

---

# Para una Cristología

## desde el Nuevo Testamento

---

David Kapkin Ruíz Pbro\*

---

Dentro de este título tan amplio pretendo dar cabida a numerosas cuestiones que se han venido tratando y debatiendo tanto en la cristología europea como en la latinoamericana. En esta forma espero, al menos en parte, hacer justicia al tema que tan generosamente me fue asignado para este Congreso Nacional de Teología.

He dividido la ponencia en tres partes:

1. Preocupaciones fundamentales de toda elaboración cristológica actual.

2. Jalones principales de la evolución reciente de la cristología.

3. Algunos criterios básicos para la cristología católica.

En la primera parte se plantea, como aparece en el título mismo, la cuestión hermenéutica. En la segunda se hace un esbozo de la historia de la cristología a partir de la Ilustración alemana, en la segunda mitad del s. XVIII, que determinó los nuevos rumbos de la cristología y cuyas implicaciones se experimentan aún en nuestra actual teología latinoamericana. En la tercera parte, teniendo en cuenta lo desarrollado en las dos primeras, se trata de elaborar cuatro criterios básicos que, a mi juicio, constituyen principios inalienables para todo trabajo cristológico desde el Nuevo Testamento dentro de la Iglesia Católica y en el horizonte histórico y cultural de la hora presente.

---

\* Licenciado en Sagrada Escritura, Pontificio Instituto Bíblico, Roma; Profesor en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.

## 1. PREOCUPACIONES FUNDAMENTALES DE TODA ELABORACION CRISTOLOGICA ACTUAL

Para una adecuada elaboración cristológica actual hay que tener en cuenta:

- 1.1. El horizonte de la propia situación histórica.
- 1.2. Los avances de la investigación crítica.
- 1.3. La plena conciencia de la fe de la Iglesia.

### 1.1. El horizonte de la propia situación histórica

Hoy se suele decir que la teología debe hacerse desde la propia situación histórica. La situación histórica es el ambiente en que se vive, con el cúmulo de interrogantes, preocupaciones e instituciones que lleva consigo. Este constituye entonces el horizonte desde el cual se plantea la cuestión cristológica. Preguntamos, por tanto, "quién es Jesucristo" desde el horizonte de nuestra propia situación histórica.

#### 1.1.1. *Condición de toda hermenéutica*

Esta afirmación podría aparecer a primera vista inusitada. Sin embargo se debe decir que la cristología siempre se ha hecho así: el cristianismo primitivo elaboró sus diferentes esbozos cristológicos desde los distintos horizontes histórico-culturales que tuvo que afrontar; la edad patristica se propuso exponer el misterio de Jesucristo desde el horizonte que le proporcionó el mundo y el pensamiento grecorromanos; la edad moderna, igualmente,

desde sus propias situaciones, con múltiples y variadas intuiciones, plantea al Evangelio las preguntas más decisivas: Quién es Jesucristo? Qué implica la salvación que El ha traído?Cuál es la significación del hecho histórico de Jesús de Nazareth?.

Esta es la condición de toda hermenéutica. H. G. Gadamer, en su obra *Wahrheit und Methode*, define la hermenéutica como una "mezcla de horizontes". En la comprensión de una realidad histórica se mezclan el horizonte desde el cual se plantea la cuestión y el horizonte de la realidad histórica cuya comprensión es buscada. En el momento presente, cuando nos preguntamos "quién es Jesús", el Nuevo Testamento, dentro del cual ya también se distinguen diferentes horizontes históricos, responde: Jesús es el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios, el Salvador etc. De esta manera, nuestro propio horizonte histórico, cargado con sus inquietudes y determinado por sus propios elementos culturales "se mezcla" con el horizonte (u horizontes) del Nuevo Testamento, que nos brinda las respuestas normativas de la fe cristiana.

Es claro que dentro de este proceso de comprensión histórica se da lo que M. Heidegger ha llamado "el círculo hermenéutico", la pregunta planteada desde un determinado horizonte conlleva una "precomprensión" con respecto a la comprensión de la realidad histórica, que es buscada. Así el horizonte nuestro en alguna forma determina y hasta cierto punto puede llegar a limitar la respuesta que se va a obtener en la comprensión histórica.

### 1.1.2. *Fundamentación en el mismo Nuevo Testamento*

El Nuevo Testamento es una colección de escritos que proceden de diferentes horizontes históricos y culturales de las comunidades cristianas nacientes. En esta múltiple riqueza ha querido la Providencia de Dios entregarnos el tesoro de la verdad normativa de la fe.

El estudio reciente ha demostrado que son muy diferentes los horizontes históricos de donde proceden los cuatro evangelios, lo cual, entre otras cosas, determina su diverso enfoque teológico; igual cosa habría que afirmar de las primeras cartas de S. Pablo, de las llamadas Cartas de la Cautividad y, mucho más aún, de las Pastorales. Este hecho, innegable para todo el que aun superficialmente se haya adentrado en los estudios recientes del Nuevo Testamento, brinda fundamento a la cuestión hermenéutica desde el horizonte actual.

El inextinguible misterio de la revelación de Dios en el hecho histórico de Jesús fue alcanzando expresiones más profundas en la medida en que las comunidades cristianas nacientes, guiadas por el testimonio original de los testigos de Jesús y de su resurrección, afrontaban las nuevas situaciones históricas y los nuevos ambientes culturales en los cuales los fue colocando la providencia divina a raíz de la misión que Jesús mismo confió a su Iglesia. Así fueron surgiendo los diferentes esbozos cristológicos, verdaderas profundizaciones en el misterio de Jesucristo, que surcan la totalidad del Nuevo Testamento, los cuales constituyen la respuesta de com-

presión del hecho inexhaustible de Jesucristo desde diferentes horizontes histórico-culturales. De este tipo de investigación crítica se ocupa la llamada "Historia de la Tradición" (Traditionsgeschichte), como tendremos ocasión de explicitar más adelante.

Para ilustrar este hecho voy a referirme brevemente a la línea teológica central de algunos de los evangelios, lo cual permitirá captar más en concreto la importancia del horizonte histórico, como punto de partida, para la comprensión normativa del hecho de Jesucristo, que, como escritos canónicos que son, estos evangelios nos entregan.

La opinión más general entre los estudiosos del evangelio de S. Marcos sostiene que Mc surge en un momento en el que el énfasis más marcado de la cristología en algunos círculos era el de la exaltación del resucitado Jesús. Este hecho llevaba a recalcar en forma parcializada la figura de Jesús de Nazareth, el hombre maravilloso que llenó el mundo de prodigios, expulsando demonios, curando enfermos, resucitando muertos, domeñando las fuerzas de la naturaleza. El otro aspecto fundamental de la figura de Jesús, el servidor humilde, el promulgador de terribles exigencias de seguimiento radical, el que se entregó a sí misma hasta el despojo de su vida en la ignominia de una muerte de cruz, estaba siendo minimizado y ocultado en esos círculos entusiastas que tendían consecuentemente a concebir la fe como reconocimiento sobrecogido del Señor exaltado, olvidando el seguimiento generoso y sacrificado de ese Jesús que, como trata entonces

de afirmarlo el evangelio buscando una síntesis más adecuada de todos los elementos enraizados irrevocablemente en la verdad histórica de Jesús de Nazareth, como glorificado y exaltado es y seguirá siendo siempre el Crucificado. Así entonces, según Mc, la verdadera confesión de la fe cristiana en el Señor exaltado implica necesariamente el seguimiento de Jesús, en su humildad y su sacrificio, que da forma y contenido a la existencia cristiana, tendida entre la resurrección y la futura venida del Señor. De esta manera Mc reacciona, basado en auténtica tradición evangélica que recoge los recuerdos de Jesús vividos por las primeras comunidades, contra iniciales intentos de "gnostificar" el cristianismo. El recurso a la tradición histórica, desde este horizonte concreto, salvaguarda la fe cristiana y conserva para la posteridad de la Iglesia la herencia apostólica.

La situación histórica en que se sitúa el evangelio de S. Mateo está marcada por otro tipo de preocupaciones. Se podría decir que Mt es la obra evangélica de una comunidad de profunda raíz judía, que llega a convencerse, después de un largo y doloroso camino de adhesión fiel y ciega rebeldía, de que la sinagoga judía ya no reúne al pueblo de Dios porque a la Iglesia cristiana le ha sido confiado definitivamente el Reino. El evangelista, sin embargo, a pesar de esta convicción que esculpíó en su mente la realización histórica del designio divino, por el rechazo de Israel y la acogida que los gentiles brindaron a Jesús, no puede prescindir de un valor central del judaísmo, ante el cual Jesús mismo fue profundamente respe-

tuoso y sobre el cual él tuvo también sus propias ideas, sorprendentes y novedosas, como lo demuestra la auténtica tradición histórica conservada por Mt: la Ley como expresión de la voluntad salvadora de Dios. Mt llega entonces a medir la relevancia cristológica de la Ley de Dios: en Jesús se hace carne la voluntad de Dios. El amor total a Dios y al prójimo, incluyendo el enemigo, resume y sintetiza la siempre perdurable y permanente voluntad de Dios, manifestada en Jesucristo. Así Mt, desde estas concretas preocupaciones de su propio horizonte histórico, ahonda, siguiendo a Mac y otras antiguas tradiciones que proceden de Jesús, la significación de Jesucristo.

Finalmente podríamos echar una mirada sobre *el cuarto evangelio*, el cual permite captar muy especialmente cómo operó "la mezcla de horizontes" en la elaboración de esta obra culminante de la literatura evangélica del Nuevo Testamento. Reina hoy entre los críticos la convicción del horizonte gnóstico del cuarto evangelio. Esto significa que Jn pretendió responder con los elementos de la fe cristiana los más íntimos cuestionamientos del gnosticismo sincrético de finales del s. I. Jesús de Nazareth, su historia real, sus grandes obras como signos, su palabra abierta a estos nuevos horizontes por testimonio del Espíritu de la Verdad, se constituyen en la respuesta desde la fe cristiana a las inquietudes por el sentido total, a las cuales la Gnosis con su dualismo cósmico y sus variados elementos, míticos trataba de hacer justicia. Empleando lenguaje y concepciones gnósticas, Jn desarma y desenmas-

cara radicalmente la Gnosis desde el comienzo mismo de su obra: "La Palabra se hizo carne y plantó entre nosotros su tienda" (Jn 1,14). La presencia de la eterna expresión de Dios de sí mismo en la carne de Jesús conjunta inseparablemente el espíritu y la materia, la idea y la historia, lo divino y lo humano. El anhelo de la Gnosis queda para siempre satisfecho, no sin antes deshacer las ataduras de su insostenible dualismo mediante el imperecedero testimonio apostólico original acerca de la verdad histórica de Jesús de Nazareth.

Después de este sencillo vistazo sobre el horizonte histórico de algunas obras del Nuevo Testamento, que explica convenientemente la diferencia de los esbozos cristológicos que contienen, se puede colegir sin mayor dificultad que también hoy, reconociendo el carácter normativo del Nuevo Testamento y acogiendo las ulteriores precisiones de la fe de la Iglesia, es necesario, si se quiere hacer una cristología que responda verdaderamente a las inquietudes de la hora actual, para la cual es válido e imprescindible el mismo Jesucristo, partir de nuestro propio horizonte histórico y cultural.

### *1.1.3. Situación de América Latina y Cristología*

Según lo anterior también nosotros en América Latina podemos y debemos preguntar: Quién eres tú, Jesús de Nazareth? Qué significas tú para nosotros? Qué implica en nuestra situación actual la salvación que tú has obrado? Desde este punto de vista es plenamente expli-

cable o justificable el hecho de que en diferentes intentos cristológicos latinoamericanos se tenga en cuenta la problemática de nuestros pueblos, el conflicto que nos aqueja, las profundas injusticias que marcan la convivencia de hermanos. Es evidente que todo esto constituye el horizonte propio desde el cual nos acercamos siempre de nuevo a Jesucristo, "el mismo ayer, hoy y por los siglos" (Hb 13,8). Es claro también que la respuesta que se obtiene del Evangelio cuando se le interroga desde este horizonte concreto, va a quedar marcada por las inquietudes que motivan la pregunta. Aunque el propio horizonte histórico en que se movió Jesús conoce situaciones semejantes a las que hoy afligen a América Latina, es indudable, como ya lo expresé antes al hablar de la precomprensión en el proceso hermenéutico, que fácilmente se puede determinar y limitar la comprensión de la realidad histórica de Jesús y, todavía más, se puede llegar a minimizar y hasta ignorar las mismas cristologías del Nuevo Testamento y las demás expresiones de la fe de la Iglesia, cuando "la mezcla de los horizontes", el nuestro actual latinoamericano y el propio de Jesús y de los distintos desarrollos cristológicos, no se verifica adecuadamente. El riesgo grande que se corre en esta labor tan decisiva para la fe, queda patente al contemplar el desarrollo reciente de la cristología. Por ello se hace necesario elaborar algunos criterios iluminantes.

### **1.2 Los avances de la investigación crítica**

La investigación crítica del Nuevo Testamento ha alcanzado en los

últimos dos siglos resultados verdaderamente sorprendentes. Durante los últimos decenios, con la aplicación de las metodologías de la Historia de las Formas, de la Tradición y de la Redacción, se ha logrado, además, un conocimiento del origen, desarrollo y significación teológica propia de los evangelios, que los comentaristas de la Iglesia antigua y medieval nunca sospecharon. Igualmente la investigación de la historia de las religiones y, en general, del ambiente cultural del judaísmo y el helenismo contemporáneos del Nuevo Testamento, ha abierto perspectivas de insoslayable riqueza. Una elaboración cristológica que desconozca las metodologías críticas y otros aspectos revelados por los estudios actuales, por más que sea ortodoxa, no alcanza a llenar las aspiraciones de una teología actualizada.

### *1.2.1. Insuficiencia de una lectura totalmente "nivelada" del Nuevo Testamento y en particular de los evangelios*

El Nuevo Testamento es un fenómeno histórico. Está compuesto de distintas obras que corresponden a distintos niveles de la evolución del pensamiento cristiano. Dentro del Nuevo Testamento no son precisamente los evangelios los escritos más antiguos, por más que su tema, "los hechos cumplidos entre nosotros" (Lc 1,1) y su sitio en el canon parezcan sugerir esta antigüedad. Las llamadas cartas "protopaulinas" son seguramente, según la opinión de los críticos más exigentes, apreciablemente más primitivas que los mismos evangelios sinópticos, aun

cuando haya en ellas ya la demostración de un pensamiento teológico muy elaborado. Pero dentro de los evangelios, aún del cuarto, se detectan, mediante el instrumental de que disponen hoy los eruditos, estratos sumamente primitivos de la tradición, muchos de los cuales se encuentran vinculados con antiguas tradiciones que el mismo Pablo utilizó en sus cartas y de las cuales se sirvió para desarrollar su propio pensamiento. Así, entonces, la paciente labor de "la Historia de la Tradición" permite al exégeta descubrir y valorar los más primitivos esbozos del pensamiento cristiano, entre los cuales se destacan preferencialmente las cristologías, esto es, los primeros esfuerzos cristianos de identificar a Jesús y su obra salvadora.

En la actualidad es corriente, dentro de las investigaciones exegéticas y las obras divulgadoras de sus resultados, hablar de "cristología helenista prepaolina", "cristología del estrato primitivo palestinense de Q" (fuente subyacente en los materiales comunes a Mt y Lc fuera de Mc), "cristología del estrato helenista de Q", "cristología de la tradición básica de Mc", de las cristologías propias de cada evangelista, de S. Pablo, de Hb. etc. La enumeración anterior no pretende evidentemente ser exhaustiva; sólo se quiere dar un ejemplo de las apasionantes perspectivas que la investigación crítica de la Tradición y de la Redacción del Nuevo Testamento han abierto.

Lo anterior explica la razón de este subtítulo. No sería suficiente una lectura totalmente nivelada del

Nuevo Testamento, si se quiere elaborar una cristología acorde con la investigación actual. Es preciso distinguir los diferentes pasos que fue dando dentro del cristianismo naciente "el logos" sobre Jesús. Las expresiones cristológicas que se desarrollaron en distintos ambientes, la conexión entre ellas, su valoración teológica, su fundamentación en la historia de Jesús, su relación con la experiencia de Pascua, todo esto, entre otras cosas, constituye la labor propia de todo aquel que quiera hacer justicia al mensaje del Nuevo Testamento en la elaboración de una cristología acorde con el desarrollo de la investigación crítica.

El rico panorama ante el cual quedaría colocado constituye el telón de fondo básico para afrontar el largo camino del desarrollo del dogma cristológico, primero dentro del Nuevo Testamento como globalidad y luego en la historia del cristianismo, hasta los horizontes de la hora presente, con sus inquietudes acuciantes y sus nuevos recursos culturales.

### 1.2.2. *Logros y limitaciones de la Historia de la Tradición*

Lo expuesto en el párrafo precedente quiso hacer claridad sobre la importancia de las metodologías científicas, en particular, de la Historia de la Tradición. Los logros alcanzados no requieren, por tanto, más ponderación. En este aparte quisiera señalar algunas de las dificultades que debe sobrellevar la labor teológica dentro de la compleja maraña de la investigación crítica actual.

La determinación de los distintos niveles y estratos de la tradición subyacente en los escritos del Nuevo Testamento, en particular de los evangelios, es uno de los pasos más difíciles de la investigación. En algunos puntos se encuentra una casi total o, al menos, muy extensa concordancia entre los eruditos; pero en numerosísimos casos, sobre todo en la distinción entre redacción y tradición de Mc y Jn, las opiniones son divergentes, a veces totalmente contrarias. Para fundar sus opiniones todos los autores aducen argumentos tomados del mismo texto o se colocan en una, por así llamarla, tradición exegética fija. Es evidente que esto aconseja prudencia al teólogo. Además, mucha mayor precaución tendrá que emplear el teólogo, cuando en no pocas obras de investigación crítica de la tradición cristiana primitiva se señalan casi como afirmación comprobada los horizontes culturales que de por sí pueden explicar la forma y el contenido de la tradición sobre todo, cristológica y soteriológica; cuando se radicaliza sin fundamento suficiente la independencia y hasta la mutua oposición de los esbozos cristológicos; finalmente cuando se renuncia a la vinculación de las cristologías, a través de la experiencia pascual, elemento común a todas, con la historia de Jesús, aduciendo ésta en contra de aquellas. Así se llega necesariamente a un canon dentro del canon del Nuevo Testamento. La fe cristiana ya no tendría ni siquiera el recurso normativo de la Escritura. La última determinación de la fe residiría en la detección crítica realizada por los eruditos de lo primigenio y por ende normativo del Nuevo Testamento. E. Käsemann en su célebre

artículo "Begründet der neutestamentliche kanon die Einheit der kirche?", es capaz de socavar el principio central de M. Luther acerca de la "Sola Scriptura" como norma de la fe, cuando responde negativamente a la cuestión de si "fundamenta el canon del Nuevo Testamento la unidad de la Iglesia".

Con procederes semejantes llegan a ser marginados y desvalorizados muchas concepciones del Nuevo Testamento. Más aún: esbozos cristológicos de antigüedad insoslayable son declarados en la práctica irrelevantes para la comprensión de lo que fue realmente Jesús de Nazareth y en consecuencia para la misma cristología.

### 1.3 La plena conciencia de la fe de la Iglesia

En este aparte de la ponencia voy a exponer en forma sucinta algunas consideraciones que, a mi juicio, responden a una de las urgencias más agudas de la hora presente de la Iglesia. Tal vez nunca como ahora ha habido tantos hombres dedicados con rigor y buen éxito al trabajo de la investigación científica en el campo vasto de la teología; nunca como ahora se ha podido disponer de un instrumentario tan perfeccionado; quizá también nunca como ahora han existido tanta apertura dentro de la Iglesia para valorar y difundir los resultados logrados por la teología. Pero es innegable que en la hora actual se siente dentro de la Iglesia un malestar profundo. No pocos teólogos se consideran como cercados en la Iglesia. El magisterio oficial de ella, lo cual es mucho más grave, no se

siente representado en algunas tendencias actuales y se muestra receloso frente a ellas. Este hecho, por una parte, debe incitar a los pastores al estudio cada vez más serio de la investigación teológica presente y debe conducir a los teólogos a apreciar el papel del magisterio y a reafirmar la certidumbre en la indeclinable conciencia de la fe de la Iglesia Católica, de la cual tanto ellos como los mismos pastores son deudores.

#### 1.3.1. *Expresión plena de la fe cristológica de la Iglesia: desde el Nuevo Testamento, a través de los grandes concilios de la edad patristica, hasta el magisterio más reciente en la "Evangelii Nuntiandi", la "Redemptor Hominis" y Puebla.*

Baste anotar en este punto que es imprescindible para el teólogo, sobre todo cuando es profesor o divulgador dentro de la Iglesia, y aún cuando se ocupa simplemente de la investigación, tener siempre presente el pensamiento cristológico de la Iglesia, expresado ya desde el Nuevo Testamento, hasta en los documentos antiguos y recientes del magisterio. La docencia teológica no puede nunca justamente hacer abstracción de la tradición viviente de la Iglesia y de ninguno de los hitos fundamentales en los que ha sido expresada. Aún el investigador crítico católico tiene que llevar como transfondo la plenitud expresa de la fe de la Iglesia, lo cual, sin trabar su trabajo científico, lo encauza y le ofrece puntos de referencia seguros y valederos. El investigador debe,

en efecto, ser un hombre de fe que, dentro de la Iglesia, ha sido dotado por el Espíritu con el carisma de la sabiduría y la inteligencia.

### *1.3.2. Deber ineludible del teólogo y tarea inaplazable de la teología*

A los teólogos les corresponde dentro de su trabajo por el crecimiento de la comprensión y la práctica de la fe, velar por la homogeneidad y la continuidad de la confesión de la fe y el sentido de ella, y de la práctica de la fe y la eficacia de ella.

Los teólogos y exégetas no pueden desentenderse de este deber fundamental al detectar los diferentes estados y esbozos de la comprensión de la fe, cuando analizan la forma como la Iglesia a lo largo de los siglos fue comprendiendo a Jesucristo y fue expresando dogmáticamente esta verdad.

Esta explicitación de la homogeneidad y continuidad de la fe, como deber ineludible del teólogo y tarea inaplazable de la teología, permite también el adecuado planteamiento y la recta respuesta de la pregunta que, desde el horizonte de los actuales condicionamientos históricos, se lanza al Evangelio: Quién es Jesucristo y qué implica la salvación por él traída para la hora presente de América Latina. Así nuestra respuesta se inscribirá en ese proceso homogéneo y continuo de la confesión de la fe y nuestra práctica adquirirá una auténtica dimensión evangélica.

### *1.3.3. Implicación en la práctica pastoral*

La experiencia actual de la vida de la Iglesia demuestra que la identificación católica y cristiana de la gente sencilla sufre menoscabo grave cuando en la enseñanza o divulgación teológica se crea la impresión de heterogeneidad y discontinuidad en la confesión y en la práctica de la fe. Pienso que este ha sido uno de los motivos de la fuerte diserción del clero y de los religiosos durante los últimos años. Cuando se procede con ligereza en este campo tan delicado, se coloca en el corazón mismo de la existencia creyente de una persona un elemento disociante que difícilmente luego podrá ser superado. Hasta este punto de implicaciones absolutas llega la responsabilidad del teólogo.

## **2. JALONES PRINCIPALES DE LA EVOLUCION RECIENTE DE LA CRISTOLOGIA**

Para la elaboración de esta segunda parte de la ponencia me he servido entre otras cosas, del célebre artículo de J. Jeremias: *Der gegenwartige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus (Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Evang. Verlagsanstalt Berlin, seg. ed., 1961, págs. 12-25)*; de la obra de J. Roloff: *Das Kerygma und der irdische Jesus (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, págs. 9-50)*; finalmente de la reciente obra en castellano de Carlos Palacio: *Jesucristo. Historia e interpretación (Ed. Cristiandad, Madrid, 1978, págs. 15-57)*.

He dividido la presentación histórica de la evolución reciente de la cristología en la forma siguiente:

- 2.1. Liberalismo teológico del siglo XIX
- 2.2. Rudolf Bultmann
- 2.3. Tendencias postbultmannianas
- 2.4. Raíces de las cristologías latinoamericanas

## 2.1 El liberalismo teológico del siglo XIX

El liberalismo teológico se sitúa en el horizonte de la Ilustración alemana de los siglos XVIII y XIX. La razón autosuficiente exigió al creyente una explicación de su propia fe. La teología tuvo entonces que ocuparse de dar respuesta a este reclamo perentorio de la razón.

El protestantismo alemán se vió durante todo el siglo pasado acosado por estos grandes cuestionamientos. Entre tanto, la Iglesia Católica, consciente de los graves riesgos que implicaba tamaña problemática, se amuralló en sí misma, impidiendo hasta donde le fue posible el surgimiento y la agudización de la cuestión. La crisis modernista de comienzos del siglo es un claro ejemplo dentro del ámbito del catolicismo de la agitación conmovedora por la que atravesó la teología liberal protestante durante más de un siglo.

La intuición liberal para la comprensión básica del cristianismo en orden a una opción concorde con la razón, fue la vuelta a la historia. El Dogma cristológico y soteriológico fue concebido como una estructura creada por el cristianismo desde sus inicios, pero ajena a la

existencia histórica de Jesús mismo y al sentido original de su obra.

El dogma cristológico no podía resistir al reclamo implacable de la razón. Si la verdad dogmática sobre Jesucristo, tal como se ha desarrollado en el cristianismo desde los orígenes, no corresponde a la verdad de la historia de Jesús, entonces es justo buscar "la esencia del cristianismo" por otros caminos. El nuevo camino es la Historia de Jesús, lugar maravilloso, desprovisto de todo aparato dogmático, donde la razón humana puede contemplar una figura del todo adecuada a la más pura idea de humanidad y del todo también con sus más agudas exigencias. La "fe cristiana", fundada en la historia de Jesús, representa la forma de cristianismo capaz de sobrevivir en este mundo moderno.

Dentro de la intuición liberal hay que reconocer varios aspectos. En primer lugar, la primordial intención de buscar la historia aparece como un cometido central de toda teología cristiana, porque reconoce el fundamento mismo de la obra reveladora y salvadora de Dios. El liberalismo teológico preconizó, contra las tendencias originadas en Hegel y llevadas a culminación en la teología por D.F. Strauss, el predominio de la historia sobre la idea, alcanzada así el cimiento más profundo de la fe cristológica.

En segundo lugar hay que anotar que la búsqueda histórica concebida como una lucha antidogmática, ignoraba la profunda vinculación del acontecimiento de Jesús, con la experiencia vivida y formulada de su sentido auténtico. Además, en la

consideración histórica de este acontecimiento se procedía, por la temible dictadura de la razón autosuficiente, con criterios positivistas que operaban un devastador reduccionismo histórico.

Finalmente habría que anotar que las tendencias particulares de cada teólogo cosechaban de esta ansiosa búsqueda histórica frutos de su misma especie. Unas palabras de J. Jeremías son muy dicientes en este sentido: "Con esta consigna surge una multitud de figuras de Jesús, y nosotros sonreímos hoy al leerlas. Estas figuras de Jesús son muy distintas. Los racionalistas describen a Jesús como predicador de moral, los idealistas como esencia de la humanidad, los artistas lo alaban como el genial maestro de la palabra, los socialistas como el amigo de los pobres y el reformador social y los innumerables pseudo-científicos hacen de él una figura de novela. Jesús es modernizado. Estas vidas de Jesús son simplemente ilusiones. El resultado es que cada época, cada teología, cada autor reencuentra en la personalidad de Jesús su propio ideal. Dónde está el error? Sin ser conscientes de ello, se coloca en lugar del dogma la psicología y la fantasía" (art. cit., pág. 14).

Albert Schweitzer sometió la corriente teológica liberal a una terrible crítica en su muy célebre obra sobre la investigación acerca de la vida de Jesús "Von Reimarus Zu Wrede" (Tübingen, 1906). Schweitzer desbarató la intuición liberal que intentaba ver en Jesús en alguna forma un humanista, ante el cual el hombre moderno pudiera sentirse

aludido. La ilusión liberal se desvanece cuando se descubre la verdadera raíz del movimiento que desató Jesús: la apocalíptica judía del período intertestamentario. Jesús fue un predicador del fin del mundo. El anunció la llegada inminente del Reino de Dios, acompañada de toda clase de catástrofe, tal como la describía la apocalíptica, una de las corrientes más atrayentes del judaísmo desde la revuelta macabea. Según Schweitzer, Jesús al ver no cumplida su expectativa, encaminó sus pasos a la muerte.

Dentro de esta explicación de Schweitzer hay un elemento primordial, que debe ser rescatado a pesar de la radicalidad exagerada de su posición: la orientación escatológica de la predicación y de la obra de Jesús. La apocalíptica brindó a Jesús el aparato de imágenes y conceptos para fraguar su poderoso mensaje y expresar el sentido de su persona y su obra. De esta manera Schweitzer hace que la investigación crítica pise tierra firme en la historia de Jesús. Muchos de los elementos elaborados por la teología liberal no son simplemente desechables; pero de todas maneras deben integrarse en este punto recalcado por Schweitzer, que es el que más y mejor responde a la auténtica experiencia de Jesús.

Finalmente cabría anotar que para Schweitzer la incumplida expectativa de Jesús constituyó un fracaso. El camino de Jesús hacia un servicio abnegado parece entonces erigirse, para el teólogo y para el cristiano, como la única opción válida en el sentido de Jesús. El mismo Schweitzer que dejó los ajetresos

teológicos para servir a los enfermos en un sanatorio de Africa, fue del todo consecuente con su "escatología consecuente".

## 2.2 Rudolf Bultmann

R. Bultmann es quizá el exégeta y teólogo más conocido y más influyente del protestantismo alemán en la primera mitad de este siglo. Siguiendo su bandera, se produjo un verdadero movimiento revolucionario en la exégesis, la teología y la misma práctica pastoral. Bultmann es hijo directo de la teología liberal. Sin embargo él se hizo consciente de la dilución de la fe en un humanismo sin trascendencia, que implicaban varias de las diferentes posiciones liberales. Por ello abandonó el camino de la Historia y escogió el del kerygma para presentar su nueva forma de comprender la fe.

En la acentuación kerygmática Bultmann continuó y llevó a término una intuición de M. Kähler, pastor luterano que, preocupado por las nefastas consecuencias pastorales de la crítica histórica, señaló la necesidad de entregar a los fieles la predicación del evangelio salvador (kerygma). Una célebre conferencia pronunciada por él se constituyó en el comienzo de una nueva época de la cristología (*Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892). La crítica científica estaba reconstruyendo como base histórica muy diversas figuras de Jesús y del sentido de su obra. La fe cristiana no podía quedar sometida a esta ambigüedad. La Iglesia debía, pues, anunciar a los hombres el kerygma, esto es, la

buena noticia de la salvación en Jesucristo. La reconstrucción histórica, su sentido y envergadura, es tarea de los eruditos; la predicación es la tarea de la Iglesia.

Con esta laudable intención procedió Kähler a distinguir, como lo indica su artículo citado antes, entre Jesús y Cristo, entre "Historie" y "Geschichte", entre historia y kerygma. Es evidente el enorme riesgo que entraña este paso de Kähler. En el fondo este proceder implica separar lo que ya la más primitiva confesión de fe cristiana unió inseparablemente, al detectar fielmente el sentido profundo del hecho histórico de Jesús de Nazareth: *Iesous Christos*; Jesús es el Cristo. Esta es la identificación básica de la fe cristiana. Ahora bien, Kähler, para arrancar el anuncio del evangelio de la ambigüedad de la crítica, instituye el evangelio del Cristo como una realidad en alguna forma independiente de la historia y confina esta historia a la competencia de los eruditos.

Sin embargo no fue M. Kähler el que convirtió esta intuición en un programa hermenéutico. Esta tarea la acometió con rigor implacable R. Bultmann. Así confluyen paradójicamente en Bultmann dos tendencias aparentemente irreconciliables: la liberal positivista, interesada en el reclamo de la razón, y la pastoral kerygmática, interesada en el reclamo de la fe. J. Jeremias expresa este hecho suscitado por Bultmann con palabras muy elocuentes: "Bajo el decisivo influjo de Rudolf Bultmann se ha producido ahora en los últimos decenios un acontecimiento verdaderamente conmovedor. La

teología crítica que se preocupó durante 150 años del Jesús histórico, ve claramente que ha emprendido una tarea irrealizable, tiene el valor de confesarlo abiertamente y se pasa con banderas desplegadas al campo contrario. Dice no a toda su historia; da la razón a Kähler y declara los esfuerzos por el Jesús histórico como una empresa irrealizable e infructuosa; se refugia en la fortaleza libre de tormenta del kerygma" (art. cit., pág. 15).

Bultmann concibe el kerygma como una realidad autosuficiente y absoluta. El kerygma es la interpelación que Dios lanza al hombre a partir del hecho de Jesucristo. Así el kerygma no es anuncio de contenido alguno sino pura llamada gratuita y eficaz de Dios. El hombre queda colocado por Dios ante la opción decisiva de su existencia. Si acoge la llamada, el hombre recibe de Dios la gracia de una vida nueva que repercute como la auténtica comprensión de sí mismo. Esta es la fe. Si no acepta la llamada, el hombre queda sometido al juicio de Dios al frustrar su propia existencia auténtica, una posibilidad maravillosa que le había sido propuesta como pura gracia por Dios.

Todo aquello, por tanto, que se suele señalar como "contenido" del evangelio (la muerte redentora de Jesús, su resurrección y glorificación, su nacimiento virginal, la encarnación, la divinidad misma etc) no constituye la esencia misma del kerygma. Todo eso pertenece al modo de expresión. De ahí el programa de la "Entmythologisierung" (desmitologización) que emprende Bultmann. Esta tarea no es sino el lado negativo de la interpretación

existencial del evangelio fundada en su concepción del kerygma. El cristianismo naciente, siguiendo ya los pasos de Jesús, revistió este anuncio de la salvación con las categorías e imágenes de la apocalíptica judía. Este fue el primer paso de mitologización. Más adelante, al introducirse el movimiento cristiano en el vasto y complejo mundo del helenismo, el mito gnóstico de la redención se constituyó en un ulterior aliciente de mitificación. La desmitologización como programa hermenéutico no es, por tanto, un proceso de sustracción sino que fundamenta la real, auténtica y verdaderamente original comprensión del evangelio.

En su radical programa de desmitologización Bultmann aplica consecuentemente los principios liberales en boga desde la Ilustración. Sin embargo, por su concepción absolutizada del kerygma, Bultmann no está interesado en ningún núcleo histórico rescatable del acontecimiento de Jesús para fundar en él "la esencia del cristianismo", como lo habían hecho los maestros liberales del siglo XIX. Así Jesús mismo, su vida, su palabra y obra, pierden relevancia para la fe y la teología. El kerygma se instituye como realidad ahistórica. Aunque parezca increíble, se construye una forma de cristianismo en la que Jesús de Nazareth no juega sino el papel de condición extrínseca u ocasión aprovechada por Dios para erigir su llamamiento gratuito y eficaz a todos los hombres. Es un cristianismo sin Jesús.

Esta desvalorización teológica de la historia de Jesús incide inexora-

blemente en la radicalidad a menudo desconcertante con la que el gran exégeta despacha friamente los datos históricamente más asegurados del evangelio. La lógica pareciera ser ésta: si la historia nada tiene que ver con la fe, para qué historia! Es evidente que el programa hermenéutico de Bultmann, por más valores que posea y por más perspectivas que abra para la fe del hombre moderno, no puede resistir ante el reclamo del evangelio mismo. La hermenéutica bultmanniana asume para bien del cristianismo un sinnúmero de elementos elaborados por la filosofía contemporánea, que de ningún modo son desechables. Bultmann se mueve con una clara e inteligente intención de pastor en su elaboración teológica. Pero la teología nunca podrá pactar de corazón tranquilo y sincero con la marginación de Jesús de Nazareth. Este hecho lo demuestra la implacable reacción contra Bultmann, tanto desde fuera de su movimiento como entre sus mismos discípulos.

### 2.3 Tendencias postbultmannianas

Las tendencias postbultmannianas, representadas en los discípulos del gran teólogo y exégeta, tienen todas un común denominador: el regreso a la historia. Cada autor tiene su manera de acometerlo y desplegarlo, pero en todos es patente esta intención de recuperar el valor del hecho de Jesús de Nazareth. Como dije antes, la teología cristiana no puede renunciar a aquel del cual finalmente ha derivado su origen y su nombre el cristianismo: Jesús el Cristo. A pesar del embeleso en la forma del cristianis-

mo bultmanniano, que acalla las exigencias de la razón con la consagración anhelada de la existencia trascendente del hombre por la gracia de Dios, superando las mitologías que le sirvieron de expresión, la teología tuvo que recuperar su imprescindible punto de partida: Jesús de Nazareth y su historia.

De esta manera se lleva a cabo en estos dos últimos siglos dentro del campo de la cristología un impresionante movimiento dialéctico: el liberalismo teológico: camino hacia la historia al margen o en contra del dogma (kerygma); Bultmann: marcha hacia el kerygma absolutizado y abandono de la historia; los postbultmannianos: regreso a la historia. Se trata, entonces, de un puro retorno al liberalismo del siglo pasado?. La intención, a mi parecer, no es la de resucitar un racionalismo improductivo, sino la de vincular el kerygma con la historia, para precisar su sentido y buscarle auténtico fundamento. Sin embargo los riesgos del racionalismo radical han sobrevivido.

#### 2.3.1. *Intentos de fundar la continuidad entre la fe cristiana postpascual (cristologías) y el reclamo explícito y las implicaciones profundas de la palabra y obra de Jesús.*

Las realizaciones de la investigación reciente, tanto en el ámbito no bultmanniano, como en el de los discípulos del gran maestro, han traído consigo una revalorización de la historia. Esta reconquista de la historia de Jesús tiene insospechada importancia hermenéutica. Este as-

pecto ha sido precisamente el más enfatizado entre los autores que podríamos llamar neobultmannianos. Finalmente se trata, como se indica en el título de este aparte, de un intento de vincular kerygma e historia. Los productos de la fe cristiana en alguna forma obtienen en la historia un cimiento. Este es, a mi juicio, el camino más promisorio de la investigación actual. Si se observa bien el planteamiento, se notará que se supera el historicismo liberal. La dialéctica de la que hablábamos antes no ha consistido, pues, en un regreso al punto de partida.

Además la investigación crítica actual, preocupada por la historia, se sirve de las metodologías de la historia de las Formas y de la Tradición con un espíritu diferente. También exegéticamente se valora la historia. La visión desesperada que renunciaba a toda posibilidad de hacer claridad en la oscura floresta de la tradición evangélica va pareciendo ya superada. Al interrogar, al menos parcialmente, el principio hermenéutico de Bultmann que excluía la historia, ésta ya no aparece "irrelevante", y por ello se abre como halagadora posibilidad al investigador. Esto inclina a pensar que el gran escepticismo histórico de Bultmann dependía más de su posición hermenéutica que de su análisis exegético-crítico.

El comienzo de la era postbultmanniana hay que situarlo en una famosa conferencia dictada en el congreso de los antiguos alumnos de Marburg el 20 de octubre de 1953 en Jugenheim por Ernst Käsemann. Fue luego publicada varias

veces con el título "Das Problem des historischen Jesus" (Exegetische Versuche un Besinnungen, Vol. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 3a. ed., 1964, págs. 187-214). Aquí plantea Käsemann en forma inequívoca el problema histórico de los evangelios. Los evangelios sinópticos pretenden evidentemente ser historia. No ciertamente historia escrita con nuestros criterios modernos, pero si una historia que corresponde a la obra y palabra de Jesús. Esta es la voluntad de sus autores. La cuestión exegética y hermenéutica queda, así, erigida sobre nueva base. Después de este primer artículo, en muchos otros, Käsemann ha ido precisando su pensamiento. Se podría sintetizar, en lo que concierne este punto, diciendo que los evangelios, como género literario nuevo, creado por el cristianismo, presentan el kerygma de Cristo en el marco de la vida terrestre de Jesús. De esta forma la Pascua se constituye en el cristal a través del cual se mira la historia y la historia se vuelve básica para comprender el kerygma de Pascua.

Siguiendo los pasos de Käsemann muchos otros autores de raigambre bultmanniana, han dedicado su esfuerzo a la cuestión histórica. Voy a mencionar aquí tres nombres, conocidos entre nosotros porque algunas de sus obras han sido traducidas: G. Bornkamm, H. Conzelmann y E. Schweizer. Cada uno de ellos ahonda la investigación en determinados campos y ayuda al recto planteamiento de la cuestión hermenéutica.

Hay que anotar que casi todos los autores inspirados en Bultmann

no se independizan totalmente de la interpretación existencial preconizada por su maestro. Aunque, como hemos dicho, abren campo a la cuestión histórica, finalmente enfatizan por sobre todo la interpelación a la existencia. El caso de Käsemann es, en este sentido, muy elocuente. Käsemann llega hasta el punto de explicar la primera redacción evangélica (Mc) como un intento de defender la tradición de una ideologización gnostificante. El kerygma corría el peligro de convertirse en "proyección de una autocomprensión escatológica". Por ello asume Mc las antiguas tradiciones y les da forma de historia. Así proclama el kerygma en el marco de la historia de Jesús, que él crea. La historia se convierte en norma del kerygma mismo y la gnosis naciente es detenida. Según Käsemann la tradición previa a esta redacción historificante es kerygmática, es decir, interpelativa y no histórica. El interés del kerygma por la historia es, entonces, secundario y no original. Tan solo en esta segunda fase de su desarrollo, ante la amenaza de la gnosis, pensó el cristianismo con criterios históricos.

La investigación más reciente ha corregido este planteamiento de Käsemann, que es, muy semejante al que, por ejemplo, H. Conzelmann hace con respecto a la obra lucana. Es creciente la convicción de que directas motivaciones históricas dirigieron la formación de buena parte de la tradición evangélica. Acerca de la historia de la pasión, en la que el interés por mostrar el desarrollo preciso de los acontecimientos, los tiempos y los lugares,

es manifiesto, ya desde los mismos comienzos de la Historia de las Formas existía la certeza de su profunda raíz histórica. Pero actualmente esa certeza se amplía a otros sectores de la tradición, que antes eran invariablemente interpretados a partir de un "Sitz im Leben" de la primitiva comunidad cristiana. J. Roloff trata de hacer comprender que "motivos históricos" están en el origen de numerosos tipos de tradición, como, por ejemplo, las controversias sobre el sábado, la purificación del templo, la multiplicación de los panes, las curaciones en que la fe juega un papel predominante etc. M. Hengel se atreve a revivir una antigua hipótesis para explicar el surgimiento de las redacciones evangélicas. Estas pretendieron conservar para las futuras generaciones cristianas la tradición histórica de los Apóstoles, cuando se produjo el paso de la época apostólica a la segunda generación cristiana.

La dirección que va tomando la exégesis parece ser, por tanto, la del reencuentro de la historia. La historia de Jesús va siendo poco a poco precisada con la ayuda del instrumentario crítico moderno. En esta labor se ha distinguido sobre todo J. Jeremias, célebre exégeta protestante que nunca se dejó guiar por los planteamientos de Bultmann. Además, desde el comienzo de la tradición de las palabras y obras de Jesús, el interés histórico estaba presente. La conservación y transmisión de estos recuerdos iba paralelo con la formulación del kerygma, en el cual el sentido del hecho de Jesucristo aludía poderosamente

samente la existencia y determinaba la historia. Las mismas formulaciones kerygmáticas dejan ver su profunda raíz en el testimonio histórico del propio Jesús. Señalar este hecho es uno de los puntos más positivos de la reciente obra de E. Schillebeeckx "Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden". Así, pues, cuando la exégesis más reciente va perfilando con mayor vigor la figura de Jesús, de su cometido histórico, del reclamo de fe y seguimiento que él hace con respecto a su persona en aras del reinado de Dios que predica y germinalmente verifica, cuando la exégesis va haciendo notar en las formulaciones cristológicas de la fe cristiana la presencia de las instituciones propias de Jesús, el desarrollo y la explicitación de sus palabras y del sentido mismo que él encontraba en sus obras y vicisitudes, entonces la teología puede aprovecharse de este auténtico fundamento para su reflexión desde los horizontes de la hora presente.

### 2.3.2. *Dificultades en la determinación y valoración de las cristologías primitivas*

Ya antes aludí a la problemática derivada de la aplicación rigurosa del método de la Historia de la Tradición. Pues bien, este aparte está destinado a señalar algunas dificultades que se suscitan en este nivel de la investigación científica con respecto a las cristologías del Nuevo Testamento.

La exégesis es actualmente capaz de distinguir con relativa certeza (cfr. 1.2.2) diferentes estratos en las obras del Nuevo Testamento. Estos

estratos se presentan como testimonio de distintas maneras de concebir y de formular la identidad de Jesús y el sentido de su obra. Por ello se habla actualmente con justicia de diferentes cristologías dentro del Nuevo Testamento. El empleo al menos parcialmente diferenciado de los títulos que se adjudicaron a Jesús (Cristo, Kýrios, Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Siervo, Salvador etc.), se ha constituido en uno de los criterios más socorridos por la investigación. Igualmente las diferentes maneras de concebir el acontecimiento pascual (resurrección-exaltación - rapto etc.), que se destacan más o menos nítidamente dentro de las distintas tradiciones del Nuevo Testamento, la ausencia de la mención de la realidad que implica la misma pascua, así como también los signos temporales diversos preferidos para mostrar la relevancia salvadora del Cristo (futuro-presente), han servido, a los investigadores para precisar los contenidos de las cristologías y determinar el sentido que tienen y también aquel del que carecen. Podría señalar todavía otros puntos que han sido usados casi a la manera de criterios por uno o varios eruditos. Pero lo dicho basta ahora porque no se pretende hacer una enumeración exhaustiva sino señalar las dificultades que en general se sienten. Debe decirse en primer lugar que es muy aventurada una distinción de cristologías que suponga líneas de evolución completamente independientes, de tal manera que se excluyan mutuamente. En realidad acontecimiento pascual, que entraña una experiencia normadora, y la historia de Jesús mismo, que ya anticipa el germen los contenidos

kerygmáticos, están en la base de todas las cristologías.

Es claro que, en distintos ambientes, ante nuevas necesidades concretas y con distintos elementos culturales, los cristianos, enraizados en la tradición apostólica, experimentaron y formularon la realidad de Jesús, llegando así a expresiones precisas que constituyen las confesiones de fe o las presentaciones kerygmáticas que nos entrega el Nuevo Testamento, desde estratos sumamente arcaicos hasta elaboraciones muy desarrolladas.

Además no parece metódicamente asegurado el utilizar el criterio del silencio para eliminar algún dato, que en determinada línea cristológica se asevera como fundamental, de otra presunta línea cristológica independiente. Así, por ejemplo, no sería correcto oponer radicalmente las cristologías llamadas de "presente" a las llamadas de "futuro", las primeras de cariz helenizante o gnóstico y las segundas de cariz judeo-apocalíptico. En realidad el presente y el futuro son énfasis ya intercompenetrados dentro de la actuación histórica de Jesús, que concebía el Reinado de Dios como futuro real pero al mismo tiempo reconocía su aurora en las propias obras que realizaba. Así también en las cristologías: cuando se acentúa el futuro (esperanza de la parusía), se implica la acción presente el Resucitado-Exaltado, y cuando se acentúa el presente (exaltación, salvación ya), se implica la tensión hacia el futuro que exige acreditamiento (consumación, salvación todavía no).

Finalmente pienso que no es conducente explicar algunas líneas de la cristología primitiva del Nuevo Testamento como simple tributo rendido por el cristianismo a los ambientes culturales helenistas. Es claro que la fe experimentó la necesidad de ser formulada mediante nuevas imágenes y conceptos asumidos de la exuberante cultura helenista dentro de la cual se fue introduciendo el cristianismo. Aquí vale plenamente lo dicho acerca del proceso hermenéutico. Pero el camino de la comprensión del acontecimiento de Jesús no puede concebirse como una trocha abierta en la selva, sin dirección ni perspectiva. El recuerdo de la historia y la guía de los testigos oculares de ésta no pudo esfumarse en unos pocos años, poquísimos, si se tiene en cuenta la antigüedad de tradiciones cristológicas helenistas como la subyacente en Filp 2,6-11. Es por ello paradójico que M. Dibelius, cuando quiere mostrar en su obra clásica "Die Formgeschichte des Evangeliums" un ejemplo de mitologización secundaria de Jesús, cite este texto, uno de los más antiguos y primitivos que la crítica más exigente ha podido descubrir en el Nuevo Testamento. Si es que hay que hablar de "mitologización", habría que colocarla en los mismos comienzos de la fe, prácticamente habría que decir que fue motivada originalmente por Jesús mismo! Además la tan socorrida distinción y separación radical entre "lo judeopalestinese" y "lo judeohelenista" se ha ido difuminando en tal forma, que actualmente no resulta fácil señalar un límite preciso.

No quisiera abundar ahora en consideraciones ulteriores acerca de este punto, aunque es, a mi juicio, el que más interrogantes depara a una elaboración cristológica desde el Nuevo Testamento. Voy a terminar afirmando que la teología católica, cuando se ocupa de presentar el núcleo mismo de la fe, es decir, la persona y la obra de Nuestro Señor Jesucristo, en ninguna forma puede compartir de buena conciencia juicios emanados de una Historia de la Tradición que no valoren suficientemente, marginen o acaso rechacen lo que, dentro de la tradición apostólica contenida en el Nuevo Testamento, la fe cristiana con voz balbuciente mediante elementos variados y de diferente origen, ha podido afirmar de la promesa y la obra de Jesús, el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios.

### 2.3.3. *Reducción a la historia y de la historia de Jesús*

Dentro del desarrollo de esta ponencia llegó al momento de hacer notar dos reduccionismos que actualmente tienen marcada vigencia en investigaciones cristológicas y en la misma práctica pastoral por ellas inspirada.

El primero es la reducción a la historia. Está en conexión con la problemática de la Historia de la Tradición explicada antes. Si las cristologías del Nuevo Testamento no pueden considerarse igualmente válidas y por ende hay que escoger alguna o algunas en detrimento de las otras, sólo lo que ante la crítica se asegure como perteneciente a la historia de Jesús puede dar la norma. En este planteamiento se esconden

de una profunda tergiversación de la tarea teológica realizada en el cristianismo primitivo que volvió a la historia de Jesús no para desacreditar el kerygma sino, por el contrario, para fundamentarlo y colocarlo en sus propios límites. El kerygma es la exposición del sentido de la historia. Por ello el reencuentro de la historia da razón al kerygma. Así entonces, cuando se procede en cristología por el camino del encuentro de la historia de Jesús, que es el verdadero camino del investigador y del teólogo porque es el camino que en sentido inverso llevó a la confesión de la fe, la intención conductora tiene que ser la de buscar las raíces del anuncio cristiano. Si se pretende hallar un Jesús "limpio" de todo aquello que la fe cristiana le adjudicó como Cristo, se está eliminando por anticipado la cristología, se está descartando la fe y finalmente también se está minimizando y caricaturizando la historia misma de Jesús. Este tipo de "reducción a la historia" encuentra una historia de Jesús que es obra del crítico mismo y de ningún modo puede hacer justicia al origen histórico de la fe y del movimiento cristiano.

Por este camino, según mi parecer, el cristianismo queda completamente desnaturalizado. Estamos en un auténtico neoliberalismo teológico, de cuño muy semejante al de las más radicales posiciones del siglo pasado. Este tipo de reduccionismo no es común en América Latina, donde, aún en presentaciones cristológicas que se encuadran en los postulados de la crítica actual, se trata de salvaguardar el sentido de la fe. Sin embargo hay que anotar que en no pocas veces

la dirección de la investigación hacia la historia prohija una opción hermenéutica que tiende a marginar los sentidos kerygmáticos. De ello se hablará más adelante.

En segundo lugar hay que mencionar otro reduccionismo, éste si muy común en América Latina, no sólo en presentaciones sistemáticas sino también en divulgaciones de tipo pastoral. Se trata de una marcada reducción de la historia de Jesús a los datos que pueden aparecer utilizables desde determinados puntos de vista y con determinados intereses. Cuando, por ejemplo, como muy frecuentemente ocurre, se busca fundar una espiritualidad de tipo "carismático", se suele subrayar en los datos históricos de Jesús con su Padre, como los que resaltan los poderes maravillosos de Jesús y el nimbo numinoso que rodea sus acciones. Los grandes reclamos de Jesús, las implicaciones de su anuncio del Reino para las situaciones concretas de este mundo, los conflictos en que se vio envuelto, tienden a desaparecer del programa. La forma de cristianismo que resulta de esta "vuelta a la historia" supone una reducción de la actividad de Jesús; es un "cristianismo espiritualizado", "ajeno a la realidad". Pero el fenómeno contrario también ocurre. Cuando se mira la historia de Jesús desde el horizonte del conflicto social de la época moderna y de las luchas de personalización y liberación humanas, una precomprensión se infiltra en la comprensión del evangelio. Con toda naturalidad se procede a una horizontalización radical del cristianismo, que viene de una reducción histórica de Jesús a un modelo humano, un ideal de liber-

dad, un aliciente de emancipación y realización. Se destacan en la actividad de Jesús sólo aquellos datos que se pueden alinear en los intereses del intérprete. Datos históricos centrales, como, por ejemplo, la curación de los enfermos, el perdón de los pecadores, la expulsión de los demonios, el reclamo de fe hacia su propia persona, son marginados o ignorados. La trascendencia del Reinado de Dios se pierde del horizonte. Parecería que la propia realización intrahistórica fuera capaz de engullir el futuro de Dios.

Estas dos tendencias del reduccionismo de la historia de Jesús, son tentaciones vivas hoy en día entre nosotros y producen cristologías incompletas y desequilibradas. De ahí la advertencia de los obispos latinoamericanos en Puebla: "No podemos desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es Señor de la historia (Puebla 178).

## 2.4 Raíces de las cristologías latinoamericanas

Ya en lo anteriormente tratado empecé a referirme a la problemática cristológica latinoamericana. En el campo de la cristología también se ha producido en América Latina un despertar comparable al ocurrido en el sacudimiento de la metodología teológica. Obras sistemáticas de indudable valor crítico, así como también innumerables artículos y aún esbozos catequísti-

cos de variada índole, se han ocupado del tema de la cristología. Es claro que muchos elementos positivos llenan esas páginas que, desde las perspectivas propias de nuestro continente, tratan de acercarse al misterio de la autocomunicación de Dios en Jesucristo. Pero es también claro, como suele ocurrir en los nuevos planteamientos de cualquiera temática, que no siempre todo puede resultar igualmente valioso.

Dentro de este mismo congreso teológico nacional hemos escuchado una elocuente dilucidación acerca de las obras más importantes de la cristología latinoamericana actual, entre cuyos autores quiero nombrar a L. Boff y J. Sobrino, que seguramente representan una corriente de pensamiento de notable influencia.

Sin abandonar la línea que he venido siguiendo en esta ponencia, que me limita a apreciaciones generales, voy a presentar a continuación las que a mi parecer se acreditan como las raíces del nuevo movimiento cristológico latinoamericano. Además voy a apuntar algunos detalles de tipo crítico que pueden aportar algo para la clarificación de las ambigüedades que no pueden ocultarse.

#### *2.4.1. Apoyo en las investigaciones críticas europeas*

Podemos afirmar sin temor a engaño que los grandes autores de cristología en América Latina se sitúan en la problemática del post-bultmannianismo "La Nueva Pregunta por el Jesús Histórico", inaugurada por E. Käsemann. La forma-

ción de nuestros grandes cristólogos (Boff, Sobrino) tiene marcado cuño germánico. Baste considerar los índices bibliográficos de sus obras, para poder admirar la amplitud de conocimiento que ostentan acerca de la mejor y más actualizada exégesis y teología alemanas e igualmente de otros países europeos

Es natural que nosotros en América Latina, en el campo de la crítica literaria e histórica y del conocimiento del ambiente cultural, propio y cercano del Nuevo Testamento, no podemos permitirnos el lujo de la originalidad. No podemos desconocer que los autores europeos se sitúan en escuelas exegeticas de tradición impresionante. Estamos, pues, llamados a beber siempre de esas fuentes fecundas. . . Por eso en general los presupuestos críticos de las cristologías latinoamericanas son fiel importación de teología europea. Esto, como hemos visto, incluye todo un bagaje de ventajas y de riesgos.

Lo anterior no pretende desvalorizar los esfuerzos realizados entre nosotros; reconoce fríamente un hecho que resulta fehaciente para el que esté al menos superficialmente familiarizado con la investigación científica reciente.

#### *2.4.2. Horizonte del conflicto social latinoamericano*

La preocupación social de la Iglesia de América Latina es creciente. Esto proviene no solamente de la palabra de los Sumos Pontífices, que en sus encíclicas sociales, desde el siglo pasado, han ido abriendo un sendero de compromiso de la Igle-

sía en esta clase de conflictos, sino también de las iniciativas nacidas en nuestro medio, que consultan la real situación de nuestra sociedad, en gran parte sacudida y convulsionada por fuerzas difícilmente controlables.

En este campo hay que señalar en América Latina los dos últimas Conferencias Generales del Episcopado, en Medellín y Puebla. En ellas, aunque de maneras distintas, a partir de una visión pastoral muy sincera de la realidad social, se esbozaron los planes que la Iglesia debía cumplir para hacer justicia a su propia misión. Pues bien, la realidad social latinoamericana que es muy rica y está cargada de los más diferentes elementos, se caracteriza por el conflicto que agita nuestros pueblos. La situación de profunda desigualdad entre las clases sociales y los hechos que la han motivado y tienden a ahondarla cada día más, se ha constituido progresivamente en horizonte hermenéutico, desde el cual se plantea una pregunta al evangelio.

Es así como han surgido, en América Latina varias tendencias que pueden ser denominadas "Teología de la Liberación", con el estímulo de la célebre obra de Gustavo Gutiérrez, en las cuales un interés muy marcado se refiere a la construcción de una sociedad nueva, más concorde con los postulados evangélicos y por ende más cercana a la realidad del Reino de Dios.

También en el campo de la cristología propiamente dicha se ha dejado sentir la urgencia de este nuevo horizonte. Ya la historia

misma de Jesús, con su anuncio del Reinado de Dios que interroga implacablemente el dominio del mal sobre la obra creada por el amor de Dios, con sus acciones maravillosas que inauguran un mundo nuevo, con sus actitudes intransigentes que denuncian la injusticia y la opresión reinantes en todos los niveles de la vida humana concreta, con su pasión y muerte encuadradas dentro de un terrible conflicto con las autoridades religiosas y políticas de su tiempo, se presenta como un panorama propicio para una halagadora intercompensación de horizontes. Con esto ha coincidido toda la orientación de la nueva cristología, que, como hemos dicho, busca afanosamente la historia de Jesús. Por ello se ha presentado en América Latina una nueva corriente de investigación y divulgación cristológica que busca aprovechar como acicate para la misión comprometida de la Iglesia en nuestra hora actual algunos elementos de la historia de Jesús que alientan los esfuerzos hacia una sociedad más justa e igualitaria.

Es claro que la intención de estos esfuerzos es no sólo plenamente aceptable sino además muy concorde con el sentido de la conversión por el amor que exigía Jesús como parte esencial de su mensaje acerca de la proximidad del Reino de Dios. Pero también ha podido quedar claro por lo dicho en los puntos anteriores, que los riesgos que conlleva este proceso hermenéutico son grandes. Lo dicho ahora sirve como eslabón importante en este lugar de la ponencia, donde se trata de señalar las raíces de las cristologías latinoamericanas.

### 2.4.3. *Auténtica angustia pastoral en favor de los pobres*

Pienso que en esta angustia pastoral en favor de los pobres debe ser designada como la más profunda raíz de los nuevos intentos cristológicos latinoamericanos. En este punto encontramos, por tanto, una auténtica intuición evangélica que da orientación aún a la misma teología, porque asimila una de las más puras y propias perspectivas de Jesús mismo.

Cuando el hombre aparece víctima del mal, del dolor, de la injusticia, de la marginación, dentro del horizonte de la comprensión propia de Jesús, el pecado, o sea el alejamiento culpable del hombre con respecto a Dios, está jugando su papel dominante. Toda esta situación tambalea y retrocede ante el Reino de Dios que proclama y verifica Jesús. Pero Jesús se acerca en una forma tan particular al mal de este mundo, que acoge con predilección maravillosa a todos aquellos que son víctimas de él y, ante la inminencia avasalladora de la novedad transformante del Reino, se atreve a declararlos dichosos. La dicha escatológica que corresponde a todos los que con criterio simplemente humano habría que llamar infelices, proviene del hecho anunciado y realizado por Jesús con suma certidumbre y autoridad: de ellos es el Reino de Dios.

Es así como la angustia pastoral de la Iglesia en favor de los pobres no puede ser un grito de desesperación ni una voz de retaliación. Es una auténtica actitud de esperanza. Es una convicción que compete a la Iglesia toda que, como pueblo de

los pobres, lo cual es en América Latina una verdad tan grande como las inmensas masas cristianas pobres y empobrecidas del continente—, debe entonces empeñarse en la tarea de acrecentar la justicia en la convivencia de aquellos que, por sobre toda desigualdad, son hermanos y están llamados a traducir esta situación afirmada por la fe en una situación social concreta.

### 2.4.4. *Regreso a la historia como "privilegio del Jesús histórico por encima del Cristo de la fe"*

La expresión "privilegiar al Jesús histórico por encima del Cristo de la fe" fue acuñada, hasta donde he alcanzado a conocer, por el teólogo brasileño J. Libanio. Luego la han usado otros, entre los cuales se destaca L. Boff, y se ha ido convirtiendo en una especie de "slogan", por el cual se está designando una verdadera tendencia hermenéutica. Pienso que detrás de la expresión no se manifiesta simplemente la especial acentuación de un aspecto particular, que, por motivos pastorales, ha sido un hecho común y corriente sobre todo en la predicación o en la literatura edificante. Si se considera que "el privilegio" del Jesús histórico funciona "por encima del Cristo de la fe", entonces queda claro, por la terminología usada y por la orientación que puede entreverse, que la expresión designa una opción hermenéutica plenamente concorde con los postulados teológicos de "la Nueva Pregunta".

Es claro además que lo que se busca en el fondo es la fundamen-

tación histórica del kerygma, según la orientación de las tendencias recientes, que tratan de establecer la necesaria continuidad entre la Historia de Jesús y la proclamación de la fe cristológica. Pero, desde el horizonte hermenéutico latinoamericano, tal como fue descrito antes, aparece que el interés profundo de este privilegio de la historia por encima del kerygma, se basa en la convicción de que la lozana figura del Jesús terreno, de sus compromisos, de sus luchas, de su palabra incisiva e intransigente, se constituye para la fe del cristiano de América Latina en un aliciente liberador mucho más efectivo que la figura hierática y espiritualizada del Cristo del kerygma.

#### 2.4.5. *Rectitud y riesgo de este principio hermenéutico*

Creo que no es necesario recalcar que las corrientes que enfatizan “el privilegio del Jesús histórico por encima del Cristo de la fe” se sitúan en la más actual tendencia hermenéutica. Después del callejón sin salida dentro del cual “el cristianismo sin Jesús” de Bultmann encierra a la teología, el regreso a la historia se asevera como un fructuoso y halagador camino para la comprensión auténtica de la fe y la práctica cristiana.

Sin embargo pienso que es necesario afirmar que ni la expresión “privilegiar al Jesús histórico por encima del Cristo de la fe” es afortunada, ni lo que se pretende por medio de la opción hermenéutica que entraña se puede afirmar como plenamente conforme con el Nuevo Testamento.

Después de la alienación preconizada por Bultmann entre la historia y el kerygma, la “Nueva Pregunta” trató de establecer la necesaria continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, ya que entre el acontecimiento histórico y el sentido profundo del acontecimiento no puede afirmarse divorcio. Por ello restablecer una cierta barrera, aunque sea de signo contrario, no parece conducente. La relación entre historia y kerygma no puede describirse adecuadamente como “privilegio”. La auténtica comprensión de la fe cristiana no puede definirse como una elección preferencial de la historia con detrimento de la cristología. Esta terminología supone una simplificación y desfiguración de una temática teológica de mayor seriedad.

Además no parece tampoco adecuado ni justo pensar, según la convicción latente en todo este tipo de hermenéutica, que compromete más una presentación histórica sobre Jesús que una proclamación cristológica. Fuera de que así se separa lo inseparable, se desconoce también la dinámica del kerygma. Para San Pablo, por ejemplo, que pudo definir el kerygma como “fuerza de Dios” (Rom 1,17), una tal suposición habría constituido el peor atentado contra el Evangelio.

Por último si se considera el proceso real que condujo a la formulación de la fe y la reflexión que desde la fe retomó la tradición histórica de Jesús, se puede finalmente comprender la inadecuación de un “privilegio” tal. El kerygma en cuanto confesión cristológica es el punto culminante de la dilucidación

del sentido de la persona y la obra histórica de Jesús, con la mediación del acontecimiento pascual. El Jesús terreno a través del acontecimiento pascual llega a ser el Cristo de la fe. En ciertos puntos del desarrollo de las confesiones cristológicas, el cristianismo primitivo sintió la necesidad de recuperar las tradiciones históricas sobre Jesús en beneficio de la comprensión de las mismas confesiones cristológicas. El hecho del desarrollo paralelo a veces y ciertamente también mutuamente intercompentetrado de las confesiones cristológicas y de las tradiciones históricas sobre Jesús, todavía ha de ocupar largo tiempo a los investigadores. Una cosa es cierta: las redacciones evangélicas constituyen un intento de presentar el kerygma cristológico en el marco de la historia de Jesús. Las redacciones evangélicas nunca y probablemente nunca también las mismas tradiciones históricas en que están basadas, se formularon con la intención de regresar a la historia al margen del kerygma o por encima de él. Un deseo de encontrar un Jesús histórico en el sentido del liberalismo teológico es absolutamente impensable dentro del cristianismo primitivo. El regreso a la historia se hizo siempre desde el kerygma y en orden a fundamentarlo, explicitarlo, remodelarlo, acentuarlo, purificarlo. De las redacciones evangélicas de la historia de Jesús vale lo que probablemente hay que afirmar de todas las tradiciones históricas sobre Jesús: son proclamación kerygmática sobre fondo y con fundamento histórico. La "memoria Jesu" dentro del Nuevo Testamento tiene siempre función escatológica y por ello normativa, en cuanto que el pasado

proporciona al presente de cada momento de la vida de la Iglesia los principios perennemente válidos para una discreción de espíritus.

Creo que lo dicho en párrafo anterior tiene más valor crítico con respecto a cierta orientación hermenéutica hoy muy de moda, que los mismos riesgos de una reducción de la historia de Jesús, de lo que ya antes se había hablado, la cual es un peligro constante en esta tendencia de la investigación cristológica.

### 3. ALGUNOS CRITERIOS BÁSICOS PARA LA CRISTOLOGIA CATOLICA

A continuación procedo a enunciar en forma de cuatro principios algunos criterios que me parecen básicos para toda elaboración cristológica dentro de la conciencia de la fe de la Iglesia católica. Estos principios son prácticamente conclusiones de lo elaborado en las dos primeras partes de esta ponencia y también implican proyecciones en orden al trabajo de la teología sistemática.

#### 3.1 El horizonte hermenéutico de partida es la situación histórica con toda su problemática. Hay que considerar explícitamente dentro de éste la apertura trascendental del existir histórico humano, delante del cual se cierne como respuesta gratuita y eficaz la autocomunicación de Dios en la historia concreta de Jesús.

Este modo de expresar el punto de partida, teniendo en cuenta la

problemática típica latinoamericana, ensancha adecuadamente el horizonte de la pregunta al evangelio, de tal manera que sea realmente posible percibir la envergadura y la fuerza de la respuesta de Dios en Jesucristo. Además, a pesar de la similitud con el planteamiento bultmanniano, la respuesta divina no es un kerygma meteorítico, toque eficaz de trascendencia de parte de Dios sin mediación histórica, sino la obra histórica de Dios en su Hijo Jesucristo a través de todas sus vicisitudes reales, de su pasión y muerte, de su resurrección y exaltación. Pienso que así se resume la intuición más cara de Bultmann, con la que pretendía aludir la conciencia del hombre moderno, y la orientación fundamental de la reciente investigación.

### 3.2 Reconociendo los distintos niveles de lectura del Nuevo Testamento, es imprescindible recurrir al testimonio global y totalizante de éste, como culminación y cumplimiento de la Escritura

El trabajo de investigación crítica que separa los niveles redaccionales y tradicionales del Nuevo Testamento, que destaca los esbozos cristológicos más originales de la fe cristiana e indaga el ambiente vital en que surgieron, que persigue hasta donde es posible las líneas que permiten descubrir los elementos propios de la historia de Jesús, es una labor básica para toda elaboración cristológica seria. Por medio de ella, sin embargo, no queda colocado el teólogo creyente como ante un cúmulo amorfo de elementos dislocados. La Iglesia ha considerado la Sagrada Escritura del Nuevo Testa-

mento como la cristalización normativa de la fe apostólica. Por ello ha reunido estos escritos en un canon, cuya vigencia se identifica con la de la misma fe cristiana. Así entonces el testimonio global y totalizante del Nuevo Testamento sobre Jesucristo es básico para toda cristología que como debe ser, respete el canon. Precisamente sobre esta base comenzaron a producir los antiguos Padres sus reflexiones y se pudo llegar a las conclusiones de los grandes concilios antiguos. Solamente así se le brinda confianza al Espíritu, el cual guió a la Iglesia desde el inicio para expresar progresivamente su fe y para practicarla eficazmente.

### 3.3 Las cristologías del cristianismo naciente tienen dos líneas de convergencia principales: la afirmación soteriológica del hecho de Jesús de Nazareth y la relevancia de la persona misma de Jesús, expresada hasta el punto de señalar su raíz profunda en Dios mismo

Este tercer principio es la razón lógica que fundamenta la unidad y totalidad del canon, tal como fue expuesta en el anterior. Precisamente porque los distintos esbozos cristológicos, por más diferentes que hayan sido y por más dependientes de los progresivos ambientes culturales e históricos que debió afrontar el cristianismo naciente, poseen estas dos líneas comunes que permiten hablar de la cristología del Nuevo Testamento, por ello la normatividad del canon completo, que no autoriza escoger un esbozo y rechazar otro, no se funda en un arbitrio, ni en un hecho dado

inexplicable, sino que tiene su racionalidad íntima. La afirmación soteriológica del hecho de Jesús es descrita por E. Schillebeeckx en su reciente obra "Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden" como el vínculo unificante de todas las cristologías. Que "en Jesús se da salvación" es, por tanto, el elemento de convergencia. Es evidente que la soteriología como elemento unificante de todas las cristologías es algo decisivo; además expresa una continuidad entre el anuncio y verificación del Reinado de Dios por parte del Jesús terreno y el kerygma postpascual. Sin embargo me parece que desde la intención profunda del kerygma no basta reducir el logos sobre el Cristo a un logos sobre la salvación en Cristo. Es íntima en todas las afirmaciones kerygmáticas, sea que la expresen explícitamente, sea que la supongan, la intención de remarcar la importancia personal del Resucitado, Exaltado, Esperado, e identificarlo con el Jesús terreno. Por ello fueron surgiendo los diferentes títulos para Jesús, se fueron desarrollando explicaciones siempre más profundas de su arraigo divino, se fue ahondando el culto de adoración de Jesucristo. También esta línea vincula todas las cristologías, además también por esta línea se recupera la experiencia misma histórica de Jesús y de sus discípulos con él. El mismo Nuevo Testamento, en el Cuarto Evangelio, tiene la más adecuada explicación de este hecho: el Espíritu de la Verdad guió a la Iglesia a la verdad completa, cuando con su testimonio glorificante hizo recordar a los cristianos mediante las siempre más profundas confesiones de la fe la historia de Jesús, descubriendo la íntima dimensión de esa historia,

que los contemporáneos de Jesús no pudieron abarcar.

### 3.4 Las distintas cristologías como la cristología del Nuevo Testamento confluyen en el tesoro de la fe de la Iglesia: el Dogma Cristológico. Así quedan salvas la continuidad y homogeneidad de la fe

En el transcurso de los tiempos la Iglesia siempre ha encontrado en el testimonio del Nuevo Testamento la norma fundamental de su fe. Por ello las disquisiciones teológicas en el horizonte abierto por el mundo conceptual griego, siempre escucharon con fidelidad la palabra escrita en el Nuevo Testamento, como cristalización de la experiencia de los discípulos con Jesús y de las comunidades apostólicas bajo la guía del Espíritu. La insondable riqueza del misterio revelado en la existencia humana de Jesús de Nazareth, que fue alcanzando expresiones siempre novedosas ante diferentes alicientes culturales e históricos en el nivel mismo del Nuevo Testamento, va siendo retomada una y otra vez por la experiencia histórica de la Iglesia ante nuevos horizontes. Así se llega a las formulaciones dogmáticas, las cuales, por tanto, expresan la perenne verdad de Jesucristo mediante los instrumentos propios de su horizonte histórico. La Iglesia en ese fluir continuo de su vida logra traducir homogéneamente lo que desde el comienzo creyó y se dispone aún en medio de sus infidelidades a practicar auténticamente lo que desde el principio constituye la tarea propia de su misión.