

Una Opción Cristológica en América Latina

David Kapkin Ruiz, Pbro.

*Miembro del Equipo de Reflexión del CELAM
Rector del Seminario Mayor de Medellín*

1. Introducción

La reciente publicación del Documento de preparación para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, elaborado por un equipo de especialistas, elegidos por las directivas del CELAM, ha suscitado variadas reacciones en los diferentes ámbitos de nuestro continente. Numerosas han sido las voces de aprobación, salidas ellas no sólo de representantes insignes del episcopado latinoamericano sino también de ilustres teólogos y eruditos cristianos. Pero se han elevado igualmente voces de crítica, a veces hasta amarga e irónica, que por diferentes caminos señalan los defectos del Documento y lo estigmatizan como un intento de retroceder con relación a las metas logradas en la Conferencia de Medellín. Aunque en realidad el CELAM nunca se propuso que el Documento de preparación pudiera servir de base elaborada para los futuros documentos de Puebla sino solamente de exposición sencilla de pautas y líneas de orientación segura, las reacciones negativas que se han dejado oír conceden todavía más importancia al Documento de preparación y hacen más urgentes e incisivas esas líneas fundamentales de orientación. Algunas intervenciones de conocidísimas figuras en el ámbito de la Iglesia latinoamericana han demostrado hasta la saciedad, aun a personas que por naturaleza y por convicción puedan ser conciliadoras y pacíficas, que lo que ahora está en juego es la conciencia misma auténtica de la misión de la Iglesia y la comprensión verdadera del Evangelio.

En el presente artículo me quiero circunscribir exclusivamente a la cuestión cristológica que se ha planteado a raíz de la exposición de la Cristología del mencionado Documento. No solamente algunos artículos que se han publicado últimamente, como, por ejemplo, el de J. B. Libanio S.J., intitulado "A Cristología no Documento Preparatorio para Puebla", sino también interesantes y valiosas obras de Cristología publicadas en América Latina, como el ya célebre "Jesucristo Liberador" de Leonardo Boff y la "Cristología desde América Latina" de Jon Sobrino, comprueban que ya ha pasado la época del romanticismo teológico latinoamericano, cuando, sobre todo en círculos poco ilustrados, se pretendía una originalidad completa y se soñaba con estar inventando la Teología! En realidad las obras mencionadas dan testimonio de la gran erudición científica y crítica de sus autores, que ellos han bogado a raudales en las inexhaustibles fuentes de la exégesis y la teología europeas, especialmente alemanas. Precisamente es esta fundamentación la que concede valor a estas obras y posibilita el intento de

traducción en el horizonte pastoral de nuestro continente. Lo anterior deja claro que las posiciones que hoy se agitan dentro de la llamada Cristología latinoamericana son fidedigno testimonio de los problemas que desde años ha, han surcado la historia de la teología europea y lo que en alguna forma parece hoy señalarse como novedad decisiva, aún contra la orientación del Documento de preparación, es en realidad el santo y seña de muchas de las nuevas cristologías europeas.

Para quien conoce al menos superficialmente la historia del Dogma Cristológico no se hace extraño el hecho de que el pensamiento clarificante se pueda mover de extremo a extremo. En la época moderna se ha repetido en cierta forma esta iluminante dialéctica que permitió a la Iglesia de los Padres dilucidar y expresar adecuadamente mediante los términos prestados de la filosofía griega, la perenne verdad de Jesucristo.

Además se va volviendo característico en el desarrollo del pensamiento cristológico moderno el repetir, en espirales ciertamente situadas en niveles siempre más elevados, el mismo ciclo de la dialéctica. Tengo la impresión de que la Cristología latinoamericana, junto con la europea actual, después de remontar toda la visión que le imponía la estrechez de un horizonte felizmente superado, está regresando al punto de partida del círculo y con ello corre un grave peligro.

Como la historia, aún la de la Teología, es la mejor maestra de la verdad, trataré en seguida de brindar una sencilla visión de las grandes líneas de la comprensión de Jesucristo, tal como se han marcado en la historia de la investigación crítica a partir de la Ilustración. Con esto pretendo fundamentar lo expresado anteriormente y encontrar alguna luz para la confusa situación actual.

2. Un esbozo de la historia

El pensamiento liberal protestante del siglo pasado estuvo fuertemente arrastrado por los presupuestos del racionalismo que habían entrado en boga. Entre tanto la Iglesia Católica se resguardaba de la tempestad, encerrada en el seguro refugio del Dogma. Precisamente éste era el blanco de los ataques del nuevo pensamiento. En el ámbito de la Cristología, uno de los más importantes en toda la discusión, el problema se podría expresar así: es preciso liberar al verdadero Jesús del ropaje con que el Dogma lo ha revestido; hay que recuperar al hombre de Nazareth, al lozano y real Jesús, el único que puede ser entonces venero de comprensión y verdadero impacto para el hombre. El Dogma cristológico es producto de la desfiguración de Jesús que ya empezó a verificarse en el ámbito mismo de las comunidades cristianas nacientes. La fe cristiana es tergiversación de la realidad de Jesús. La esencia del cristianismo impone volver a la historia a costa del Dogma. La verdad del cristianismo, la única accesible al hombre, consiste en el paradigma de los valores humanos que entrañó ese hombre Jesús y se convierte en impulso eficaz de imitación. De acuerdo con esta intuición fundamental no se hace ya extraño el que se aprovechen rasgos de Jesús, en los que de alguna manera insistan las fuentes, y hasta se imponga a éstas determinada visión en conformidad con las intenciones del investigador, para destacar así el valor humano en el cual se pretende hacer énfasis. J. Jeremías con inocultable ironía describe en un célebre artículo este proceder:

"Bajo esta consigna surge un cúmulo de figuras de Jesús, y nosotros nos

reímos ahora cuando las leemos. Estas figuras de Jesús son muy distintas. Los racionalistas describen a Jesús como un predicador de moral, los idealistas como prototipo de humanidad, los amantes de la belleza lo alaban como el genial artista de la palabra, los socialistas como el amigo de los pobres y el reformador social y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela. Jesús es modernizado. Estas vidas de Jesús son simples formas arbitrarias. El resultado es que cada época, cada teología, cada autor encuentra en la personalidad de Jesús su propio ideal. ¿Dónde está el error? Sin ser conscientes, reemplazaron el dogma con la psicología y la fantasía¹.

La búsqueda del Jesús histórico, llevada a cabo con afán por la teología liberal y dirigida por criterios nítidamente racionalistas, fue, por tanto, un esfuerzo vano. El objeto del encuentro ya estaba marcado por la intención de la búsqueda. La radical exclusión del sentido de la fe cristiana, que se incluye necesariamente en la presentación de la historia de Jesús en todas las fuentes disponibles, por el prejuicio antidogmático central de la hermenéutica liberal, cerró la verdadera posibilidad de hacerle justicia a las fuentes de la historia de Jesús y ocasionó ese desaforado despliegue de la fantasía que estaba interesada sólo en acreditar en Jesús, tal vez únicamente por el romántico instinto de salvar del cristianismo tradicional el glorioso pasado de la cultura cristiana europea y las bases de la civilización occidental, los grandes valores humanos ante los cuales la razón autosuficiente del hombre se pudiera inclinar reconocida.

A principios de este siglo A. Schweitzer ejerció una crítica sistemática y radical sobre estas presentaciones arbitrarias de la historia de Jesús. Su obra podría ser considerada como el punto final de la Teología liberal². Tomando con seriedad objetiva las fuentes de la historia de Jesús desbarató definitivamente las imágenes fantásticas de Jesús que habían tejido sus predecesores; al fijar con maestría el ambiente caldeado por el inminente desenlace escatológico, que la apocalíptica judía pintaba con rasgos llenos de colorido y expresaba con enigmáticas cifras, Schweitzer asentó las verdaderas bases históricas de la vida de Jesús y situó a éste y a su mensaje en el ámbito real donde se hacen cabalmente comprensibles. Sin embargo la radicalización de la persona de Jesús como el profeta del fin del mundo y de su mensaje como una "escatología consecuente", despreció otros datos históricos de las fuentes y desfiguró la historia de Jesús. El mismo Schweitzer fue totalmente consecuente con su escatología consecuente: como Jesús mismo afrontó el destino de la cruz al ser consciente del error de su expectación y de su anuncio, el bondadoso médico dejó los ajetresos inconsecuentes de la teología y se refugió en un sanatorio de Africa, donde ejerció hasta su muerte lo que para él finalmente podría quedar válido en el hecho y el mensaje de Jesús: un amor entregado y sacrificado por los hombres.

Por el mismo tiempo una investigación de William Wrede sobre el tema del secreto mesiánico en los Evangelios, sobre todo en el de Marcos³, terminó por derrumbar el último bastión de la historia de Jesús. Como es bien sabido, durante todo el siglo XIX se fue elaborando la llamada Teoría de las Dos Fuentes, según la cual el Evangelio de Marcos fue la primera obra de este género y sirvió

¹ "Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus", en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1961, p. 14.

² *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

³ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901.

de modelo a sus imitadores Mateo y Lucas. Estos son, por tanto, secundarios con respecto a Marcos. Ello conlleva el hecho de que Marcos se constituye en una fuente primaria y más original de la historia de Jesús. En efecto, en casi todas las disquisiciones históricas, el testimonio de Marcos es considerado primario en comparación con los textos paralelos de Mateo y Lucas. Wrede, al investigar el fenómeno del secreto mesiánico, que surca de principio a fin el segundo evangelio, intentó comprobar que los mandatos de Jesús a los sanados por él, para que guardasen silencio sobre su curación; las anotaciones sobre la enseñanza oculta y privada de Jesús a sus discípulos; las indicaciones sistemáticas de la incompreensión de éstos y de otros acerca de la verdadera identidad de Jesús y de su camino doloroso; el rechazo de la confesión de los demonios y otros detalles, no pertenecen a la tradición original ni son reflejo de los hechos ocurridos sino que responden a un propósito teológico del Evangelista. Este, en efecto, según Wrede, intentó con ello explicar el desajuste sentido por la fe cristiana naciente entre la identificación mesiánica postpascual de Jesús y su vida histórica no mesiánica. Así el mesianismo se extendió "en secreto" a la historia de Jesús. Sea lo que fuere de la explicación de Wrede, lo cierto del caso es que el Evangelio de Marcos está sustentado por esta estructura del "secreto", con la que el Evangelista tensiona la vida histórica de Jesús hacia los sucesos pascuales. La primera obra histórica de Jesús y base de las siguientes, resulta, pues, fundamentalmente una creación teológica artificiosa!

El panorama de la investigación histórica sobre Jesús, con la cual la teología liberal había operado con el ánimo de desplazar el dogma, no podía ser más desolador. ¿Qué nuevos caminos había que hollar con el fin de encontrar una respuesta histórica adecuada? Estos tiempos no eran aún el momento oportuno para plantear una nueva pregunta por la historia. El pensamiento humano no siempre se mueve consecuentemente en una misma dirección buscando nuevas salidas en las encrucijadas experimentadas. A menudo el pensamiento se mueve dialécticamente: puede resultar más auspicioso destacar una oposición para vencer la encrucijada. Los resultados de la crítica liberal y el escepticismo ante una posible búsqueda histórica constituían un verdadero problema pastoral para la predicación. ¿Qué imagen de Jesús debía recibir el pueblo creyente ante el cúmulo de figuras arbitrarias creadas por la crítica? M. Kaehler, un pastor protestante, celoso del Evangelio y preocupado por la aberrante situación, se atrevió a proponer como solución el regreso al Kerigma cristológico, es decir al anuncio de la salvación en Cristo, al dogma soteriológico. Hay que dejar el problema de la historia a los eruditos; a la Iglesia le interesa el anuncio kerigmático, en el cual está la salvación del hombre. En una célebre conferencia pronunciada a fines del siglo pasado, Kaehler dio nombre a la cuestión que ha movido la crítica teológica durante todo este siglo⁴. En ella pretendió afrontar el problema pastoral de la predicación distinguiendo entre "el Jesús *histórico*" (*historisch*) y el "Cristo *histórico*, bíblico" (*geschichtlich*). El primero es objeto de la búsqueda científica de los eruditos; el segundo es el tema y el contenido del anuncio eficaz del Kerigma. Este es así, entonces, "la región libre de tormenta", a la cual la crítica disgregadora no tiene acceso. La intención de Kaehler es ciertamente admirable: se trata de la voluntad de salvar la fe cristiana de la ambigüedad de una crítica

⁴ *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1956, 2ª ed.

histórica desbordada; pero el precio de esa salvación fue demasiado alto. Kaehler consagró en nombre de la fe la oposición entre Jesús y Cristo; entre el acontecimiento histórico real y el sentido de revelación del acontecimiento, que la fe capta; entre la Historia y el Kerigma. El mismo Kaehler no pudo sospechar el que, a raíz de su intuición pastoral, pudiera fundamentarse y formularse una nueva hermenéutica del Evangelio.

Fue el célebre exégeta y teólogo protestante R. Bultmann el que instauró la nueva hermenéutica del Evangelio a partir de la oposición entre la Historia y el Kerigma. No es posible en este estudio proporcionar una visión adecuada del sistema de Bultmann: innumerables autores católicos y protestantes se han debatido con él y aún podría señalar un sencillo artículo mío al respecto⁵. Sin embargo unas breves consideraciones son ineludibles en este esbozo histórico. Bultmann es hijo de las dos vertientes teológicas señaladas en las páginas anteriores; por eso confluyen y se sintetizan en su sistema las posiciones opuestas de la teología liberal y de M. Kaehler. El erudito científico idea la "desmitologización", con la cual afronta el Nuevo Testamento, cuyo verdadero mensaje está presentado en medio de una imagen mítica del mundo y de la historia, y además está representado míticamente en sucesos históricos. Así la cristología completa del Nuevo Testamento es reducida al ropaje mítico prestado en primer lugar de la apocalíptica judía y más tarde de la gnosis. Este es el Bultmann, heredero de la corriente liberal protestante. Pero el creyente Bultmann siente la misma preocupación de Kaehler y se esfuerza por hallar el mensaje expresado mediante la maraña del mito. Este mensaje constituye el verdadero Kerigma del Nuevo Testamento, que no es otra cosa que la llamada eficaz de la gracia de Dios que coloca al hombre ante la decisión trascendental que realiza o frustra su existencia. Este Kerigma incluye en sí la eficacia que sólo a Dios puede competir. Por la fe como decisión existencial del hombre, éste se abre al don gratuito de Dios; por la incredulidad, en cambio, se cierra a él y se condena a sí mismo. Como se puede apreciar, la teología de la gracia de Dios en Bultmann está fuertemente acentuada; en ello el teólogo no puede traicionar su raíz luterana. Pero lo más notable de su presentación teológica es el divorcio entre el Kerigma y la Historia. La llamada de la gracia salvadora de Dios nada tiene que ver con los hechos históricos de Jesús de Nazareth. Se supone simplemente el dato escueto de la existencia de Jesús. Pero el suceso salvífico historicado en Jesús como Hijo del Hombre futuro, como Mesías prometido, como Señor exaltado, como Hijo de Dios hecho hombre, es únicamente, como se ha dicho, la forma mitológica de expresión del Kerigma. Así Bultmann, sin renegar del pasado crítico de la escuela liberal, enarbola decididamente el pabellón del Kerigma para hacer justicia, hasta donde le es posible, a la fe cristiana y responder adecuadamente, como es su intención, a las dificultades del hombre moderno, el cual no puede en esta edad de la razón y de la ciencia digerir como verdad la presentación histórica del Nuevo Testamento poblada de mitos y fantasías.

De un momento a otro, en R. Bultmann y todo su séquito de discípulos, el interés de la teología se ha desplazado abruptamente de la Historia al Kerigma. El Jesús histórico, meta anhelada por más de un siglo en la teología

⁵ "El Jesús histórico y el Cristo de la fe", en *Cuestiones Teológicas Medellín*, Vol. 1, n° 2, pp. 7-15.

liberal, se convierte en objeto de museo, se ve relegado teológicamente al Antiguo Testamento y hasta se vuelve un obstáculo para la fe auténtica, en cuanto, según Bultmann, entraña una pretensión indebida del hombre que busca fundar en algo constatable una fe que debe como flotar en el aire, apoyada sólo en la acción trascendente de la Palabra de Dios.

Durante todo este período, en que la teología crítica protestante andaba movida por la embriaguez de este kerigma bultmanniano "desmitologizado", o, lo que es equivalente, deshistorizado, ajeno a la verdad de los hechos acontecidos y reducidos a una meteórica gracia de Dios, en América Latina, continente católico por excelencia, esta clase de problemática sólo era considerada bajo el título "Adversarii" de los libros de tesis dogmáticas. Además la misma teología católica europea logró conservar en general incontaminada su visión propia hasta el tiempo del Concilio Vaticano Segundo. Tan solo los énfasis existenciales de la teología bultmanniana eran favorablemente acogidos y valorados. Sin embargo no fueron ciertamente ni la teología ni la exégesis católicas las que abrieron ruta en medio de la confusión reinante. Así providencialmente el Concilio Vaticano Segundo, en lugar de perderse en estas discusiones tan ajenas a la conciencia católica, pudo dedicarse a reexaminar la propia comprensión católica de Iglesia y a proyectar desde este examen honrado el propio futuro de ésta. Además en la preciosa Constitución *Dei Verbum* sobre la revelación divina, el Concilio recuperó para la explícita conciencia de la Iglesia la entrañable idea de la Historia de la Revelación y de la Revelación en la Historia, con lo cual se colocó radicalmente, sin discusión alguna, en el bando opuesto a Bultmann.

Al margen de Bultmann el protestantismo había proseguido igualmente un esfuerzo crítico que nunca minimizó ni desvirtuó la historia. Basta mencionar la exégesis anglicana, con algunos de sus insignes representantes como V. Taylor y C. H. Dodd, y la exégesis escandinava con G. Riesenfeld y B. Gerhardsohn principalmente. Entre tanto la exégesis católica y aún la teología dogmática, sobre todo en el ámbito de la Europa central, empezaron a inquietarse con la problemática desatada por Bultmann. Las intuiciones abiertas por la llamada "interpretación existencial" de Bultmann, que en su fondo filosófico deriva de M. Heidegger, constituían un aliciente feliz para el trabajo teológico y aún para la misma catequesis, ya que tocaban fibras íntimas del corazón del hombre moderno. Pero fue a partir del momento en que dentro de la misma escuela de Bultmann empezaron a resquebrajarse los radicales presupuestos de la hermenéutica existencial, cuando los exégetas y teólogos católicos entraron en la discusión con aportes originales y valiosos.

Como las posiciones serias y profundas de las cristologías latinoamericanas y las mismas invectivas contra la cristología del Documento preparatorio se fundan finalmente en la reacción que contra el mismo Bultmann empezaron a mover sus discípulos, hemos de tratar con cuidado este período tan importante de la historia reciente del problema que nos ocupa. Captar el sentido de este cuestionamiento y los límites en que se fueron debatiendo los problemas, parece trascendental para una correcta dilucidación de una opción cristológica en América Latina.

3. "La Nueva Pregunta por el Jesús histórico"

Dentro del ámbito exegético y teológico dominado por Bultmann fue precisamente donde surgió la llamada "Nueva Pregunta por el Jesús histórico". Esto puede parecer paradójico, pero en realidad no lo es. La discusión teológica, como se ha comprobado, se mueve dialécticamente; la polarización radical del interés teológico en el "puro Kerigma" había conducido la teología a encrucijadas impresionantes. Se requería una lectura terriblemente forzada del mismo Nuevo Testamento para expulsar de ellos todo interés histórico por Jesús, su vida, su palabra, su obra, su persona misma. Se sometía la fe cristiana a una ascesis casi inconcebible cuando la realidad de Jesús era colocada al margen de la fe. Por ello no fue extraño que uno de los más importantes discípulos de Bultmann, E. Kaesemann, desatara un movimiento en favor de la historia, comenzara a relativizar en cierta forma el "puro Kerigma" y emprendiera así el camino del regreso.

E. Kaesemann publicó en 1954 el ya conocidísimo artículo "El problema del Jesús histórico"⁶; algunos años más tarde publicó otro, cuyo título se podría traducir "Encrucijadas en el debate sobre el Jesús histórico"⁷. En estos artículos sobre todo plantea las bases de la "Nueva Pregunta". Según Kaesemann no se puede seguir suponiendo que los evangelios no quieren ser positivamente "relatos históricos"; la vida histórica de Jesús es su tema y el objeto de su reflexión teológica; en ellos se ve claramente que del "puro Kerigma" del cristianismo naciente se pasó al relato histórico, a partir de los recuerdos conservados en las tradiciones kerigmáticas, para dar así al Kerigma contextura histórica. Kaesemann, sin embargo, apenas abre el camino de la reivindicación de la historia; no puede recorrerlo del todo, porque conserva en el fondo la hermenéutica de su maestro como base primordial de la lectura del Evangelio. Por eso tiene que admitir una ruptura entre la intención de las tradiciones presinópticas, que era exclusivamente kerigmática, y la intención de la primera redacción sinóptica, la de Marcos, que ya fue histórica. Una explicable reacción contra la Gnosis naciente, dentro del ámbito cristiano, motivó esta historificación del Kerigma y con ella el revolucionario cambio de énfasis en el cristianismo primitivo y el surgimiento de la importancia teológica de la historia de Jesús. El cristianismo no podía tolerar que las tendencias gnostificantes comprendieran el Kerigma simplemente como la expresión idealizada de la imagen luminosa del hombre original de la Gnosis. La escatología no podía reducirse simplemente al mito gnóstico. De ahí que el Kerigma tuviera que recibir un elemento normante a partir del hecho absoluto e irrepetible de la historia de Jesús. Así se expresa Kaesemann: "El Jesús terreno debió proteger al Cristo 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. El pasado brindó al presente los criterios para una discreción de espíritu"⁸.

⁶ "Das Problem des historischen Jesus", en *ZThK*, 51 (1954) 125-153.

⁷ "Sackgassen in Streit um den historischen Jesus", en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1964.

⁸ *Ibid.*, p. 66s.

Así pues, entonces, aunque Kaesemann planteó "la Nueva Pregunta por el Jesús histórico" y la fundamentó en el interés teológico por la historia de Jesús existente en las redacciones sinópticas, finalmente la historicación del Kerigma no deja de ser un recurso teológico del cristianismo y no alcanza a poseer visos de originalidad. Por una polémica antignostica, para no entregar el Kerigma cristiano al capricho del movimiento de la Gnosis, la historia de Jesús fue valorada. Pero no fue así al inicio; ésta no es una intuición original de la fe cristiana. Se impone por encima de "la Nueva Pregunta" la estructura existencial bultmanniana del Kerigma.

Esta comprensión de la intencionalidad básica de la redacción sinóptica contrasta con la lectura existencial consecuente del Evangelio de Marcos que por la misma época propuso W. Marxen en su libro *El Evangelista Marcos*, que fue precisamente la obra inaugural de la investigación histórico-redaccional de los Evangelios⁹. Para Marxen el Evangelio de Marcos es "predicación y no relato"; el hecho de que "también" contenga "algún relato" puede considerarse como "casual". Esta tergiversación total del Evangelio de Marcos, que es relato de principio a fin, demuestra hasta qué punto pueden influir los presupuestos hermenéuticos en las disquisiciones exegéticas.

La investigación de la "Historia de la Redacción" de los Evangelios se desarrolló en la misma escuela de Bultmann, no sólo porque proporcionaba un campo casi virgen para el esfuerzo exegético, ya que la Historia de las Formas y de la Tradición se habían contentado con atomizar totalmente los evangelios excluyendo toda visión de conjunto, sino sobre todo porque la desconfianza ante la historia de Jesús y el desvirtuamiento de su valor teológico hacían más plausible hablar del Kerigma de Marcos, de Mateo, de Lucas. Los Evangelios dejaron de ser el Evangelio de Jesús y se volvieron, ahora sí radicalmente, evangelios de los evangelistas. El título de la citada obra de Marxen es de por sí dicente. Sin embargo después del planteamiento de Kaesemann, no podía constituir absoluta sorpresa el hecho de que la historia fuera encontrada en el fondo de las redacciones evangélicas. Primero fue H. Conzelmann en su insigne obra sobre la Teología Lucana¹⁰ el que descubrió el propósito histórico del autor de Lc y Act. el cual pretendió unir con el Antiguo Testamento una historia de Jesús y una historia de la Evangelización cristiana. Así la historia queda dividida en tres períodos, el Antiguo Testamento, como tiempo de la promesa al principio, el tiempo de la manifestación de Jesús, que es "el centro del tiempo", y la época de la Iglesia como el período del cumplimiento de la misión cristiana "hasta los extremos de la tierra" (Act 1,8). Esta visión histórica lucana, sobre todo en el hecho de que la Iglesia adquiere puesto en el designio divino y su tiempo se deslinda en cuanto tal del de Jesús, no puede congraciarse en absoluto con una estructura radicalmente existencial del Kerigma. El Evangelio tiene una historia, con su horizonte imprescindible de futuro; el Evangelio no se reduce al punto de su actual proclamación, en el que suceden la gracia o el juicio. Por ello el exégeta crítico Conzelmann constata la auténtica visión histórica lucana, pero el discípulo de Bultmann advierte la traición al Evangelio que ella conlleva; porque se sale del rígido molde de la hermenéutica del maestro.

⁹ "Der Evangelist Markus", en *FRLANT* 67, 1959, 2ª ed.

¹⁰ *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1964, 5ª ed. Trad. española Actualidad bíblica.

A partir de "la Nueva Pregunta" una extraña tensión empezó a apoderarse, pues, de la exégesis y de la teología protestante de la línea de Bultmann. Ya era imposible soslayar los intereses históricos subyacentes en los Evangelios y la necesidad de precisar una continuidad entre el "puro Kerigma" y la Historia de Jesús se hacía valer. Sin embargo, al describir esta continuidad, de nuevo, los presupuestos hermenéuticos eran preponderantes. Por ello la conexión entre la Historia y el Kerigma era en general explicable como la vinculación impuesta por una misma estructura existencial en la predicación y actuación de Jesús histórico y en el Kerigma de la fe cristiana. La hermenéutica de Bultmann logró hasta dar la clave para la explicación de la anhelada continuidad! Así se expresaron varios de los discípulos de Bultmann: G. Ebeling, E. Fuchs y el mismo H. Gonzelmann. El verdadero núcleo del problema quedaba sin atender y la palabra fundamental no era concedida a la verdadera intención del Evangelio. Algunos autores más radicales, como J. M. Robinson y sobre todo H. Braun, una de cuyas obras fue recientemente traducida al castellano¹¹, fueron más honrados al negar la necesidad de establecer esta continuidad, ya que entre la predicación de Jesús y el Kerigma la constante es la antropología y la variable es la cristología; de ahí que lo importante en la búsqueda de Jesús sea finalmente dejar traslucir el maravilloso paradigma del hombre que sí supo vivir el amor. Nos encontramos otra vez plenamente en el corazón de la pura teología liberal del s. XIX! La teología crítica que, después de un siglo de vana búsqueda, en nombre de la razón, se había pasado "con banderas desplegadas", como dice irónicamente Jeremías¹², al campo de la fe, empieza a añorar el verdadero hogar que la vio nacer y reemprende no sin cierta timidez el camino del lar paterno. En realidad, como observamos, en las consideraciones sobre Bultmann, nunca había podido salir completamente de él.

No se piense, sin embargo, que se están desacreditando los esfuerzos de la teología en su necesaria vuelta a Jesús. Simplemente se expuso un caso extremo y se hizo ver la consumación del círculo, que recuperó su punto de partida. Muchas obras recientemente publicadas, que siguen en parte la metodología de la Historia de la Redacción, al mismo tiempo se esfuerzan por precisar los datos históricos de Jesús y encontrar los puntos concretos en que la verdadera continuidad entre el Kerigma cristológico y la Historia de Jesús se pueden apreciar. En esta labor sobresalen actualmente no sólo autores protestantes sino también católicos, cuyas intervenciones han ayudado positivamente a clarificar esta temática tan trascendental¹³. Esta es igualmente la orientación de los valiosos trabajos cristológicos publicados en América Latina.

El interés teológico por Jesús es ahora vivo y ferviente. La teología ha acabado por aprender, después del inusitado desvío hacia un Kerigma ajeno a la historia, lo que la fe sencilla de la Iglesia jamás olvidó en casi veinte siglos de experiencia: cuando se proclama la fe, se está hablando de Jesús; cuando se hacen las afirmaciones cristológicas más altas y trascendentes, se está hablando

¹¹ *Jesús el hombre de Nazareth y su tiempo*, Salamanca 1975.

¹² Art. cit., p. 15.

¹³ Baste citar estos tres: J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970; K. Kertelege, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München 1970, SANT 23; M. Hengel, "Kerygma oder Geschichte", en *Th. Qschrift* 151 (1971) 323-336.

finalmente de ese hombre de carne y hueso llamado Jesús; cuando se inculcan los principios más elevados de la conducta cristiana, se están reflejando los comportamientos y actitudes de Jesús y se está respondiendo a su exigencia de conversión.

La vuelta al Jesús histórico, el asumir su existencia concreta, su mensaje, sus obras maravillosas, sus actitudes humanas, todo esto es ahora en las nuevas cristologías el punto de partida de la reflexión. Nada podría ser más justo que esto, dado el hecho de que la revelación de Dios coincide precisamente con el hecho humano mismo de Jesús de Nazareth, con su palabra y su obra, con su persona misma. La gran verdad del cristianismo es imperecederamente ésta: la Palabra de Dios se hizo carne. Es entonces la carne de este hombre la portadora de Dios.

Pero no siempre los resultados de las investigaciones y los intentos de los teólogos alcanzan a ser plenamente satisfactorios. Antes la cristología se hacía desde el Dogma cristológico, sobre todo el calcedonense, y los datos del Kerigma cristológico primitivo y de la historia de Jesús eran relacionados con el dogma y consecuentemente leídos desde él. Ahora el movimiento es el inverso: se leen los datos de la historia de Jesús y del Kerigma cristológico, y luego se hace la explicación del dogma cristológico. Para nadie es desconocido el cuidado con que la Iglesia ha solido rodear su conciencia de la fe; en el caso del dogma cristológico la Iglesia se halla ante el corazón mismo de su propia identidad de fe; por ello la luz que mediante las grandes definiciones dogmáticas de la edad patristica brilló para ella, ha continuado siendo la señal inequívoca del derrotero de la Iglesia, aunque los horizontes se hayan mudado tan fundamentalmente y los instrumentos de expresión deban consiguientemente renovarse. De ahí que de los variados intentos actuales por una nueva cristología, algunos han merecido reparos explícitos de los organismos competentes del magisterio eclesiástico, y otros han sido sometidos a una fuerte crítica a nivel de la misma teología. Ello ha sucedido precisamente con las nuevas cristologías latinoamericanas.

En el presente trabajo no pretendo penetrar en el campo de la lectura del dogma cristológico. Quisiera permanecer en los límites del mensaje del Nuevo Testamento, tanto con respecto a la historia de Jesús como al Kerigma cristológico de la Iglesia naciente. Lo dicho en las páginas anteriores se sitúa precisamente en este ámbito. Pienso que la problemática cristológica que se ha suscitado a raíz del Documento preparatorio debe ser aclarada precisamente dentro de estos límites, pues hasta donde conozco, ha sido colocada explícitamente al interior de ellos.

Quizá para algunos lectores pueda parecer sorprendente el que en el marco de una "opción cristológica en América Latina" se haya trajinado con incontables datos de la erudita exégesis protestante, sobre todo alemana. Pero la verdad es que en el campo de la cristología prácticamente nada nuevo ha salido de nuestros contornos. La cristología supone un instrumental crítico de interpretación histórica que nosotros no estamos en capacidad de desarrollar; ella ha tenido una historia en la cual los avances han sido innegables, y soslayarlos por el prurito de una pretendida originalidad, sería el colmo de la arrogancia y de la ingenuidad. Por ello los autores latinoamericanos que se han ocupado del tema de la cristología, aún tratando de tener en cuenta el horizonte hermenéutico de nuestro continente, han presentado positivamente, en forma asequible a nuestro gran público, los resultados de la exégesis crítica y la teología bíblica

européas (L. Boff), o han transplantado consecuentemente una visión teológica muy precisa, como es el caso de J. Sobrino, la lectura de cuyo libro deja casi de continuo la impresión justificada de que entre líneas se está escuchando a J. Moltmann. De ahí que el "desde América Latina" de su cristología le haga justicia muy principalmente al lugar donde se publicó la obra.

Al determinar, pues, con algunos detalles el ámbito de "la Nueva Pregunta por el Jesús histórico", tal como se planteó dentro de la misma escuela de Bultmann, nos encontramos en la raíz de los problemas cristológicos que ahora se traen y se llevan en América Latina. Pero ya es el momento de dar un paso adelante en estas reflexiones. Se tratará de detectar lo que a mi juicio es el profundo sentido de esta Nueva Pregunta, tal como la debe plantear un teólogo que se sitúe consecuentemente no sólo dentro de la Iglesia sino aún dentro del espíritu mismo del Nuevo Testamento.

4. De la Historia al Kerigma y del Kerigma a la Historia

El título de esta cuarta parte del estudio resume las dos grandes líneas del proceso de la elaboración de la fe cristológica en el marco del mismo Nuevo Testamento. Es evidente que estas dos grandes líneas no se pueden trazar en una forma inequívocamente clara; el fenómeno del cristianismo primitivo fue, como hasta la saciedad lo demuestran las nuevas investigaciones, complejo. Por ello el doble movimiento que puede apreciarse en la globalidad y está descrito con las palabras del título, probablemente también acompañó algunas o quizá aún todas las diferentes etapas del desarrollo.

A partir de los escritos del Nuevo Testamento, con la metodología de la Historia de la Tradición, los eruditos han logrado detectar las afirmaciones cristológicas del Kerigma de diversos grupos del cristianismo naciente. Se han publicado varias obras sobre este tema, entre las cuales se podrían destacar la de J. Gnilka¹⁴ y la de J. Ernst¹⁵. El detenido análisis de las tradiciones subyacentes en los escritos del Nuevo Testamento, ha permitido hablar de la cristología prepaulina, preluca, premarciana, de la cristología del estrato más primitivo de Q¹⁶ y la del estrato más desarrollado, etc. Además, como era ya habitual, se sigue hablando de la cristología de cada uno de los Sinópticos, de Pablo, de Juan, etc. Estas últimas investigaciones pertenecen ya a la Historia de la Redacción. En cuanto a las primeras, habría que anotar que, no obstante los maravillosos y convincentes resultados que frecuentemente se han obtenido, a menudo también se puede apreciar en ellas un despilfarro tal de sagacidad, que uno no llega a convencerse de las conclusiones. En verdad, la parquedad de las fuentes de que puede disponer no permite afirmar apodícticamente sobre la envergadura completa de una cristología en el estrato más primitivo de Q, por ejemplo. Además no siempre es posible determinar los materiales de ese estrato, ni se puede asegurar que Mateo y Lucas hayan agotado la fuente. Por ello me parece que había que andar con suma circunspección cuando, al no encontrar algún dato determinado de la cristología, en alguna de estas pre-

¹⁴ *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970.

¹⁵ *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972.

¹⁶ La fuente común a Mt y Lc, distinta de Mc.

suntas líneas primitivas, se procede a sacar la conclusión de que este dato estaba ausente o hasta era negado. Tal proceder no parece ser el más correcto, por más amplio y erudito que pueda ser el aparato crítico que presente la investigación. De hecho, cosas semejantes se leen siempre de nuevo en las recientes obras de cristología bíblica. Las mismas diferencias, a menudo amplísimas, de los resultados de ellas, aconseja perspicacia al lector, no sólo con respecto a las conclusiones sino aún a la misma metodología de trabajo:

Pienso que en la determinación general de la línea del desarrollo de la cristología, los resultados obtenidos por la crítica son no sólo más uniformes sino además, por lo mismo, más convincentes. Es evidente que el hecho básico fundamento de la cristología, es la historia de Jesús. Los autores varían bastante en la precisión de los datos históricos de Jesús, que puedan ser considerados como seguros, aún por la crítica más exigente. En general el anuncio del mensaje del Reinado inminente de Dios y las actitudes y obras con las cuales Jesús traducía en su presente histórico esta verdad escatológica que afirmaba, pertenecen a la certidumbre de casi todos los autores que se ocupan de estos temas. En alguna forma, una cristología, al menos indirecta, se integra al anuncio y a la obra de Jesús, en cuanto éste concentraba particularmente en su persona no sólo la proclamación decisiva de este mensaje, sino sobre todo revelaba en sus obras y actitudes la primigenia aurora del dominio escatológico de Dios. M. Hengel afirma que las anotaciones redaccionales de Mc 1,22.27 sobre el singular "poder" de Jesús no transparentan simplemente un comentario teológico del Evangelista, sino constituyen el vivo recuerdo, que aún perduraba en la comunidad, del poderoso impacto que el obrar maravilloso de Jesús consiguió en sus contemporáneos¹⁷. Jesús fue entonces ciertamente el "predicador" del mensaje del Reinado de Dios; pero en él como "actor" escatológico de la acción final divina, empieza a adivinarse el "predicado" del futuro Kerigma postpascual; el Kerigma y la Historia empiezan a obtener en él su punto básico de coincidencia.

A partir de los acontecimientos pascales comienza a formularse explícitamente el kerigma cristiano, como anuncio de la salvación escatológica en Jesucristo. En diferentes formas y con variada amplitud el cristianismo naciente, desde la experiencia concreta de esta salvación, procedió a concretar el Reinado de Dios anunciado e inaugurado por el obrar de Jesús, en el rostro de Jesucristo. Los diferentes títulos con los cuales se nombró a Jesús, algunos con probable fundamento en la historia prepascual de éste, tenían el objeto de establecer la identidad del Resucitado y Exaltado con el Jesús terreno, para ahondar en la profundidad del designio de Dios dispensado en el hecho de Jesucristo. Como se recordará de lo tratado antes, la tendencia predominante en la exégesis crítica era la de explicar el Kerigma cristológico primitivo exclusivamente como la llamada eficaz y gratuita de Dios a la decisión fundamental, quedando la cristología como el ropaje mítico de la interpelación. También el mismo Kaesemann, cuando planteó "la Nueva Pregunta por el Jesús histórico" y reconoció en las redacciones sinópticas, empezando por Marcos, el primer intento de historificación del Kerigma, presupuso que la tradición presinóptica era exclusivamente kerigmática, es decir, interpelativa, y no tenía interés histórico alguno. Por eso puede afirmar que la historificación

¹⁷ Art. cit., p. 329.

del Kerigma en las redacciones sinópticas constituye un rompimiento con la tradición evangélica original. Las investigaciones recientes, sobre todo las citadas anteriormente de K. Kertelge, J. Roloff y el comentario de M. Hengel, y otras, han ido abriendo paso a la convicción de que la misma tradición de las obras y palabras de Jesús de que se sirvió Marcos para historificar el Kerigma, tenía ya intereses históricos subyacentes y estaba destinada igualmente a presentar el anuncio de Cristo en la forma concreta de los hechos y palabras de Jesús. Para Marcos, los hechos y palabras de Jesús son el Evangelio, es decir, el anuncio kerigmático de la salvación, no porque él hubiera innovado ante los problemas que presentaba la gnosis naciente, sino porque él estaba colocado en una tradición para la cual el mensaje de la salvación, es decir, el Kerigma cristológico, ya revestía la forma de narración sobre los hechos y palabras de Jesús. M. Hengel expresa esta convicción con palabras muy claras: "Al lado del credo y la homología apareció en la comunidad desde el principio la narración sencilla de la historia de la pasión y el obrar de Jesús, así como también la tradición de su enseñanza. La aparición de los evangelios no significa, por tanto, un rompimiento sino la conclusión de una corriente tradicional que narra e interpretaba el hecho de Jesús, la cual poseía fundamentalmente sus raíces primitivas en el círculo prepascual de los discípulos de Jesús"¹⁸. La coincidencia del Kerigma con la Historia de Jesús no es, entonces, una invención de Marcos ni un patrimonio exclusivo de las redacciones sinópticas.

Todo anuncio de la salvación de Dios en Jesucristo, con la connotación cristológica que necesariamente conlleva, está diciendo algo de Jesús mismo y se basa últimamente en la historia terrena de éste. No existe ninguna afirmación del Kerigma cristológico que no tenga su raíz profunda en las obras de Jesús o en su mensaje; el impacto poderoso que él ejerció sobre los discípulos, hasta en los mismos acontecimientos que rodearon su muerte, constituye la base histórica de todas las afirmaciones de la fe y representa el hilo conductor que desemboca en la gran revelación hecha por Dios de la resurrección del Crucificado. E. Schillebeeckx en una de sus obras más recientes, en la que se ocupa del tema de Jesús¹⁹, destaca como elemento vinculante de todas las cristologías del cristianismo naciente la experiencia común de "la salvación en Jesús". Este "Jesús" dice referencia al histórico hombre de Nazareth. Todos los hombres están llamados a recibir el don escatológico de Dios por este Jesús exclusivamente. Pero habría que anotar, además, algo que no aparece tan claro en la obra citada; este Jesús por el cual se experimenta la salvación es precisamente aquél en el cual se contiene la razón propia de la salvación concedida. Con otras palabras: el Kerigma de la salvación es Kerigma de Cristo; la soteriología implica la cristología, y la cristología es el logos que identifica a Jesús como fuente del don de Dios.

Después de las consideraciones anteriores ya resulta perfectamente claro el sentido del título de esta cuarta parte del estudio. "De la Historia al Kerigma y del Kerigma a la Historia" describe el doble proceso presente a lo largo de todo el desarrollo de la cristología del Nuevo Testamento. El hecho histórico de Jesús generó ya desde el mismo tiempo prepascual el poderoso interrogante

¹⁸ Ibid., p. 331.

¹⁹ *Jesús, Die Geschichte von einem Lebenden*, Breiburg in Br. 1975, passim.

acerca de su persona, motivó el seguimiento incondicionado de sus discípulos, produjo las primeras manifestaciones de fe y adhesión personales a él. Después de los sucesos pascuales se formuló explícitamente el Kerigma cristológico: se hicieron las tradicionales identificaciones que conocemos: Jesús es el Cristo; Jesús es el Kirios; Jesús es el Hijo de Dios, etc.; se realzó y profundizó la salvación escatológica centrada en su persona en cuanto Hijo del Hombre futuro y Exaltado ahora a la derecha de Dios. Al presentar estas profundas significaciones de la fe, el movimiento cristiano, todavía dirigido por los testigos oculares de Jesús, y por allegados a éstos, nunca perdió de vista los recuerdos de la historia terrena del Señor, como se puede demostrar con el hecho evidente de la cuidadosa conservación de las tradiciones históricas de su vida y de su palabra. El Kerigma que surgió de la historia de Jesús, volvía continuamente a ella, como impulso original y norma última. Por ello, así como en aras del anuncio kerigmático las mismas tradiciones históricas eran profundizadas y ampliadas, así también la convicción reinante absoluta era que todo lo que el Kerigma pudiera decir de Jesucristo, podía y debía concretarse en el Jesús terreno.

Creo que dos hechos de la teología del cristianismo primitivo pueden ilustrar el fenómeno descrito de la mutua referencia entre la Historia y el Kerigma. En primer lugar el llamado "secreto mesiánico" propio sobre todo de Marcos, revela el intento del Evangelista, siguiendo su tradición, de hacer presentes en Jesús y su obrar histórico todas las prerrogativas del Resucitado. El Resucitado no es otro que Jesús. Así, por una parte, la historia de Jesús es tensionada hacia la Pascua, faro luminoso que permite captar la íntima hondura del sentido de la historia, y, por otra, los lectores o escuchas de Marcos quedan profundamente interrogados cuando se hacen conscientes de que son precisamente ellos, desde la fe pascual, los que sí pueden entender plenamente a Jesús. En segundo lugar habría que mencionar lo que constituye a mi juicio la intención íntima de la teología de S. Juan. El cuarto Evangelio es la obra kerigmática por excelencia en el Nuevo Testamento. La significación de Jesucristo es expuesta consecuentemente, en una forma que no se encuentra en los demás Evangelios, con frases explícitas: Jesús se identifica con la Vida, la Luz, el Pan, la Verdad, con Dios mismo. Todo esto, naturalmente, sólo puede competir a Dios. Por ello aún el nombre "Dios" le es aplicado a Jesús e igualmente un buen conocedor de la Biblia percibe cómo los nombres divinos del Antiguo Testamento le son adjudicados. Finalmente, por razón de esta divinización, tiene que morir Jesús. Aunque el Evangelista se sitúa polémicamente en frente a una gnosis evolucionada, que ya había sacado las consecuencias cristológicas, no cede un ápice en sus pretensiones kerigmáticas. En las cartas, que transparentan una problemática semejante a la del Evangelio, se dejan ver los adversarios contra los cuales se dirigen certeramente estos escritos: los que no confiesan a Jesús, es decir, los que no aceptan que Jesucristo ha venido "en carne" (1 Jn 4.2); los seductores que "no confiesan a Jesucristo que viene en carne" (2 Jn 7). Cuando, por tanto, el Evangelista enuncia en Jn 1,14 "el tema del Evangelio" (Bultmann): "La Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros", pretende contra la desviación cristológica gnóstica, que había diluido la verdad humana de Jesús, recuperar el verdadero fundamento del Kerigma, la "carne" de Jesús, es decir, la realidad histórica de ese hombre, expresada con el vocablo más repulsivo y escandaloso para una mente gnóstica, en el cual se hace personalmente presente

Dios. Historia y Kerigma coinciden en el cuarto Evangelio en la unidad misma de la Palabra de Dios encarnada.

Las reflexiones anteriores dejan claro que no es posible dentro del Nuevo Testamento "escoger" entre Historia y Kerigma; estas realidades se comportan entre sí como hecho y sentido del hecho; su unidad equilibrada dentro de la tensión que le es propia constituye la Verdad de la Revelación de Dios en Jesucristo.

5. ¿Privilegiar al Jesús histórico?

Dentro de las numerosas críticas que se han levantado contra el Documento preparatorio para Puebla, las que tocan los aspectos cristológicos en diferentes formas, alegan que el Documento es muy doctrinal; que se preocupa más por fijar una doctrina ortodoxa que por dar impulsos de acción liberadora en nombre de Jesús y a partir de él, para esta situación desesperada de América Latina. Tal vez sean razonables las críticas en el sentido de que la exposición cristológica del Documento aparece fría, esquematizada, sin profundo aliento profético. Pero a mi juicio el Documento contiene todos los elementos que, desde Jesucristo, motivan e impulsan una verdadera praxis cristiana liberadora. Más graves son según mi opinión los problemas que se deducen de las críticas elevadas. La cristología que se presupone en algunas de ellas es evidentemente insuficiente; no le hace justicia al Nuevo Testamento y tampoco, naturalmente, al Dogma cristológico de la Iglesia; y, finalmente, utiliza al llamado Jesús histórico para sus propios fines.

En primer lugar la ya frecuente postergación de "lo doctrinal", cosa que se va convirtiendo en sigla que justifica cualquiera superficialidad, es ya de por sí muy diciente. Porque éste es precisamente uno de los problemas más serios de la teología y de la catequesis en América Latina y aún en casi todo el ámbito universal de la Iglesia Católica; imagino yo que los autores del Documento preparatorio quisieron brindar a los obispos elementos doctrinales de reflexión, que hoy, aunque no son negados, sí son colocados entre paréntesis y olvidados. El hecho lamentable es innegable: el pueblo cristiano no sólo no vive de acuerdo con su fe, sino que ésta ni siquiera le es anunciada! En estas circunstancias, ¿puede ser extraño que una Conferencia que reúne a los responsables de la fe del pueblo de Dios, se ocupe de "la doctrina" de Cristo, el núcleo mismo fundamental de la fe cristiana? ¿Qué menos se podría esperar de una reunión de obispos?

La postergación de "lo doctrinal" se hace en nombre de "Jesús histórico". Si trasladamos este principio hermenéutico al ámbito del Nuevo Testamento, tendríamos que afirmar que el Kerigma de Cristo fue arrollado por la historia de Jesús. Como se pudo comprobar en todo lo tratado antes, no fue precisamente esto lo que ocurrió. La Historia de Jesús confluyó en el Kerigma de Cristo y el Kerigma de Cristo se expresó como Historia de Jesús, el Crucificado y Resucitado. Tal vez, si se penetra un poco más en el fondo del fenómeno al que estamos asistiendo, se descubre la verdadera intención que surca el proceso. La búsqueda de la Historia de Jesús puede revestir en esta época nuestra no el sentido que tiene en el Nuevo Testamento, sino el que tuvo en la Teología liberal del siglo pasado: Hay que presentar a Jesús como el simple paradigma de lo humano. Así, paradójicamente, el modelo que afianzaba la pacífica marcha de

la sociedad que reconocía en él "las virtudes burguesas", se convierte de repente en el impulsador de una praxis revolucionaria. Tal vez por ello es últimamente necesario "privilegiar al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe", porque presuntamente el primero se presta a ello, en cambio el segundo, figura abstracta y trascendente, diluye la praxis en contemplación!

En realidad esta polarización radical del cristianismo a partir del Jesús histórico, considerado como "zelote" está empezando a dejar de ser moda en América Latina. Nunca perteneció un adefesio semejante a estudios serios de la exégesis latinoamericana, ni ocupó la atención aún de aquellos que fomentaron seriamente los diferentes matices de la Teología de la Liberación. Obtener una imagen tal de Jesús presupone forzar las fuentes evangélicas en una forma violenta. Con todo, no faltaron algunos coqueteos con esta figura arbitraria, aún en personas llamadas a mayor seriedad y capaces de ella. Pero lo verdaderamente decisivo del problema está en que el principio hermenéutico operante en esta tergiversación violenta del Evangelio es el mismo con el que aquí y allá se trabaja, para obtener resultados más matizados y menos repugnantes para la conciencia cristiana, pero aparentemente más llamativos para el espíritu de la época. El "privilegiar al Jesús histórico" como un distanciamiento explícito del "Cristo de la fe" constituye ese curioso principio hermenéutico, que finalmente se puede prestar a cualquier abuso, porque al menos coloca entre paréntesis los significados del hecho histórico de Jesús que el Kerigma proclama. Estamos asistiendo a la repetición del ciclo, que en el s.XIX comenzó con la afanosa búsqueda del Jesús histórico en contra del Dogma, con el resultado del encuentro de la imagen de Jesús adaptada a los gustos del investigador.

En la aplicación de este curioso principio hermenéutico no solamente se prescinde de las afirmaciones kerigmáticas explícitas, sino además se favorecen ciertos datos que se acreditan como históricos y se soslaya muy a menudo el contexto del obrar de Jesús, así como también otros datos que deberían integrarse a su conciencia histórica. Cuando Jesús es justamente presentado como el que en nombre de Dios contradice las estructuras del mal de esta Creación, se tiende a absolutizar su lucha contra las dominaciones religiosas y su distanciamiento en frente a los poderes políticos. Pero el hecho de que precisamente por la misma razón por lo que hacía lo anterior, curaba los enfermos, acercaba a los alejados de Dios y perdonaba a los pecadores, no merece una atención equivalente, aunque estos últimos puntos son ciertamente los más relevantes en la historia de Jesús. Pero lo más grave de todo es que el espíritu fundamental con el cual Jesús adelantó su praxis liberadora no obtiene justicia: Jesús se sabía portador del Reinado inminente de Dios, un reinado que es obra divina por pura gracia y amor bondadoso. El mensaje y la obra de Jesús es Evangelio, Buena Noticia del amor gratuito de Dios que no es primariamente exigencia ni imperativo, sino manifestación de la inefable bondad del Padre Creador, que ya no quiere tolerar que su Creación permanezca dominada por las fuerzas del mal. Este amor manifiesto fundamenta el radical imperativo de la conversión. La praxis humana en orden al Reinado de Dios, sigue a la gracia de Dios y la presupone.

Se podría pensar que esta manera de considerar las cosas es patrimonio de algunas tendencias de la teología latinoamericana. En realidad la situación angustiosa de la mayoría del pueblo latinoamericano espolea la conciencia cristiana, la cual justamente se pone en búsqueda de una expresión de la fe que apremie

e inquiete. Pudiera parecer que "el Jesús histórico" privilegiado por encima del "Cristo de la fe" se preste más a este propósito. Yo estoy convencido no solamente de que el proceder hermenéutico que funda un tal privilegio no es correcto, sino también de que una visión auténtica y completa de Jesucristo, tal como resulta de la plena lectura del Nuevo Testamento, es tan apremiante y tan incisiva como la que se pretende obtener. No solamente la teología latinoamericana se ve actualmente inmersa en este justo anhelo de encontrar a Jesús; ya numerales anteriores de este estudio describieron en las tendencias modernas de la exégesis y de la teología europeas este anhelo central. Aún más: las nuevas orientaciones de las cristologías latinoamericanas se encuadran perfectamente y se explican satisfactoriamente dentro de este marco de la investigación crítica europea. En este contexto me parece digno de destacar el hecho de que en general los estudios cristológicos producidos en nuestro continente, hasta donde alcanzo a conocer, con algunas excepciones, son mucho más prudentes en sus conclusiones que algunos estudios paralelos de cristología en Europa. El encuentro del Jesús histórico como punto de partida de la cristología se ve unido a una mirada crítica muy severa sobre las mismas elaboraciones kerigmáticas de las comunidades cristianas primitivas. Así, entonces, éstas se van catalogando o como desviaciones y tergiversaciones de la historia, o se van interpretando minimalmente. La cristología propiamente dicha va reasumiendo el valor que tenía para Bultmann: ropaje mitológico, pero no ya de un Kerigma concebido como pura interpelación de Dios, sino del Jesús histórico. Por ello no faltan actualmente cristologías que son explícitamente subjoánicas, y aún subpaulinas y subsinópticas. Cuando se aguza algo más la vista, en realidad llegan a ser subprepaulinas y finalmente no cristianas. Esta apreciación podría aparecer a algunos desmesurada. Quizá en América Latina todavía lo sea; pero cuando, por ejemplo, se plantea una cristología exclusivamente desde el seguimiento del Jesús histórico en una praxis semejante a la suya, (con los recortes que impone naturalmente el mundo moderno y la razón científica!), sin que la confesión doxológica alcance a jugar un papel decisivo y se constituya en base, como reconocimiento de la gracia del don de Dios, aún de la misma praxis histórica como seguimiento de Jesús, entonces no se está lejos de un recorte sustancial del Kerigma cristológico y ya se ha abandonado, no solamente el campo del dogma católico, sino también la misma visión cristológica plena del cristianismo primitivo tal como la trae el Nuevo Testamento.

Pienso que, si se planteara el formidable interrogante que Kaesemann urgió para dilucidar la cuestión de la unidad de la Iglesia en la fe: ¿Fundamenta el canon del Nuevo Testamento la unidad de la Iglesia?, con respecto al tema de la cristología del Nuevo Testamento, las respuestas negativas serían actualmente, aún en América Latina, más de una²⁰.

La Iglesia está, por tanto, ante una cuestión de suma gravedad. No basta, entonces, señalar "la ortodoxia" de la cristología del Documento preparatorio para Puebla y mostrar luego una "cristología alternativa". A la Iglesia latinoamericana le corresponde hoy más que nunca reafirmar su fe en Jesucristo plenamente y sacar de ella la fuerza y el impulso para un auténtico cometido histórico liberador.

²⁰ En *Exegetische Versuche und Bestimmungen*, I, Göttingen 1964, 3ª ed., pp. 214-223.

6. La Opción Cristológica Liberadora

La nota propia del anuncio cristiano radica en la consecuente traducción cristológica de la Historia de Jesús de Nazareth. En diferentes formas y ante diferentes horizontes de interpretación el mensaje, la obra y la persona misma de Jesús confluyeron en el Kerigma, que proclamó la salvación de Dios en él y por él. El hecho histórico de Jesús, que culminó en su muerte y resurrección, y se hizo objeto de experiencia en la realidad del Exaltado, que por medio de su Espíritu era eficaz en los suyos, y del Esperado, que habría de llevar a feliz término la obra del designio divino, mediante los recuerdos conservados por el testimonio de los testigos oculares se constituyó en fuente y norma del anuncio evangélico.

El propio hecho histórico de Jesús, en los momentos mismos en que transcurría históricamente, no fue algo neutro y sin sentido. Jesús fue no sólo el predicador del Reinado de Dios, sino además el que por su "poder" hacía eficaz en el presente lo que anunciaba como futuro. La curación de los enfermos, que en la actividad de Jesús parece tener un lugar predominante; la expulsión de los demonios, que manifiesta el mal insondable que aqueja la creación; el perdón de los pecadores, que descubre la miseria fundamental del hombre; la acogida de los excluidos y marginados por cualquier motivo; la poderosa crítica de la tergiversación de la voluntad original de Dios Creador en muchos aspectos, como, por ejemplo, la interpretación del descanso sabático y el rechazo de la disolución del amor matrimonial; la denuncia implacable de la pérdida de sentido del culto mismo cuando se convierte en subterfugio que oculta y justifica una vida de injusticia; la acentuación profética del peligro de la riqueza, que coloca a los ricos ante el inminente juicio de Dios y exalta a los pobres como herederos del Reino; la exigencia radical de un amor entre los hombres que supere todas las divisiones, reconcilie todas las oposiciones y revele la bondadosa y totalmente gratuita actitud del Padre, que a todos ama por igual y busca mediante el anuncio de su Reinado y la perentoria exigencia que éste implica, derramar sobre todos su bendición definitiva, son hechos y actitudes de Jesús, por los cuales ejerció en sus contemporáneos un formidable impacto y abrió el sentido de su misión y de su propio ser. Cuando, por tanto, el anuncio cristiano se hizo explícitamente "logos de Cristo", no realizaba cosa distinta que traducir, a la luz de la experiencia pascual, la historia de Jesús. Jesús predicó su mensaje y obró sus obras como expresión de la profunda experiencia de vinculación a su Padre, al cual llamó de una manera inusitada para el mundo judío de su tiempo, con lo cual puso la base de toda la elaboración cristológica posterior. La "doxología del Exaltado" supone necesariamente los hechos del predicador y regresa a ellos siempre de nuevo.

El creyente en Jesucristo, que asume como confesión de fe este logos de gloria del Cristo y realiza como miembro de la comunidad eclesial mediante la iniciación sacramental, la experiencia de la salvación contenida y prometida en él, se hace sér nuevo en Jesucristo, es introducido en la aurora de la salvación definitiva y adquiere el compromiso de una praxis histórica conforme al don de gracia con que ha sido enriquecido. La confesión doxológica es precisamente la primordial manifestación del don de Dios en Jesucristo y la correspondiente acción de gracias de la fe

La práctica de la fe, partiendo del don eficaz de Dios, coloca al creyente en el dinamismo del Reinado de Dios. Así, entonces, es también el Kerigma cristológico el que procura la consecuente traducción cristológica del seguimiento de Jesús. El seguimiento cristiano de Jesús no consiste simplemente en asumir al Jesús histórico como modelo de conducta; en imitar sus actitudes, emprender sus luchas, recoger sus objetivos, continuar su causa. La traducción que requiere el seguimiento de Jesús para que sea seguimiento cristiano no se extingue solamente en diferenciar los horizontes históricos de Jesús y de nosotros, para ser consecuentes en nuestro siglo con el espíritu de Jesús y no arcaizar ingenuamente. Jesús exigió de los suyos un seguimiento radical, aún hasta la muerte, en aras del Reinado de Dios. El Kerigma cristológico descubre el Reinado de Dios brillando en el rostro de Jesucristo, el Exaltado y Esperado. La praxis histórica cristiana tiene como fundamento inalienable la praxis del Reinado de Dios que Dios mismo realizó en Jesucristo. Jesucristo es la "autobasileia" de Dios, el reinado de Dios hecho realidad y fuerza eficaz en él. El creyente debe volver, como el Kerigma cristológico mismo, siempre de nuevo a Jesús, para imitar sus actitudes, emprender sus luchas, recoger sus objetivos y continuar su causa, con la certidumbre que la fe le concede, de que él es ser nuevo en Jesucristo, realización de la eficacia salvadora de su Señor, partícipe de la aurora del Reino de Dios que brilla en Jesucristo. Jesús histórico no es, por tanto, sólo modelo y paradigma, sino, como Exaltado y Esperado, posibilidad fundamental, impulso eficaz y meta última de la praxis cristiana.

La praxis cristiana del Reinado de Dios anunciado, manifestado y esperado en Jesucristo, coloca a los creyentes en continuidad con la misión de Jesús, sobre la base de la obra de Dios realizada por Jesús durante su existencia histórica hasta la muerte de cruz y revelada en Jesús mismo como Resucitado y Exaltado, y, finalmente, en orden a la perfecta aparición del Reinado de Dios que habrá de ocurrir en el Esperado Jesucristo. La existencia cristiana y la tarea histórica del cristiano quedan entonces marcadas por la realidad de Jesucristo, el Crucificado, el Resucitado y el Esperado. El Resucitado y Esperado, que se identifica por las señales de su cruz, representa la meta trascendente de toda la historia y con ello la determinación de todo cometido cristiano hacia la justicia y la vida. El Crucificado, que en cuanto Resucitado permanece junto con los suyos a lo largo de todas las luchas históricas hasta el fin del mundo, representa a aquel con el cual los cristianos se identifican en el sufrimiento y la muerte, sabiendo que la tarea de la fe es configurar toda la realidad personal y social según la imagen perfecta de la esperanza del Reinado de Dios, lo cual implica asumir la existencia y la historia como el camino del seguimiento de su cruz. La cruz no impone una resignación cansada sino que funda la esperanza por encima de todo fracaso.

La contradicción que hizo Jesús en nombre de Dios a la totalidad de las estructuras injustas de esta realidad: el pecado, la opresión, la miseria, la exclusión, la enfermedad, la ley esclavizante, el odio y la muerte, debe ser leída ya entonces, desde el Kerigma cristológico, a la luz de la contradicción que Dios ha hecho a todo ello en la Resurrección del Crucificado y desde la promesa de la realidad futura del Esperado, hacia la cual se dirige toda la práctica cristiana. Dios ha constituido Señor y Mesías, principio de nueva creación y vida eterna a su Hijo Jesucristo. Con esto, entonces, la tarea cristiana como perentoria exi-

gencia de la conversión que exige el Evangelio, se coloca ante el horizonte pleno del Reinado futuro de Dios, irreducible a las meras posibilidades humanas. Aquí está la verdadera y total liberación del hombre y de la historia que Dios en Jesucristo ha realizado y habrá de consumir.

En cada nuevo horizonte de la historia, ante todo cometido que aparezca necesario en las diferentes situaciones concretas como exigencia de Dios, los cristianos tienen la obligación de proyectar y ejecutar el amor en una forma tal que configure su existencia personal y social según el Reinado inminente de Dios manifiesto y esperado en Jesucristo. En América Latina la hora presente hace sobre manera urgente la realización de esta tarea. La exigencia del Evangelio hoy en América Latina, un continente de tradición católica, resuena como tarea ineludible con el mandato de la realización social del amor en sus diferentes dimensiones. Este es el paso indispensable en nuestro continente hacia la meta de la Liberación total que entraña Jesucristo.