eso se encuentran no solamente en el sujeto sino en el propio objeto. De ahí se concluye, dice Lotz, que el método trascendental de Kant es subjetivista, al paso que el nuestro es al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Nuestro método es subjetivo en cuanto que, procurando las condiciones de la posibilidad de la operación humana, contempla el sujeto; es **objetivo** en cuanto interrogando acerca del objeto de esta operación como **ente**, detecta la estructura interna y las condiciones de posibilidad, por las cuales el objeto se constituye como **ente**.

La **reflexión metafísica** (en ese sentido) coincide con el método trascendental que llega al propio ser. En esta problemática es de suma importancia la cuestión sobre las condiciones de posibilidad de la operación humana, bien como del sujeto y del objeto de la misma operación. (JB Lotz; o.c. n.61, pp. 32-33).

El camino abierto por Maréchal fue recorrido y prolongado ulteriormente por otros pensadores tales como A. Marc, A. Brunner; K. Rahner; J.B. Lotz; B.J.S. Lonergan y E. Coreth.

El método trascendental principia con el examen crítico de un acto de conocimiento, (por ejemplo: la afirmación: Maréchal; encuentro personal: Brunner; juicio: Lotz; pregunta: Rahner y Coeeth.

### El Método Trascendental

"El Método Trascendental puede desempeñar una importante función en este abordaje de la teología. Esto vale sobre todo para la **teología fundamental**, que, para ser contemporánea, debe no sólo demostrar la autenticidad "**objetiva**" del evento de la divina revelación, sino que debe también comprender al hombre (de un modo mucho más preciso y más reflexivamente que antes) como **el oyente de una posible revelación**.

Esto exige la reflexión sobre las condiciones trascendentales de la posibilidad de escuchar una revelación. Este mismo modo de problematizar las cuestiones se aplica también a la teología dogmática, especialmente en lo que se refiere a la doctrina de la gracia y a la **Cristología**. No podemos comprender lo que llamamos gracia santificante, don de la fe, virtudes divinas infusas, etc., sólo como determinaciones "**categoriales**" del hombre, y como determinación **a priori** (en la gracia) de la "**trascendentalidad**" en cuanto tal, del hombre. Del mismo modo en el campo de la Cristología podemos pensar en una "**Cristología trascendental**", que sería la reflexión sobre la naturaleza del hombre "elevado" por la gracia, como abierto a la confrontación con el Dios absoluto de la **historia** o una doctrina de la Encarnación expresada en conceptos de una antropología trascendental. Para la Cristología trascendental, Cristo es la concretización suprema del hombre, cuya realización máxima sólo puede ser Dios. (Introducción de K. Rahner a la obra de O. MUCK, **Method in der scholastischen Philosophie der Gegenwart**, Innsbruck. Traducción inglesa: **The Transcendental Method**, New York, 1968, p. 10).

### El método teológico trascendental de K. Rahner

El uso del método trascendental en la teología fue objeto constante de varios estudios de K. Rahner. Vamos a presentar aquí una exposición sintética de su doctrina, elaborada por él mismo en 1969, para un simposio teológico en Montreal, después de publicada en el volumen IX de sus "Escritos" bajo el título "Reflexiones sobre el Método de Teología". En notas complementaremos esta síntesis de K. Rahner con textos tomados de otros de sus estudios.

El término teología trascendental no denota toda la teología en su conjunto, sino una dimensión de la teología.

La **teología trascendental** es la teología que reflexiona sobre los temas tradicionales (Dios, Cristología, Gracia, Angelología, Escatología, etc.) en una perspectiva precisa. Implica una interrogación y una determinada metodología de abordaje de los objetos materiales de la disciplina teológica. En este sentido "**teología trascendental**" indica un determinado método teológico.

Rahner advierte que no es fácil determinar qué significa teología trascendental. El concepto surgió por analogía con el concepto de filosofía trascendental.

En sentido estricto y más riguroso, **filosofía trascendental** es aquella forma de la filosofía que existe de un modo reflejo solamente a partir de Descartes, para ser más exacto todavía, filosofía que comenzó con Kant y el idealismo alemán. En este sentido, una teología filosófico-trascendental sólo puede existir después de Descartes. (K. Rahner: **Überlegungen zur der Theologie**, trad. italiana: **Reflesioni sul metodo della teologia**, em "Nuovi Saggi IV, Roma 1973, p. 122).

Para la teología, dice Rahner, basta una formulación muy sencilla y pre-filosófica de **filosofía trascendental**: "Un interrogación será **trascendental** (independientemente de cualquier tema tratado) **cuando cuestiona críticamente las propias condiciones de posibilidad** de un determinado sujeto cognoscente" (K. Rahner, o.c., en **Nuovi Saggi** IV, p. 123).

El conocimiento no versa solamente sobre el objeto sino también sobre el sujeto; depende tanto de los trazos que caracterizan al objeto como de la estructura sustancial del sujeto.

La interrogación trascendental no significa un desprecio de la historia o de la experiencia factual o de lo trascendentalmente inducible. En efecto, la reflexión del sujeto sobre las condiciones trascendentales de la posibilidad de su conocimiento significa precisamente la comprensión de su inevitable y absoluta dependencia de la historia de la experiencia empírica, indeducible trascendentalmente. Solamente en la medida en la que el hombre, en el modo trascendental del conocimiento, refleje la propia historicidad comprendiéndola como tal, o como trascendentalmente necesaria, se abre a su inteligencia toda la dureza y la ineluctabilidad de esta su historia. (o.c., p. 125s).

La interrogación trascendental sólo es posible concretamente cuando el objeto que va a ser examinado ya es conocido, visto que el problema de las condiciones a priori del conocimiento es puesto precisamente respecto de una realidad concretamente determinada.

Es evidente, dice Rahner, que el concepto del método teológico trascendental se diferencia notablemente conforme al objeto al cual se aplica. La diferencia puede ser tan notable hasta el punto de llevar la cuestión a si esta o aquella aplicación del método determinado podría todavía definirse teológico-trascendental (o.c., p. 131).

(cf. J.B. LONERGAN, **Method in Theology**, London 1972, p. 14).

## CRISTOLOGIA TRASCENDENTAL

### El escape antropológico

Un estudio de la cristología trascendental de K. Rahner presupone el conocimiento de su "antropología trascendental" y de algunas de sus categorías teológicas predilectas como lo "existencial sobrenatural".

Para Rahner, la "antropología trascendental" no es un "tratado" al lado de otros, sino una dimensión interna de la teología cristiana. "No se puede encontrar un solo argumento de teología especulativa o práctica que no se refiera a la antropología" (K. Rahner, **Anthropozentrik**: LThK, I 632-634).

En su teología trascendental estructurada antropológicamente (anthropologisch gewendete Theologie), Rahner no se basa en la simple visión filosófica del hombre, sino en la Revelación. Después de la encarnación no hay ningún campo de objetos que no estén incluidos formalmente en una antropología teológica (K. Rahner, **Theologische Anthropologie**, LThK, I 623-26). Cristo, por medio de la encarnación se insertó en la historia constituyéndose así en fundamento y norma de lo que es el hombre. Aunque abstractamente sea inteligible la humanidad sin Cristo, con todo, factualmente la humanidad realmente existente es tal porque Dios quiso su auto-expresión en el **Logos**, en la dimensión de lo no-divino, no vacío de la criaturidad. "El hombre es un ser relativo a Cristo y Cristo es el hecho más decisivo y más significativo de la realidad en relación al hombre. Para hablar válidamente de Dios se debe hacer antropología. Es decir, el hombre está orientado a Cristo y tiene la posibilidad de una comunicación ontológica, espiritual-per-

Para la teología, dice Rahner, basta una formulación muy sencilla y pre-filosófica de **filosofía trascendental**: "Un interrogación será **trascendental** (independientemente de cualquier tema tratado) **cuando cuestiona críticamente las propias condiciones de posibilidad** de un determinado sujeto cognoscente" (K. Rahner, o.c., en **Nuovi Saggi** IV, p. 123).

El conocimiento no versa solamente sobre el objeto sino también sobre el sujeto; depende tanto de los trazos que caracterizan al objeto como de la estructura sustancial del sujeto.

La interrogación trascendental no significa un desprecio de la historia o de la experiencia factual o de lo trascendentalmente inducible. En efecto, la reflexión del sujeto sobre las condiciones trascendentales de la posibilidad de su conocimiento significa precisamente la comprensión de su inevitable y absoluta dependencia de la historia de la experiencia empírica, indeducible trascendentalmente. Solamente en la medida en la que el hombre, en el modo trascendental del conocimiento, refleje la propia historicidad comprendiéndola como tal, o como trascendentalmente necesaria, se abre a su inteligencia toda la dureza y la ineluctabilidad de esta su historia. (o.c., p. 125s).

La interrogación trascendental sólo es posible concretamente cuando el objeto que va a ser examinado ya es conocido, visto que el problema de las condiciones a priori del conocimiento es puesto precisamente respecto de una realidad concretamente determinada.

Es evidente, dice Rahner, que el concepto del método teológico trascendental se diferencia notablemente conforme al objeto al cual se aplica. La diferencia puede ser tan notable hasta el punto de llevar la cuestión a si esta o aquella aplicación del método determinado podría todavía definirse teológico-trascendental (o.c., p. 131).

(cf. J.B. LONERGAN, **Method in Theology**, London 1972, p. 14).

## CRISTOLOGIA TRASCENDENTAL

### El escape antropológico

Un estudio de la cristología trascendental de K. Rahner presupone el conocimiento de su "antropología trascendental" y de algunas de sus categorías teológicas predilectas como lo "existencial sobrenatural".

Para Rahner, la "antropología trascendental" no es un "tratado" al lado de otros, sino una dimensión interna de la teología cristiana. "No se puede encontrar un solo argumento de teología especulativa o práctica que no se refiera a la antropología" (K. Rahner, **Anthropozentrik**: LThK, I 632-634).

En su teología trascendental estructurada antropológicamente (anthropologisch gewendete Theologie), Rahner no se basa en la simple visión filosófica del hombre, sino en la Revelación. Después de la encarnación no hay ningún campo de objetos que no estén incluidos formalmente en una antropología teológica (K. Rahner, **Theologische Anthropologie**, LThK, I 623-26). Cristo, por medio de la encarnación se insertó en la historia constituyéndose así en fundamento y norma de lo que es el hombre. Aunque abstractamente sea inteligible la humanidad sin Cristo, con todo, factualmente la humanidad realmente existente es tal porque Dios quiso su auto-expresión en el **Logos**, en la dimensión de lo no-divino, no vacío de la criaturidad. "El hombre es un ser relativo a Cristo y Cristo es el hecho más decisivo y más significativo de la realidad en relación al hombre. Para hablar válidamente de Dios se debe hacer antropología. Es decir, el hombre está orientado a Cristo y tiene la posibilidad de una comunicación ontológica, espiritual-per-

sonal con Cristo. Dios hizo su rostro de hombre, abrió definitivamente y de modo insuperable la realidad del hombre a Dios. El único modo de pronunciar una palabra definitivamente sobre Dios es el estudio del hombre" (K. Rahner, **Würde und Freiheit des Menschen**, Schrift, II, 253).

Si se considera al hombre como absoluta trascendencia, orientación hacia Dios, no hay lugar para una contradicción entre antropocentrismo y teocentrismo, ni entre antropocentrismo y cristocentrismo. En la teología cristiana, antropología y cristología se condicionan mutuamente si son bien comprendidas. Una antropología cristiana tomará verdadero significado si concibe al hombre como **potentia oboedientialis** para la Unión Hipostática. La cristología, a su vez, sólo es posible partiendo de una antropología trascendental. Si se pretende explicar hoy lo que es la Unión Hipostática, sin correr el riesgo de introducir mitos, es preciso presentar la idea del Hombre-Dios, de tal modo que se abra una perspectiva trascendental sobre lo que son la gracia, el hombre y su historia. La encarnación de Dios es el único caso supremo de la realización esencial de la realidad humana: realización que consiste en el hecho de que el hombre es la donación completa de sí mismo.

Evidentemente, una Cristología trascendental como tal no puede demostrar por sí misma que precisamente Jesús de Nazaret es el Señor, el **portador absoluto de la salvación**, la encarnación del Verbo de Dios. Esta experiencia se hace en la misma historia, no en una teología **a priori** de la historia. Una Cristología trascendental no puede tampoco proceder como si de hecho hubiese elaborado la idea cristiana del hombre-Dios independientemente de la experiencia histórica de este hombre-Dios en el Jesús concreto. La deducción trascendental de una "idea" es siempre la reflexión históricamente accesoria sobre una experiencia concreta, reflexión que en lo factual ve expresamente lo "necesario"

y que está justificada y es necesaria porque descubre de forma explícita la esencia de lo experimentado concretamente en su necesidad esencial (no en su facticidad).

Tal Cristología puede trabajar "trascendentalmente" bajo diversos aspectos. La palabra "trascendental" tiene aquí cierta elasticidad en la cual quedan asumidas todas las reflexiones teológicas que parten del **hombre** como **esencia** dotada de trascendencia y como **ser** que reflexiona trascendentalmente sobre esta su esencia.

1) En primer lugar, esta cristología puede hacer comprensible la "idea" del hombre-Dios como punto culminante (buscado por lo menos asintóticamente e hipotéticamente) del movimiento del espíritu, que en constante superación de sí mismo se mueve hacia Dios. Tal Cristología del "punto omega", no necesita ignorar o dejar de resaltar que el punto omega para el cual converge el mundo en su espíritu, es lo que llamamos en la teología el **reino de Dios**, plenificado en la visión de Dios, que se comunica a todo espíritu consumado.

Una teología trascendental volverá comprensible esto a partir de la concepción trascendental de la esencia del hombre. De ese modo entenderá la **encarnación** no como el grado supremo-subsistente por sí mismo —de la auto-trascendencia del mundo (soportada por la libre comunicación del mismo Dios), el cual sólo accesoriamente está ahí "para-nosotros", sino como el **clímax** intransponible de la comunicación del propio Dios a todo espíritu, como el punto culminante de la **aparición** histórica e irreversible (escatológica) de la comunicación victoriosa de Dios mismo al mundo. La relación, que debe entenderse trascendentalmente, entre espíritu (incluida la gracia e historia de la revelación) implica como punto culminante de la historia (en cuanto historia de la gracia en el mundo) al portador absoluto de la salvación, y lo implica como

hombre-Dios en el sentido ortodoxo de la palabra.

Así se realiza una Cristología trascendental que desarrolla "especulativamente" la esencia del Dios-hombre mirando la experiencia histórica del mismo en Jesús y a partir de ella.

2) En segundo lugar, una cristología será "trascendentalmente" elaborada si hace comprensible porque se encarna precisamente la segunda "persona" divina y solamente ella puede encarnarse. Una comprensión trascendental completa de la esencia de la "verdad" (en la unidad originaria de verdad "objetiva" y "subjetiva") podría mostrar que precisamente el "Logos" (como fidelidad personal de la propia promesa que se muestra históricamente) debe ser quien revele al "Padre" en la carne y, haciendo eso, manifiesta la peculiaridad del propio "Logos".

3) En tercer lugar, una Cristología trascendental, que mira al Cristo concreto, tendría que hacer lo que en general la teología trascendental misma debe hacer en su propia limitación y negación: legitimar y alentar al hombre que busque su salvación no en la "idea", sino en la historia (como unidad del pasado, presente y futuro), para que encuentre a Dios en el hombre y, finalmente, en el hombre en quien Dios está definitivamente presente y aparece históricamente en el mundo, en Jesucristo" (K. Rahner, **Teología trascendental**, SM, vol. 6, pp. 613-616).

### **Estructura Trascendental y categorial de la Cristología y su unidad**

En una notable síntesis de su Cristología, K. Rahner retoma complejivamente los elementos de su cristología procurando integrar los aspectos categoriales dentro del horizonte trascendental de su teología ("**Jesucristo**" en SM, vol. 4, pp. 12-71).

"Si un acontecimiento histórico ha de significar la salvación del hombre íntegro, deberá estar estructurado, (sin prejuicio de su historicidad, de su libre producción por parte de Dios y de la imposibilidad de reducirlo a algo previo), de tal forma que comprometa al hombre **íntegro**. Por consiguiente, debe afectar su **esencia**, y por ello tener la posibilidad de hacerse inteligible mediante un "método trascendental". Esto implica que la orientación **trascendental** del hombre hacia un **acontecimiento histórico-salvífico** sólo comience a ser objeto de una reflexión temática cuando el hombre se encuentre con él **en la historia**. Esto se aplica sobre todo al **acontecimiento** de Cristo. Para su plena inteligibilidad se requiere una cristología "trascendental". En ella deben quedar claros el hecho y la estructura interna de las siguientes realidades: en virtud de su naturaleza, determinada por lo **existencial sobrenatural**, el hombre es el ente orientado hacia un acontecimiento salvífico que puede ayudarse como posible; el cual, precisamente como acontecimiento absoluto y definitivo de la salvación, tiene su contenido en lo que la fe cristiana proclama como respuesta definitiva de Dios en Jesús y como "encarnación", como "unión hipostática".

Pero una "cristología trascendental" debe también (en la medida de lo posible) procurar explicar **cómo** en la realidad humana **de Cristo, (en su "naturaleza") se dá una potencia obediencial** para la unión hipostática. Pues, evidentemente, por sí ni toda realidad "substancial" tiene la posibilidad de "sustituir" la Hipóstasis del Logos. No se puede tampoco concebir esa potencia obediencial como mera **no-contradicción**. La **potencia obediencial** radica en la propia esencia del hombre, en cuanto está ordenado hacia Dios.

### **Cristología "de abajo" y Cristología "de arriba"**

Los dos aspectos y condiciones de una "cristología trascen-

dental" se relacionan entre sí y se condicionan mutuamente.

Partiendo de tal concepción, el contenido del dogma cristológico podría hacerse más inteligible y asimilable existencialmente. Y, viceversa, esa "Cristología trascendental" sólo se hace históricamente posible y asequible cuando el hombre se encuentra con el acontecimiento **concreto** de Cristo en una experiencia "categorial". Esta experiencia categorial, a su vez, significa ante todo, una cristología "**desde abajo**" pues el hombre comienza encontrándose con el hombre Jesús, si cree en él como el Cristo, lo hace no solamente porque oye su propio testimonio oral y lo reconoce como digno de crédito a causa de los milagros, sino por porque lo experimenta en su resurrección como **Salvador absoluto**, como objeto y fundamento de la fe, traduciendo (con toda razón) esa misma experiencia a los clásicos enunciados cristológicos. Desde allí, la cristología tradicional (de la pre-existencia, de la única persona divina y de las dos naturalezas; de encarnación y de unión hipostática) constituye una **especie de centro** entre una "cristología trascendental" (basada en la orientación trascendental del hombre al Salvador absoluto en su historia) y una cristología "categorial", **desde abajo**. Como Cristología que desciende **de arriba** (como es el caso de la teología de Pablo y de Juan) posee, de forma más clara e inmediata que la Cristología **de abajo**, algunos contenidos, presupuestos y conceptos "metafísicos", esto es, verificables sobre todo y casi exclusivamente de manera trascendental; y, con todo, se refiere al Jesús de Nazaret concreto, experimentado **a posteriori**. En este sentido es una cristología **categorial**.

Este sencillo resumen de la Cristología Trascendental de K. Rahner es suficiente para evidenciar que ciertos capítulos de Cristología **latinoamericana** son meros trasplantes de ella a nuestro continente. (cf. L. Boff, *Jesucristo Liberador*, cap. X y XIII).

## FILOSOFIA ANALITICA, NEOPOSITIVISMO Y CRISTOLOGIA LATINOAMERICANA

El último lustro de la década de 1960, en la fase inmediatamente post-conciliar fue sacudido por la explosión de la teología de la Muerte de Dios, que tuvo repercusiones intensas, aunque efímeras, en América Latina dándole el último impulso para la emergencia de la teología de la liberación.

El principal autor de la Teología de la Muerte de Dios es el teólogo norteamericano, discípulo de L. Wittgenstein, adepto a la filosofía analítica y del neopositivismo, Paul Van Buren.

La teología de la muerte de Dios es hija legítima del secularismo y de la mentalidad tecnocrática atea. En una fidelidad radical al secularismo, los teólogos de la muerte de Dios procuran elaborar una cristología, o mejor, una Jesuología despojada de toda superestructura religiosa y teológica para basarse exclusivamente en los datos humanos, empíricamente verificables, de la vida de Jesús.

Paul van Buren fue el tólogo que con mayor coherencia y vigor asumió una perspectiva filosófica abiertamente arreligiosa y atea para elaborar una Cristología dentro de los límites del neopositivismo y de la filosofía analítica. Según van Buren, para ser aceptada por los hombres del siglo XX, la cristología debe traducirse en un cuadro semántico capaz de resistir las comprobaciones de la filosofía analítica. Para ello es menester eliminar toda dimensión metafísica y sobrenatural de la cristología tradicional; vale decir que importa descartar de la cristología la cuestión de la divinidad de Cristo y ocuparse, exclusivamente, con su humanidad y su compromiso político.

Paul van Buren fue el primero en usar el título de "Jesucris-

dental" se relacionan entre sí y se condicionan mutuamente.

Partiendo de tal concepción, el contenido del dogma cristológico podría hacerse más inteligible y asimilable existencialmente. Y, viceversa, esa "Cristología trascendental" sólo se hace históricamente posible y asequible cuando el hombre se encuentra con el acontecimiento **concreto** de Cristo en una experiencia "categorial". Esta experiencia categorial, a su vez, significa ante todo, una cristología "**desde abajo**" pues el hombre comienza encontrándose con el hombre Jesús, si cree en él como el Cristo, lo hace no solamente porque oye su propio testimonio oral y lo reconoce como digno de crédito a causa de los milagros, sino por porque lo experimenta en su resurrección como **Salvador absoluto**, como objeto y fundamento de la fe, traduciendo (con toda razón) esa misma experiencia a los clásicos enunciados cristológicos. Desde allí, la cristología tradicional (de la pre-existencia, de la única persona divina y de las dos naturalezas; de encarnación y de unión hipostática) constituye una **especie de centro** entre una "cristología trascendental" (basada en la orientación trascendental del hombre al Salvador absoluto en su historia) y una cristología "categorial", **desde abajo**. Como Cristología que desciende **de arriba** (como es el caso de la teología de Pablo y de Juan) posee, de forma más clara e inmediata que la Cristología **de abajo**, algunos contenidos, presupuestos y conceptos "metafísicos", esto es, verificables sobre todo y casi exclusivamente de manera trascendental; y, con todo, se refiere al Jesús de Nazaret concreto, experimentado **a posteriori**. En este sentido es una cristología **categorial**.

Este sencillo resumen de la Cristología Trascendental de K. Rahner es suficiente para evidenciar que ciertos capítulos de Cristología **latinoamericana** son meros trasplantes de ella a nuestro continente. (cf. L. Boff, *Jesucristo Liberador*, cap. X y XIII).

## FILOSOFIA ANALITICA, NEOPOSITIVISMO Y CRISTOLOGIA LATINOAMERICANA

El último lustro de la década de 1960, en la fase inmediatamente post-conciliar fue sacudido por la explosión de la teología de la Muerte de Dios, que tuvo repercusiones intensas, aunque efímeras, en América Latina dándole el último impulso para la emergencia de la teología de la liberación.

El principal autor de la Teología de la Muerte de Dios es el teólogo norteamericano, discípulo de L. Wittgenstein, adepto a la filosofía analítica y del neopositivismo, Paul Van Buren.

La teología de la muerte de Dios es hija legítima del secularismo y de la mentalidad tecnocrática atea. En una fidelidad radical al secularismo, los teólogos de la muerte de Dios procuran elaborar una cristología, o mejor, una Jesuología despojada de toda superestructura religiosa y teológica para basarse exclusivamente en los datos humanos, empíricamente verificables, de la vida de Jesús.

Paul van Buren fue el tólogo que con mayor coherencia y vigor asumió una perspectiva filosófica abiertamente arreligiosa y atea para elaborar una Cristología dentro de los límites del neopositivismo y de la filosofía analítica. Según van Buren, para ser aceptada por los hombres del siglo XX, la cristología debe traducirse en un cuadro semántico capaz de resistir las comprobaciones de la filosofía analítica. Para ello es menester eliminar toda dimensión metafísica y sobrenatural de la cristología tradicional; vale decir que importa descartar de la cristología la cuestión de la divinidad de Cristo y ocuparse, exclusivamente, con su humanidad y su compromiso político.

Paul van Buren fue el primero en usar el título de "Jesucris-

to liberador" para definir su Cristología.

### La Jesulogía de van Buren

La "Teología de la Muerte de Dios" niega la existencia de un Dios trascendente y pretende explicar el cristianismo dentro de un horizonte puramente terreno. En coherencia con el neo-positivismo y la filosofía analítica, van Buren elaboró una "Jesulogía" atea en la cual Jesús no es nuestro "Dios y Salvador", sino el "hombre normativo", cuya libertad total nos contagia y nos libera.

Como la Jesulogía de van Buren inspiró varios elementos de la teología latinoamericana, vamos a explicar aquí las filosofías subyacentes a su Cristología.

### La Filosofía Analítica

Como la filosofía analítica, el lenguaje sustituye el ser. El análisis del lenguaje más que una escuela filosófica es una tendencia generalizada de la filosofía inglesa y americana. Se caracteriza más por una **metodología** que por un contenido doctrinal determinado. La filosofía es hermenéutica.

Conforme a los analistas, la misión de la filosofía no es construir sistemas o cosmovisiones metafísicas, sino esclarecer el significado de nuestras proposiciones. La función de la filosofía es negativa o terapéutica.

El análisis delimita el dominio de las proposiciones dotadas de **sentiJo** y permite, así, ver lo que se puede decir con plena significación y lo que no se puede decir con sentido. De ese modo, sin enredarnos en ningún presupuesto metafísico o epistemológico, nos permite comprobar lo que existe o no en el mundo.

Se puede, entonces, formular un criterio de significación en términos puramente **lógicos** (es decir, **neutros** a nivel metafísico o epistemológico).

**Metalinguaje de la filosofía analítica:** Para el analista, la filosofía no proporciona "explicaciones" supra-científicas que postulen entidades trascendentes como Dios, espíritu, sustancia, etc.

La filosofía es una actividad de "segunda potencia", o sea, un repensamiento sobre el modo como pensamos las cosas.

### Fundadores de la Filosofía Analítica

Los empiristas ingleses (Locke, Berkeley, Hume) son considerados precursores del movimiento de la Filosofía Analítica. Pero los padres son Wittgenstein, Russell y Moore, aunque sus perspectivas y motivaciones sean diversas. Los dos pioneros del análisis en Inglaterra, G.E. Moore y Bertrand Russell tenían concepciones bien diferentes sobre la función y el alcance del análisis. La concepción del análisis de Wittgenstein también difiere radicalmente de la concepción de los positivistas lógicos del Círculo de Viena. El mismo presenta dos concepciones diversas del análisis en su obra más antigua: **Tractatus Logico-philosophicus** (1921) y en otra más reciente: **Philosophical Investigations** (1955).

Los analistas desconfían de toda metafísica "trascendente". Para ellos, las cuestiones sobre Dios carecen de interés filosófico. Para Wittgenstein, el dominio religioso queda fuera de los "límites del lenguaje".

### Cuestiones in-sensatas (= sin sentido)

Los analistas se asemejan a los positivistas lógicos en lo que res-

pecta a la existencia de Dios y del dominio religioso. Tales cuestiones se consideran "sin sentido" puesto que no son ni verdaderas ni falsas, una vez que violan las condiciones lógicas para que una proposición tenga sentido. A pesar de esto, la noción de Dios se considera absurda o "in-sensata" por motivos lógicos neutros y no a partir de alguna teoría metafísica, como el materialismo, etc.

### Los fundadores de la Filosofía Analítica

G.E. MOORE en su libro **Principia Ethica** (Cambridge 1903) presenta una concepción programática del análisis que no reposa sobre una teoría formal o sistemática de la significación como la de Wittgenstein. Moore no considera los modos de expresión del lenguaje corriente como criterio formal de significación. Por eso, su concepción del análisis no tiene repercusión religiosa directa ni en sentido positivo ni negativo.

BERTRAND RUSSELL se unió con Moore desde 1900, en la reacción contra el neo-hegelianismo. Para él la tarea principal de la Filosofía consiste en "criticar y precisar las nociones que son aptas para ser consideradas como fundamento sin contestación".

La fase analítica de la filosofía de Russell fue muy breve. Solamente después de su paso a la filosofía **empirista y positivista** la problemática del teísmo adquirió relieve en sus escritos. Russell sufrió profunda influencia de la nueva lógica matemática creada por Peano, Prege, Whitehead, etc. Bajo la influencia de la **lógica-matemática** Russell forjó la distinción fundamental entre "forma gramatical" y "forma lógica" y la concepción del análisis fundada sobre ella.

Russell, con todo, como Moore, no pretendía que todos los problemas metafísicos tradicionales pudiesen resolverse por el aná-

lisis. El agnosticismo religioso de Russell no se deriva de su posición filosófica o de su concepción del análisis lógico.

LUDWIG WITTGENSTEIN, es el principal filósofo del movimiento del análisis del lenguaje, que desarrolló las ideas de Moore y de Russell sobre la función del análisis para hacer de él una **concepción sistemática**.

Su primera obra **Tractatus Logico-Philosophicus** (1921) llegó a conclusiones semejantes a las de los positivistas lógicos del **Círculo de Viena**, a saber: "**solamente las proposiciones de las ciencias de la naturaleza gozan de sentido**, todas las demás proposiciones (metafísicas y otras, inclusive las proposiciones del propio **Tractatus**) están desprovistas de significaciones o **in-sensatas**". A pesar de ello, toda la base del método filosófico de Wittgenstein difiere radicalmente de los positivistas lógicos, en cuanto a su criterio de significación reposa no en la verificación empírica, sino en un examen puramente formal o lógico de la estructura del lenguaje.

No obstante parece que Wittgenstein no excluía a Dios y el dominio religioso como desprovisto de significación. Para él, el dominio religioso era algo inefable (místico) y por ello no se prestaba a la investigación filosófica.

La concepción ética de Wittgenstein era tan enigmática como su concepción de Dios y de la Religión. Para él, la moral hace parte de lo **místico** y también por eso no puede expresarse en el lenguaje (**Tractatus**, 6, 421). Entre tanto, los valores morales y el "sentido de la vida" pueden aparecer indirectamente en el arte (G.E.M. Anscombe, **An Introduction to Wittgenstein's Tractatus**, p. 170).

**Juegos del lenguaje.** En su última obra: **Pesquisas filosóficas** (Oxford 1959), Wittgenstein desarrolla lo que podría llamarse una teoría "pluralista de la significación. Abandona la concepción del lenguaje (defendida en el **Tractatus**) como un todo unitario y pasa a hablar de "juegos del lenguaje" particulares, es decir, la serie, o los grupos y conceptos que utilizamos para hablar, por ejemplo, de los estados del espíritu, del placer y del dolor, o de la percepción, etc. El sentido de una palabra se define ahora en función de su **uso** en un **juego de lenguaje** particular y la tarea del análisis es recordarnos el contexto del lenguaje común (y en la "forma de vida" a la cual está ligada) en la que se utiliza, porque solamente ahí se usa con sentido.

Esta teoría pluralista de la significación fue desarrollada por algunos analistas ulteriores que sostienen que las proposiciones religiosas tienen un sentido propio particular, o su **lógica** propia que no es la de las proposiciones factuales. Así como las proposiciones **éticas** pueden tener un sentido si no afirman ningún hecho y por consiguiente no pueden ser **ni verdaderas ni falsas**, así también, las proposiciones religiosas pueden muy bien tener un sentido aún si no pretenden la verdad (cf. John Wisdom, **Gods, Cambridge, 1944, p. 156.**

### ALFRED J. AYER y el Positivismo Lógico

El movimiento del análisis del lenguaje representado sobre todo por la obra de MOORE, RUSSELL y WITTGENSTEIN se entrecruza con otra tendencia del pensamiento filosófico, el **Positivismo Lógico** introducido en Inglaterra por el libro de A.J. Ayer, **Language Truth and Logic** (London 1936).

El **Positivismo Lógico** de Ayer llegó muchas veces a ser confundido con la **Filosofía Analítica**, pero Wittgenstein y sus discípulos

los rechazan enérgicamente esa confusión.

### El "Principio de Verificación" de Ayer

Ayer introduciendo en Inglaterra las doctrinas del "Círculo de Viena" colocaba como punto central el **Principio de Verificación**, que afirma que una proposición sólo tiene significado real si fuera científicamente verificable. Las proposiciones lógicas y matemáticas pueden tener un sentido como reglas convencionales que establecemos para nuestro uso, pero nada dicen sobre el mundo real.

Ayer deduce la verificabilidad (la propiedad de poder ser determinado como verdadero) a lo empíricamente verificable. Por eso todas las proposiciones religiosas y las proposiciones metafísicas sobre Dios, alma, etc., carecen de sentido, son "no-significantes" o "no sensatas", desprovistas de sentido o absurdas.

Ayer extiende el principio de verificación de las ciencias físicas al campo del **ser**, afirmando que **no existen** otros "hechos" que los conocidos por la observación y la experiencia científica. En virtud de este principio, las proposiciones concernientes a la existencia de Dios y a la religión son condenadas a priori como "no-sensatas". Esta concepción del Análisis Filosófico lleva directamente a un **ateísmo** radical según el cual la propia posibilidad de la religión queda excluida.

### A. FLEW y el Principio de Negación o de Falsificabilidad

A. Flew formuló una forma más sutil del principio de verificación, que podría denominarse **principio de negación**. Este principio sostiene que afirmar que una proposición es verdadera equivale lógicamente a negar que la proposición es falsa: **P. equivale**

a no (no—P). No sabemos lo que sería para una proposición el hecho de ser verdadera si no supiésemos también lo que sería para ella ser falsa. Y si no sabemos lo que sería para una proposición ser verdadera o falsa, la proposición deja de "proponer" algo.

Esto es, deja de ser una proposición pura y simplemente. Como vemos, se trata de un principio exclusivamente formal o lógico. No obstante, Flew usa este principio para eliminar los enunciados religiosos como desprovistos de sentido, ya que no son **falsificables**, o son tales que no sabemos qué los haría falsos o qué se opondría a su verdad.

En efecto, de acuerdo con este principio, una aserción sólo tiene sentido cuando podemos saber qué se opondría a su verdad (qué la **tornaría falsa**). pero con las proposiciones religiosas tales como "Dios existe", "Dios es bueno", "Dios es amor", la posibilidad de que no sean verdaderas no es admitida por el creyente. Por consiguiente, tales enunciados, por motivos exclusivamente lógicos, aparecen como desprovistos de sentido. De ese modo, dice A. Flew, no hay ningún acontecimiento o serie de acontecimientos que sean razón suficiente para concluir: "luego, Dios existe", o "Dios no nos ama realmente en estas condiciones". Por eso, él concluye que las proposiciones religiosas deben alejarse por motivos exclusivamente lógicos, de tal suerte que su rechazo no nos compromete en una convicción metafísica previa, bien sea del positivismo, bien del empirismo o del materialismo, etc.

De ese modo el principio de la **falsificabilidad** de Flew lleva a la conclusión idéntica a la del positivismo lógico, con el cual coincide.

## Behaviorismo de BRAITHWAITE

Otros analistas adoptan una concepción bien diferente de las proposiciones religiosas considerándolas no como intentos paradójicos para expresar lo inexpresable, sino al contrario, teniendo una "lógica" particular y una significación propia.

A primera vista, muchas afirmaciones religiosas parecen ser aserciones factuales y descriptivas (capaces de ser verdaderas o falsas) a propósito de realidades trans-empíricas (Dios, las Personas de la Trinidad, etc.), o sobre acontecimientos históricos (Cristo nació de la Virgen María, sufrió y murió, resucitó de entre los muertos, etc.). Pero, dicen ellos, esta manera de considerar las aserciones religiosas desconocen su función real que no es enunciar lo verdadero o falso, sino declarar cierta actitud ante la vida y el mundo. Cuando las consideramos bajo este ángulo, todas las dificultades a propósito de la verificación o de la negación de las proposiciones religiosas desaparecen, pues como declaraciones de intenciones de actitudes, son perfectamente provistas de sentido, aunque no sean verificables o susceptibles de ser negadas en sentido estricto.

## R.B. BRAITHWAITE

La versión más rigurosa de esta concepción behaviorista fue presentada por R.B. Braithwaite en su obra, **Una concepción empirista de la Naturaleza y de la Fe Religiosa** (Cambridge 1953).

Conforme Braithwaite, las afirmaciones religiosas no son ni enunciados, ni hechos empíricos, ni hipótesis científicas, ni proposiciones necesarias. Esto, además, no quiere decir que sean desprovistas de sentido, así como por el hecho de que las proposiciones morales no se refieren a hechos empíricos no significa que ellas estén

desprovistas de sentido. Las afirmaciones religiosas son semejantes a los enunciados de la moral, ya que ellas declaran una intención de obrar de cierto modo. Son, dice Braithwaite, "primeramente declaraciones de compromiso con un modo de vivir" (o.c., p. 14), un modo de vida como "ágape", es decir, el modo de vivir que S. Pablo propone en la primera epístola a los Corintios, en el capítulo 13. Pero entonces, qué decir de los dogmas del cristianismo? Braithwaite responde que no deben tomarse como verdaderos literalmente, sino como "historias" que nos ayudarán a vivir la vida en el "ágape". Tenemos aquí una forma radical de **behaviorismo religioso**, pues, para Braithwaite, todo sentido de dogma cristiano consiste en enseñar al cristiano la posibilidad de declarar su intención de comportarse de cierto modo. Así afirmar que "Dios es amor" es simplemente un modo de decir: "Deseo conformarme a un modo de vida "ágape". Cuando recito el Credo y digo que Cristo sufrió, murió y resucitó de entre los muertos, no me refiero a hechos históricos brutos, sino en realidad no hago más que narrarme a mí mismo "historias" para ayudarme a proseguir la vida de ágape que he escogido. (cf. G.C. Colombo, S.J., **The Analysis of Belief**, en *Eownside Review* (1958-1959, p. 23).

Conforme a la concepción de Braithwaite, es posible afirmar no solamente que la proposición "Dios existe", tomada como un enunciado factual, está desprovista de sentido, sino también que el cuerpo de la doctrina cristiana, como todos sus enunciados históricos, son falsos si fueron tomados al pie de la letra y, al mismo tiempo, profesar la fe cristiana en la plenitud de su sentido" (o.c., p. 14) Braithwaite no explica cuál es la diferencia entre esa "creencia religiosa" y el ateísmo (cf. H. Meynell, **Sense Nonsense and Cristianity**, London 1964, p. 73).

## R. M; HARE y la teoría del "blik"

Otro analista de Oxford, R.M. HARE, propone una versión más sutil de la concepción de Braithwaite

Hare comienza admitiendo que los enunciados religiosos no pueden ser aserciones porque si fuesen, tendríamos que admitir la posibilidad de una evidencia que se opondría a su verdad. Con otras palabras, tendríamos que admitir que es lógicamente imposible que Dios no existe o no posee los atributos que se le atribuyen.

Con todo, si las afirmaciones religiosas no desempeñan la función de aserciones factuales, desempeñan en la plenitud de sentido el papel de "bliks".

### La función de "Blik" de las proposiciones religiosas

Hare forjó la palabra "blik" para designar ciertas actitudes metafísicas de base para con el mundo: Como Hume vio muy bien, sin un **blik** no puede haber explicación; pues solamente por medio de nuestros **bliks** determinamos lo que es y lo que no es una explicación" (R.M. HARE, **Theology and Falsification**, en *New Essays in Philosophical Theology*, dirigido por Flew y McInchire, London, 1955, p. 99).

Cuando Hare dice que nuestras afirmaciones religiosas desempeñan el papel de **bliks** quiere decir:

a) que ellas nada afirman sobre hechos y como tales no son verificables ni susceptibles de ser negadas;

b) que, no obstante, ellas acarrearán cierto modo de conducta:

esto es, exactamente como alguien que tuviese un **blik**, según el cual todo sucedería por acaso; de acuerdo con su **blik** él no tendría la mínima preocupación de programar, de hacer planes o de dar crédito a las previsiones, o de prepararse para enfrentar una situación concreta; del mismo modo, quien tuviese un **blik** religioso y cristiano tendría que comportarse de acuerdo con él.

c) que ellas son justificables, puesto que es aparentemente posible determinar cuál es el **blik justo** que se debe tener.

Hare, sin embargo, no muestra cómo se puede efectuar esta justificación del **blik** religioso y cristiano ni cómo demostrar su valor auténtico.

### Traslado del polo filosófico del ser al lenguaje

Como vemos, la Filosofía Analítica provocó un traslado del polo de la filosofía que paso del **ser** al lenguaje, acarreado, por consiguiente, el descrédito de la metafísica.

Esa crisis de la filosofía esencialista pasó a la teología en términos de funcionalismo bastante radical. La crisis de la teología sistemática fue ocasión para que se subrayase el carácter eminentemente funcional o económico de la revelación bíblica. Dios se revela **en función** de la salvación del hombre. Actuando, Dios se revela. La Biblia no es una ontología, no habla del **en-sí** de Dios y de Cristo, es decir, de lo que ellos son en sí mismos, sino de lo que son **para nosotros**. La revelación se procesa esencialmente en el cuadro de una historia eminentemente "económica" o "funcional". No hay revelación de Dios y de Cristo sino en el testimonio que nos fue transmitido sobre lo que realizaron para nosotros, o sea, su relacionamiento con nuestra salvación.

## CRISTOLOGIA FUNCIONAL

Los títulos cristológicos, Logos, Hijo de Dios, Luz, etc., son **funcionales**. Manifiestan no la **esencia** de Cristo sino lo que Cristo es **para nosotros**, para nuestra salvación. Del mismo modo se deben entender las fórmulas puestas en boca de Jesús: **Ego eimi**, "yo soy". **Yo soy** el pan de vida; **yo soy** la luz del mundo; **yo soy** el buen Pastor; **yo soy** el camino; **yo soy** la vid. Tales enunciados expresan no lo **en-sí** de Cristo sino lo que él es o hace **para nosotros**, su realidad **económica** o su verdad **funcional**.

### VAN BUREN y la radicalización de la teología funcional

El lenguaje bíblico es eminentemente, aunque no exclusivamente, funcional.

Radicalizar el lenguaje funcional de la Escritura, como único modo posible de hablar de Dios es incapacitarnos para entender el propio mensaje salvífico de la Escritura. La radicalización de la teología funcional, tomada en un sentido exclusivo, como única teología posible, llevaría a la destrucción y negación de la teología. Esta fue la aventura de la "Teología de la muerte de Dios".

Pretendiendo reducir a Cristo a un Jesús liberador político y la teología a una "pura historia de la salvación" en un sentido exclusivamente inmanente, W. HAMILTON, T.J.J. ALTIZER, P. Van BUREN descartaron la imagen vertical del hombre, abierto al Dios trascendente, para buscar a Dios únicamente en los hombres, transformando así, de modo radical, a Cristo en el "hombre para los otros" "aquel en quien el amor tomó todo lugar" (Bonhoeffer).

Para esos teólogos la "kénosis" significa el auto-aniquilamiento de Dios que se hizo hombre en un sentido prometeano e inmanente.

te. Dios cesa de ser una realidad como ser eterno, inmutable, trascendente.

## EL JESUS LIBERADOR DE VAN BUREN

### P. VAN BUREN, la muerte de la noción de Dios

#### Jesulogía atea

Paul Van Buren era profesor de teología en el Temple University. Se hizo célebre por su obra "El sentido secular del Evangelio" (*The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1966) en la cual procura responder a la pregunta de Bonhoeffer "cómo predicar el Evangelio al hombre secular?". O, más exactamente, cómo el cristiano, hombre secularizado, puede comprender su fe de manera **secularizada**? Con Van Buren, el funcionalismo teológico redujo la Cristología a una "Jesulogía" sin densidad ontológica.

#### Jesulogía sin Dios

La Jesulogía de Van Buren es decididamente atea, un Jesús sin Dios, una especie de ídolo humano, en plena consonancia con la ideología del secularismo.

#### Empirismo y Pragmatismo

Van Buren no pretende dar al hombre moderno una visión cristiana del universo. Se dirige al cristiano para ayudarlo a superar sus divisiones interiores, ofreciéndole una comprensión secularizada del Evangelio y de la fe cristiana. Para él, el cristiano debe adoptar la perspectiva intelectual del hombre del siglo XX, visceralmente empírica y pragmática. El no procura descubrir las causas de este secularismo y de este empirismo; los acepta como normativos.

## Empirismo y negación de la Trascendencia

Van Buren comienza con un análisis de los estudios recientes sobre la demitización bultmanniana, que juzga todavía excesivamente mitológicos por admitir la idea de una trascendencia divina. Una demitización radical no puede contentarse con rechazar una visión del mundo en tres etapas; debe rechazar toda creencia en orden trascendente de la realidad. Van Buren censura a Bultmann y sus discípulos de ser insuficientemente modernos, insuficientemente empíricos y laicos. Ellos continúan hablando de Dios, cuando tal lenguaje se ha tornado hoy imposible. No lograron salvar el aspecto histórico del Evangelio y de Jesús. (Van Buren, o.c., p. 58).

## ANÁLISIS DEL LENGUAJE Y CRÍTICA DE LA PALABRA DE DIOS

Los analistas del lenguaje y los positivistas lógicos afirman que las proposiciones referentes a Dios son "sin sentido" (meaningless) porque no son verdaderas ni falsas, una vez que violan las condiciones lógicas para que una proposición tenga sentido. Van Buren acepta tal postulado y por eso pretende dar una interpretación del Evangelio sin ninguna referencia a la palabra "Dios".

"El empirista descubre en nosotros el núcleo de la dificultad no en lo que se dice a propósito de Dios, sino en el lenguaje mismo sobre Dios. No sabemos "qué es Dios" y no podemos comprender el uso de la palabra "Dios". Hoy ni siquiera podemos comprender el grito de Nietzsche. "Dios ha muerto!", porque, si fuese así, cómo lo podríamos saber? No, ahora el problema es que la palabra "Dios" está muerta" (o.c. pp. 84-103).

### Punto de partida: Análisis lingüístico y Empirismo

El punto de partida de la teología de Van Buren es el análisis lingüístico representado sobre todo por Ludwig Wittgenstein. A pesar de su afirmación de usar el análisis lingüístico solamente como método y no como doctrina filosófica, Van Buren le da un contenido doctrinal o ideológico: el empirismo. Además, Van Buren reconoce que el punto de partida del análisis lingüístico fue el empirismo británico mediatizado posteriormente por el positivismo lógico del Círculo de Viena, para el cual la verificación empírica era la única posibilidad de una verificación de cualquier afirmación.

### Teoría pluralista de la significación

Según Van BUREN, con la teoría de los "juegos del lenguaje" WITTGENSTEIN habría corregido el positivismo lógico introduciendo el "principio de la verificación modificada", el cual puede ayudarnos a controlar el uso de la lengua en diversas situaciones. En efecto, cada situación del hombre, cada forma de vida tiene su lenguaje. WITTGENSTEIN considera el lenguaje como **actividad** o "forma de vida", pero lo considera también como un **juego**. Ahora bien: el "juego del lenguaje" es el hecho de una comunidad humana y las reglas del juego no son determinadas por el individuo. Si él quiere participar en el juego, si quiere comunicarse con los demás, debe aceptar las reglas del juego.

### Contexto cultural: Secularismo

El contexto cultural del hombre de hoy es el mundo de la industria y de la ciencia, y sus cuadros del pensamiento son los del pensamiento empírico de este mundo; esta es la cultura que refleja el pensamiento del hombre en su vida cotidiana: él piensa empíricamente (o.c., p. 17). A causa de esta comprobación, VAN BUREN

procura una interpretación del Evangelio que no salía de los límites de un pensamiento empírico. Esto explica por qué la base de un punto de partida está a nivel de un presupuesto de la filosofía empírica, la filosofía del secularismo interpretada por el análisis lingüístico.

### Cristología o Jesulogía

Cómo presentar la confesión de fe cristiana al hombre de hoy? Para Van Buren ya no es posible apoyarse en la fe de Calcedonia sino después de haber recorrido el camino que conduce a este término, es decir, solamente después de haber resumido el desarrollo de la cristología y, sobre todo, después de haber hecho el inventario de los problemas de lenguaje que se suscitaron a lo largo de los cuatro primeros siglos con relación a este desarrollo.

Además, hoy estamos lejos de la época de la cristología patristica. Es necesario subrayar la diferencia de puntos de vista que existe entre la mentalidad occidental, que tiende a ver en estas fórmulas de la Iglesia oriental definiciones exhaustivas, y la tradición ortodoxa oriental que ve en la formulación una indicación del lugar del misterio y una defensa del misterio contra las fórmulas demasiado racionales de los hombres. (o.c., p. 32).

La Cristología actual, dice Van Buren, está influenciada por la escuela de ALBRECHT RITSCH. La tesis de esta escuela, representada principalmente por A. HARNACK, puede resumirse así: el pensamiento "metafísico" de los griegos falseó el pensamiento del Nuevo Testamento. Es preciso volver al pensamiento dinámico, histórico, de la Biblia. De esto ha resultado cierto desprecio de la cristología patristica. Van Buren, sin embargo, observa que la profunda diferencia que separa la cultura patristica del siglo V y la nuestra, existe también entre el mundo de la Biblia y el nuestro

(o.c., p. 34). Por eso el Evangelio debe interpretarse de manera adecuada al hombre contemporáneo. Tanto el lenguaje de la Biblia como el de los Santos Padres son mitológicos. Para Van Buren, sin embargo, no es sólo el lenguaje mítico el que constituye escándalo, sino todo el lenguaje que trasciende las formas del empirismo.

## PUNTO DE PARTIDA: EL CRITERIO DE FALSIFICABILIDAD

Van Buren utiliza, como apertura de su libro, una parábola de A. Flew sobre el **criterio de falsificabilidad**. K. Popper inventó este principio como **criterio de demarcación** entre las proposiciones de la ciencia empírica, las de la metafísica y las de la lógica y las matemáticas. De acuerdo con tal criterio, "un sistema sólo puede considerarse científico (empírico) si sus afirmaciones pueden ser eliminadas por obra de la observación. Un sistema será científico si se configura por las tentativas de refutarlo" (K. R. Popper, **The Demarcation between Science and Metaphysics**, in *Conjectures and Refutations*, London 1965, p. 256). "Si una proposición no fuere falsificable, entonces no tiene contenido empírico, es decir, no es científica" (ibid. pp. 255-258).

ANTHONY FLEW aplicó el principio de falsificabilidad al discurso teológico, en su célebre artículo **Theology and Falsification** (em **New Essay in Philosophical Theology**, London 1955). Para iluminar su posición, FLEW escribe la parábola que sirve de introducción al libro de VAN BUREN:

"Había una vez dos exploradores que llegaron a un claro en medio de la selva. Allí había muchas flores y muchas hierbas. Uno de los exploradores dijo: 'Debe haber un jardinero que cultiva este terreno'. El otro replicó: "No hay ningún jardinero". Luego levantan sus tiendas y quedan vigilando. Ni sombra

de jardinero. 'Pero tal vez sea un jardinero invisible'. Entonces levantaron una cerca de alambre de puas. Lo electrificaron. Reforzaron la vigilancia con perros guardianes (...) Jamás se oyó ningún grito que diese señal de que algún intruso hubiese recibido un choque. Y el alambre inmóvil probó que no había ninguna tentativa de un asaltante invisible. Los perros nunca ladraron. Sin embargo, el creyente está convencido. "Pero hay un jardinero invisible, intangible, insensible a los choques eléctricos, un jardinero que no tiene olor, ni hace ruido, pero que viene en secreto a cuidar de mi amado jardín". Por fin, el escéptico se desespera: "Pero, al fin, qué queda de tu primitiva afirmación? Qué es lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible y eternamente distante y en que difiere de un jardinero imaginario o que no existe?"

(A. FLEW, o.c., p.46; citado por VAN BUREN, o.c. 3). VAN BUREN acepta el veredicto de FLEW, el cual afirma que este es el destino trágico de todas las proposiciones teológicas.

## La imposibilidad de hablar de Dios

A. FLEW aplica el criterio de la falsificabilidad al discurso teológico para mostrar que no es posible hablar de Dios.

"En efecto, que debería suceder para constituir una refutación del amor de Dios y de su existencia? Supongamos que alguien nos diga que Dios ama a los hombres como un Padre ama a sus hijos. Nos sentimos confortados. Pero después vemos que un niño está muriendo de un cáncer no operable en la garganta. Su padre se vuelve frenético en las tentativas para ayudarlo, pero su Padre Celestial no da señales de interés. Entonces dice que el amor de Dios 'no es simple amor humano', que es un 'amor inescrutable' y así pensamos que tales sufrimientos sean compatibles

con la verdadera afirmación de que 'Dios nos ama como un Padre'.... Nuevamente nos tranquilizamos, pero después tal vez nos interroguemos: --Qué valor tiene esta convicción de amor de Dios?... Qué debería suceder.. para que pudiésemos decir que 'Dios nos ama', o que 'Dios no existe'?"

(A. FLEW, o.c. p. 98-99). Por consiguiente las proposiciones religiosas de este tipo "Dios ama como un padre", "Dios creó al mundo", "Cristo es Hijo de Dios", "Cristo es el Señor", no son falsificables y por lo tanto no tienen contenido empírico, no son científicas, son vacías de sentido.

### Jesús en lugar de Cristo y de Dios

P. BUREN, aceptando los principios de la filosofía analítica, afirma que ya no es posible hablar de Dios. Por eso la figura de Jesús debe asumir el centro de la reflexión teológica.

La sustancia del mensaje cristiano debe expresarse ahora sin usar el concepto de "Dios" y de sus equivalentes como "Omni-potente", "Causa primera", "fundamento del ser", etc. En segundo lugar, se debe comprobar que si el lenguaje sobre "Dios" es erróneo e ilusorio, se vuelve sensato si lo consideramos como un conjunto de afirmaciones sobre el hombre y sus comportamientos ante el mundo" (o.c., pp. 102-106).

VAN BUREN quiere dar un respuesta al problema central: "Cómo puede un cristiano, el propio hombre secular, comprender el evangelio de modo secular?" (o.c., p. XIV).

### El significado secular del Evangelio

VAN BUREN comienza su obra con una síntesis de las doctri-

nas cristológicas.

La cristología clásica encontró su formulación en el concilio de Calcedonia en 451. Es una cristología del **Logos** (o.c., pp. 23-38) Los cristianos, acusados de impiedad por adorar al **hombre** Jesús, respondieron que 'Jesucristo no era un simple hombre, sino el **Logos** eterno y universal de Dios del cual dimanaban todos los órdenes y racionalidades" (Ibid., p. 25). Por miedo de decir que Jesús era puro hombre, los Santos Padres vaciaron la humanidad de Jesús identificándolo con el **Logos** (Ibid., p. 40) Esta fue una elección decisiva para el cristianismo futuro (Ibid., p. 24).

Conforme a VAN BUREN, la verdadera humanidad de Jesús no fue conservada en la doctrina patrística.

"Nuestra condición como hombres es la de seres que tienen su propia hipótesis, cuya existencia es, independientemente de lo que puede decirse por la doctrina de la creación y providencia, fundamentada en la historia. De acuerdo con la Cristología ortodoxa, Jesús no compartía esta condición. El entró en nuestro lugar pero no estaba fundamentado en este lugar como lo estamos nosotros. Era un visitante y no un miembro de la familia. A este respecto, la cristología clásica ortodoxa no está adaptada para llegar a sus propios fines" (o.c., p. 40).

### El fracaso de BULTMANN

Ante la quiebra de la cristología patrística, la teología más reciente procuró sustituir las categorías "Dios-Logos" por las categorías de la "llamada-respuesta" (o.c., p. 47-55). De ese modo, la Cristología se tornó más bíblica, pero dice VAN BUREN, para el hombre secular es pura abstracción (Ibid., 51-55).

El esfuerzo de BULTMANN, de interpretar la cristología por medio de categorías tomadas del existencialismo, también fracasó. Y fracasó por el hecho de hablar de las experiencias cristianas como de "experiencias objetivas" (Ibid., p. 65) "implica la confusión de dos diferentes juegos del lenguaje" (Ibid.).

## POSITIVISMO LOGICO Y ANALISIS LINGUISTICO

El cuarto capítulo del **The Secular Meaning of the gospel** está dedicado al análisis del lenguaje teológico bajo el punto de vista del **positivismo** (Ayer) y del **análisis lingüístico** (Wittgenstein).

El método del análisis lingüístico del positivismo lógico, adoptado por Van Buren, parte del presupuesto de que las declaraciones o son significativas o no tienen sentido alguno.

Frecuentemente nos fascinan las palabras sin saber lo que realmente significan. Luego, es necesario adoptar un método estrictamente científico de investigación de nuestros pronunciamientos en base a su significado. Para el método del análisis lingüístico ese criterio es el "principio de verificación" (= las declaraciones son verdaderas y significativas, si pueden ser verificadas de modo empírico).

Así, los acontecimientos históricos pueden verificarse empíricamente, pero no lo puede un mundo sobrenatural, que por lo tanto, no tiene sentido. La aplicación de este principio a la teología reveló que todos los pronunciamientos teológicos aparecían desprovistos de sentido porque no podían ser verificados empíricamente. Los positivistas lógicos, sin embargo, tuvieron que corregirse o dar un paso al frente. Inicialmente pensaron en el lenguaje como una entidad de palabras, de las que cada una posee con precisión matemática **solamente un significado**. Más tarde, no obstante, descubrieron la existencia, dentro de cualquier lengua, de un gran número de lo que

llamaron "juegos de lenguaje" que eran diferentes en contenido y no podían usarse simplemente de modo permutable. Uno de estos "juegos" es el lenguaje nacido de las "situaciones de discernimiento" (o de "perspectivas" – **blik**). Lo que sucede en una "situación de discernimiento" (**blik**) no puede verificarse, pero el hecho de que algún tipo de situación de discernimiento aconteció puede verificarse por las acciones y usos del lenguaje subsecuentes de una persona. Partiendo de este principio, **VAN BUREN** pregunta: "Cómo puede un cristiano, siendo una persona secular comprender el Evangelio de manera secular? Vivimos en una sociedad secular. La secularidad es algo presente en todo hombre moderno, luego también en cada cristiano; por consiguiente, tenemos que aceptarla. Si lo hacemos así, entonces el evangelio también debe interpretarse de modo secular. Así, Van Buren llega a la conclusión de que lo que se dice respecto a Dios no tiene sentido. "Dios" es una palabra sin sentido, porque no puede ser verificada empíricamente. Luego la teología, como un "estudio de Dios" tampoco tiene sentido. Van Buren observa, no obstante, que un estudio de la historia y de la teología revela una preocupación fundamental con la "cristología". Por eso, Van Buren reduce la teología a una instrucción sobre Cristo, un estudio de Jesús de Nazaret.

### Jesús de Nazaret, un dios funcional

Usando el "principio de verificación" como base para su raciocinio, Van Buren sustenta que el punto de partida de la "teología" debe ser la persona de Jesús de Nazaret.

### El Jesús histórico

Jesús de Nazaret fue una figura histórica y, como tal, puede ser verificada. Naturalmente es verdad que la historia de Jesús de Nazaret, en cierta medida, se nos escapa porque el Evangelio nos

lo presenta como era visto y admirado en la comunidad cristiana primitiva. Esto no nos causa problema porque la comunidad cristiana primitiva veía a Jesús a la luz del acontecimiento de la Pascua que fue para los apóstoles y discípulos la gran situación de discernimiento (blik).

### El "blik" pascual

R.M. Hare acuñó el término "blik" para describir un comportamiento fundamental en relación al mundo sobre el cual cada uno basa su conducta. La razón de ese comportamiento no siempre es un hecho empírico, pero el comportamiento es verificable y falsificable.

"Antes de la Pascua no había ningún cristiano" (p. 125). "Podemos decir algo sobre la situación antes de la Pascua, y decir otras cosas sobre las consecuencias del evento de ella, pero la resurrección no nos induce a hablar de ella misma como un "hecho", porque no se la puede describir. Podemos decir que Jesús murió y fue sepultado y que los discípulos estuvieron abatidos y desilusionados. Esta era la situación antes de la Pascua. Aceptando que las predicciones de Jesús sobre su resurrección no son una tradición posterior retroproyectada después sobre el Jesús histórico, no hay nada en la situación pre-pascual que aluda a la Pascua misma. Por eso no hay fundamento alguno para pensar que los discípulos estuviesen en espera de algún evento ulterior. Pero por otro aspecto de la Pascua, podemos comprobar que los discípulos eran hombres transformados. Evidentemente quedaron maravillados por la libertad de Jesús al enfrentar la muerte y se transformaron en hombres capaces de afrontar hasta la muerte sin miedo" (o.c. p. 128).

La "resurrección" de Cristo no es verificable ni falsificable. El contenido preciso de la situación de discernimiento de la Pascua no puede ser verificado, pero lo que se puede establecer es que los apóstoles y discípulos tuvieron posteriormente un **comportamiento diferente** (blik), viendo a Jesús y sus propias vidas bajo una "perspectiva" (blik) **totalmente nueva**.

En este sentido, Van Buren secularizó el significado de la palabra "creer".

### FILOSOFÍAS SUBYACENTES A LA CRISTOLOGÍA DE VAN BUREN

Antes de estudiar cuál es el contexto de la "cristología" de Van Buren, vamos a esquematizar los elementos filosóficos presupuestos por su "teología".

#### Doble teoría del análisis lingüístico

1) Principio de "verificación" del positivismo lógico, elaborado por A.Y. AYER, el cual afirma que una palabra sólo tiene sentido cuando se puede verificar por medio de observaciones empíricas.

2) Teoría del análisis lingüístico de EITGENSTEIN, según la cual la significación de una palabra está determinada por su función en el lenguaje.

La aplicación de estos principios evidencia que ya no podemos hablar de **Dios**. "No sabemos qué cosa es Dios y no podemos comprender de qué modo se emplea la palabra Dios" (o.c., p. 103). A pesar de esto, conviene notar la unidad que en el lenguaje teológico, ocurre entre **ética y teología**. (Ibid., p. 102).

"Los análisis del lenguaje teológico constituyen una clarificación..., realizada por un método francamente empírico, que refleja el pensamiento de una época industrializada, científica... Algunos teólogos contemporáneos tomaron en serio ciertas actitudes empíricas del hombre moderno y las aceptaron sin reservas. Pusieron de relieve el aspecto empírico, humano, histórico y **ético** del Evangelio, a costa de sus elementos divinos, cosmológicos, transitorios y sobrenaturales. Bajo el punto de vista cristológico, tales interpretaciones implican la conservación exclusiva de la humanidad de Cristo, del hombre Jesús de Nazaret, dejando al acaso, en cualquier circunstancia, el problema de su divinidad" (Ibid., p. 101-102).

### Dos géneros de proposiciones

Basándose en la doble teoría del análisis del lenguaje, Van Buren distingue dos géneros de proposiciones:

**a) Proposiciones cognoscitivas:** son las afirmaciones que quieren transmitir informaciones sobre la realidad objetiva, independientemente de la actitud o de los sentimientos del sujeto... En esta categoría entran solamente las proposiciones posibles de una verificación empírica, por observación o experimentación. Por eso, todas las afirmaciones metafísicas, éticas o teológicas no son ni verdaderas ni falsas, pero sin significación, pues son inverificables empíricamente (o.c., p. 84).

**b) Proposiciones no-cognoscitivas** son las proposiciones que expresan "perspectivas" del sujeto (blik), es decir, ciertos modos de enfocar la realidad y de situarse en la existencia. Su función no es decir algo de la realidad objetiva. Manifiestan, por el contrario, un punto de vista particular sobre esta realidad, a partir de la cual el sujeto puede darle sentido. Por eso no están sujetas a una verificación

empírica. Una consideración objetiva de lo real no revela nada de su verdad. Con todo, no están desprovistas de significación. Adquieren un sentido en su relación con el comportamiento del sujeto. Se descubre esta verificación en la conducta existencial que implica y que puede servir de verificación, si el comportamiento de su autor fuere o no una expresión consecuente y coherente de ellas (Ibid.).

### Nuevo Testamento y proposiciones no-cognoscitivas

El lenguaje del Nuevo Testamento entra en la categoría de las proposiciones **no-cognoscitivas**. Siendo inverificables las informaciones sobre Dios, no transmiten ninguna información sobre la realidad. Siendo **no-cognoscitivas**, expresan cierta "perspectiva" (blik) sobre la existencia.

"La naturaleza misma del testimonio del Nuevo Testamento y de la fe exige una interpretación existencial. Tratar el Nuevo Testamento como fuente de información y la fe como asentimiento a lo que se dice, es equivocarse sobre el carácter del documento" (o.c., p. 60). Pero entonces, la palabra "Dios" es fuente de equívocos, pues en realidad, se refiere a actitudes humanas. Sería más honesto traducirlas directa y simplemente en términos de situaciones personales.

"Pues el cristiano no mira la adoración de una irrealidad llamada Dios, sino, fundamentalmente la liberación del hombre, es decir, cierta **forma de vida** (a way of life) patrones de existencia humana, normas y actitudes humanas, y disposiciones y conducta moral" (Ibid.).

## **Cristianismo horizontalizado**

Habiendo desguarnecido, de ese modo, el cristianismo de su protección sobrenatural, Van Buren pasa a su Jesuología, a su interpretación de Cristo, traduciendo las expresiones que parecen concernir a Dios en proposiciones sobre el hombre. "Está fuera de duda la efectiva historicidad de Cristo" (Ibid., p. 117). Por otra parte, la característica histórica de Jesús que determinó la "perspectiva cristiana" (blik) es su total libertad.

### **La perspectiva cristiana: la libertad de Jesús**

Cuál es lo esencial de esta perspectiva cristiana sobre el hombre? Ella está polarizada sobre el hombre Jesús y lo que él significa para sus discípulos. Jesús era un hombre admirablemente libre, libre del miedo y de la agonía, libre sobre todo para su prójimo, libre para poderse dar a los otros por amor. Era libre de los lazos familiares, hablaba de una libertad perentoria, obraba con gran libertad, aún en relación a la legislación religiosa de su propio pueblo, y era, sobre todo, libre para los demás. Qué significa Jesús para sus discípulos? La libertad de Jesús, tal como es proclamada en la comunidad cristiana, ofrece la posibilidad de semejante libertad en la vida individual de los cristianos.

### **Redención secularizada: la libertad contagiosa**

La libertad de Jesús es "contagiosa". El anuncio del Evangelio, o sea, la narración de la historia de este hombre libre que era Jesús de Nazaret, constituye para el oyente "una situación de lucidez" que permite la eclosión de su propia libertad. Esa es la significación del evento pascual. A través de la "situación de discernimiento" de la Pascua, la libertad de Jesús tuvo una influencia contagiosa sobre los apóstoles y discípulos, con el resultado de que esa libertad se

transformó, de ahí en adelante, en poder y norma de su propio modo de vida.

Esta es la reducción secularizada que hace Van Buren de la doctrina cristiana de la redención.

### **Secularización de la fe**

Esta "situación de discernimiento", esta visión de la figura histórica de Jesús de Nazaret constituye hoy la perspectiva de la fe del cristiano contemporáneo. La perspectiva de discernimiento todavía está sucediendo hoy y conduce a una situación de entrega y dedicación a un modo de vida de compromiso.

La libertad de Jesús continúa siendo contagiosa en nuestro tiempo, el mensaje cristiano es proclamado en términos aceptables para el hombre moderno secular y empíricamente orientado.

### **Teología de la Liberación de Van Buren**

La teología de la liberación de Van Buren es exclusivamente unidimensional y temporal. Para no ser alienante excluye expresamente cualquier perspectiva meta-histórica y trascendente.

"Y narrando la historia de Jesús de Nazaret, narran la historia de un hombre libre que los ha libertado... que atrajo a los discípulos y despertó enemigos dado el dinamismo de su personalidad... Murió a causa de la amenaza que representaba tal hombre libre sobre los hombres inseguros y esclavos. Sus discípulos quedaron no menos inseguros e inquietos. Dos días más tarde, hicieron la experiencia de una situación de lucidez en la cual Jesús, el hombre libre... ellos mismos y en la realidad del mundo entero, aparecieron bajo una nueva perspectiva.

A partir de este momento, los discípulos sabían algo de la libertad de Jesús. Su libertad se había vuelto contagiosa. Para los discípulos, entonces, la historia de Jesús no podía ser dicha simplemente como la historia de un hombre libre que estaba muerto. A causa de la nueva perspectiva con la cual lo veían y a causa de lo que les sucedió, la historia debía incluir el evento de la Pascua. Relatando la historia de Jesús de Nazaret, por lo tanto, la narraban como la **historia de un hombre libre que los había libertado**. Tal es la historia que proclamaron como Evangelios para todos los hombres" (pp. 133-134).

### Por qué Jesús es el Señor?

Van Buren da dos razones para justificar el "Señorío" de Jesús, es decir, el lugar central que ocupa en la "perspectiva" del cristiano. Primeramente habla de la función exclusiva desempeñada por Jesús en la **liberación individual** del cristiano, de suerte que se torna en su norma. No quiere decir que Jesús haya sido el único hombre libre de la historia, pero fue el que permitió despertar en el cristiano su libertad. En seguida, Van Buren quiere hacer justicia al sentimiento que tiene el cristiano de haber "recibido" su libertad: le vino del cielo de algún modo como un don gratuito. Esto se debe al carácter "contagioso" único de la libertad de Jesús (o.c., pp. 123-128-134).

### La fe cristiana como ética

En conclusión, Van Buren afirma que se puede ser auténticamente cristiano sin ninguna referencia a Dios. La fe cristiana no implica ninguna visión cosmológica o metafísica particular; es una perspectiva; un punto de vista personal del cristiano sobre su situación en la existencia; es una **ética** que encuentra su origen en la **libertad contagiosa de Jesús**. Es la libre respuesta del cristiano a la

libertad proclamada en la comunidad cristiana. Compromete al creyente en un estilo de vida determinado: vivir libremente es vivir para los demás, como Jesús, en el amor.

### CONCLUSION

La finalidad de este estudio era explicitar el sustrato filosófico de las cristologías latinoamericanas. La propia índole de este trabajo me solicitaba vivamente, en la medida en que iba progresando la investigación sobre las tres grandes corrientes filosóficas. La confrontación habría sido mucho más fácil y su resultado espectacular, pero también el peligro de forzar las analogías y dependencia hubiera sido grande.

Preferimos un método más austero de radiografiar los tres grandes sistemas filosóficos para aislar su vertebración fundamental.

El lector que esté familiarizado con nuestra producción cristológica logrará discernir sin dificultad la persistente presencia de esos grandes principios arquitectónicos antagónicos amalgamándose para la estructuración sincrética de las nuevas Cristologías liberadoras.

Entre nuestros teólogos latinoamericanos, el más rebelde y radical, Hugo Assmann, es el que está más endeudado y paga más pesados tributos a la filosofía alemana.

**SOTERIOLOGIA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION**

**P. Cándido Pozo**

Me parecería imposible un acercamiento al tema que se me ha asignado sin articular el camino en dos etapas claramente distintas. Ante todo, habrá que estudiar el horizonte al que la salvación nos conduce. En un segundo momento, será necesario reflexionar sobre el modo como Cristo nos salva.

Pero previamente convendría disipar un posible equívoco inicial de orden terminológico. ¿Liberación o salvación? ¿Habrá que optar por uno de los dos términos o tomarlos como sinónimos? Es bien sabido que, a veces, se han sugerido sospechas sobre la segunda de estas palabras: "salvación". Por una parte, la palabra "salvación" evocaría un planteamiento exclusivamente ultraterreno; y, por otra, su uso estaría fuertemente impregnado de pasividad (1). "En la salvación, el hombre es menos agente y sujeto que paciente y objeto. Por eso las lenguas antiguas, por ejemplo la del Nuevo Testamento, casi no tienen ejemplos de ese uso reflexivo nuestro del verbo salvar en que el mismo hombre es sujeto y objeto de la actividad salvadora: **salvarse**. Se usa simplemente la voz pasiva: se **es salvado**" (2). Es obvio que la formulación del complejo y misterioso entramado de acción divina salvadora y cooperación humana tiene que ser muy matizada. Pero, como veremos al final de estas reflexiones, la preferencia de J.L. Segundo por expresiones de que el hombre se salva a sí mismo, y su reserva frente a las fórmulas pasivas son muy características de una determinada mentalidad teológica.

(1) Cf. *J.L. Segundo, Teología abierta para el laico adulto*, t. 2 (Buenos Aires-México 1969) p. 217-222.

(2) *Segundo, o.c.*, t. 2, p. 218.

Superemos toda prevención con respecto al término "salvación" tan indiscutiblemente neotestamentario (3). Por otra parte, salvación y liberación son conceptos tan extraordinariamente cercanos que en la práctica podemos considerarlos equivalentes. A lo sumo, salvación evoca más una amenaza de la que se escapa, mientras que liberación un mal que actualmente gravita sobre nosotros y del que uno se sustrae o es sustraído (4). En todo caso, cualquier ambigüedad posible tendrá que ser eliminada con puntos de referencia, precisamente con aquellos puntos de referencia que me propongo desarrollar en las dos etapas enunciadas.

## 1. EL HORIZONTE DE LA SALVACION

La salvación aportada por Cristo es la que la Iglesia anuncia y proclama. Desde este punto de vista de la evangelización, es decir, del anuncio de la salvación, ya Pablo VI en la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* se esforzó por mantener con claridad que la proclamación de la salvación había de referirse a una liberación total o plena (5). Frente a determinadas críticas a la distinción de planos "evangelización" y "promoción humana" (6), que en la mente de quienes las hacen, se resuelven en una absorción de la evangelización por el compromiso temporal (7), Pablo VI insistía en que

- (3) Cf. W. Foerster, *sofo und sotería im Neuen Testament*: TWNT 7, 989-1005.
- (4) Cf. Galot, *Jesús liberador*, trad. esp. (Madrid 1982) p. 29.
- (5) "Ecclesia —sic eius conculcaverunt Episcopi— officio tenetur nuntiandi liberationem centenorum millium hominum, cum eorum plurimi eius filii sint; officio pariter tenetur hanc liberationem adiuvandi, ut oriatur, pro ea testificandi, atque efficiendi, ut eadem plena sit". N. 30: AAS 68 (1976) 26.
- (6) Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca 1972) p. 93-109.
- (7) Ello depende de que, simultáneamente con la crítica a la distinción de planos, se acepta sin más, como positivo, el fenómeno de la secularización y su teología; cf. Gutiérrez, *o.c.*, p. 98-102.

no se servía al ideal de conseguir que la liberación fuera plena, suprimiendo esta dualidad de planos, sino señalando los lazos profundos que hay entre ellos (8). En efecto, sólo conservando esa conexión se conseguirá que la liberación no quede reducida "a las dimensiones de un proyecto simplemente temporal" (9), a la vez que la acción de la Iglesia carecerá de toda ambigüedad al "reafirmar claramente la finalidad específicamente religiosa de la evangelización" (10). En otras palabras, sólo la inserción del combate cristiano por la liberación en el designio global de la salvación que la Iglesia anuncia, le da especificidad cristiana (11). La Iglesia tiene que afirmar siempre "la primacía de su vocación espiritual", sin desinteresarse, por ello, de los problemas temporales del hombre, pero consciente de que, sin mantener esa primacía, reemplazaría el anuncio del Reino por la proclamación de liberaciones humanas, y de que, sin anunciar la salvación en Jesucristo, la contribución de la Iglesia a la liberación sería incompleta. (12). Es necesario llegar a un anuncio explícito del Señor Jesús: "No hay verdadera evangelización si el nombre, la enseñanza, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, no son anunciados" (13).

Hay que mantener además una viva atención a los contextos ideológicos en que una liberación se proclama. "Toda noción de li-

- (8) Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 31: AAS 68 (1976) 26.
- (9) Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 32: AAS 68 (1976) 27.
- (10) Ibid. Cf. Pablo VI, *Discurso de apertura del III Sínodo general de los Obispos* (27 de septiembre de 1974): AAS 66 (1974) 562.
- (11) Cf. Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 38: AAS 68 (1976) 29s.
- (12) Cf. Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 34: AAS 68 (1976) 28.
- (13) Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 22: AAS 68 (1976) 20.

beración no es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos" (14). Ello es importante para no incurrir en la ligereza de proponer, como camino teológico, que el esfuerzo por la liberación ha de concretarse en elementos tan característicamente marxistas como la supresión de la propiedad privada de los medios de producción o la aceptación de la lucha de clases (15). Por otra parte, sería necesario subrayar que es más urgente liberar el corazón del hombre que el mero cambio de estructuras que se presuponen liberadoras (16). En efecto, se puede tener el corazón esclavo con estructuras libres y el corazón libre dentro de estructuras opresivas; lo cual no quiere decir que no haya que trabajar por estructuras que favorezcan la libertad del corazón (17).

(14) Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 35: ASS 68 (1976) 28.

(15) Véanse más adelante las referencias que hago en las notas 26ss.

(16) "Ecclesia certe iudicat magni sane interesse structuras humaniores, iustiores, observantiores iurium personae effici, quaeque minus opprimant et subdant; verumtamen intelligit etiam optimas structuras, instituta vel sapientissime exogitata cito evadere inhumana, nisi inhumanae cordis hominis proclivitates sanentur, nisi fiat conversio cordis et mentis in iis, qui vivant has inter structuras, vel illis dominantur". Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 36: AAS 68 (1976) 29; cf. *ibid.*, n. 9: AAS 68 (1976) 10.

(17) Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis*, n. 12: AAS 71 (1979) 281, después de haber colocado las raíces de la libertad "in hominis anima, corde, conscientia", escribe: "Quam admirabiliter praeterea hoc idem confirmant neque unquam confirmare desistunt ii, qui per Christum et in Christo assecuti sunt veram libertatem eamque testificati, etiam cum exterius coercerentur!". Esta constatación se conjuga en la misma Encíclica n. 16: AAS 71 (1979) 289-295, con una valoración positiva del trabajo por el cambio de estructuras; ello es obvio, ya que, a pesar de no existir un automatismo entre él y libertad del hombre, hay estructuras que favorecen la libertad más que otras. Por su parte, J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, 3a. ed. (Münch 1972) p. 58, ha critica-

Juan Pablo II se ha colocado en la misma línea de su predecesor. Su discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (28 de enero de 1979) quiso ser deliberadamente, en gran parte, reafirmación y síntesis de la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, que señalaba como guía para los trabajos de la Conferencia (18) y de la que decía muy al final de su discurso: "Como veis, conserva toda su validez el conjunto de observaciones que sobre el tema de la liberación ha hecho la *Evangelii nuntiandi*" (19). Muy poco antes había dicho en Roma con respecto a la relación entre promoción humana y acción evangelizadora: "Todo compromiso, incluso de tipo social y caritativo, jamás debe olvidar que lo esencial en el cristianismo es la redención, es decir, que Cristo sea conocido, amado, seguido" (20).

No necesito insistir en que esta misma perspectiva reaparece en el Documento de Puebla. Baste recordar su tratamiento del problema del "Discernimiento de la liberación en Cristo" (21) o el énfasis puesto en que hay que presentar a Cristo "como libertador integral" (22).

Entre los teólogos de la liberación, la crítica frecuente a la distinción de planos "evangelización y animación de lo temporal"

do fuerte y agudamente la ilusión de la existencia de un paralelismo automático entre cambio de estructuras y liberación del hombre; cf. J. Daniélou-C. Pozo, *¿Ante el ocaso de la teología de la secularización?, en Iglesia y secularización*, 2a. ed. (Madrid 1973) p. 193.

(18) AAS 71 (1979) 188.

(19) III, 6: AAS 71 (1979) 203.

(20) *Discurso a la Acción Católica Italiana* (30 de diciembre de 1978): L'Osservatore Romano, 31 diciembre 1978, p. 1.

(21) *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, n. 480-490 (Madrid 1979) p. 197-200.

(22) *Ibid.*, n. 1183, p. 355; en concreto, el pasaje se refiere a la presentación de Cristo a los jóvenes.

que, como ya he indicado, concluye en una sustitución de la evangelización por el compromiso temporal, (23) va acompañada por una acentuación de la importancia de las liberaciones intraterrenas: "trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también ya salvar" (24). Característicamente encontramos en G. Gutiérrez, sin más matizaciones, afirmaciones según las cuales amar a todo hombre es amar a Dios; (25) más aún, se trata de un amor que se expresa en política y, por cierto, en una política muy concreta de tipo marxista, como muestran las palabras siguientes: "En efecto, dar de comer o de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian la plusvalía del trabajo de los más. Transformación que debe, por lo tanto, ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad: la propiedad privada de los medios de producción" (26). Gutiérrez no retrocede ante la idea de aceptar la lucha de clases (27), llegando a hacer suyas estas palabras de Girardi: "El amor hacia los que viven en una condición de pecado objetivo nos exige luchar por liberarlos de él. La liberación de los pobres y la de los ricos se realiza simultáneamente" (28).

---

(23) Véanse más arriba las referencias que he hecho en las notas 6s.

(24) Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 210.

(25) Cf. o.c., p. 261. Habrá que insistir en que no puede decirse de cualquier amor a los deás que, sin más, llega al nivel de la virtud de la caridad; cf. A. Sustar, *De caritate apud Joannem Apostolum* (Romae 1951). Para la cuestión, cf. Pozo, *Teología humanista y crisis actual en la Iglesia, en Iglesia y secularización*, 2a. ed., p. 78-83; Id. *Teología de la fe* (Granada 1966) p. 103s.

(26) *Teología de la liberación*, p. 264.

(27) "Se ama a los opresores liberándolos de su propia e inhumana situación de tales, liberándolos de ellos. Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos, es decir, combatiendo contra la clase opresora". Ibid, p. 357.

(28) *Amor cristiano y lucha de clases* (Salamanca 1971) p. 57; citado por Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 357.

Naturalmente, para mostrar que estas actitudes son cristianas en lo que tienen de compromiso político, Gutiérrez tiene que convertirlas en imitación de Cristo. Ello le lleva a proponer el modelo de un Cristo politizado (29), para el que no tiene en cuenta suficientemente, aunque lo cite en nota, el matizado estudio de O. Cullmann sobre el tema (30). En realidad, los tres puntos que Gutiérrez considera "incontrovertibles" para sostener el compromiso político de Jesús ("la compleja relación de Jesús con los zelotes, su actitud ante los grandes del pueblo judío, y su muerte en manos de la autoridad política") (31), distan mucho de ser "incontrovertibles"; más aún, no se sostienen ante una crítica seria (32), aparte de que esquivan otra serie de temas en los que aparece el rechazo de todo compromiso político por parte de Jesús (33).

Volviendo, de modo más reflejo, al tema de la lucha de clases, es claro que la violencia es antievangélica (34). Por ello, todos los equilibrios conceptuales para ver en la lucha contra los opresores una forma de caridad fraterna (35), resultan bastante paradójicos y aparecerán poco realísticos a quien considere cómo suele desarrollarse de hecho la lucha de clases; en el fondo, Gutiérrez, si no me engaño, termina reconociendo, en la actitud de lucha, algo transitorio en busca del amor universal, "la mediación necesaria e insoslayable en su concreción: el tránsito hacia una sociedad sin clases, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimi-

---

(29) Cf. o.c., p. 297-309.

(30) *Jésus et les révolutionnaires de son temps* Neuchâtel 1970). Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 299, nota 82, cita esta obra de Cullmann.

(31) *Teología de la liberación*, p. 299.

(32) Cf. Galot, *Jesús liberador*, p. 52s.

(33) Cf. Galot, o.c., p. 54-57.

(34) Cf. Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 37: AAS 68 (9176) 29, donde el Papa cita además dos discursos suyos pronunciados en Colombia el 23 de agosto de 1968.

(35) Cf. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 357s.

dos" (36). Sin discutir aquí el carácter utópico de este paraíso marxista, aunque hubiera de ser realidad en el futuro, no tengo el derecho de permitirme el lujo de poner entre paréntesis el verdadero amor universal y su realización, esperando que en un futuro el cumplimiento de ese precepto vaya a ser posible; no dispongo de más vida que ésta y es en ésta en la que tengo que amar con toda universalidad. Las consecuencias de una eventual opción de clase por parte de la Iglesia con respecto a su unidad —consecuencias de las que Gutiérrez es consciente— (37) deben hacer sumamente prudente a una Iglesia que se define como católica, es decir, universal (38).

G. Gutiérrez, como es corriente entre los teólogos de la liberación, ha criticado fuertemente la distinción de planos en el orden de la actividad de la Iglesia (39). Sería, sin embargo, ofensivo atribuirle a él o a cualquier otro teólogo de la liberación una visión meramente intramundana de la liberación, como podría serlo la de un ideólogo marxista (40). Si subrayan la importancia de las liberaciones intramundanas, lo hacen convencidos de que la relación entre estas liberaciones previas y la liberación escatológica

(36) O.c., p. 358

(37) Cf. o.c., p. 358-361.

(38) Daniélou, *La crise actuelle de l'intelligence* (Paris 1969) p. 28s, denunció agudamente el riesgo de un nuevo tipo de cisma en la Iglesia católica: el cisma consecuente a diferentes opciones políticas, es decir, el momento en que unos católicos se increpan mutuamente como representantes respectivamente de una Iglesia burguesa y otra socialista.

(39) Para Gutiérrez véase más arriba la referencia hecha en la nota 6.

(40) Es interesante el amplio espacio que J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 5a. ed. (München 1966) p. 313-334, dedica al diálogo con E. Bloch; sus reflexiones gravitan en la línea de que sólo el cristianismo puede ofrecer un fundamento a la esperanza en cuanto que la resurrección de Cristo (históricamente sucedida) garantiza nuestra futura resurrección; prescindiendo de las reservas que merece el conjunto de la teología de Moltmann, en este punto se coloca y se mantiene en la

debe concebirse de un modo muy concreto, es decir, con una fuerte acentuación de continuismo (41). Con ello la teología de la liberación se sitúa como prolongación de una tendencia que tiene ya una historia relativamente larga (42) y que se conoce con el nombre de "encarnacionismo" frente a otra que ha recibido el nombre de "escatologismo" (43).

Jesús mismo al afirmar que sus discípulos tienen que estar en el mundo sin ser del mundo (cf. Jn 17, 11 y 15s), ha desvelado la situación paradójica de todo cristiano. Si hay que estar en el mundo, no es lícito desentenderse de la realidad circundante; tal esquizofrenia no puede ser querida por Jesús. Por otra parte, la actitud de desinterés por lo que rodea al hombre, sería un encerramiento egoísta en sí mismo, que es absolutamente opuesto a lo que la caridad exige. El amor de caridad impulsa a "la Iglesia para interesarse continuamente también por el verdadero bien temporal de los hombres" (44). En esta solicitud, todo miembro de la Iglesia

---

vertiente decisiva de lo que un teólogo auténticamente cristiano puede aportar a la mera esperanza secular.

(41) Cf. *Segundo*, o.c., t. 2, p. 217-226.

(42) Para los comienzos del problema cf. B. Besret, *Incarnation ou eschatologie. Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain: 1935-1955* (Paris 1964). La primera parte de la controversia, la que pudiera denominarse "fase francesa", ha obtenido una excelente exposición histórica en el artículo de L. Malevez, *Deux théologies catholiques de l'histoire: Bijdragen 10* (1949) 225-240. He expuesto la historia del problema en su conjunto y la discusión del problema en sí, con mucha más amplitud que la que es posible aquí y ahora, en *Teología del más allá*, 2a. ed. (Madrid 1980) p. 128-164.

(43) Los términos "escatologistas" y "encarnacionistas" no son del agrado de *Segundo*, o.c., t. 2, p. 177, quien sorprendentemente afirma además que "los que se oponían a la posibilidad de una teología cristiana de la historia, fueron llamados *escatologistas*". Véase ya el título del artículo de Malevez citado en la nota anterior. Por lo demás, es bien conocido que varios de los más conocidos "escatologistas", Daniélou o von Balthasar por

desarrolla una serie de valores morales, a los que va ligado el concepto teológico de "mérito". Ahora bien, el mérito tiene intrínsecamente —igual que la oración— (45) un valor impetratorio de la venida del Reino. Teniendo en cuenta, por tanto, que el cristiano debe ejercitar, también en las actividades profanas, virtudes específicamente cristianas a las que van unidos valores morales sobrenaturales, todo teólogo católico tiene que afirmar la existencia de una relación entre historia profana y preparación de la venida del Reino; la primera prepara la segunda, al menos a través de los méritos que en esa historia los hombres acumulan ante Dios. La negación de toda conexión entre ambas realidades —historia profana y venida del Reino— es una tesis típicamente protestante, que ha encontrado en K. Barth una formulación especialmente acertada (46). Constituiría un equívoco lamentable confundir la posición del "escatologismo" con la tesis de Barth (47).

... ejemplo, son autores de importantes libros sobre teología de la historia.

(44) Pablo VI, *Professio fidei*, n. 27: AAS 60 (1968) 443s.

(45) La costumbre del cristianismo primitivo de orar por la aceleración de la venida del Reino escatológico y la parusía está atestiguada, dentro del Nuevo Testamento, en 1 Cor 16, 22 y Ap 22, 20, aparte de que éste es también el sentido original de las palabras "venga tu reino" en el Padrenuestro; sobre este último punto cf. J. Jeremias, *Paroles de Jésus. Le sermon de la montagne. Le Notre-Père*, trad. franc. (Paris 1963) p. 70. Fuera del Nuevo Testamento encontramos el mismo tipo de oración en la liturgia griega de la *Didaché* 10, 6: SC 248, 180 y 182. Estaría fuera de lugar discutir aquí la cuestión de los orígenes de la oración, en sentido contrario, "pro mora finis", en el modo en que la planteó A. Harnack, *Die Lehre der Zwölf Apostel* (TU 2/1) Leipzig 1886) p. 34s, a propósito de Tertuliano.

(46) Sobre la posición de Barth cf. L. Malevez, *La visión chrétienne de l'histoire. I. Dans la théologie de Karl Barth*: Nouvelle Revue Théologique 71 (1949) 113-134. En este artículo, Malevez insiste en que la posición de Barth coincide con la de toda la ortodoxia protestante. Baste recordar la posición de Lutero: el hombre es pasivo en la historia de la salvación como consecuencia de la corrupción introducida por el pecado original;

Problema diverso es hasta qué punto la preparación invisible del Reino de Dios tiene o no necesariamente repercusión en el desarrollo —que sería siempre creciente— de la humanidad y en una humanización siempre mayor de las estructuras de la misma vida profana. Mientras que en la tendencia que suele denominarse "escatologismo", se cree que no hay motivos teológicos para afirmar esa correspondencia, la tendencia opuesta, conocida como "encarnacionismo", supone que el esfuerzo moral, impulsado por el Espíritu Santo, lleva a la historia en una dirección ascendente incluso en sus aspectos de mayor humanización (48). Del convencimiento de que la acción interna del Espíritu lleva a un cambio continuo hacia estructuras más humanizadas, se pasa fácilmente a afirmar un valor espiritual en todo cambio de estructuras; más radicalmente, a atribuir el mero cambio de estructuras un influjo positivo en la preparación del Reino. Es

... conserva libertad en lo profano, pero lo que hace en este campo carece de valor delante de Dios. Para la posición del protestantismo primitivo y clásico véase la *Formula Concordiae. Solida Declaratio 1,3: Die Bekenntnis-schriften der evangelisch-lutherischen kirche*, 3a. ed. (Göttingen 1956) p. 848s.

(47) Es injusto G. Frosini, *Teología delle realtà terrestri* (Torino 1971), p. 121, cuando escribe: "Questa concezione radicalmente dualistica, che fa capo a Lutero, ha trovato, nei nostri tempi, un grande sostenitore in K. Barth, ma con Bouyer, in forme leggermente mitigate, è entrata anche nella teologia cattolica"; véase también *ibid.*, p. 22, donde hace suyas unas palabras de Besret que insinúan un juicio parecido. Todo escatologista católico se separa con un abismo de estas posiciones protestantes en cuanto que pone en conexión la historia profana con la venida del Reino a través de los méritos de todo lo que en la historia profana se hace en y por la gracia de Cristo. Véase L. Bouyer, *Christianisme et eschatologie: La vie intellectuelle* t. 16, n. 10 (1948) 35.

(48) Las posiciones de las dos líneas teológicas están magistralmente expuestas en el artículo de Malevez que he citado más arriba en la nota 42.

verdad que, a veces, se supone un valor y una conciencia moral más o menos confusa en quien realiza el cambio de estructuras; pero la tendencia es a valorar los cambios en sí mismos, los cuales, por lo demás, estarían objetivamente preparando el Reino, independientemente de la intención con que han sido realizados. Esa intención es un problema personal del hombre que actúa. Pero la realización, en cuanto tal, sería siempre una objetiva incoación del mundo futuro (49). Una vez atribuido este valor, en orden a la preparación del Reino, al cambio en sí mismo, difícilmente puede desconocerse la posibilidad de la tentación de supervalorarlo. La discusión teológica deja de ser meramente especulativa y deriva hacia el campo de las consecuencias pastorales (50). El convencimiento de que su propia mentalidad teológica trae consigo todo un programa pastoral con unos acentos muy determinados, es claro en los teólogos de la liberación (51).

A la controversia entre teólogos escatologistas y encarna-

- (49) Esta tendencia es fácilmente perceptible en *M.-D. Chenu, Pour une théologie du travail* (Paris 1955) p. 21: "La voici (La théologie) que peut dépasser cet élément purement moral, pour le fonder, en économie humano-chrétien, sur la densité physique du travail comme pièce de la construction du monde, et, religieusement parlant, du gouvernement divin".
- (50) En este sentido tiene razón *Frosini, Teologia delle realtà terrestri*, p. 19, cuando escribe: "Percorrendo a ritroso la storia di questo movimento (está hablando del encarnacionismo), è facile accorgersi come ai temi specificamente teologici si intrecciassero discussioni intorno alle forme di vita sia individuale sia ecclesiale, più consone all'epoca moderna e più proficue sul piano dell'apostolato (si pensi, per es., alla spiritualità dell'*engagement* e al superamento del concetto di cristianità)". Naturalmente cada uno tiene todo el derecho de pensar que no todas las formas de apostolado que el "encarnacionismo" ha aportado a la Iglesia contemporánea, hayan sido siempre precisamente más provechosas que las anteriormente existentes.
- (51) Cf. *Segundo, o.c.*, p. 196ss, donde el problema de los dos tipos de pastoral, condicionados por dos concepciones teológicas, está expuesto muy crudamente.

cionistas debe reconocerse el mérito de haber despertado, de nuevo, en amplios sectores, el interés por el tema, largo tiempo olvidado en sus aspectos teológicos, de la preparación del Reino. Pero puede dudarse que sea lícito pretender justificar teológicamente que la historia va a seguir un camino ascendente de humanización hasta la parusía, como afirman los encarnacionistas. P. Teilhard de Chardin creyó incluso que una determinada concentración de la "noosfera" sería la condición previa de la parusía (52). H.U. von Balthasar ha visto con justeza que, en el fondo, se ha cometido frecuentemente el equívoco de trasladar un esquema ascendente de evolución biológica al campo de la historia que no se rige por leyes biológicas, sino que es fruto de un juego de libertades; por otra parte, al alcanzarse el nivel espiritual, se alcanza simultáneamente el nivel de lo moral-religioso, con lo que se entra en una inmediatez con Dios, que es el nivel supremo, en el que se desarrolla un diálogo entre gracia y libertad no reducible a un automatismo de leyes biológicas (53). Por estos mismos motivos, sería todavía mucho menos viable la tentación de dar al

- (52) "Alors, sans doute, sur une Création portée au paroxysme de ses aptitudes à l'union, s'exercera la Parousie". *P. Teilhard de Chardin, L'avenir de l'homme: Oeuvres*, t. 5 (Paris 1959) p. 402. Para la argumentación de Teilhard sobre este progreso de la historia cf. *E. Rideau, La pensée du Père Teilhard de Chardin* (Paris 1965) p. 331-355. Al texto de Teilhard que he transcrito en esta nota, se puede objetar que nunca un "paroxysmo" de la creación podrá hacer que se realice la parusía; Teilhard respondería, sin duda, que tal realización no es fruto de una exigencia de la creación, sino de una voluntad de Dios que ha querido atenerse a esa previa maduración de la creación. Pero la existencia de este decreto divino (sobre todo, teniendo en cuenta que pone en conexión dos órdenes totalmente heterogéneos) debería ser probada y no sólo afirmada.
- (53) *Zuerst Gottes Reich* (Einsiedeln 1966) p. 41s. Cf. también *J. Auer, Die Welt — Gottes Schöpfung* (Kleine Katholische Dogmatik, t.3) (Regensburg 1975) p. 248.

encarnacionismo, como soporte ideológico, una visión de la historia en que ésta se concibiera como una marcha ineluctable que resultara del mecanismo propio del materialismo dialéctico.

Establezcámonos, por ello, en el campo seguro que es común a toda la teología católica. Seamos conscientes de que la caridad nos obliga a una preocupación por el bien, también temporal, de los hermanos. Ello bastará para responder a la acusación marxista de que la religión es el "opio del pueblo", como ya lo hizo el Concilio Vaticano II al proclamar: "Enseña además la Iglesia que la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio" (54). Pero sepamos que lo único cierto en esta materia es que los valores morales que desarrollemos en esta empresa, tienen influjo en la preparación del Reino. El éxito en los esfuerzos por mejorar el mundo no está asegurado. La teología no puede pedir informaciones a una fe evolucionista sobre cómo será el último estadio terreno de la humanidad. La teología debe confesar que no lo sabe. No puede, por ello, fundamentar, ni siquiera parcialmente, su esperanza en Dios, en un optimismo científico (55). Nuestra esperanza reposa exclusivamente en lo "último", en la venida gloriosa y parusíaca del Reino, y no en los "penúltimo", en la obtención de un pretendido estado semi-paradisíaco en la tierra (56). Incluso, a nivel de valores morales, lo que ha de traer el Reino de Dios, no es necesariamente una cota suprema alcanzada por la última generación, sino la suma

(54) Const. pastoral *Gaudium et spes*, n. 21: AAS 58 (1966) 1041.

(55) *Von Balthasar, Zuerst Gottes Reich*, p. 46.

(56) La expresión "esperanza en lo penúltimo" procede de D. Bonhoeffer; cf. H.E. Tödt, *Aus einem Brief an Jürgen Moltmann*, en W.D. Marsch (edit.), *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"* (München 1967) p. 198.

de los esfuerzos, realizados con la gracia de Dios, que, de un modo o de otro, a lo largo de la historia completan "lo que falta a las tribulaciones de Cristo por el bien de su cuerpo que es la Iglesia" (Col 1, 24).

Colocados debidamente los acentos y mantenido con claridad que el influjo en la preparación del Reino se hace a través de los valores morales, se evitará el peligro a que aludía Pablo VI: la solicitud por los problemas temporales por parte de la Iglesia y en la Iglesia "jamás debe interpretarse como si la Iglesia se acomodase a las cosas de este mundo, o se resfriase el ardor con que ella espera a su Señor y el Reino eterno" (57). En una concepción del apostolado, si se mantiene, sin equívocos, la primacía de los auténticos valores morales, frutos de la gracia, no se descuidarán ni la proclamación de Aquel de cuya "plenitud todos nosotros recibimos, y por cierto gracia por gracia" (Jn 1,16), ni las fuentes sacramentales de la gracia. Por otra parte, no estará fuera de lugar recordar que las tareas temporales no son el campo específico de actividad de los clérigos, y que el Concilio Vaticano II deseó que se mantuviera una clara distinción de los campos propios de actuación de clérigos, religiosos y seglares (58). Una invasión del campo específico de los seglares —el de las tareas temporales— por parte de los clérigos, además de ser contra el espíritu del Vaticano II, constituiría una forma de "clericalismo".

En la controversia entre teólogos escatologistas y encarnacionis-

(57) *Professio fidei*, n. 27: AAS 60 (1968) 444.

(58) Const. dogmática *Lumen gentium*, n. 31: AAS 57 (1965) 37s. Cf. también Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 70: AAS 68 (1976) 59s. Insiste en la diversidad de vocaciones en la Iglesia Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis*, n. 21: AAS 71 (1979) 316-319.

ias, estos últimos han apelado frecuentemente a dos textos del Nuevo Testamento en los que se nos prometen, como realidad parusíaca, "unos cielos nuevos y una tierra nueva" (2 Pe 3, 13; Ap 21, 1), y a otro de San Pablo (Rom 8, 19-22) en que se presenta a la creación con dolores de parto en su expectación ansiosa de la revelación de los hijos de Dios; en ellos se ha querido ver una fundamentación bíblica de su propia posición teológica.

Con respecto a 2 Pe 3, 13, y Ap 21,1, se ha insistido, por una parte, en la permanencia, en la promesa de "unos cielos nuevos y una tierra nueva", de los sustantivos "cielo" y "tierra", que sería ya indicio de una sustancial permanencia de nuestro cosmos; por otra parte, el adjetivo griego usado para calificarlos no es "néos", que indicaría novedad absoluta, sino "kainós", que significaría solamente novedad en el modo de ser (59). Se sugiere así que este modo de hablar supondría que las transformaciones del mundo son, ya en sí mismas, incoaciones del mundo futuro prometido en estos textos.

Ya de entrada se silencia que 2 Pe 3,13, va inmediatamente precedido de una afirmación de destrucción del mundo presente por el fuego (v. 12; véase también el v. 11), y que Ap 21, 1, leído completo, continúa afirmando que "el cielo primero y la tierra primera habían desaparecido, y no existía ya el mar" (60). Sin duda, puede responderse que estos temas de destrucción son me-

(59) Cf. *Frosini, o.c.*, p. 69s; *Segundo, o.c.*, t. 2, p. 109 ss.

(60) A propósito de Cullmann, escribe A. *Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1970) p. 32: "er ignoriert aber die Aussagen vom Vergangensein oder der Vernichtung des ersten Himmels und der ersten Erde völlig".

ras afirmaciones de género literario apocalíptico que no se pueden tomar al pie de la letra. Ello es exacto. Pero ¿a qué género literario pertenecen las promesas de "unos cielos nuevos y una tierra nueva" de 2 Pe 3, 13 y Ap 21, 1? Más exactamente, ¿qué significa concretamente esta expresión? (61).

El tema no es originariamente neotestamentario, sino que procede de los profetas; se encuentra, por ejemplo, en Is 65, 17. Pero el contexto es la vuelta escatológica al paraíso (62) —que, con una perspectiva muy característica en los profetas, se superpone con los tiempos mesiánicos—, una vuelta que se describe con rasgos llenos de colorido: "el lobo y el cordero pacerán juntos; el león, como el buey, comerá paja" (v. 25) (63). Ahora bien, de la misma manera que el paraíso primero no es un concepto cosmológico, sino teológico, tampoco la vuelta escatológica al paraíso significa otra cosa que la vuelta al estado paradisiáco de intimidad con Dios (64).

(61) Para la cuestión cf. *Vögtle, o.c.*, p. 108-142.

(62) Aun dentro del Apocalipsis, *Vögtle, o.c.*, p. 121, pone el tema de "un cielo nuevo y de una tierra nueva" de Ap 21, 1, en conexión con "der Darstellung des neuen Jerusalem (21, 9-27) und des wiederkehrenden Paradieses (22, 1-5)".

(63) El versículo continúa: "y la serpiente comerá polvo". La frase no representa dificultad especial, si se tiene en cuenta el carácter demoníaco de la serpiente; así sólo se dice que la vuelta al paraíso en el eón escatológico no implica una conversión o cambio de situación del demonio. Sobre el sentido demoníaco de la serpiente cf. *Pozo, María en la obra de la salvación* (Madrid 1974) p. 149ss: la serpiente era una divinidad en las religiones sirias; teniendo en cuenta el pensamiento hebreo, según el cual los dioses de los paganos son demonios, cuando se introduce en la Biblia a la serpiente, en realidad se está presentando al demonio.

(64) Vivir en el paraíso, como los primeros hombres antes del pecado, no es sino un modo de afirmar su cercanía o intimidad con Dios; cf. *Daniélou, Le péché originel, en Notre foi* (Paris 1967) p. 114s.

En cuanto a Rom 8, 19-22, recordemos, en primer lugar, el texto mismo: "Pues la expectación ansiosa de la creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sometida a la vanidad no de grado, sino en atención al que la sometió, con esperanza de que también la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción, pasando a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación entera lanza un gemido universal y anda toda ella con dolores de parto hasta el momento presente". En ambientes teológicos encarnacionistas y en orden a interpretar este pasaje, se ha llegado a ver en él al cosmos como un inmenso seno materno, en que se precontendría ya, en sus principios, el cosmos futuro, el cual habría de ser alumbrado de él (65).

En realidad, los dolores de parto, de que se habla en el v. 22, son una imagen frecuente en la Escritura para expresar una gran angustia. No es posible ver en el texto una prueba a favor del "encarnacionismo", si no es prolongando indebidamente la metáfora, del tema del deseo angustioso al que una pretendida "gestación" del cosmos futuro en el cosmos presente. Por lo demás, para una exégesis correcta deberá tenerse en cuenta que el v. 20 alude a la sujeción posterior al pecado del paraíso (66). Pero si tal sujeción de la creación como consecuencia del primer pecado no supuso un cambio cósmico introducido por el pecado de Adán, difícilmen-

(65) J.M. González Ruiz, *Gravitación escatológica del cosmos en el Nuevo Testamento*, en *XIV Semana Bíblica Española, Valoración sobrenatural del "cosmos"* (Madrid 1954) p. 125, da como título al párrafo dedicado a Rom 8, 22: "La gestación del eón futuro". Aunque sólo sea a título de curiosidad, véase la exégesis de este pasaje que hace *Sobrinó, o.c.*, t. 2, p. 223s.

(66) Cf. *Vögtle, o.c.*, p. 194ss, para el tema de la sujeción.

te se podrá ver la afirmación de una liberación cósmica del mundo actual en el v. 21 (67).

Con esto no pretendo negar en modo alguno que el marco del hombre resucitado haya de ser cósmico. Tampoco dudo de que la relación entre el cosmos actual y el futuro deba definirse por una dialéctica de continuidad y ruptura, que es, de alguna manera, paralela a la dialéctica de continuidad y ruptura que se dará entre nuestro cuerpo actual y el cuerpo resucitado (68). De lo que no estoy seguro, es de que estas dos afirmaciones sean de origen neotestamentario, y no más bien un dato patrístico, vinculante sin duda (69), pero fruto de una reflexión teológica posterior (70).

En todo caso, el realismo del cosmos futuro está en conexión con el realismo de nuestra futura resurrección, y éste con el realismo de la resurrección de Cristo, a la vez que este último realismo reposa sobre el realismo de la Encarnación. El Verbo de Dios se hizo carne

(67) Para una discusión en torno a toda la problemática de la exégesis esta perícopa cf. *Vögtle, o.c.*, p. 183-208.

(68) Para aducir un testimonio patrístico, que en realidad recoge la tradición anterior, baste citar a *San Julián de Toledo, Prognosticon futuri saeculi* 3, 46: CCL 115, 115s (PL 96, 518).

(69) Entre los Santos Padres pronto hubo unanimidad en este punto. Incluso San Agustín, sea lo que fuere de sus primeros escritos, quizás demasiado platonizantes, en los que no parece quedar lugar para un interés por el cosmos (cf. *H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4a. ed. (Paris 1958) p. 233), no representa, en su madurez, una voz discordante en el tema; cf. *Th. E. Clarke, The eschatological Transfiguration of the material World according to saint Augustine* (Woodstock 1956); *Id., St. Augustine and cosmic Redemption: Theological Studies* 19 (1958) 133-164, *H.-I. Marrou-A.M. La Bonnardière, Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin: Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 111-136.

(70) Véase el modo como realiza esta reflexión *San Julián de Toledo, Prognosticon futuri saeculi* 3, 46s: CCL 115, 115s (PL 96,

(Jn 1,14) para salvar a la carne (71). "Porque si no hubiera que salvar a la carne, de ninguna manera se hubiera hecho carne el Verbo de Dios" (72). La futura salvación de nuestra carne —de la que, según la doctrina patrística muy pronto unánime, será marco un cosmos transformado— tiene, como prolegómeno ineludible, que Cristo, al resucitar, vivificó y glorificó su propia carne (73), aquella que había asumido en la Encarnación. Todo ello es fundamental. Pero pertenece al patrimonio teológico común y, por ello, su afirmación no hace inclinarse la balanza más a favor del "encarnacionismo" que del "escatologismo". La discusión no recae sobre el término —que incluye también un cosmos transformado— hacia el que nos encaminamos, sino sobre el modo como la actuación de los hombres en la historia, también profana, prepara ese término.

## 2. EL MODO COMO CRISTO NOS SALVA

J. Galot ha subrayado con razón cómo en el tema de la salvación aportada por Cristo nos encontramos ante un misterio que, por tanto, no es expresable adecuadamente con ninguna de las nociones

---

... 518s). Por lo demás, el hecho de que esta doctrina sea fruto de una reflexión posterior y no de un dato inmediato del Nuevo Testamento, quizás explique las vacilaciones de la tradición más primitiva en los Padres apostólicos; sobre ella cf. A.P. O'Hagan, *Material Re-creation in the Apostolic Fathers* (TU 100) (Berlín 1968); véase la escala de posiciones de los diversos autores que O'Hagan hace en p. 140s.

(71) En este punto reside el núcleo central de toda la teología de San Ireneo; cf. T.H.C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques* (Paris 1974) p. 117s.

(72) *San Ireneo, Adversus haereses* 5, 14, 1: SC 153, 182 (PG 7, 1161).

(73) *San Ireneo, Adversus haereses* 5, 31, 1: SC 153, 388 y 390 (PG 7, 1208), advierte con claridad el paralelismo existente en el realismo de ambas resurrecciones.

de nuestro lenguaje (74). Ello no quiere decir que las nociones con las que tanto la Escritura como la Tradición nos ofrecen un cierto acceso al misterio, sean inútiles. Necesitarán ser purificadas de determinadas referencias a este mundo nuestro. Pero ellas, una vez realizado este trabajo previo, nos permiten una cierta inteligencia, muy fructuosa por cierto, del misterio mismo (75). Se trata de un conocido problema de lenguaje teológico al que habrá que prestar en todos los casos —y no sólo en el tema que ahora nos ocupa— la atención debida. La idea de sacrificio una vez purificada de implicaciones rituales, la de expiación si se la desvincula de contextos penales, las de satisfacción y mérito si se las despoja de connotaciones excesivamente jurídicas, las de reparación y rescate con tal que no sugieran una compensación del honor o una especie de contrato, son caminos de acercamiento al misterio de la salvación realizada por Cristo (76). En un nivel de relaciones personales, podríamos hablar de un "intercambio admirable" (77) en que el Hijo se entrega al Padre por amor, y el Padre responde a ese amor del Hijo **encarnado** otorgando su benevolencia y su gracia a los hombres con los que Jesús se ha hermanado.

Lo importante y decisivo es advertir que en todas las nociones que la Escritura y la Tradición utilizan al hablar de la salvación realizada por Cristo, la relación vertical, es decir, al Padre es primaria. Y ello tiene que tener una ineludible repercusión en el modo como Jesús ha vivido su muerte: como entrega y ofrecimiento al

---

(74) *Jesús liberador*, p. 261.

(75) Cf. *Concilio Vaticano I, Const. dogmática Dei Filius*, c. 4: DS 3016.

(76) Cf. *Galot, Jesús liberador*, p. 261s.

(77) Utilizo esta terminología en su sentido vulgar sin preocuparme ahora del sentido concreto que ordinariamente tuvo en la teología de los Padres; sobre él cf. *Comisión teológica internacional, Quaestiones selectae de Christologia* IV, D, 5: Gregorianum 61 (1980) 628.

Padre por nosotros (78). Los dolores de Cristo en la cruz fueron meritorios porque ofrecidos —sin duda, de modo consciente— por una libre voluntad humana; ellos tuvieron valor salvador infinito porque procedían de una Persona divina (79). Por el contrario, “si la pasión ha sido para Jesús un fracaso, un naufragio, si él ha desesperado de Dios y de su propia misión, su muerte no puede comprenderse —ni entonces ni ahora— como el acto definitivo de la economía de la salvación. Una muerte padecida de una manera puramente pasiva no podría ser un acontecimiento de salvación ‘cristológica’. Esta muerte debía ser, por el contrario, la consecuencia querida de la obediencia y del amor de Jesús que se ofrecía. Debía ser asumida en un acto complejo de actividad y de pasividad (cf. Gal 1, 4; 2, 20)” (80).

Se comprende, por ello, la protesta de Juan Pablo II frente a

- (78) Según Heb 10,5, el acto de oblación por parte de Cristo comienza a tener lugar “al entrar en el mundo”. Para el sentido de “proexistencia” de la vida toda de Jesús cf. *Comisión Teológica Internacional, Quaestiones selectae de Christologia IV*, B: Gregorianum 61 (1980) 624ss.
- (79) “Hoc autem opus, teste Ecclesiae traditione S. Scripturae in-nixa, supponit, ut efficaciter perficiatur, veram Filii divinitatem eiusque plenam nobiscum solidaritatem ex totali naturae humanae assumptione”. *Comisión teológica internacional, Quaestiones selectae de Christologia IV*, D, 9: Gregorianum 61 (1980) 629. *Ibid.* II, C, 7: Gregorianum 61 (1980) 619, se subraya la importancia del Concilio III de Constantinopla para una correcta doctrina soteriológica; su posición fue preparada por el Concilio de Letrán del año 649; “In synodo Lateranensi (anno 649; cfr. DS 520 sqq.), quae monothelismi damnatione praeparabat concilium Constantinopolitanum tertium, Ecclesia manifestius clarificavit —ope praesertim S. Maximi Confessoris— essentialia libertatis humanae Christi partes in opere salutis, immo relationem eiusdem liberae voluntatis cum hypostasi Verbi (quatenus dixit salutem nostram humane volitam fuisse a persona divina)”. Sobre San Máximo el Confesor en esta materia cf. *F.M. Léthel, Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par Saint Maxime confesseur* (Paris 1979).

determinadas actitudes teológicas en las que “confundiendo el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús con la actitud de Jesús mismo —bien diferente— se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor y aun la conciencia de su misión redentora” (81). Efectivamente ¿cómo podría así seguir manteniéndose el valor moral de la muerte de Cristo, que sólo puede proceder de su entrega libre y consciente? Por ello, el Documento de Puebla, de modo muy consecuente, nos describe el modo como Cristo vivió el sacrificio de su muerte: “Cumpliendo el mandato recibido de su Padre, Jesús se entregó libremente a la muerte en la cruz, meta del camino de su existencia. El portador de la libertad y del gozo del reino de Dios quiso ser la víctima decisiva de la injusticia y del mal de este mundo. El dolor de la creación es asumido por el Crucificado que ofrece su vida en sacrificio por todos: Sumo Sacerdote que puede compartir nuestras debilidades, Víctima Pascual que nos redime de nuestros pecados; Hijo obediente que encarna ante la justicia salvadora de su Padre el clamor de liberación y redención de todos los hombres” (82). Es importante advertir cómo en este pasaje fundamental del Documento de Puebla están deliberadamente subrayadas las ideas de entrega libre a la muerte en la cruz, de voluntad de ser la víctima decisiva y de ofrecimiento de la vida en sacrificio por todos.

Es claro que la inspiración de fondo de esta teología que corresponde a las más esenciales exigencias de los datos del Nuevo Testamento y de la Tradición, está en neta discrepancia con las

- (80) *Comisión teológica internacional, Quaestiones selectae de Christologia IV*, B. 2.2: Gregorianum 61 (1980) 624.
- (81) *Discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano I*, 4: AAS 71 (1979) 190.
- (82) *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, n. 194 (Madrid 1979) p. 117.

afirmaciones de determinados teólogos actuales. Así, por ejemplo, J. Sobrino (83) no sólo critica la idea anselmiana de satisfacción, sino la misma doctrina del sacrificio de la cruz, el cual podría ser representado en el culto, con lo que perdería su valor histórico (**hapax**) y con lo que desaparecería su escándalo (84). Suprimida esta idea central, la muerte de Jesús es el resultado de su enfrentamiento con el poder religioso judío por su propósito de presentar un Dios que no es el de la religión (85). De hecho, sin embargo, Jesús fue condenado como agitador político, ya que había tomado posición en la política de su tiempo (aunque los Evangelios no sean excesivamente explícitos en este campo) (86). En la cruz el Padre entrega a su Hijo abandonándolo al pecado (87). Sobrino subraya fuertemente la importancia de la resurrección, pero sin pronunciarse sobre la historicidad del hecho; lo indiscutiblemente histórico es la fe de los discípulos en Cristo después de Pascua (88). Esta fe es una llamada a superar la injusticia y el pecado del mundo (89). Sólo en la praxis de la liberación se cree en la resurrección (90); una vez más, fe en Jesús significa para Sobrino aceptar que en él se ha revelado el Hijo, o sea, **el camino hacia Dios** (91).

En un mundo parecido de ideas se mueve J.I. González Faus quien, cada vez con más frecuencia y más intensidad, aparece en los ambientes latino-americanos de la teología de la liberación. Para él,

- (83) Sobre él cf. Galot, *Le Christ. Foi et Contestation* (Chambray 1981) p. 55-59.  
 (84) *Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)* (México 1976) p. 149.  
 (85) *Ibid.*, p. 225.  
 (86) *Ibid.*, p. 162-167.  
 (87) *Ibid.*, p. 176.  
 (88) *Ibid.*, p. 303.  
 (89) *Ibid.*, p. 180ss.  
 (90) *Ibid.*, p. 253.  
 (91) *Ibid.*, p. 107.

la idea de satisfacción no pasa de ser "una concepción metafórica" (92); pero ulteriormente está persuadido de que "también en el Nuevo Testamento, el lenguaje expiatorio es un lenguaje metafórico" (93). A la base de todo está, a mi juicio, su afirmación de que "el pecado sólo puede ser llamado ofensa de Dios por el daño que hace al hombre" (94), pues históricamente está demostrado que se da paralelismo entre la crisis del concepto de pecado como verdadera ofensa personal a Dios y el ocaso de la primariedad de la dimensión vertical en la obra salvadora de Cristo (95). De hecho, González Faus razona del modo siguiente: "Si la ofensa de Dios es el daño del hombre, la verdadera satisfacción no es un sentirse aplacado de Dios en virtud de una prestación infinita, sino que es la restauración de la naturaleza y del hombre dañado. Restauración que se verifica mediante la novedad del hombre" (96). Con todos estos matices, podemos concluir diciendo que la satisfacción de Dios es, simplemente, la Humanidad Nueva" (97). González Faus no está persuadido de que Jesús haya vivido su muerte como libre oblación de sí mismo al Padre. Es verdad que "los Evangelios ofrecen un par de palabras de Jesús en las que Este parece dar a su muerte un carácter redentor. Sin embargo, una buena parte de la exégesis actual es contraria a la autenticidad de tales palabras" (98). Naturalmente tiene que reconocer que "esta opinión

- (92) *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, t. 2 (Madrid 1974) p. 543.  
 (93) *Ibid.*  
 (94) *Ibid.*, p. 540.  
 (95) El fenómeno es, por ejemplo, muy constatable en las posiciones de la llamada "Teología nueva"; cf. Pío XII, Encíclica *Humani generis*: DS 3891, donde de modo muy característico se ponen en conexión las crisis de las nociones "peccati in universon prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae".  
 (96) *Ibid.*, p. 541s.  
 (97) *Ibid.*, p. 543.  
 (98) *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, t. 1 (Madrid 1974) p. 131.

se ve fuertemente combatida por otro sector de exegetas que ven precisamente en estos textos 'redentores' una gran cantidad de aramaismos y un uso del texto arameo de Isaías 53 que hace imposible aceptar la idea de su nacimiento en comunidades posteriores" (99). Pero, ante este enfrentamiento de opiniones de exegetas, González Faus piensa "que las fuerzas están muy empatadas y que, hoy por hoy, es imposible sacar ninguna luz en este punto" (100). Según él, "el dogmático hará bien en no meterse a suministrar armas 'teológicas' a ninguno de los dos bandos" (101). A su juicio, para el teólogo "será siempre más conveniente atenerse a posiciones minimalistas, aunque esto haga su labor más difícil" (102). En concreto, como se ve, González Faus prefiere explicar la muerte de Jesús sin presuponer en él una conciencia previa del valor redentor de ella. En todo caso, el comportamiento de Jesús hacía previsible su muerte por el enfrentamiento a que su conducta le llevaba. En este sentido, "la muerte de Jesús fue una consecuencia de su obrar" (103). Por ello también, puede darse como seguro que Jesús "vio venir su muerte y contó al menos con la posibilidad de ella" (104). Incluso "quizás Jesús contó con ser lapidado (Lc 13,34) que era el castigo de la blasfemia, o con que sus discípulos participaran de su suerte (Mc 10, 39). Si la parábola de los viñadores es *vox Iesu* tendríamos en ella claramente la conclusión de un proceso decisorio de no hacerse atrás" (105). Se trata, por tanto, por parte de Jesús, de una decisión de adoptar un comportamiento; Jesús preve que ese comportamiento puede acarrearle la muerte; y, sin embargo, no retrocederá

(99) Ibid., p. 132.

(100) Ibid., p. 134.

(101) Ibid.

(102) Ibid.

(103) Ibid., p. 124.

(104) Ibid., p. 131.

(105) Ibid., p. 128, nota 13.

en la opción de ese comportamiento a pesar de su riesgo (106). La posición de González Faus queda perfectamente expresada en estas palabras que él mismo subraya en su libro: "**Jesús no vivió su muerte tanto como entrega, sino más bien como fracaso**" (107).

Ante estas afirmaciones convendrá reflexionar que una vez que se despoja a la muerte de Cristo de su valor redentor objetivo el cual sólo podría haber procedido de su entrega consciente al Padre, una vez que Jesús en la cruz no se ofrece por nosotros, su muerte no pasa de ser paradigma de opción liberadora, una opción decidida a "no hacerse atrás" para usar palabras de González Faus (108), y que nos enseña el camino hacia Dios según fórmula de Sobriño (109). Imitando esa opción, haciéndola nuestra, "die Sache Jesu geht weiter", si se me permite emplear la conocida expresión de W. Marxsen (110).

Pero es precisamente en este punto en el que quisiera invitar a que se tome conciencia del abismo que separa esta concepción y la idea católica de la redención. La fe católica tiene que afirmar que Cristo nos ha salvado. Otra cosa muy distinta es limitarse a decir que Jesús, con su ejemplo, me ha enseñado cómo puedo yo salvarme a mí mismo. En este último caso, soy yo quien realiza mi propia salvación (111). Ello, en el fondo, es tanto como decir que Cris-

(106) Ibid., p. 128: "La verdad histórica de Juan reside en el hecho de que la muerte de Jesús no sólo es consecuencia de su obrar, sino de un obrar que —viéndola venir y contando con ella— no se apartó de su camino".

(107) Ibid.

(108) Véase la referencia hecha más arriba en la nota 105.

(109) Véase la referencia hecha más arriba en la nota 91.

(110) *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, en Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, 5a. ed. (Gütersloh 1967) p. 29.

(111) Recuérdese que, al comienzo de estas reflexiones, consideré muy características en Segundo su preferencia por expresiones de que el hombre se salva a sí mismo, y su reserva frente a las

to no es realmente mi Salvador. Lo más característico de la vieja interpretación pelagiana de la pasión y muerte de Cristo estaría así siendo repropuesto de nuevo (112).

En la actual crisis que se vive en la Iglesia, son muchos los que tienen la impresión de que la crisis se debe a una especie de protestantización de los planteamientos. No puede negarse que tal o cual doctrina ha pasado a determinados teólogos católicos por influjo de la teología protestante. Pero, personalmente, hago mío el convencimiento de Daniélou, para quien en los planteamientos de fondo es mucho más grave el influjo de un pelagianismo difuso (113). Acabamos de aludir a la interpretación de la muerte de Cristo en la cruz simplemente como paradigma de opción liberadora. Tampoco deja de ser característica la fuerte crisis que azota a la teología del peca-

- ... fórmulas pasivas; véase la referencia que hice más arriba en la nota 2. No es éste el momento de discutir hasta qué punto es lógico el ataque al pelagianismo moderno (supuesto el conjunto de su pensamiento) que hace *Segundo, o.c.*, t. 2, p. 71-78.
- (112) La tendencia fundamental de Pelagio consiste en reducir la vida de Cristo —también la cruz— a mero ejemplo para el hombre, el cual, imitando a Jesús, se salvaría a sí mismo; cf. *J. Ferguson, Pelagius* (Cambridge 1956) p. 131; *R. Hedde-E. Amann, Pélagianisme: Dictionnaire de Theologie Catholique* 12, 648; *G. de Plinval, Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne 1943) p. 151 y 155s. Sobre el tema véase también *E. Florkowski, Soteriologia Pelagiana* (Cracovia 1949). Por su parte, *J. Rivière, Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption?*: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41 (1946) 5-43, ha recogido algunos textos de Pelagio que parecen situarse en una línea más tradicional, favorables a una redención en sentido estricto; a mi juicio, se trata de bloques erráticos que han quedado en él, procedentes de la Tradición eclesíastica, pero no integrados (ni integrables) en la corriente lógica de su pensamiento sobre la salvación. Sobre la posición de Pedro Abelardo sobre este tema en la Edad Media baste remitir a *Galot, Jesús liberador*, p. 253ss.
- (113) Cf. *La Iglesia, ¿pequeño rebaño o gran pueblo?*, en *Iglesia y secularización*, 2a. ed., p.36

do original (114). Pelagiana es igualmente la tendencia a la supresión del bautismo de los niños (115), o la acentuación de la idea de compromiso en la vida sacramental con una simultánea puesta en sordina de la idea de eficacia de los sacramentos "ex opere operato". Y para centrar la cuestión en una idea que preside muchas actitudes y que subyace a muchas doctrinas: no tiene nada de protestante, ni puede tenerlo, sino de típicamente pelagiano, el mito del hombre moderno, con la confianza en él y el falso optimismo que lo acompañan.

### 3. CONCLUSION

Las crisis en la Iglesia deben afrontarse con el optimismo y la seguridad que ofrece la promesa del Señor (cf. Mt 16,18). Pero, en este caso, ulteriormente, a nivel meramente humano, el observador atento quizás descubra que a partir de la década de los setenta el optimismo ingenuo, lleno de fe en el progreso ineluctable hacia una sociedad más humana, se ha resquebrajado fuertemente.

Personalmente opino que habría que estudiar más la "Teología de la esperanza" de J. Moltmann para descubrir en ella los orígenes teológicos últimos de la teología de la liberación; sin negar las coloraciones más característicamente latino-americanas y las aportaciones que diferencian a la "teología de la liberación" de la "teología política" europea, el influjo, en gran parte, se ha producido a través de J.B. Metz, cuya dependencia de Moltmann es innegable. En

- (114) Cf. *Alejandro de Villalmonste, El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975* (Salamanca 1978), quien personalmente representa una posición muy extrema en sentido negativo.
- (115) La crisis en este punto hizo necesaria la intervención del Magisterio de la Iglesia; cf. *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Instructio de Baptismo parvulorum*: AAS 72 (1980) 1137-1156.

este contexto, considero sumamente significativo el giro de 180° que supone en Moltmann su obra "Los primeros libertos de la creación" (116). Una frase, perdida en su libro, me parece reveladora del estado psicológico que lo ha llevado a repensar sus posiciones anteriores: "A la vista de la destrucción técnica de la naturaleza es muy dudoso si alguna vez ciencias y técnicas van a transformar el mundo en un 'palacio de hadas' (Feenpalast)" (117). Es la confesión de que la ilusión del progreso técnico está en trance de muerte.

Desde un punto de vista teológico, el capítulo más interesante del libro es el 4o. (118), en el que pretende hacer dialogar a dos hombres que nunca se conocieron, Martín Lutero y Carlos Marx, el cristianismo de la reforma y el humanismo de la revolución (119).

Ya en sí misma, la moderna sociedad de prestación (Leistungsgesellschaft) es objeto de una fuerte crítica por parte de Moltmann: una sociedad que se pretende emancipadora, y es profundamente segregacionista; a los niños, incapaces todavía de prestación, se les envía al "Kindergarten"; a los ancianos, incapaces ya de prestación, al asilo. Sólo los fuertes ocupan el escenario. La sociedad de prestación es una sociedad para fuertes (120). Se interpretaría mal a Moltmann, si se pensara que estas críticas se dirigen solamente a la sociedad capitalista. Moltmann piensa en toda la sociedad moderna de prestación, sea capitalista o socialista. Marx —al menos, el Marx

---

(116) *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, (München 1971); utilizo la 3a. ed. de 1972.

(117) O.c., p. 70

(118) Ibid., p. 51-63.

(119) Ibid., p. 51.

(120) Ibid., p. 72.

de las obras de madurez— "permaneció antropológicamente en la fascinación de **la doctrina aristotélica de la virtud**, según la cual el hombre es lo que hace de sí mismo" (121). Su error fue haberse dejado arrastrar, en su crítica al capitalismo, por la premisa de éste: "El hombre es lo que produce" (122). ¿No se sigue así encerrado en la valoración de la prestación? (123).

No voy a continuar exponiendo la crítica teológica que Moltmann hace, desde premisas luteranas, a la sociedad de prestación. He querido solamente insinuar mi confianza en que determinados giros especulares en aquellos que dieron el primer impulso a ciertos movimientos teológicos, no dejen de tener resonancia —también en orden a una revisión de posiciones— a lo largo de un plazo razonable de tiempo en aquellos que comenzaron el camino bajo el influjo de quienes ya lo han abandonado.

---

(121) Ibid., p. 60.

(122) Ibid., p. 56.

(123) Cf. Ibid.

## CONTENIDO

	Págs.
Presentación. Mons. Antonio Quarracino . . . . .	1
Orientaciones Cristológicas. Card. Joseph Ratzinger.	3
El problema del Jesús histórico. Mons. Néstor Giraldo Ramírez . . . . .	23
Obrar humano de Cristo: Conciencia y Libertad. P. Jean Galot, S.J. . . . .	59
Confesión de fe y Cristología. José Luis Illanes Maestre . . . . .	111
Significación teológica de la resurrección de Jesús. P. Urbano Zilles. . . . .	139
Jesucristo y la efusión del Espíritu Santo. Fr. Boaventura Kloppenburg, ofm . . . . .	167
La Cristología de Puebla. P. David Kapkin . . . . .	193
Cristología en América Latina: Mons. Alfonso López Trujillo . . . . .	231
Cristología en algunos autores latinoamericanos. Definición, planteo y propuestas de solución para algunos problemas subyacentes. Mons. Jorge Mejía. . . . .	259

Filosofías subyacentes a la moderna cristología latinoamericana. J. Evangelista Martins Terra, S.J	281
Soteriología y Teología de la liberación. P. Cándido Pozo .....	351