

Critica Teológica

UN "JESUS HISTORICO" PARA UNA "LIBERACION"

— El Planteamiento Hermenéutico de J. Sobrino (*) —

Alberto Parra, S.J.*

PRESENTACION

En el cristianismo una teología es posible solamente a partir de una cristología. Ello deriva del hecho de que el Dios de los cristianos es el Dios revelado en y por Cristo. Consiguientemente, como sea la cristología, así es la teología resultante. Por ello, todo movimiento teológico en uno u otro sentido descansa en o presupone un enfoque propio de la cristología.

El movimiento teológico de perspectivas latinoamericanas conocido como Teología de la Liberación ha sido hasta ahora básicamente teológico, sin que por eso no presupusiera desde su alboros una implícita y del todo peculiar captación de la cristología. Sin embargo, sólo en los dos últimos años el panorama teológico de la liberación ha comenzado a enriquecerse con explícitos estudios cristológicos, uno de los cuales es éste al que hacemos referencia.

"Cristología desde América Latina" intitula su obra el autor. Es él un jesuita español que desde hace algunos años tra-

baja en la vice-provincia de la Compañía de Jesús en Centroamérica, y hoy presta su colaboración en el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador, República del Salvador. La "Cristología desde América Latina" tiene, pues, por autor a un español; creemos que esa haya sido la razón para calificar la obra "desde América Latina" y no simplemente "Latinoamericana", como es de uso corriente en los escritos de la liberación.

La obra coincide plenamente, tanto en las ideas como en la disposición misma de la materia y hasta en la nominación de los capítulos, con otras cristologías del momento no precisamente latinoamericanas ni escritas desde América Latina. Salta a la vista, en particular, la enorme similitud con "El Otro Jesús", de José-Ramón Guerrero, que acaba de ser editado en España por la Editorial Sígueme de Salamanca. La estrecha semejanza es, sin duda, explicable por el recurso común a las mismas fuentes bibliográficas. El lector, sin embargo, tiende a preguntarse qué agrega el circunstan-

(*) SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, colección teología latinoamericana, ediciones CRT, México 1976.

* Doctor en Teología, Universidad de Estrasburgo; Profesor de Introducción a la Hermenéutica Teológica, Universidad Javeriana, Facultad de Teología.

cial "desde América Latina" a razonamientos tan comunes para Europa y para Latinoamérica; el "desde" puede entenderse como una circunstancia topográfica o como un real enfoque, una peculiar perspectiva, o una novedad original de América Latina, producto suyo y reflejo del sentir y del pensar del continente.

La obra comprende quince capítulos. Aquí queremos fijarnos en los dos primeros: "El Jesús histórico como punto de partida de la cristología" y "Notas previas para el estudio de una cristología". En ellos atendemos solamente al planteamiento del problema hermenéutico, no sin desear que haya quienes se adentren por los demás capítulos, en un intento de colaboración y de franco estímulo para ulteriores progresos.

EL PLANTEAMIENTO HERMENEUTICO

El movimiento teológico de la liberación pareció soslayar conscientemente la cuestión hermenéutica debido quizás al fundado temor de que por hermenéutica se entienda un conjunto de técnicas de interpretación de textos mohosos del pasado remoto en vistas a que su intencionalidad y sentido, su "sustancia" y "esencia" se rescaten de la acción demoledora de la historia. La hermenéutica supondría, entonces, la paralización de la historia y el esfuerzo por retornar con simpleza a "la belle époque" para volver a descubrir, como en el mito del eterno retorno, lo que ya desde siempre está pensado, dicho y dado y que simplemente hay que "actualizar". Una tal caricatura de la hermenéutica contradice indiscutiblemente no sólo a los propósitos dinámicos y creadores de la Teología de la Liberación, sino a todos los esfuerzos de aquel que repudie una simple y perezosa trasmisión del pretérito bajo el convencimiento de que "todo tiempo pasado fue mejor".

Por fortuna, la larga historia de la hermenéutica cristiana demuestra por sí sola cuál ha sido la creatividad dinámica de cada generación cristiana en su captación y vivencia del acontecimiento de Dios en Jesucristo. Y el primer valor de este esbozo de cristología, como su autor la llama, es su apertura y franco emplazamiento ante el genuino problema hermenéutico, el más vital quizás para la supervivencia significativa del cristianismo en esta generación.

1. El punto de partida hermenéutico.

Lo describe así el autor de la obra:

"La hermenéutica presenta para el teólogo el problema no sólo de constatar la verdad o falsedad de las afirmaciones históricas (en este caso de la Escritura, de los dogmas cristológicos y sus sucesivas formulaciones) sino el modo de comprenderlas. El problema hermenéutico surge cuando el lector actual de la escritura y del dogma o el oyente de la predicación sobre Cristo no puede identificarse ya sin más con el horizonte de comprensión en que fueron escritos esos libros o la predicación basada en ellos. El problema hermenéutico significa plantear la posibilidad de superar la distancia histórica entre el hecho de Cristo y su comprensión por el cristiano actual.

Las hermenéuticas en uso pueden ser de tipo existencial, trascendental, histórica, práxica, revolucionaria, etc. Lo importante es notar hasta qué punto una concepción hermenéutica influye en el desarrollo de la cristología y, lo cual es muy importante, si la hermenéutica usada hace justicia al mismo Cristo. Presentado en forma de pregunta, el problema consiste en averiguar qué tipo de hermenéutica se presenta como aquella que hace justicia a ese determinado objeto de estudio que es Cristo" (p. 25).

El asunto es, pues, importante, y el autor es consciente de la imperiosa necesidad de acortar o superar la distancia que separa el horizonte de comprensión del hombre actual respecto del hecho de Cristo, no menos que de atender a las particularidades y concreciones del horizonte de comprensión del hombre actual en vistas a su captación vital del hecho de Cristo. El planteamiento es bultmanniano. Pero la práctica es de la milenaria historia del cristianismo. Toda la historia del pensar cristiano no es otra cosa que el intento por captar en un nuevo horizonte de comprensión histórico la significación o el sentido vivo, práctico, experiencial del hecho de Cristo y de la revelación. Santo Tomás de Aquino no hizo hermenéutica de tipo metafísico sobre Dios y sobre Cristo por el placer de hacerla, sino por responder a la mentalidad del hombre de su época, esencialista y metafísico a la manera del aristotelismo reinante. Los padres griegos o latinos usaron de la hermenéutica de tipo platónico por el apremio de responder pastoralmente en un lenguaje y en un horizonte de comprensión no semita a los griegos convertidos o por convertir (1).

El problema fundamental, en lo que hay que solidarizarse plenamente con el autor,

es detectar cuál es el tipo de hermenéutica o de hermenéuticas que "hace justicia a Cristo", es decir, que no traiciona, no oscurece, no cambia el sentido real del hecho de Jesús o lo minusvalora en juegos dialécticos que puedan incluso hacer pensar que lo verdadero de ayer puede ser en el cristianismo lo falso de hoy, y que lo falso de hoy puede ser lo verdadero de mañana, tanto en los niveles de la intelección racional como de la práctica viviente del cristianismo. Complace que el autor sea consciente de ello, pues no cualquier tipo de hermenéutica, no cualquiera interpretación "hace justicia a Cristo" (2).

El autor deja también al descubierto su convicción de que las hermenéuticas son plurales, parten de ángulos de visión dispares o aun opuestos; que, consiguientemente, son hermenéuticas relativas, parciales; que el intérprete o el hermenéuta necesariamente parcializa la realidad, precisamente porque la comprende, es decir, la integra en su propio, particular e individual horizonte de comprensión; que el hermenéuta necesariamente proyecta en su interpretación la realidad o situacionalidad que vive, su estructura psicológica, sus gustos, preferencias e intereses. Y que todo ello no sólo es inevitable, sino plenamente humano (3).

-
- (1) "Las controversias intrateológicas referentes al tema de "helenización y "deshelenización" del cristianismo no son noticia. Como se sabe, Adolf von Harnack ha expuesto (en su *Historia de los Dogmas*) la tesis: Evangelio y Dogma no se conjugaron simplemente "como un tema determinado y su necesaria explicación", sino que entre los dos apareció un nuevo elemento, es decir, la sabiduría humana de la filosofía griega. "El dogma en su concepción, y elaboración es una obra del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio". Reinhold Seeberg, el otro historiador liberal de los dogmas, ha rebatido la tesis de Harnack —y cada vez encuentra más adhesiones en esto— al decir que ni la helenización ni la romanización corrompen en sí al cristianismo. Estos fenómenos en sí mismos sólo prueban que la religión cristiana se ha repensado con autonomía y con adaptación en cada época y que ha sido elemento constituyente de la configuración espiritual y de la cultura de los pueblos. La helenización corresponde, en cierto modo, al "aggiornamento", es la puesta al día de entonces", KASPER, W., *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, en *Theologie der Gegenwart* 17, 1974, 1-11. Seguimos aquí la traducción y síntesis que ofrece *Selecciones de Teología* 15, 1976, Cfr. 106.
- (2) "Una exégesis que, por ejemplo, presuponga que sus resultados corroborarán una determinada afirmación dogmática, no es ni verdadera ni honesta. En principio, existe no obstante una diferencia entre las presuposiciones que se refieren a los resultados y las que se refieren al método", BULTMANN, R., *Jesucristo y Mitología*, Barcelona 1970, 66.
- (3) "La reflexión sobre la hermenéutica (sobre el método de interpretación) muestra claramente que la interpretación, es decir, la exégesis descansa siempre en unos principios y concepciones que actúan cual presuposiciones del trabajo exegético, aunque a menudo los intérpretes no sean

Nuestro autor parece plenamente percatado de que nos hallamos hoy ante la tarea urgente e ingente de captar, de experimentar, de situar al cristianismo en esta cultura, en esta coyuntura, en esta situación, en este horizonte de comprensión. Y que, en definitiva, estamos desafiados a continuar nosotros la historia de la interpretación cristiana, con todos los riesgos que tan delicada tarea conlleva (4).

A la luz de estos fundamentales presupuestos, no podríamos menos que agradecer profundamente a quienes hoy otean nuevas perspectivas, más consonas por más nuestras, para tomar contacto real y vital con el hecho salvífico transformante del hombre y de su mundo. Quién no reconocerá los aportes valiosos que en este sentido ofrecen los intentos hermenéuticos de Teología de la Secularización, de Teología de la Muerte de Dios, de Teología Política y, en nuestro medio, de Teología de la Liberación?

Pero la pregunta de fondo del autor queda en pie: cuál es la hermenéutica que hace justicia a Cristo? En otros términos:

en base a qué principios reales debe hacerse hoy la interpretación cristiana? Porque el subjetivismo y el voluntarismo teológicos condujeron en el pasado a la interpretación cristológica gnóstica que nada tuvo que ver con el Jesús de la Escritura y de la Iglesia; por lo demás, la Reforma del siglo XVI proclamó, a diferencia del catolicismo, el libre examen y la libre interpretación.

2. El Primer Cánón hermenéutico fundamental: El Jesús Histórico.

“Las hermenéuticas al uso pueden ser de tipo existencial, trascendental, histórica, praxica, revolucionaria, etc.”, ha afirmado el autor en el planteamiento hermenéutico fundamental al que nos hemos referido (5).

Legítimamente, pues, selecciona el autor la perspectiva en la que él quiere entender y tratar el problema de Jesús: la perspectiva del Jesús histórico (6).

conscientes de ello. (...) Cada intérprete depende ineludiblemente de las concepciones que ha heredado, consciente o inconscientemente, de una tradición, y toda tradición depende a su vez de una u otra filosofía. De donde se sigue que no debería acometerse ningún estudio histórico y exegético sin una previa reflexión acerca de las concepciones que guían la exégesis y sin dar cuenta detallada de tales concepciones. En otros términos, esto equivale a plantear la cuestión de la filosofía “justa”, BULTMANN, R., *Jesucristo y Mitología*, Barcelona 1970, 66, 73.

- (4) “Las Iglesias particulares tienen la misión de asimilar lo esencial del mensaje evangélico y trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que los hombres comprenden... Dicho trasvase hay que hacerlo con el discernimiento, la seriedad, el respeto y la competencia que exige la materia en el campo de las expresiones litúrgicas, pero también a través de la catequesis, la formulación teológica... El lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario, cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural”, *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi* n. 53
- (5) “Es evidente que cada intérprete va cargado con ciertas concepciones, ya sean idealistas o psicológicas, que se convierten en presuposiciones de su exégesis, las más de las veces de tipo inconsistente. Pero entonces se nos plantea el problema de saber cuáles son las presuposiciones justas y adecuadas. O será tal vez imposible contestar a esta pregunta?”, BULTMANN, R., *Jesucristo y Mitología*, Barcelona 1970, 64.

- (6) “El repentino y volcánico interés despertado por el Jesús histórico encubre motivos muy variados, incluso contradictorios, que es preciso conocer para juzgar los resultados. Según A. Schweitzer, el gran historiador de la investigación sobre la Vida de Jesús, fue el interés antidogmático lo que hizo surgir al Jesús histórico. Por esto las vidas de Jesús más famosas —Schweitzer cita especialmente a H.S. Raimarus y D.F. Strauss— han sido escritas con odio. Una mirada sobre los escritos más modernos podría reforzar este juicio. “La investigación histórica de la vida de Jesús no procedía del puro interés histórico, sino que buscaba al Jesús de la historia como ayuda para la liberación del dogma”. Se constató que el Jesús histórico era un Jesús muy distinto del que predicaban las Iglesias como verdadero Dios y verdadero hombre; distinto también del que anunciaba la biblia como Mesías, como Hijo del Hombre que viene del

Es este el punto de partida y la llave para toda su interpretación cristológica. Esto conduce al autor a exponer primariamente qué entiende por Jesús histórico, de qué se diferencia o a qué se contraponen. Lo cual equivale, en definitiva, a determinar qué significado recibe propiamente el adjetivo histórico (7).

“Si nos decidimos por el Jesús histórico como comienzo de la cristología, lo hacemos para evitar la abstracción y, por lo tanto, la posibilidad de manipulación del acontecimiento de Cristo; porque la historia de la Iglesia muestra ya desde sus comienzos, como veremos, cómo una orientación hacia el Cristo de la fe que olvide al Jesús histórico, pone en peligro la esencia misma de la fe cristiana. Por último, creemos que el Jesús histórico es el principio hermenéutico para acercarnos tanto noéticamente como en la praxis real a la totalidad de Cristo, donde se realiza realmente la unidad de cristología y soteriología” (p. 17).

El autor va dibujando, entonces, su figura del Jesús histórico a medida que explica por qué no son, a su juicio, relevantes como punto de partida para una cristología otras concepciones de un Jesús no-histórico. Describe entonces los tipos no-históricos de Jesús y, por ende, los puntos

de contradistinción con el tipo histórico; es ese el procedimiento para dejar ver qué se entiende por Jesús histórico (Cfr. p. 10 ss.).

Aquí queremos dejarnos llevar de la mano por el autor. Pero señalaremos con franqueza aquellos puntos en los que pensamos se puede acompañarlo, y otros en los que tendríamos alguna reserva.

Primero: El Jesús histórico se contradistingue del Jesús del dogma (nominalmente del dogma de Calcedonia) pues a más de que la hermenéutica griega que sustenta la fórmula ha llegado a ser incomprendible para el hombre de hoy, es una fórmula lógica y cronológicamente posterior al hecho de Jesús, al que describe como fenómeno de “descenso” de Dios al hombre y, consiguientemente, con caracteres de “epifanía” o de “irrupción” de la divinidad en la naturaleza humana de Jesús. El autor no deja de afirmar “el valor teológico eclesial fundamental” de la fórmula de Calcedonia “que toda comprensión cristiana de Cristo ha de respetar y asumir”.

Hoy más que ayer y que nunca el pensamiento cristiano es sensible al hecho de que el dogma no puede ser, como lo pretendió la Escuela Wirceburgense, la “regula fidei proxima” por contraposición con

cielo, como Señor y como Hijo de Dios. Jesús no se anunciaba a sí mismo, sino el inminente Reino de Dios. En cambio, las iglesias anuncian el mensaje de Jesús, como Hijo de Dios, que las legitima a ellas.

El modernista católico A. Loisy sintetizó el estado de cosas en la fórmula: “Jesús anunció el reino de Dios y lo que llegó fue la Iglesia”, expresión que él no consideraba ni como mordaz ni como sarcástica. J. Lehman, en su último libro, *La Sociedad Limitada de Jesús*, recoge esta formulación, aunque sin citarla, bajo el subtítulo: “Jesús no quiso la Iglesia”. Y R. Augstein dice en el mismo sentido: “Se tendrá que demostrar con qué derecho se apropian las iglesias cristianas a un Jesús que no existió, una doctrina que él no había enseñado, un poder que él no usó, y una filiación divina que él mismo no consideró posible, ni tampoco pretendió”.

Esta es, desde un principio, la situación de la investigación sobre la vida de Jesús, tanto en el ámbito de la crítica ideológica moderna, como en la emancipación de la autoridad y de las tradiciones precentes. Como ocurrió ya en la antigüedad con el nacimiento de la cristología eclesial, ocurre también actualmente con la destrucción crítica de la misma: los intereses políticos estuvieron y siguen estando vivos por debajo”, KASPER, W., art. cit., loc. cit., pp. 95—96.

- (7) “No cabe duda de que la Biblia es un documento histórico, y hemos de interpretarla según los métodos de la investigación histórica, es decir, hemos de estudiar su lenguaje, la situación histórica de sus autores, etc. Pero cuál es nuestro verdadero y real interés? Hemos de leer la Biblia como si se tratase únicamente de un documento histórico, que nos serviría de “fuente” para reconstruir una época pretérita? O bien, la Biblia es algo más que una “fuente” histórica?”, BULTMANN, R., *Jesucristo y Mitología*, Barcelona 1970, 69.

la Escritura a la que consideró como “regula fidei remota”. En célebre lugar el Concilio Vaticano II ha declarado de una vez por todas que el dogma sirve a la Escritura, se nutre de ella, la aclara y explicita (Cfr. Dei Verbum n. 10); no puede, pues, el dogma pasar sobre la Escritura y, rectamente entendido, no puede ir más allá de la Escritura. Esto da por resultado la persuasión de que el dogma no puede ser punto de partida, por ejemplo, para una evangelización o para una catequesis o para un proceso genético de vital contacto con Cristo. Además el dogma siempre ha tenido la característica de ser —nada más pero tampoco nada menos— que símbolo de la fe. Ahora bien, el símbolo no es la realidad misma simbolizada sino expresión inadecuada (no necesariamente inadecuada) de la misma; el símbolo no encierra, generalmente, toda la significación posible del hecho simbolizado; el símbolo es siempre lógicamente, al menos, posterior a la realidad simbolizada; en los símbolos cabe una mayor o menor idoneidad para representar la realidad simbolizada.

Y es aquí donde quisiéramos ver puntualizado el pensamiento del autor. Porque dado que el dogma, nominalmente Calcedonia, no puede ni es conveniente que sea punto de partida para una cristología, no pensamos que la razón sea su contradistinción con el Jesús histórico como si acaso el símbolo de Calcedonia no tocara la realidad histórica significada, o no expresara así sea inadecuatamente la parcialidad de la totalidad de Jesús, o porque sea lógica o cronológicamente diverso a la realidad histórica de Jesús. De donde se sigue que el símbolo dogmático de Calcedonia,

si es que es símbolo real de una fe histórica y no simple ficción o quimera de una fe a-histórica, de alguna manera expresa la realidad histórica significada; por ello el “descenso”, la “irrupción” y la “epifanía”, en caso de que estos sean elementos dogmáticos constitutivos de la fórmula de Calcedonia, tendrían que ser afirmados como elementos históricos, reales, pertenecientes al hecho mismo de Jesús y no simplemente afirmados por una fórmula especulada en una perspectiva dada. Ello significaría, además, que si esas notas dogmáticas son símbolos reales de un hecho real que es el Jesús de la historia, ninguna cristología puede dejarlas de lado, omitirlas o empobrecerlas como notas históricas que son del Jesús histórico, por más que una tal cristología sea “de tipo existencial, trascendental, histórica, práxica o revolucionaria”. A la figura del Jesús histórico pertenecen, por consiguiente, las notas propias del Jesús de la fórmula de Calcedonia, so pena de tener que afirmar que el símbolo de la fe de Calcedonia no se relaciona y no expresa la realidad histórica simbolizada, no se refiere a ella, no contiene datos parciales pero reales a nivel de la historia, sino que es, en definitiva, un símbolo hueco y una hermenéutica que “no hace justicia a Cristo” (8).

En este sentido quisiéramos poder entender la afirmación del autor acerca del “valor teológico eclesial **fundamental**” de la fórmula de Calcedonia “que toda comprensión cristiana de Cristo ha de **respetar** y **asumir**”. La fundamentalidad, respetabilidad o normatividad de los símbolos de la fe no se coloca a nivel semántico de las fórmulas que cambian y que tienen que

(8) “La investigación crítica sobre la vida de Jesús, que surgió para liberar al Jesús histórico de la roca de la dogmática eclesial, se valió de un claro interés apologetico-dogmático. Afirma R. Slenczka que en la investigación liberal sobre la vida de Jesús actuaban ya motivos semejantes a los que usa hoy Ernst Käsemann para fundamentar el nuevo interés por el Jesús histórico. Una fe en Jesús que no se apoya en el Jesús histórico conduce al mito. En lo que se refiere al Jesús histórico se discute nuevamente, aunque bajo supuestos modernos específicos, la antigua cuestión dogmática sobre la verdadera humanidad de Cristo. Allí donde se reduzca a Jesús a mero símbolo o a pura clave, amenaza una nueva forma de las más antiguas herejías, el docetismo, que consideraba a la humanidad de Jesús como pura apariencia. El replanteamiento del problema del Jesús histórico tiene que evitar el convertir la fe en ideología, vinculando la predicación a un criterio previo: la persona y la causa de Jesús”, KASPER, W., art. cit., loc. cit., 98.

cambiar, ni a nivel de la filosofía en que están concebidas, ni a nivel lógico o cronológico, sino a nivel del contenido esencial significado y expresado como realmente perteneciente a la realidad histórica simbolizada y expresada.

Esto conduce a pensar que la contradistinción entre el Jesús histórico y el Cristo dogmático de Calcedonia puede y debe establecerse a nivel metodológico, no a nivel de realidad histórica significada y ello pese a la formulación hermenéutica griega y no semita y a las perspectivas específicas básicamente pastorales, a nuestro juicio, de la expresión cristológica de Calcedonia. En una palabra, el problema se reduce a responder cuestiones básicas como estas: Expresa o no la fórmula de Calcedonia contornos reales y esenciales del Jesús Histórico? O se trata de una simple opinión sobre, al lado de, o al margen del Jesús histórico? Es o no relevante la hermenéutica dogmática de Calcedonia para una aproximación a ciertos contornos reales del Jesús histórico? O es que los símbolos de la fe en lugar de explicitar y hacer comprender la realidad simbolizada mas bien la ocultan, la tergiversan, la ensombrecen o la manipulan? (9).

Segundo: El Jesús histórico se contradistingue de la figura de Cristo resultante de los títulos bíblicos que se le atribuyen: Profeta, Mesías, Hijo del Hombre, Sumo Sacerdote, Siervo de Jahweh, Señor, Hijo de Dios, Salvador, Logos, Resucitado, Preexistente, etc. (p. 13 ss.). Según el autor, una cristología en base a estos títulos se ha introducido en la teología "como correctivo al enfoque dogmático" y no es

apta como punto de partida para un pensar sobre Cristo.

El autor concede que la terminología empleada por este tipo de cristología es más comprensible que la dogmática, más original en cuanto que es judía y por ello más cercana a la realidad histórica de Jesús. Pero señala que se tropieza con los mismos escollos de la hermenéutica dogmática por cuanto que:

"Los títulos y los acontecimientos citados de la vida de Jesús son ya una teologización posterior al acontecimiento mismo de Jesús; son cronológicamente subsecuentes y por lo tanto nos introducen ya en una cristología desarrollada" (p. 13).

A ello añade el autor la dificultad proveniente de que el Nuevo Testamento no presenta una sino varias cristologías a partir de las cuales "es imposible conseguir una unidad".

Si los escollos que advierte el autor en su apreciación de este tipo de cristología son los mismos que los señalados acerca de la cristología dogmática, también aquí tendríamos que señalar los mismos reparos anotados. Los títulos cristológicos en cuanto símbolos de la realidad expresada, expresan o no esa realidad histórica que llamamos Jesús? El Jesús histórico de Nazareth realizó o no las realidades que los títulos manifiestan, así se trate de títulos cronológicamente posteriores o de teologizaciones propias de una cristología desarrollada? Tales títulos dicen o no dicen la realidad que expresan acerca de Jesús? Nuevamente aquí se hace difícil ver cómo

(9) "El esquema de cristología implícita y explícita, directa e indirecta, permite hoy a la teología expresar la continuidad y discontinuidad entre el Jesús terreno que anunciaba y el Jesús glorioso anunciado. Según el modo como esto ocurre en particular, se dan escuelas y líneas múltiples muy distintas entre sí, de las cuales no se puede tratar aquí detalladamente. Hoy es evidente que ante la pregunta sobre el Jesús histórico se puede ser crítico e intelectualmente leal sin tener que anunciar la bancarrota del cristianismo. Y quien presupone que esa afirmación no es más que prevención dogmática, contraria a la ciencia y conciencia históricas, demuestra con ello cuán dogmáticamente puede comportarse el antidogmatismo. En todo caso, se puede comprobar y la historia lo demuestra, que el Jesús histórico fue algo más que una calcomanía y el cristianismo algo más que un clavo pintado en la pared, donde se cuelga un paraguas también pintado", Kasper, W., Art. cit., loc. cit., 100.

el Jesús histórico pueda ser contradistinto al Jesús de los títulos cristológicos neotestamentarios.

La dificultad se agrava por cuanto que los títulos mencionados son todos ellos del Nuevo Testamento. Es decir, son los testigos presenciales y la primera comunidad cristiana, aquellos que oyeron, vieron y palparon con sus propias manos (Cfr. 1 Jn 1,1) el hecho de Jesús, quienes expresaron su propia comprensión de Jesús en títulos de proveniencia anticotestamentaria pero en los cuales ellos integran, perciben y expresan su experiencia de Jesús. Si el testigo de un hecho real e histórico no duda en simbolizar en un título la realidad que ha vivido y experimentado, no parece que se pueda, sin presuponer ignorancia o mala fe en el testigo, contradistinguir la realidad expresada, con el símbolo que el testigo deliberadamente usa para expresarla y describirla (10).

Por lo demás, una hermenéutica cristológica "que haga justicia a Cristo" no parece que pueda prescindir, tal vez ni siquiera metodológicamente como punto de partida, de las realidades expresadas por los títulos bíblicos sin introducir por ese mismo hecho un recorte y una modificación grave del contenido, del sentido y del significado del evangelio. En efecto, el material primario sobre el cual los autores del Nuevo Testamento instituyen su propia hermenéutica es la historia de Jesús de Nazareth, de su persona, de sus palabras, de sus obras, de su mundo entorno. Pero sin que el interés sea biográfico como en el relato posible de una historia cualquiera, sino que aquello que se persigue es el sentido salvífico o teológico de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús. De allí que podamos afirmar que el Nuevo Testamento

no se sitúa simplemente en el plano de lo biográfico, sino en el plano de lo interpretativo teológico con trasfondo histórico (11). Dejar de lado la teología de los títulos por ser títulos de la fe en Jesús pareciera ser la negación misma de la especificidad del evangelio y del cristianismo que en una óptica del todo propia, la óptica de la fe, capta, se explica y vive el acontecimiento histórico de Jesús.

Es decir, en el Nuevo Testamento fundamentalmente, el motivo que genera la interpretación del hecho de Jesús, la óptica bajo la cual se interpreta, la norma que regula la interpretación y la finalidad de la interpretación misma es la confesión de fe en Jesús como Cristo e Hijo de Dios y la participación del creyente en su vida y misterio. Puede decirse, entonces, que la interpretación neotestamentaria del hecho de Jesús nace de la fe y es para la fe, "ex fide in fidem". A la luz de la fe en Jesús como Kyrios se entiende su vida, su doctrina, su muerte, su obra, su significación y sentido para el hombre. Más aún: a la luz de esta fe se interpreta todo el pasado salvífico (el Antiguo Testamento) y todo el futuro (el hombre, el cosmos, la escatología de la historia).

Sin que esto pueda suponer que el "Cristo de la fe" sea opuesto o contradictorio con el "Jesús histórico"; o que "el Cristo de la fe" pueda siquiera pensarse sin base real en el "Jesús histórico"; o que "el Cristo de la fe" impida el acceso al "Jesús histórico"; o que "el Cristo de la fe" sea una distorsión, idealización o transformación de los contornos reales del "Jesús histórico". La interpretación neotestamentaria consiste en descubrir el sentido de obras salvíficas (ergéia, magnalia Dei) que

(10) "La santa Madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro evangelios mencionados cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión (Cfr. Act 1, 1-2). Después de ese día, los Apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad (...) Así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús", Constitución *Dei Verbum* n. 19.

(11) Cfr. PARRA, A., *Fe e Interpretaciones de la Fe: Hermenéutica*, Bogotá 1976, 44 ss.

tienen las obras humanas (práxeis) de Jesús, y la significación de tiempo de salvación (kairós) que tienen los tiempos de duración humana (chrónos) del hombre Jesús.

El recorte de la totalidad de los contornos evangélicos de Jesús y la lectura selectiva del evangelio bajo el irrisorio pretexto de que ciertos escritos, ciertos títulos y ciertos autores modificaron los contornos reales del Jesús real, o de que ciertos datos no se acomodaban a los esquemas prefabricados para probar sus esotéricas elucubraciones, fue el método exegético propio de los gnósticos. Y un tal recorte ha conducido siempre a un subjetivismo interpretativo inaceptable.

Tanto en su apreciación sobre la formulación dogmática de Calcedonia como en su juicio sobre la cristología neotestamentaria de los títulos cristológicos pareciera que el autor tiene problemas con la cronología: "son cronológicamente subsecuentes y por lo tanto nos introducen ya en una cristología desarrollada". Pareciera que el criterio de antigüedad cronológica fuera para el autor garante de originalidad, de autenticidad; en tanto que lo subsecuentemente cronológico entraña por ello mismo el peligro de degeneración, de alejamiento, de tergiversación, de opacamiento de la realidad primera. De ser ello así, nuestro autor debería ser el primero en no propender por una hermenéutica renovada del hecho de Jesús en símbolos que sean más cercanos y más próximos al horizonte de comprensión de un hombre situado a veinte siglos de distancia de los hechos originales; una tal hermenéutica tendría cronológicamente todos los visos de ser inconveniente, por decir lo menos.

En base a los títulos cristológicos nota el autor que el Nuevo Testamento no presenta una sino varias cristologías y de ellas advierte el autor la imposibilidad de redu-

cirlas a la unidad. No desconoce él, sin duda, que las diversas perspectivas cristológicas y los diversos títulos se explican, precisamente, por la diversidad de experiencias, de captación, de horizonte de comprensión de cada uno de los testigos del acontecimiento histórico de Jesús; el hombre es por esencia plural en su experiencia de la realidad, en su captación de ella y en su expresión de la misma. Esa es, precisamente, la razón por la cual el cristianismo no ha pretendido nunca reducir la cristología a un solo elemento, a un solo título, a una sola faceta de Jesús, a un solo misterio, a una sola expresión de su realidad. Nunca se ha pretendido reducir a la unidad. Es posible que alguien tenga preferencias por la captación y la expresión mateana del hecho de Jesús, en tanto que otro prefiera la cristología de Marcos, de Lucas, de Pedro, de Juan o de Pablo. Pero nadie puede quedarse ni con la sola figura de Juan acerca de Cristo, ni con la sola figura cristológica de Marcos so pena de aceptar la parcialidad y no la totalidad revelada, inspirada y normativa del hecho histórico completo de Jesús. Nunca dudó la Iglesia de la expresión evangélica de Juan, pese a su enorme distancia respecto de la expresión evangélica de Marcos. Reducir a la unidad o quedarse con una sola interpretación canónica es, en frase célebre de Yves Congar, "hacer hereje la propia ortodoxia".

Podrá estarse, pues, de acuerdo con el autor —y cómo no estarlo!— en que los títulos bíblicos y en general cualquier formulación sin el Jesús histórico se convierten en mitos y en elucubraciones sobre un personaje sin carne y hueso. Discrepamos, en cambio, de los que el autor juzga inconvenientes teológicos de los títulos cristológicos neotestamentarios, en cuanto que ellos tengan que ser pensados como contradistintos a los contornos reales del Jesús histórico (12).

(12) "En la confesión "Jesús es el Cristo", "el Señor", el "Hijo de Dios", los títulos no interpretan sólo quién es Jesús, sino que a su vez son reinterpretados por su vida pública, su mensaje, su destino. Si estas confesiones no incidieran en el Jesús histórico, la fe cristiana se reduciría a pura

Tercero: El tercer rasgo que diferencia al Jesús de la historia es su distinción del Jesús del culto:

“El contacto cùltico no puede sustituir al conocimiento del Jesús concreto y se presta —como lo demuestra la historia de la Iglesia y de la piedad— a toda clase de interpretaciones, algunas de las cuales son positivamente contrarias a la realidad de Jesús” (p. 14).

Que la experiencia cultural de Jesús estuvo ya presente en la comunidad de Corinto y que esta experiencia puede conducir a un real **saber** acerca de Jesús, es una afirmación clara del autor de la obra. Porque es evidente que el culto de Jesús tiene en su base como motivo y explicación la persona misma de Jesús, y ciertamente la persona histórica de Jesús de Nazareth que experimentada en la fe como Dios y como Hijo de Dios puede ser y es de hecho objeto de culto. Pero nuevamente tenemos que estar de acuerdo con el autor en la posible inconveniencia de hacer de la cristología cùltica el punto de arranque para una cristología genética.

No dejan, en cambio, de sorprender las razones que apunta el autor para no hacer recurso en un primer momento del discurso cristológico al Jesús del culto:

“En primer lugar hay que preguntarse cómo distinguir esa experiencia de un vulgar engaño y hay que tomar en serio además el dato bíblico que después de la ascensión Jesús fue arrebatado a los cristianos” (p. 14).

Sin duda que aquello que se quiere afirmar es, nuevamente, que el culto de Jesús sin su persona histórica es un culto mítico y quimérico; y que, por ende, la persona histórica de Jesús es anterior al culto de Jesús, es su soporte y explicación. Y sin embargo sigue siendo verdad el hecho bien puesto de presente por Bultmann de que

gran parte del Nuevo Testamento es una confesión doxológica en el culto y para el culto de Jesús, ni más ni menos como gran parte del Antiguo Testamento es una confesión doxológica en el culto y para el culto de Yahweh. Lo cual quiere decir que las fórmulas litúrgicas y doxológicas, al menos del Nuevo Testamento, son un vehículo manifiesto del sentir y del pensar de la primera comunidad sobre Jesús, sobre el Jesús real, sobre el Jesús de la historia. La formulación del relato de la cena, por ejemplo, hace ya tiempos se rescató del género histórico propiamente dicho en el que se la colocó por largos años y se ha advertido en ella su carácter doxológico, de fórmula litúrgica, referida al culto que celebra la comunidad. Pero en esa fórmula y por esa fórmula cultural es claro que nos ponemos en contacto con el Jesús real, con el concreto, tanto porque El es el institutor con esas o parecidas acciones del acontecimiento histórico salvífico que se renueva como memorial en la comunidad, como porque el Jesús real de la historia salvífica se hace sacramentalmente presente en el culto que se celebra.

La aparente contraposición sugerida por el autor entre historia y culto no parece aceptable cuando de culto cristiano se trata. Y es que si alguna característica esencial y sumamente peculiar tiene el culto cristiano es su total respaldo en la historia, con lo cual se coloca en las antípodas del mito hueco y de la magia. La intervención de Dios (correspondientemente, de Cristo) no acaece en un tiempo mítico, en un lugar etéreo, en circunstancias cualesquiera, sino en un tiempo real e irreversible con comienzo, duración y término preciso, y en lugares concretos y reales. Por ello la celebración cùltica sacramental de esas gestas de Dios en la historia no solamente están referidas a la historia concretísima del actuar salvífico, sino que pone en con-

ideología o concepción filosófica, sin fundamento histórico. Pero si la historia no fuera punto de tangencia con el acontecimiento escatológico, tampoco sería tomada en serio la encarnación de Dios y estaríamos frente a una nueva forma de docetismo”, KASPER, W., art.cit.,loc.cit., 98.

tacto por causalidad de tipo sacramental con esa misma historia salvífica.

En efecto, no otra cosa celebra el rito del cordero pascual en Israel, sino la historia de la liberación de Egipto; al celebrarse litúrgicamente, se toma contacto vital y real con la histórica liberación de Dios. El rito de las primicias en el mismo Israel no celebra otra cosa sino la histórica donación de la tierra prometida y los acontecimientos históricos de la conquista; al celebrarlos litúrgicamente, el israelita de cualquier época entra en la dinámica histórica de ser el poseedor de la tierra prometida y toma contacto con las gestas históricas de Dios en la conquista. Los sacramentos cristianos celebran los acontecimientos reales e históricos del Señor Jesús. La celebración litúrgica pone en real contacto, renueva sacramentalmente, actualiza como memorial los hechos históricos que proclama: si la comunidad cristiana celebra el rito del lavatorio de los pies, no es sino porque el Jesús histórico siendo Señor y Maestro lavó los pies a sus amigos; si la comunidad cristiana se congrega para la cena eucarística no es sino porque el Jesús histórico celebró la cena con los suyos y la entregó como memorial eterno de sí mismo; si en la comunidad se perdonan los pecados, no es sino porque el Jesús histórico mostró su poder para perdonarlos y para transmitir su propia autoridad de hacerlo.

Consiguientemente, puede con legitimidad establecerse el camino que va desde el Jesús histórico al culto; y legítimamente también puede establecerse el camino que va desde el culto hasta el Jesús histórico. Con ello queremos decir que la Iglesia siempre ha reconocido en el culto un vehículo real para una toma de contacto real con el Jesús real. Más aún: la manera como la Iglesia da cuenta hoy de la institución histórica de sus sacramentos por Cristo, no es por referencia directa a fotografías de la historia, ni a textos que "prueben" las particularidades históricas de tal

institución, sino por recurso al hecho de la praxis sacramental de la misma Iglesia, indeficientemente ligada a la voluntad del Jesús histórico.

Existen además mil modos para distinguir en el culto cristiano "esa experiencia de un vulgar engaño". Y es sorprendente que el autor no reflexione sobre ellos. Y esto, precisamente, porque la Iglesia "ha tomado en serio el dato bíblico de que después de la ascensión Jesús fue arrebatado a los cristianos". Con lo cual no se puede decir que al término de la vida histórica terrestre de Jesús haya terminado toda su realidad histórica, pues el culto eclesial es realidad histórica de Jesús. La contradistinción Jesús histórico y Jesús del culto nos parece aventurada, para no adentrarnos en calificaciones teológicas.

Cuarto: El Jesús Histórico se diferencia, según el autor, del Jesús predicado, del Jesús del kerygma. El autor hace memoria de quienes sostuvieron que en la imposibilidad de conocer datos reales acerca de Jesús de Nazareth, habría que contentarse con el Jesús predicado, el Jesús del kerygma apostólico, el Jesús de la palabra eclesial; de esa corriente se señala como exponente más inmediatamente representativo a R. Bultmann.

El kerygma o predicación elemental acerca de Jesús incluye siempre el anuncio fundamental de su muerte y de su resurrección, como temas centrales de la buena nueva. Hay que anotar que sobre este kerygma fundamental se hace —y se ha hecho siempre— la catequesis como forma de predicación más reposada, metódica, sistemática, declarativa.

La predicación apostólica y eclesial está toda referida al acontecimiento histórico de Jesús de Nazareth, como es fácil comprobarlo desde los primeros discursos de los Hechos de los Apóstoles. El tema y la materia de la predicación es el hecho de Jesús. Sea que se trate de una predicación

elemental o de uno de los demás géneros desarrollados de la predicación tales como la catequesis, la homilía o el panegírico, toda predicación apostólica o eclesial tiene sentido por el acontecimiento histórico de Jesús. Sin él, qué o para qué se predica? Hallamos, pues, nuevamente que la figura del Jesús histórico es lógica y cronológicamente previa a toda predicación.

Ciertamente Jesús no es el kerygma, Jesús no es la predicación, Jesús no son las palabras que llegan al oyente. Por eso, nuevamente, el punto de arranque para una cristología genética es posible que no haya de ser el kerygma, la predicación o las palabras sobre Jesús. Y sin embargo, el anuncio kerygmático y la predicación son insustituible elemento en la aproximación al mismo Jesús histórico, como la forma más normal y ordinaria de tomar contacto con la realidad que la predicación anuncia (13).

En la tónica de conceder un valor casi mágico al testimonio independientemente de la predicación de la palabra (14) ésta ha entrado en crisis porque, se dice, la predicación es trasmisión de contenidos que fundamentan una ortodoxia, pero que no tiene instancias para garantizar o para provocar una ortopraxis. No pensamos

hacer injuria al autor si colocamos en este mismo contexto su pensamiento:

“Esta postura queda también abierta a la arbitrariedad pues en el Cristo predicado no aparece ningún contenido concreto que garantice de la autenticidad o inautenticidad de la existencia, a no ser la afirmación general de que autenticidad es necesariamente ex-centricidad: vivir de o para alguien o algo ajeno al sujeto. Además, como ya se ha notado frecuentemente, la filosofía que subyace a la teología de Bultmann es individualista; ignora que la realización de la persona humana, el cambiar según él de la precomprensión previa de pecado a la autocomprensión de fe, se ve mediada antropológicamente por una comprensión del mundo como historia y sociedad; ignora que la praxis cristiana no es sólo la consecuencia de una metanoia interior, sino el modo de hacer esa metanoia real y no meramente pensada o sentida” (pp. 15–16).

Los presupuestos que nos parece sirven de base a un planteamiento como este parecen provenir de la Teología Política, pese a la reacción que causa en muchos círculos de “teología latinoamericana” la afir-

(13) “El replanteamiento del problema del Jesús histórico tiene que evitar que la fe en el Jesús del kerygma se convierta en una fe en la Iglesia como portadora del kerygma. E. Käsemann ha puesto en evidencia que una preocupación dogmática por el Jesús histórico puede resultar no menos, sino más radicalmente crítica para la Iglesia. Basta citar a Hans Küng y J. Nolte en lo que se refiere a los católicos. Esta nueva línea apareció bajo el signo del redescubrimiento del Jesús histórico. Los discípulos de Bultmann (E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornmann, J. Robinson, etc.) son sus representantes. La teología católica aprovechó rápidamente este interés (Geiselmann, Vögtle, Küng). Se reconoció que la cristología, tanto en su interpretación como en su reinterpretación, no consta sólo de fórmulas kerygmáticas o dogmáticas, sino que todas estas fórmulas lo único que intentan es expresar la significación escatológica de la persona y obra de Jesús y que tienen su punto de referencia en el Jesús histórico”, KASPER, W., art.cit., loc.cit., 98–99.

(14) “El más hermoso testimonio se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado —lo que Pedro llamaba dar “razón de vuestra esperanza”—, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. La buena nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser, pues, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida. No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazareth Hijo de Dios (...) En cada nueva etapa de la historia humana, la Iglesia, impulsada continuamente por el deseo de evangelizar, no tiene más que una preocupación: a quién enviar para anunciar el misterio de Jesús? en qué lenguaje anunciar este misterio? cómo lograr que resuene y llegue a todos aquellos que lo deben escuchar? Este anuncio —kerygma, predicación o catequesis— adquiere un puesto tan importante en la evangelización que con frecuencia es en realidad sinónimo. Sin embargo no pasa de ser un aspecto”, *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi* n. 22.

mación de que sus principios fundamentales son deudores a las corrientes de teología "burguesa" o europea. La predicación, pues, llegaría al oyente para transformarlo interiormente, personal e individualmente; la predicación no incluiría, como repite el autor, ninguna instancia de dinamismo que garantice la praxis histórica y social y el hacer el reino y no el simple saberlo. Ante una tal situación, la Teología Política impone como tarea la des-privatización de la fe, la comunitarización de la misma, el mediarla no tanto por la predicación interiorizante cuanto por el obrar social y político.

Aceptando la razón de tales planteamientos y el notable avance que ellos propician, cabe todavía preguntarse si antropológicamente todo proceso de compromiso, de captación (intelectual o no), de comprensión y de apropiación no conlleva un inevitable proceso de privatización y de individualización; si la fe cristiana no exige una esencial esfera de lo privado; si es real y general el invocado hecho de privatización de la fe por gracia de la predicación, siendo así que existe una enorme masa amorfa de cristianos que nunca han hecho caer su fe en el ámbito de lo personal e individualmente suyo, precisamente porque conciben su fe des-privatizada ya sea como elemento social o requisito cultural o político; si la fe debe o no seguir siendo mediada por el elemento insustituible de la palabra de la predicación, pese a no existir ninguna instancia que arrastre irresistiblemente al oyente a la ejecución de lo escuchado; si podrá afirmarse que la predicación no ha conducido nunca al seguimiento práctico de Jesús, sino a la simple ortodoxia conceptual de lo sabido y aprendido; si en verdad el kerygma puede ser estimagtizado como anuncio conceptual

que induce tan sólo a una respuesta conceptual o sentimental.

Más aún: en un paso capital como es el que se ha efectuado desde las perspectivas propias de una teología de la palabra a las propias de una teología de la historia nadie afirma que la revelación de Dios y de Cristo consista en palabras, en transmisión de contenidos noéticos que hablen primariamente al entendimiento o que simplemente aclaren teóricamente el existir humano. La revelación de Dios y de Cristo consiste primaria, básica y fundamentalmente en hechos, en acciones, en gestas, en intervenciones históricas acaecidas en la historia misma del hombre y de ella inseparables, delimitadas por un tiempo de duración real, preciso, irreversible e irreplicable; son los así llamados **hechos salvíficos** (ergéia, magnalia Dei) y **tiempos salvíficos** (kairói) que componen la **historia santa** o la **historia de la revelación**. Pero a nadie se oculta que es, precisamente, el **homo verbi**, el profeta, el intérprete, el hermenéuta, quien autorizadamente interpreta, ofrece el sentido del acontecimiento, lo discierne, indica inspiradamente los contornos del actuar salvífico, señala su signicidad por medio de la palabra (15); surgen, entonces, las tradiciones históricas o proféticas que, tras el trabajo redaccional del compositor sagrado, conforman la Escritura que con propiedad puede llamarse **palabra de Dios**. De donde se sigue que si la divina revelación no son palabras, sin embargo el elemento palabra en cuanto interpretación y anuncio pertenece a la estructura misma de la revelación. La palabra del profeta anticotestamentario o la palabra del apóstol del Nuevo Testamento se refieren a los hechos históricos, nacen de ellos, los simbolizan y los expresan (16).

(15) "En general, la acción de Dios en la naturaleza y en la historia permanece tan oculta al creyente como al no creyente. Pero en la medida en que el creyente examina, a la luz de la palabra divina, lo que le acontece aquí y ahora, puede y debe considerarlo como una acción de Dios", BULTMANN, R., *Jesucristo y Mitología*, Barcelona 1970, 88.

(16) "La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras

Por lo demás, las formas de trasmisión de una experiencia histórica con miras a suscitar una experiencia análoga pueden ser múltiples. Pero nadie negará la primacía de la palabra como el vehículo más peculiarmente humano de comunicación y de captación, como el estímulo que desencadena la experiencia de comprensión intelectual que, sin rodeos, debe afirmarse como la más específicamente humana y como la más honda de las experiencias del hombre. Ahora bien: las modernas ciencias del lenguaje ponen de manifiesto que la estructura de la palabra hablada o escrita conlleva tres elementos básicos: la revelación o manifestación de quien habla o profiere la palabra; el significado o sentido de aquello que la locución expresa; y la interpelación a quien escucha o recibe la palabra. Fácil es advertir que el elemento de significación de la palabra a nivel semántico es el medio por el cual el que habla se manifiesta en un sentido preciso, y el que escucha se siente interpelado; es decir, quien habla expresa su voluntad y la comunicación de sí a través de un significado verbal determinado en el que simboliza su propia interioridad; quien escucha tiene que captar, a su vez, el significado de la expresión, el sentido preciso de la manifestación, antes de poder sentirse interpelado o invitado a dar su propia respuesta a nivel personal o comunitario. Así, la revelación de Dios que no son palabras, pero que ciertamente se expresa y se conoce en y a través de la palabra de la Escri-

tura, del kerygma, de la predicación, no puede mediar independientemente de la palabra, y ésta comporta un significado preciso y un sentido peculiar que ha de ser captado por el entendimiento, o simplemente no se capta la significación y el sentido de la histórica revelación de Dios.

Lo anterior explica por qué la Iglesia de todos los tiempos ha venerado la palabra, por qué la palabra tiene lugar tan privilegiado no sólo en el kerygma apostólico y en la trasmisión general de la revelación, sino en la liturgia, en los sacramentos, en la teología, en la producción literaria eclesial. Que la palabra potente del kerygma, de la predicación, de la catequesis y también de la teología no hayan arrastrado al compromiso histórico de la fe y a la auténtica praxis cristiana es algo que quien lo afirme tendrá que demostrar en contra o de espaldas a la realidad histórica de las comunidades cristianas. La Iglesia del kerygma y la así llamada teología kerygmática no fundamentan, como se pretende, una hinchada ortodoxia verbal o una simple conversión interna sin resonancia social e histórica, por contraposición a otras formas que sí llevan al auténtico compromiso cristiano (17).

Porque surge hoy la llamada "teología del seguimiento" y el autor quiere ser un abanderado de ella en nuestro medio. Tal seguimiento consistiría en reproducir, con base en la Escritura o sin ella, la pra-

significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio", Constitución *Dei Verbum* n. 2.

- (17) "El abandono de la cristología kerygmática de Bultmann provocó también un notable abandono de la cristología dogmática, tan magistralmente renovada por K. Barth, por cierto. La cristología es reemplazada por una Jesulogía. El punto de partida ya no era la fe en Jesús, el Cristo, según el sentido bíblico, sino la fe que tenía Jesús. Ebeling y Gogarten alcanzaron gran prestigio en esta línea. En el campo de la teología católica se usaba en su lugar la fórmula de W. Marxsen: "La causa de Jesús" (K. Schäfer, J.F. Schiersee, J. Nolte, N. Greinacher). Con ello se está prácticamente en contra de las intenciones originales de Käsemann y de vuelta a la teología liberal a pesar de las muchas modificaciones en algunos puntos. Se busca un acceso propio y directo al Jesús histórico, prescindiendo de la autoridad del kerygma y del dogma, y de ese modo se quiere ser crítico y piadoso al mismo tiempo. C. Hasenbützl quisiera justificar también de ese mismo modo un cristianismo sin Iglesia. Pero la historia de la investigación liberal ya demostró que la significación universal del Jesús no se puede fundamentar sólo en el carácter único del Jesús histórico. Una de las consecuencias que ya ha sacado J. Nolte es que la persona de Jesús puede ser equiparada a otros enviados de iguales o semejantes ideas. Con esto, la universalidad y la unicidad de Jesucristo quedan excluidas por igual", KASPER, W., art. cit., loc. cit., 101.

xis histórica de Jesús en su compromiso con y por el Reino, entendido éste casi siempre con remarcados tintes socio-políticos. Tal compromiso histórico mediaría el real contacto con la persona y con la obra de Jesús, ni más ni menos que como Ignacio de Loyola enseña a tomar contacto con Dios no tanto por la contemplación especulativa cuanto por la inserción en la dinámica de la acción salvífica con lo cual se fundamenta una auténtica espiritualidad activa o apostólica, a diferencia de la espiritualidad monástica o contemplativa. Aquí radicaría la genuina ortopraxis, por contraposición con la simple contemplación de los misterios o con la simple confesión verbal ortodoxa. Y todo ello es recto a nuestro juicio. Pero a un tal contacto práxico con Jesús en su obra no puede llegarse, nos parece, independientemente del kerygma que anuncia, perfila y ofrece los contornos reales del Jesús histórico; ni puede llegarse independientemente de la captación del significado, de la direccionalidad y del sentido del hecho histórico de Jesús, todo lo cual es mediado en y por la palabra de la predicación kerygmática y eclesial, y también de esto es maestro el mismo Ignacio de Loyola. Porque no se trata de hacer una praxis cualquiera con un sentido cualquiera y en una direccionalidad cualquiera en un Reino cualquiera; la especificidad cristiana la trasmite el kerygma y la anuncia la predicación. Por ello la ortodoxia kerygmática es norma de la praxis, y la praxis es la realización viva del compromiso histórico simbolizado en la recta confesión y formulación de la fe.

Un ulterior problema suscita el primado de la ortopraxis sobre la ortodoxia o viceversa. No hay para qué decir de qué lado se coloca nuestro autor. Nosotros pensamos que en el cristianismo la palabra, la predicación, las fórmulas y la teología no constituyen la "teoría" de una praxis distante; no hay en el cristianismo zonas de teoría y zonas de praxis. El cristianismo no es una teoría ni una filosofía: es una vida

operante y viva, un compromiso histórico y una actuación real en un espacio, en un tiempo, en una cultura, en una coyuntura, en unas circunstancias harto precisas, en una problemática concreta. Pero si se le pide "razón de su esperanza" y sentido de su afán, el cristiano y la Iglesia declaran su fe, formulan, confiesan, anuncian su credo. Este mismo credo o confesión de la fe, a su vez orienta, guía, anima, muestra el sentido y el camino del compromiso histórico, salvaguarda contra todo voluntarismo caprichoso o subjetivismo imaginativo en la concepción y práctica del cristianismo que pueda hacer perder la especificidad misma del ser y del actuar cristianos.

Si el kerygma apostólico o la predicación eclesial no son el Jesús histórico ni son en sí el seguimiento mismo de Jesús, sin embargo no parece que la captación real del Jesús histórico ni su efectivo seguimiento puedan siquiera pensarse al margen de o independientemente de la palabra incontenible del kerygma, de la predicación eclesial. Cómo puede, entonces, contradistinguirse adecuadamente, al Cristo predicado y al Jesús histórico?

3. El segundo cánón hermenéutico fundamental: La Hermenéutica Práxica.

"La revolución epistemológica de Marx" tomada en el sentido de que "la realidad es conocida en cuanto es captada como exigencia de transformación" (p. 40) no pareciera ser ni mucho menos uno de los puntos de irreconciliable oposición entre el marxismo y el cristianismo. Más aún: cabe preguntarse si no es éste uno de los puntos de mayor contacto. Lleva a ello la convicción ya anotada de que en el cristianismo no existe un nivel de teoría, de lo intelectual, de lo noético, por contraposición a un nivel de lo experiencial, de lo práctico, de lo vivido y realizado. El

cristianismo es una praxis vital que puede a veces ser parcialmente descrita en una fórmula; pero la fórmula se reconoce, se realiza, se verifica en la praxis eclesial. De cuño patristico es la apreciación de que si los evangelios se perdieran podrían reconstruirse en base a la práctica cristiana.

Rudolf Bultmann distinguió con claridad cristiana el comprender (verstehen) y el entender (erklären), bien que él se inspira primariamente en la filosofía existencial de Heidegger (18). Comprender no significa explicar racionalmente, sino el percibir vitalmente, dinámicamente, prácticamente, en una relación personal de compromiso pleno (19). Una tal distinción entre el comprender y el entender llevó precisamente a Bultmann a plantear el programa de la interpretación existencial, que él describe fundamentalmente en su "Kerygma y Mito" como un esfuerzo por ir mucho más allá de una exégesis textual o de un buscar el sentido original, para llegar a una crítica del hecho y a una exégesis del hecho mismo en relación conmigo (20).

El planteamiento existencial bultmanniano coincide con la significación bíblica del conocer, harto distante, por cierto, de la noción griega de **entender**, centrada básicamente en el raciocinio y en la especulación teórica, abstrayente y prescindente de la práctica.

No es por ello novedoso el pensamiento de Sobrino acerca de las reales dimensiones de la hermenéutica, sino que, al contrario, debemos señalarlo como un eslabón más por el que la "teología latinoamericana"

se une con la tradición teológica europea:

"La hermenéutica se presenta, entonces, fundamentalmente como hermenéutica práxica. Por lo que toca a la cristología, esto significa que no basta una lectura histórico-crítica de la figura de Jesús, de sus ipsissima vox et facta situada en el horizonte apocalíptico y en el contexto sociológico de aquellos tiempos, como la que se propone la exégesis con métodos cada vez más rigurosos". La hermenéutica, por lo que tiene de explicativo, debe investigar la ipsissima intentio Iesu, pero no para detenerse en interpretar el gesto salvador de Dios, sino de llevar el quehacer hasta los mismos terrenos de una colaboración eficaz" (p. 40).

El cristianismo no es una filosofía ni una doctrina, ni un simple cúmulo de enunciados renovables hermenéuticamente en su sentido semántico; no es tampoco una simple aclaración teórica de la existencia humana. Si el cristianismo ofrece enunciados, palabras, documentos, formulaciones, todo ello no es ni más ni menos que "símbolos de la fe" viva y práctica, operante y dinámica del individuo cristiano y de la comunidad creyente. De allí se sigue que los criterios teóricos para la comprobación de la rectitud hermenéutica y de la ortodoxia interpretativa son insuficientes: el criterio fundamental cristiano de toda hermenéutica es la relación entre la ortopraxis y la ortodoxia. Porque la ortodoxia sin la ortopraxis resulta quimérica e inútil en cuanto no es símbolo de una fe

(18) Cfr. HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, México 1971, 160-168.

(19) "Yo no puedo creer verdaderamente en la Palabra sin comprenderla (verstehen). Pero comprenderla no significa explicarla racionalmente (erklären). Yo puedo comprender (verstehen), por ejemplo, lo que significa la amistad, el amor y la fidelidad, y precisamente porque los comprendo verdaderamente, sé que la amistad, el amor y la fidelidad que yo personalmente experimento son un misterio que no puedo recibir sino con gratitud. Porque yo no percibo estas realidades por mi pensamiento racional (Erklärung) ni por un análisis sociológico o antropológico, sino únicamente por una abierta disponibilidad a los encuentros personales", BULTMANN, *Jesucristo y Mitología*, 57-58.

(20) "Se trata aquí de ir mucho más allá de una crítica literaria o histórica que pregunta por el significado de un texto y por lo que el autor quiso decir, para llegar a una crítica del hecho (Schkritik) y a una exégesis del hecho (Schexegese) que toque el hecho mismo que el hecho expresa", BULTMANN, R., *Kerygma und Mythos II*, 189.

viva y actuante. Sólo la ortopraxis garantiza en definitiva y hace creíble el enunciado hermenéutico. Por ello, el criterio de ortopraxis en la hermenéutica contradice toda interpretación espiritualista, gnóstica o maniquea que pretenda reducir al cristianismo a una doctrina teórica de salvación de ultratumba sin interés para la renovación efectiva del mundo y del hombre, así como contradice toda interpretación que reduzca al cristianismo a un "quid privatissimum", asunto individual y de conciencia privada, sin referencia a la acción comunitaria y social (21).

Pero más allá del necesario reconocimiento del carácter práxico de toda hermenéutica cristiana, notamos sin embargo que la cristología del Jesús histórico propicia ciertos recortes, inaceptables a nuestro entender, de los cuales el autor es plenamente consciente:

"La influencia sobre la cristología (de la revolución epistemológica de Marx) todavía a un nivel muy descriptivo, se deja notar en el abandono de sus temas clásicos dogmáticos y en el énfasis de todos aquellos elementos cristológicos que apunten al paradigma de la liberación (reino de Dios, resurrección como utopía, etc.) y a la disposición práxica para realizarlos y así entenderlos (actividad socio-política de Jesús, exigencia de seguimiento, etc.)" (p. 40).

La posición que se toma en esta cristología es, pues, selectiva: abandonará los "temas clásicos dogmáticos" y propiciará con énfasis los temas que favorezcan "al paradigma de la liberación" y que respalden, consiguientemente, la actividad socio-política a la que propende este mismo "paradigma de la liberación". Es preciso interrogarse si no nos hallamos en el corazón mismo de la manipulación de la cristología tan acerbamente achacada por el autor a otros modelos hermenéuticos cris-

tológicos, y si con el abandono de los "temas clásicos dogmáticos" no se están propiciando serios recortes en el dogma y en la Escritura. Sabemos que a estas preguntas responde el autor con el planteamiento de Assmann: entre una cristología universal "ad usum omnium" y ésta funcionalmente práxica no se da alternativa (p. 18).

Pero nuestra impresión de manipulación cristológica sigue en pie. Pareciera que queda al descubierto la intención clara no de propiciar una cristología genética, sino de "probar" con la escritura y con un tipo amañado de cristología una tesis preconcebida, un capricho, una ideología; en este caso, los proyectos liberacionistas, muy respetables, de un grupo de personas en América Latina. Es eso lo que se entiende por hermenéutica práxica. Sólo que no es claro por qué el afán de justificar con la cristología y con la escritura algo que es una libérrima toma de posición ante los ingentes problemas de orden social y económico que nos son propios.

La selectividad política, social, partidista, ideológica de algunas personas en este continente y en Europa quisieron ser justificadas en primera instancia leyendo los contextos socio-políticos del Antiguo Testamento y trasponiéndolos, sin mucho tino hermenéutico, a nuevas situaciones en una aplicación literal inaceptable; fue el momento de releer la opresión del Pueblo de Dios en Egipto, su liberación y éxodo, la diatriba y la denuncia proféticas. Cuando la crítica puso de manifiesto la imposibilidad cristiana de referirse directamente al Antiguo Testamento con prescindencia del Nuevo, la segunda instancia de justificación fue buscar con afanoso empeño en los evangelios y en la persona de Jesús los rasgos del revolucionario social, del zelote, del caudillo, del opositor al sistema, del instaurador de un reino de incontrover-

(21) Cfr PARRA, A., *Fe e Interpretaciones de la Fe: Hermenéutica*, Bogotá 1976, 126.

tibles contornos políticos (22). Ante el fracaso de tales intentos, actualmente se abre paso la justificación no escriturística sino voluntariamente interpretativa de la "ipsissima intentio Iesu", intención que se supone claramente de orden político, la traslación de la cual a nuestras actuales circunstancias daría por resultado la espiritualidad del seguimiento, por contraste con la espiritualidad de la imitación (23).

La hermenéutica práxica tendría, pues, según el autor, que favorecer y conducir a la praxis de la liberación ya de antemano ideada y modelada ideológicamente por los autores. Aquellas realidades de la cristología y, en general, de la teología que allá no conduzcan y que eso no favorezcan, pueden no ser tenidas en cuenta:

"De ahí que la teología latinoamericana no tenga interés especial en esclarecer para el entendimiento problemas tradicionales de teología, como la transubstanciación, el sinergismo o, cristológicamente, la unión hipostática, la re-

lación entre la ciencia divina y humana de Cristo, etc. El ignorar estos problemas creemos que no se debe a desprecio explícito de ellos, sino a dos razones: la poca operatividad social directa de cualquier esclarecimiento teológico a ese nivel, y además, y esto es lo más importante, a que en la situación actual del mundo y de la situación global de la teología, detenerse en esos problemas, dedicarles tiempo y pensamiento, es hacer el juego a un modo genérico de hacer teología, que es poco comprometido y alienante, por lo menos en el sentido de que desvía la atención hacia los verdaderos problemas. "Mientras perduren discrepancias tan básicas (al respecto del contenido analítico de la palabra subdesarrollo) tiene realmente un sentido ideológico, de encubrimiento de los problemas reales, discutir subdistinciones al respecto de la conceptualización de transubstanciación eucarística u otras cuestiones similares" (Assman, H.)" (p. 39).

- (22) "Martin Hengel ha demostrado últimamente que una interpretación directamente político-revolucionaria de Jesús, como la de R. Eisler y J. Carmichael, es históricamente insostenible. La tendencia político-mesianica de los zelotes, que intentaba instaurar el reino de Dios con violencia contra el dominio romano, no corresponde a Jesús. El mandamiento de amar al enemigo muestra que Jesús quería superar de una vez el círculo vicioso "amigo-enemigo", y por eso proclamó bienaventurado al creador de la paz. Lo propiamente revolucionario de su mensaje es el amor. Este, en el sentido más profundo y radical, es mucho más revolucionario frente a un estado de injusticia de lo que ordinariamente se entiende. Moltmann ha demostrado que una determinada pretensión crítico-social no está en un primer plano ni debe constituir la preocupación central de Jesús, como se afirma en el "bestseller" Jesús en malas compañías, de A. Hohl. La teología de la cruz puede y debe ser considerada en este contexto. Por medio de la cruz, "lo que había sido tenido por más bajo ha venido a ser considerado como lo más alto". Aquí está la expresión directa de la revolución total contra lo que vale en la mentalidad dominante. En la medida en que lo deshonroso de la existencia viene a ser lo más honorable, los vínculos de la convivencia humana quedan necesariamente sacudidos y disueltos en su propia base. La simple consideración de la teología de la cruz muestra ya que la interpretación política de Jesús *sola* no puede justificar el fenómeno de Jesús de Nazareth", KASPER, W., art. cit., loc. cit., 96—97.
- (23) "La conciencia social de cambio puede y necesita justificarse de forma no bíblica. No tiene sentido preguntar si Jesús ha actuado inmediatamente en el cambio de las condiciones sociales. Hay que partir aquí del principio fundamental reformador formulado por Melancton de que se trata de reconocer no las naturalezas de Cristo, sino sus beneficios hacia nosotros: "id est Christum cognoscere, eius beneficia cognoscere; non eius naturas". Este principio fundamental trasladado a la discusión teológica actual vendría a ser: no se trata de poner de relieve y de acomodarse, en un sentido biblicista, a lo material del comportamiento político de Jesús, fuese o no un revolucionario. No se trata de describir e imitar su comportamiento material, sino de reconocer la tendencia de su comportamiento y de hacer realidad sus metas de una forma nueva en nuestro mundo. Por esto no tiene sentido preguntar: fue Jesús un revolucionario? cómo se comportó ante el poder, ante la propiedad? Sino que, supuesto que somos amigos suyos que confirmamos la tendencia de su decisión, lo que tenemos que intentar es decir qué actitud tenemos nosotros hoy ante la revolución, la propiedad o el poder. Esta función suya para nosotros (sus "beneficia") es más importante que las palabras y los hechos que sólo pueden conducir a la imitación, pero no al seguimiento", SOELLE, Dorothee, *Teología Política*, Salamanca 1972, 74-75.

Habría que inclinarse a pensar que entre aquellas "cuestiones similares" a las que no hay para qué "dedicarles tiempo y pensamiento" habrá que colocar, al lado de la transubstanciación eucarística y de la unión hipostática, "temas clásicos dogmáticos" como la trinidad, la inhabitación, la filiación adoptiva, la vida futura, etc., y esto porque semejantes temas caen dentro de las razones expuestas por el autor: su "poca operatividad social directa" para la finalidad de liberación socio-política que se pretende, y para no hacer juego a la teología "poco comprometida y alienante" (24). El reduccionismo teológico al que se propende es estremecedor.

Por ello como personas humanas, como cristianos, como teólogos y como auténticamente latinoamericanos no podríamos menos de rechazar el abuso de hacer pasar por "teología latinoamericana" una tal caricatura, un recorte tan grave de la unidad teológica eclesial, y unas tan cortas perspectivas no dignas de la inteligencia y de los anhelos de nuestra raza latinoamericana. Que no se confunda nuestro sub-

desarrollo económico con un pretendido subdesarrollo intelectual, eclesial o moral.

No nos parece, pues, que este tipo de hermenéutica propuesto sea precisamente el que "hace justicia a Cristo". No creemos que los principios fundamentales de una sana y recta hermenéutica se vean respetados (25), en particular esos principios de simpatía con el contexto y con la tradición del contexto por los que la hermenéutica no va sóloamente "a" sino que viene "de" y nos impide presentarnos como nuevos descubridores de la piedra filosofal del cristianismo o como nuevos conquistadores de las tierras de indios a quienes es preciso imponer el credo particular de los nuevos amos.

Y sin embargo, ésta será presentada como la tesis progresista, de avanzada, de liberación. Quien no la suscriba, automáticamente se constituirá en la antítesis oscurantista, reaccionaria, amiga de la opresión y del sistema; pese a que se esté convencido hasta lo más íntimo de la urgencia inaplazable de encontrar salida a los graves males de todo orden que apremian a este continente.

(24) "Al que cree en Jesucristo ha sido revelado el último y más profundo misterio de la realidad total y se esfuerza por dar razón de su esperanza (1Pe 3, 15) y preocuparse por una comprensión de su fe (fides quaerens intellectum). Pero esto sólo lo puede llevar a cabo si atiende a la realidad total, filosóficamente hablando, a la cuestión sobre la naturaleza del ser; en una palabra, a la pregunta fundamental de la metafísica. No obstante, este sometimiento a la metafísica tampoco significa que Cristo quede fijado en una modalidad metafísica determinada, como por ejemplo en la metafísica aristotélico-tomista. Un pluralismo de filosofías y de teologías es no sólo legítimo sino necesario. Los teólogos que rechazan fundamentalmente esta cuestión metafísica, la desprecian o la ridiculizan, son unos inconscientes. En una situación en la que el horizonte de las preguntas humanas y del pensamiento es cada vez más reducido y se hace más unidimensional su perspectiva, en donde sólo se valora y se pregunta por lo concreto, y todo se funcionaliza y manipula, el cristianismo tiene la misión de mantener esas preguntas trascendentes y es responsable ante la humanidad de que el horizonte quede abierto. A la vez será el mediador de la libertad de los hombres a quienes no les debe funcionalizar, relativizar ni pragmatizar", KASPER, W., art. cit., loc. cit., 102.

(25) Cfr PARRA, A., *Fe e Interpretaciones de la Fe: Hermenéutica*, Bogotá 1976, 123 ss.