

La Conciencia de Jesús según L. Boff

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

Obispo Auxiliar de Salvador, Bahía, Brasil.

Hace algunos meses me ví inesperadamente envuelto en un serio debate sobre la cuestión de la conciencia de Jesús acerca de su propio ser y de su misión. Me sorprendió la destreza con que un grupo de estudiantes de Teología manejaba las obras de Fr. Leonardo Boff, O.F.M., y argumentaba, triunfante, con el viejo "Magister dixit", para presentar una realmente extraña figura de Jesús de Nazaret. Sentía dificultad en creer que tales concepciones pudiesen estar en obras teológicas católicas. Tuve que conceder que no había leído los escritos cristológicos de mi famoso co-hermano petropolitano. Prometí estudiarlos, con atención especial a la cuestión de la conciencia de Jesús. El estudio se basa en estos dos libros de Leonardo Boff (= LB):

Jesucristo Libertador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo. 9ª edición portuguesa. Editora Vozes, Petrópolis 1983 (la primera edición es de 1972). Será citado abreviadamente: *Libertador*.

Pasión de Cristo - Pasión del Mundo. Los hechos, las interpretaciones y el significado ayer y hoy. 2ª edición portuguesa. Editora Vozes, Petrópolis 1978 (la primera edición es de 1977). Será citado abreviadamente: *Pasión*.

1. El modo como LB concibe la conciencia que Jesús de Nazaret tenía de sí mismo y de su misión se entiende mejor a partir de su doctrina sobre la divinidad de Jesús. LB se siente enteramente a gusto para decir y repetir católicamente que "Jesús es verdaderamente Dios". He aquí, sin embargo, cómo explica esta verdad de fe en el *Libertador*:

Piensa LB que todo ser humano tiene por su naturaleza una apertura tal a Dios que lo hace "capaz del Infinito" (p. 221). Este principio de la antropología trascendental es entonces explicado así: "Jesús realizó de forma absoluta y cabal esta capacidad humana, a tal punto de poder identificarse con el Infinito. La Encarnación significa la realización exhaustiva y total de una posibilidad que Dios colocó para la creación dentro de la existencia humana". Después esclarece: "El hombre puede, por el amor, abrirse de tal modo a Dios y a los otros, que llega a vaciarse totalmente de sí mismo y plenificarse en la misma proporción por la realidad de los otros y de Dios. Ahora, eso se dio exactamente con Jesucristo" (*Libertador* p. 221).

De allí su repetida exclamación: "Humano así como Jesús solamente

podría ser Dios mismo!" (pp. 171, 193, 269). Tanto se entusiasmó por esta fórmula que la colocó como título del capítulo décimo de *Libertador*.

Pero lo que se realizó en Jesús de Nazaret podría ocurrir igualmente en cada ser humano: "Nosotros, hermanos de Jesús, hemos recibido de Dios y de él el mismo desafío: de abrirnos más y más a todo y a todos para poder ser, a semejanza de Cristo, repletos de la comunicación divina y humana" (p. 221).

En la p. 269 LB explica lo que entiende por Encarnación: "Abrirse a Dios de tal forma que (Jesús) pudo identificarse con El. La encarnación designa exactamente la absoluta y exhaustiva realización de esta posibilidad contenida dentro del horizonte de la realidad humana, por primera vez concretizada por Jesús de Nazaret. Su historia personal reveló un tipo de ser-hombre, una forma de comportamiento, de hablar, de relacionarse con Dios y con los otros que rompía los criterios comunes de interpretación religiosa. Su profunda humanidad dejó transparentar estructuras antropológicas en una limpidez y transparencia para lo Divino que superaron todo lo que hasta entonces en la historia religiosa de la humanidad había surgido. Humano así como Jesús sólo podría ser Dios mismo. Por causa de todo eso Jesús de Nazaret fue designado con justa razón *Cristo*".

Ya que esta Encarnación puede ser repetida por todos los seres humanos, existe en todos ellos una *estructura crística*, que es anterior al Jesús histórico e independiente de él, pero en él se manifestó de forma absoluta y exhaustiva (p. 269). Tal "estructura crística" no tiene ninguna referencia especial o necesaria al Misterio Pascual de Jesús, que es apenas su grande modelo. "Todas las veces que el hombre se abre a Dios y al otro, siempre que se realiza verdadero amor y superación del egoísmo, cuando el hombre busca justicia, solidaridad y perdón, ahí se da verdadero cristianismo y emerge dentro de la historia humana la estructura crística" (p. 269s).

Será, pues, siempre un proceso de autoredención mediante la estructura crística virtualmente presente en cada ser humano. He aquí lo que de hecho aconteció con el hombre de Nazaret: "Jesús en su humanidad vivió con tal radicalidad la estructura crística que debió ser considerado como el mejor fruto de la evolución humana...; como aquel hombre que ya alcanzó la meta del proceso de humanización del hombre" (p. 271).

Así LB puede establecer esta tesis: "La plena hominización del hombre supone la hominización de Dios" (p. 272, título). De ahí la doctrina: "El hombre más perfecto, completo, definitivo y acabado es aquel que puede identificarse y ser uno con el Infinito. Ahora bien, Jesús de Nazaret fue aquel ser humano que realizó esa posibilidad humana hasta el extremo y así logró llegar a la meta de la hominización. Porque fue de tal forma

abierto a Dios hasta el punto de ser totalmente repleto de El, es que debe ser llamado Dios encarnado" (p. 272s).

¡He aquí la Encarnación!

Pero todos pueden llegar a eso: "El hombre para hacerse verdaderamente, él mismo debe poder realizar las posibilidades inscritas en su naturaleza, especialmente la de poder ser uno con Dios. Cuando el hombre llega a tal comunión con Dios hasta el punto de formar con El una unidad sin confusión, sin división y sin mutación, entonces alcanza su punto máximo de hominización. Cuando eso se verifica Dios se humaniza y el hombre se diviniza, y surge en la historia Jesucristo" (p. 273).

Tomando todo eso en serio, se debe concluir que Jesús de Nazaret no era el Verbo encarnado desde su concepción, sino fue divinizándose poco a poco hasta ser "totalmente repleto".

Es en ese lento proceso de divinización o plena humanización que debemos entender también la progresiva conciencia que Jesús fue adquiriendo y que tenía de sí mismo.

2. Mas para poder conocer la autoconciencia de Jesús no podemos, según LB, recorrer sin más las afirmaciones que los evangelistas le atribuyen. Ya que, según LB, los evangelios fueron escritos en una mentalidad "pre-científica, mítica y acrítica" (p. 46); son "el resultado de un largo proceso de reflexión, predicación y catequesis que la comunidad de los discípulos elaboró sobre Jesús" (p. 46); son "la cristalización de la dogmática de la Iglesia primitiva" (p. 46); "contienen poco del Jesús histórico, así como él fue y vivió" (p. 47); "retratan las tradiciones y el desarrollo dogmático de la Iglesia primitiva" (p. 48). En suma, escribe LB en *Pasión* p. 73: "La situación actual de los textos neotestamentarios, como se ha evidenciado en las reflexiones anteriores, está cercada de tal forma por interpretaciones teológicas que ya no se permite la reconstrucción histórica del camino de Jesús. El Jesús histórico sólo nos es accesible en la mediación del Cristo de nuestra fe. En otras palabras: entre el Jesús histórico y nosotros existen las interpretaciones interesadas de los primeros cristianos. Esta situación es objetiva y, en su globalidad, insuperable".

Podría ser una cita de Bultmann.

Insistiendo fuertemente en la distinción entre un hecho histórico y su significado o su interpretación teológica posterior, LB, diciéndose constantemente apoyado en buenos exégetas, recurre a un expediente relativamente fácil para determinar lo que es "histórico" y lo que es "teológico" o interpretación a la luz del plano divino. Cuando en algún texto atribuido por los evangelistas al Jesús histórico se encuentran elementos "teológicos", ése es declarado simplemente "no-histórico" y atribuido a reflexión teológica posterior y no al Jesús histórico (incapaz de ser teólogo). Tenemos

en LB un ejemplo típico de la aplicación consecuyente de la hermenéutica bíblica racionalista, que sería "científica". Como Rudolf Bultmann, LB opina que sabemos muy poco sobre el Jesús histórico, pero cuando le conviene, supone conocer tan bien su pensamiento que es capaz de afirmar serenamente que Jesús tenía sobre tal o cual punto tal o cual posición, que las comunidades palestinas o helenísticas después modificaron de tal o cual manera...

He aquí algunos ejemplos de esta pulverización de los evangelios en su libro *Pasión*:

— En la p. 42: todo el proceso contra Jesús es reflexión teológica posterior: "La historicidad de todos estos datos es bastante discutida sin posibilidad de un consenso a causa de la precariedad de las propias fuentes. Se añade además que no constan de parte de los evangelistas testigos oculares del proceso contra Jesús. Lo que los evangelistas refieren es reflexión teológica con fuerte acento en textos del AT".

— En la p. 45: la entrada de Jesús en Jerusalén es un hecho que "fue embellecido después de la resurrección". "Estamos, pues, más delante de teología que de historia factual".

— En la p. 46: los textos de la purificación del templo, principalmente sobre el Hijo del hombre que vendrá como juez y libertador, "ya es reflexión pos-pascual".

— En la p. 46s: la escena de la última cena es colocada en un "marco teológico y no histórico". Los textos eucarísticos no son de Jesús histórico. Mas sobre eso habrá después informaciones más detalladas.

— En la p. 49s: la tentación de Getsemaní: "El actual relato está urdido de teología en función de las necesidades parenéticas de la Comunidad primitiva". "Las palabras de la oración de Jesús parecen elaboración de la Comunidad primitiva" (p. 50). La recomendación de vigilar y orar "es muy probablemente un *logion* parenético de las primeras comunidades". Después: "La conciencia de la tentación de Jesús, de cómo soportó y venció en la oración, llevó a la comunidad a elaborar la escena de Getsemaní. Su contenido no se ciñe a hechos históricos concretos, sino que concierne a reflexión cristológica sobre Jesús" (p. 51).

— En la p. 52, sobre todo el proceso de la condenación de Jesús: "Históricamente ciertos son los hechos de la crucifixión, de la condenación por Pilato y de la inscripción en lo alto de la cruz en tres lenguas conocidas de los judíos. Los demás hechos o son urdidos de teología o constituyen pura teología, elaborada a la luz de la resurrección y de la reflexión sobre el AT".

— En la p. 56: "Las escenas de Hérodes, de Barrabás, del *Ecce Homo* y del lavarse las manos como señal de inocencia, parecen estar

al servicio de un motivo apologético de la Iglesia primitiva. Deben mostrar que el cristianismo no es peligroso para el Estado Romano”.

— En la p. 58: las siete palabras de Jesús en la cruz, con excepción de la de Mc 15,34 (sobre la cual volveremos después), “poseen valor histórico discutible”.

— En la p. 58: “Los signos que siguen a la muerte de Jesús constituyen otros tantos procedimientos literarios para recalcar el significado y la importancia del hecho”. La información sobre el velo del Templo que se rasgó de arriba abajo no refiere un hecho histórico, es un código literario. La confesión de fe del centurión romano al pie de la cruz “es profesión de fe del evangelista y de su comunidad”.

— En la p. 62s: el texto de Mc 8,31 (sobre la “necesidad” del sufrimiento de Jesús) “es predicación de la comunidad primitiva y no palabra del Jesús histórico”.

— En la p. 65, sobre el texto de Mc 10,45 (“El Hijo del Hombre vino para dar su vida en redención de muchos”): “pertenece al código teológico de Marcos”. Particularmente el importante inciso “dar la vida en rescate” es un desarrollo posterior “interpretando la vida y la muerte de Jesús en un sentido sacrificial” (p. 66).

— En la p. 67: Mc 14,6-8 (sobre la conciencia de Jesús acerca de su sepultura): es una adición posterior...

3. Con tanta teología en los textos y tan pocos hechos históricos, ya es evidente que no estamos en condiciones de saber gran cosa sobre la conciencia de Jesús acerca de sí mismo y de su obra. Se tiene la impresión de que Jesús, según LB, antes de su resurrección, era incapaz de hacer “teología” o de conocer la voluntad del Padre en relación a él.

Se puede sin más conceder que los Apóstoles y discípulos de Jesús pasaron por un profundo proceso evolutivo en la comprensión de la naturaleza y de la misión de su Maestro. Para ellos la gloriosa resurrección del Señor significó de hecho una vuelta entera en sus concepciones. Los dos discípulos de Emaús, que, como los demás (cf. Hch 1,6), habían puesto en Jesús sus ilusiones mesiánicas terrenas, recibieron esta enérgica repreensión de Jesús Resucitado: “¡Oh insensatos y lentos de corazón para creer todo lo que los profetas anunciaron! ¿No era preciso que el Cristo sufriese todo eso y entrase en su gloria?”. Y, continúa la información del evangelista, “comenzando por Moisés y por todos los Profetas, (Jesús) les interpretó lo que las Escrituras decían en relación a él” (Lc 24,25-27). Y el Señor glorificado se dirigió a los Apóstoles en estos términos: “Estas son las palabras que yo os hablé, estando todavía con vosotros: era preciso que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos”. Y continúa el evangelista: “Entonces

(Jesús) les abrió la mente para que entendiesen las Escrituras” (Lc 24, 44-45). Fue también para eso que Jesús les prometió el Espíritu Santo: “El os conducirá a la verdad plena” (Jn 16-13); “seréis revestidos de la fuerza de lo Alto” (Lc 24,29; Hch 1,4-5). Y el día de Pentecostés Jesús derramó sobre ellos la luz divina (Hch 2,33) y ellos comenzaron a entender teología.

Pero es necesario distinguir claramente entre este proceso evolutivo de los seguidores de Jesús y el tipo de conocimiento que el propio Jesús fue adquiriendo en su vida terrestre antes de su glorificación. LB supone constantemente que Jesús, antes de su resurrección, estaba sujeto a las mismas limitaciones de los Apóstoles y que hasta vivió profundamente afectado por las falsas concepciones de una imaginada mentalidad escatológica y apocalíptica de su ambiente y tiempo. No se puede igualar a Jesús con los Apóstoles. La diferencia es profunda e incommensurable. Jesús histórico es de hecho e históricamente “el Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). No podemos simplemente desconocer la inaudita gracia de la “unión hipostática” en el Jesús histórico pre-pascual, que hace de él un ser totalmente diferente de los Apóstoles. La manera como LB imagina la lenta “divinización” de Jesús o, como él prefiere, su “plena hominización” (cf. *Libertador* pp. 268-274), significa pura y simplemente la negación del dogma de la unión hipostática. Ni debemos olvidar lo que aconteció con el Jesús histórico después del bautismo, “cómo Dios lo ungió con el Espíritu Santo y con poder” (Hch 10,36; cf. Mt 3,16). Si los Apóstoles o las primeras comunidades cristianas, por haber testificado la Resurrección y recibido el Espíritu Santo, eran tan capaces de hacer teología e interpretar los hechos de la vida de Jesús a la luz del plan eterno del Padre, por qué no podemos admitir idéntica o mayor capacidad en Jesús hipostáticamente unido al Verbo, especialmente ungió por el Espíritu Santo e íntimamente identificado con el Padre? Si el Pablo histórico podía ser “arrebatao hasta el paraíso, oír palabras inefables” y “recibir revelaciones extraordinarias” (cf. 2 Co 12,1-7), ¿qué motivos habría para negar al Jesús histórico conocimientos verdaderamente “teológicos” y “revelados”, sobre todo cuando él mismo afirma que los recibió? “No hablo por mí mismo, sino el Padre, que me envió, me prescribe lo que debo decir y de qué hablar” (Jn 12,49). Si ya antes de la Resurrección el Padre revelaba a los infantes los misterios del Reino (cf. Mt 11,25; 13,11), ¿por qué el divino Infante Jesús no podía recibir revelaciones del Padre?

4. En su obra anterior *Libertador* (de 1972), en la p. 128, LB examina los textos según los cuales Jesús profetizó sus sufrimientos (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par) y asumió la muerte como sacrificio para la redención de los hombres (Mc 10,45; Lc 22,19s; Mt 26,26,28). Ya que tales profecías suponen un conocimiento bastante pormenorizado de la pasión y resurrección, concluye LB: “parece que, realmente, son *vaticinia ex eventu*,

formuladas posteriormente con el fin de dar sentido al problema teológico contenido en la pregunta: Si Dios se manifestó estar del lado de Cristo por la resurrección, ¿por qué no manifestó eso antes?" (en *Pasión* p. 63 LB repite esta tesis). LB insiste particularmente en Mc 10,45 ("...para dar su vida por la redención de muchos") y afirma que esta formulación "fue colocada en la boca de Jesús por la comunidad", ya que el texto paralelo de Lucas no posee carácter soteriológico. LB pasa entonces a los importantes textos eucarísticos (1Co 11,23-26; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; Mt 26,26-29), para decir que "parece, suponen una teología y una praxis eucarística de la Iglesia primitiva". Admite como "jesuánicas" (vocablo usado por él para textos considerados auténticos del propio Jesús histórico) apenas las palabras referidas por Lc 22,15-19a.29, por tener un carácter escatológico (y no soteriológico, concepto que no cabe en el divino Salvador...). Y por eso, según el texto lucano, la última cena tiene un sentido escatológico para significar "la anticipación de la fiesta en el Reino de Dios que Cristo quiso celebrar con sus amigos más íntimos antes de que irrumpiese el nuevo orden" (p. 129). Y después, eso sí es para LB histórico y auténtico: Jesús vivía en el ambiente apocalíptico y escatológico de la época y creía firmemente que el Reino iría a irrumpir en su vida (p. 129).

Pero para LB la última cena como momento de la institución de la Eucaristía, con sentido soteriológico, de hecho no aconteció antes de la muerte de Jesús. Hubo apenas una cena, como tantas había habido antes, pero que ahora vino a ser la última, con sentido simbólico escatológico. El propio Jesús, en esta última cena, todavía no sabía que iba a morir o que "debía" morir. El todavía desconocía el plan de Dios.

5. Para entender la conciencia de Jesús, LB confiere extrema importancia a las últimas palabras de Jesús moribundo registradas por Mc 15,34: "¿Dios mío, Dios mío, por qué me abandonaste?". Por lo demás, serían, según LB, las únicas palabras históricamente garantizadas de Jesús en la cruz (p. 58) y su último grito. El llega a escribir: "La cristología y el tema de la conciencia mesiánica de Jesús y de su camino concreto debe, a nuestro modo de ver, ser pensado a partir de Mc 15,34 (*Pasión* p. 69).

¿Contaba Jesús con la muerte violenta?

Según LB en *Libertador* p. 129, Jesús tenía la conciencia de ser el instrumento determinante para la venida total del Reino. Aunque íntimamente unido a la voluntad del Padre, Jesús podía ser tentado "y no sabía exactamente qué futuro le estaría reservado. En el ambiente apocalíptico de la época, dentro del cual Cristo mismo se sitúa, se creía que el Reino iría a irrumpir después de una reñida lucha entre las fuerzas del mal y del bien". Jesús quiere cumplir la voluntad del Padre, "que él no conoce exactamente hasta el fin". El "entreveía la posibilidad de la muerte, pero no tenía la certeza absoluta de ella. El grito postrero en lo alto de la

cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?" (Mc 15,34) presupone la fe y la esperanza inquebrantables de que Dios no lo dejaría morir, sino que, aun en el último instante, iría finalmente a salvarlo. Ahora, sin embargo, en la cruz, sabe con toda certeza: Dios quiere que él sea fiel hasta el fin con la muerte" (p. 130).

En *Pasión*, p. 68, LB comenta: "Aquí estamos delante de la máxima tentación soportada y vivida por Jesús; podríamos formularla así: ¿Será que no habrá sido en vano todo mi compromiso? ¿Será que el Reino no vendrá? ¿Será que habrá sido todo una dulce ilusión? ¿No habrá un último sentido para el drama humano? ¿Será que no soy yo el Mesías? Las representaciones que Jesús se hiciera, hombre como era, se desmantelaron completamente. Se encuentra desnudo, desarmado, totalmente vacío delante del Misterio".

Después, en la p. 69, LB pregunta: "¿Cómo Jesús interpretó su muerte?". Y responde: "Como resultó de los textos referidos arriba, ninguno de ellos goza de autenticidad jesuánica suficiente para abrirnos la puerta de la conciencia y ciencia previa acerca de su muerte próxima. Somos de la opinión que Jesús, solamente en lo alto de la cruz, se dio cuenta de que su fin realmente estaba próximo y que podía realmente morir. Entonces en un grande grito externa su profundo desamparo, casi diríamos decepción, y se entrega al Dios mío".

Después de la tentativa de reconstruir el camino del Jesús histórico (por otra parte de valor "precario, hipotético y caduco", como él mismo reconoce en la p. 73), LB vuelve a interrogar en la p. 82: "¿Qué sentido dio Jesús a su muerte?". Ya sabemos que el fuerte de Jesús no era la teología. LB acaba respondiendo con H. Kessler que, aprobándolo LB, "dice con acierto": "Con toda probabilidad la investigación actual neotestamentaria puede decir: Jesús no entendió su muerte como sacrificio expiatorio, ni como satisfacción, ni como rescate. Ni estaba en su intención precisamente mediante su muerte redimir a los hombres".

Como viejo profesor de teología dogmática sólo puedo dar a la teología de Jesús, imaginada por LB, la nota cero.

En resumen: Jesús sólo tenía la conciencia de ser el instrumento determinante para la irrupción inminente del Reino ("Jesús vivió la efervescencia de la irrupción inminente", p. 71). Reino que él, como víctima también él de las concepciones escatológico-apocalípticas de su tiempo, imaginaba que iría a irrumpir en sus días. Pero en la cruz perdió también esta conciencia, por otra parte bien equivocada, que merece nota insuficiente.

Esta insistencia en la equivocada expectativa del Jesús histórico de presenciar él mismo la irrupción escatológica o apocalíptica del Reino, merece una observación crítica. En 1979 el estudioso Jean Carmignac, altamente especializado principalmente en los manuscritos de Qumran,

publicó su interesante investigación *Le Mirage de l'Eschatologie*, con el subtítulo: "Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans Eschatologie" (Editora Letouzey et Ané, París). Desde 1955 él viene estudiando esta temática. Su bibliografía investigada abarca 466 obras. En la primera parte (pp. 13-150) estudia uno por uno todos los textos neotestamentarios que se refieren al Reino de Dios, para ver exactamente en qué sentido se emplea cada vez la palabra "basileia", que puede significar "realeza", "reinado" y "reino". Muestra la grande originalidad de Jesús. En la segunda parte (pp. 131-201) investiga la cuestión de la "escatología". Después de reunir "los delitos de la escatología" (cap. XV), estudia en el cap. XVI "la formación de un error: Reimarus, Strauss, Reuss, Renan"; en el cap. XVII describe "el éxito de un error: Johann Weiss y Loisy"; en el cap. XVIII analiza "el triunfo de un error: Albert Schweitzer; en el cap. XIX viene "la lógica de un error; Rudolf Bultmann"; sigue entonces el cap. XX, "la vuelta de un error: Carles-Harold Dodd"; en el cap. XXI viene "la liberación" de un error: Karl Barth"; para presentar en el cap. XXII "el balance de un error"; por fin, en el cap. XXIII considera "objeciones y conclusiones". El resultado es verdaderamente espectacular. El autor descubre que todo discurso teológico sobre la Escatología, con el cual el propio Jesús histórico estaría profundamente envuelto, no pasa de un verdadero "espejismo". Muestra que ni el AT, ni el NT, ni los Padres de la Iglesia, ni los teólogos hasta el inicio del siglo XIX sintieron la necesidad de este funesto concepto. El término "escatología" fue acuñado en 1804 por K. G. Bretschneider. Allá por 1890 Loisy y Johann Weiss identifican el Reino de Dios y el Fin del Mundo, lo que llevó a A. Schweitzer a confundir Reino de Dios con Escatología. El "Mesianismo", que se relaciona con la venida y la actividad del Mesías, no tiene nada que ver con el Fin del Mundo ni debe ser confundido con Escatología. La "Apocalíptica" es simplemente un género literario que describe el futuro con la ayuda de revelaciones más o menos simbólicas, sin relación con la Escatología. Una amalgama progresiva combina la noción del "basileia tou Theou" con la del Fin del Mundo, después la noción del Fin del Mundo con la Escatología, de modo que poco a poco se llegó a confundir Reinado o Reino de Dios y la Escatología y así a adular completamente las nociones. En la p. 191s escribe Jean Carmignac: "En el siglo que se honra de haber desarrollado el espíritu crítico, la Teología dio un ejemplo de verdadero espíritu no-crítico; pues las faltas de raciocinio acentuadas en esta obra, las deformaciones de textos, las peticiones de principio o los círculos viciosos, todo eso es practicado en pleno día por los teólogos más ilustres o más influyentes... sin provocar enérgicas refutaciones. El mundo teológico se comportó, sobre este punto, como si estuviese anestesiado por una "moda" omnipotente. En mi conocimiento, nadie se asustó de ver evocar tan frecuentemente una Escatología de la cual el NT jamás habla; nadie se inquietó por conocer la fecha de nacimiento de este concepto, ni por estudiar sus diversas deformaciones. Si quisiéramos señalar todos los autores que, de un modo u otro, repiten

“el Reinado de Dios es el Reino de Dios” o “el Reino de Dios es el Reinado de Dios”, sería necesario citar casi a todos, comenzando por Harnack: “Das Reich Gottes ist Gottesherrschaft, gewiss”. Hasta los trabajos más meticulosos (los de Bultmann) fueron realizados a partir de vagas nociones corrientes, sin seria verificación. Todo eso es en la misma proporción más asombroso considerando tantos cursos de universidades, tantas tesis de doctorado, tantos artículos de revistas, consagrados a la Escatología! La Escatología se transformó en una especie de mito, que llegó a conquistar hasta los espíritus más eminentes”.

6. Por la importancia que tienen los textos eucarísticos para la autoconciencia de Jesús, será necesario examinar lo que a este respecto enseña LB en su obra *Pasión*. El se refiere a estos textos en las pp. 47-49, 65 y 97-98.

a) En las pp. 47-49 LB sostiene que “todo indica que el texto actual fue introducido de fuera hacia dentro del relato de la pasión” (p. 46), elaborado independientemente de este relato y en ambiente helénístico. El hecho de aparecer ahora en el contexto de la pasión le da un “marco teológico y no-histórico”. Como Jesús tomó muchas cenas con sus discípulos y otros, comiendo pan y bebiendo vino, así también la “última cena” podía muy bien ser “como otra refección cualquiera”, pero que ahora, de facto, sería la última, sin la intención, sin embargo, de relacionarla con la cena pascual judía. De acuerdo con los textos que tenemos, en esta última cena hay dos elementos comunes: la idea de la alianza y la de la entrega sacrificial. LB admite que la idea de alianza se compagina bien con la actuación del Jesús histórico (por causa del tema escatológico, con el cual Jesús se identificara). Pero, insiste LB, “el tema sacrificial difícilmente puede ser atribuido a Jesús” (p. 48). El sentido fundamental de la acción de entregar el pan y de pasar el vino es apenas éste: “signo simbólico de la irrupción inminente del Reino”. Era esta, en aquella noche, la obsesión de Jesús con su “mentalidad escatológica”. El sentido sacrificial de la última cena es un aumento posterior hecho por la comunidad; pues el propio Jesús ni sabía que su muerte tendría un sentido de sacrificio por la redención de los hombres...

En este contexto afirma LB como buen católico: “Cristo instituyó la eucaristía como sacramento” (p. 49). Esta institución, con todo, “debe ser comprendida en el contexto de todo el ministerio de Jesucristo; no puede ser reducida apenas a gestos y a palabras del Jesús de Nazaret al tiempo en que vivía entre nosotros”. Y después afirma: “La eucaristía como sacramento nace de la totalidad del acontecimiento Jesucristo, ... nace de la actividad del Jesús resucitado y de la acción de su Espíritu que movieron a los Apóstoles a rehacer siempre de nuevo la cena del Señor y a repetir sus gestos y sus palabras, dándoles un sentido sacrificial, eclesiológico, sentido este inscrito dentro del contexto, de continuidad de la historia y de la misión de la Iglesia misionera por el mundo”.

Por tanto, concluye LB, "los textos eucarísticos habían ya elaborado esta teología sacrificial" y por eso fueron después insertados en los relatos de la pasión.

b) En la p. 65 LB comenta Mc 10,45: "El Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en redención de muchos (todos)". Declara que este texto tiene su Sitz im Leben en el contexto eucarístico de las comunidades primitivas, en el cual "se elaboró la temática del sacrificio". Y como tal "no sería jesuánico". Fue la reflexión sobre Is 53 (del Siervo Sufriente; en la p. 79 afirma: "no parece que Jesús se haya considerado Siervo Sufriente") que permitió a los cristianos leer sacrificialmente la muerte de Cristo. Fue en esta línea que ellos interpretaron los gestos de Jesús en la cena de despedida, ya que "después de la muerte y resurrección entendieron que aquello significaba realmente un sacrificio a Dios". Pero el propio Jesús no sabía nada de eso. Por esta razón las palabras atribuidas a Jesús en Mc 10,45 "no serían palabras jesuánicas, sino teología ya bien elaborada de las comunidades primitivas, en el contexto eucarístico".

Jesús mismo, pues, antes de su glorificación, era, como los Apóstoles, incapaz de hacer reflexiones "teológicas" sobre el verdadero sentido de su muerte. Ni tampoco estaba en condiciones de instituir la Eucaristía.

c) En las pp. 97-99 LB vuelve al conjunto de los textos eucarísticos, incluyendo ahora Jn 6,51-58, que es "una meditación posterior, hacia el año 100"; y afirma: "Ninguna de estas versiones parece provenir del Jesús histórico". Persiste en conceder que Jesús de hecho celebró una cena con los suyos, pero repite que no podemos saber lo que Jesús dijo entonces, ya que las palabras que le son atribuidas "surgieron por lo menos diez años después de la última cena y la muerte del Señor", reflejando las diferentes liturgias celebradas entonces en las diferentes comunidades. Fue apenas entonces cuando las comunidades cristianas comprendieron el alcance soteriológico sacrificial de la vida y de los gestos de Jesús.

7. Estamos, en verdad, delante de concepciones peregrinas que no suenan como doctrina católica. Sus afirmaciones causan extrañeza aun para teólogos protestantes, como Harvie Conn y Richard Sturz, que acaban de publicar una obra, *Teología de la Liberación* (Editora Mundo Cristiano, São Paulo 1984), en la cual critican fuertemente las posiciones de LB. En la p. 90 escriben: "Más que todo, parece que Boff sufre la influencia del protestantismo contemporáneo. Nombres y conceptos como los de Bultmann, Tillich, Barth, Moltmann y Pannenberg, junto con Käsemann y Bonhoeffer aparecen con frecuencia en sus escritos. Hay una porción de influencias en términos filosóficos sobre Boff que vienen de los protestantes: el liberalismo moderno de Harnack, el existencialismo de Barth y Tillich, el concepto de esperanza e historia de Pannenberg y Moltmann y, sobre todo, la evolución hegeliana de Teilhard de Chardin".

Ni es de extrañar que los conceptos de LB causasen inquietudes en el ambiente católico. A fines de diciembre de 1979 los diarios comentaron ampliamente el "caso Boff" y el "proceso" que entonces le movían por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre su cristología. El propio LB escribió después un artículo ("Aclaraciones acerca de algunos temas de la Teología") publicado en la revista *Grande Sinal*, de junio de 1982, pp. 357-369. Después supimos que se trataba de "aclaraciones" hechas a petición de la Santa Sede. En este "artículo de consenso" LB se refiere también a las cuestiones relacionadas con la Eucaristía. Pone de relieve que la dimensión histórica de la institución de la Eucaristía no tiene mucha importancia ya que —escribe ahora LB en el citado artículo— los textos eucarísticos "poseen un carácter históricamente fidedigno", a causa de su carácter tradicional acentuado por 1Co 11,23 ("recibí del Señor lo que os transmití: en la noche en que fue entregado, el Señor Jesús..."). LB recuerda además que tanto los sinópticos como Pablo "indican con toda certeza la ocasión histórica en que Jesús pronunció las palabras eucarísticas". Y esclarece que, "a pesar de su carácter litúrgico-cultural, el valor histórico de los textos no puede ser negado" (como él negara), pues, "se fundamenta en su procedencia de testigos calificados, a saber, de los propios participantes de la Última Cena de Jesús antes de su muerte" (p. 367).

Aquí el tono y la argumentación son radicalmente diferentes de los modos de hablar y de la manera de argumentar que encontramos en los dos libros que estamos estudiando. En este artículo LB llega a sostener que, a pesar de estar conservadas en dos tradiciones litúrgicas diferentes (la de Jerusalén y la de Antioquía), "las diferencias existentes son mínimas". Y afirma categóricamente: "El núcleo esencial se reporta al Jesús histórico" (p. 367).

¡Excelente!

El artículo, sin embargo, está escondido en una revista de secundaria importancia, en un fascículo enteramente dedicado a la alabanza del "más fecundo y completo teólogo" (véase el título del artículo que comienza en la p. 331). Entretanto los dos libros citados continúan a la venta en todo el Brasil. La obra *Jesucristo Libertador* ya está en la 9ª edición, publicada un año después de la "retractatio", sin ninguna corrección, infundiendo en nuestros seminaristas y agentes de pastoral la convicción de que el Jesús histórico, en la última cena, apenas quiso anticipar con sus amigos la fiesta del Reino de Dios y que los textos eucarísticos no son "jesuánicos" (pase el horrible neologismo), sino una producción de la comunidad cristiana primitiva. Sin hablar del libro *Pasión de Cristo - Pasión del Mundo*, que continúa inalterado en las manos de seminaristas y recomendado por profesores de Teología; y protegido por poderosos ángeles de la guarda.