
EL PROBLEMA DEL JESUS HISTORICO

Mons.
Néstor Giraldo Ramírez

Trabajo presentado en el Congreso de Cristología
de Río de Janeiro en la primera semana de septiembre de 1982

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

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

0. El tema del "Jesús histórico y el Cristo de la fe" viene agitando los medios bíblicos y teológicos hace ya algo más de dos siglos, desde que Lessing publicó en 1778 algunos manuscritos de Reimarus. Se lanzó así la primera piedra al establecer la distancia entre lo que quiso Jesús, que fue un Mesías político fracasado, y lo que pretendieron sus discípulos que inventaron al que él llama: "Cristo de la fe".

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

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

Pero hay antes una cuestión previa que conviene precisar.

1. Qué entendemos por "Jesús histórico".

La acepción que sirvió de base al tema en el siglo XIX nace de "la tentativa de la Ilustración de sobrepasar los límites que imponía el dogma a la investigación histórica para llegar plenamente a la realidad del pasado. La cuestión original fue la de Jesús Nazaret tal cual vivió realmente en el primer siglo en Palestina, con el fin de alejar la imagen de Jesús de las deformaciones impuestas por la Biblia y por el dogma. Se esperaba así superar la alternativa entre la cristología ortodoxa y el 'Jesús de la Aufklärung', de tal manera que pudiera encontrarse una salida a la alternativa metodológica. Si era posible llegar al 'Cristo de la ortodoxia' por la fe y el dogma, se admitía gustosamente que era posible descubrir el 'verdadero Jesús de Nazaret' con la ayuda de la historiografía recientemente afinada, porque permitía descubrir el pasado tal cual había realmente existido. De allí no había sino un paso para hacer coincidir los dos sentidos de la expresión 'Jesús histórico': Jesús de Nazaret,

tal cual fue realmente, se confundía con la reconstrucción de su biografía por un método histórico objetivo. Esta identidad en el siglo XX ya no opera". Así expone J. Robinson lo que él llama "ambigüedad" de la expresión "Jesús histórico" (*Le kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, ed. francesa Labor et Fides, Ginebra, 1960, pag. 31). Esa era la posición del positivismo histórico como lo pretendieron von Ranke y Momsen.

Pero en el fondo de este procedimiento, como advierte Latourelle (*L'accès à Jésus par les Evangiles*, ed. Bellarmin, Montréal, 1978, pag. 117), hay una epistemología ingenua y acrítica. Es considerar el objeto del conocimiento histórico como un dato ya construido y el conocimiento histórico como el registro o la fotografía de ese objeto. Lo que buscaba el positivismo histórico era llegar a la realidad fría, con la frialdad y neutralidad de la investigación de las ciencias naturales, olvidando que toda existencia humana tiene un sentido y hace parte de su realidad misma y pertenece a la historia. Como dice Gusdorf: "Venir al mundo, es tomar la palabra". Por eso "todo hecho humano, en la práctica, se manifiesta a la vez como un hecho y una interpretación, que se traduce en un juicio. Fuera del espíritu humano que capta y que juzga, no hay más que un caos de datos . . . La objetividad a propósito de un hecho histórico consiste en entrar en el horizonte de una conciencia que lo percibe y lo juzga" (Latourelle, o.c. 117).

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

2. Proceso y estado de la cuestión.

2.1 Abrió el debate, como se dijo, Reimarus, profesor de lenguas orientales más que un historiador. Uno de sus manuscritos, publicados por Lessing, tiene como título: "*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftlichen Verehrer Gottes*" (Apología o defensa de los adoradores de Dios según la razón) y es quizás su obra más importante. Sin

embargo, la publicación que desató toda la tormenta cristológica fue su manuscrito: "Acerca del objetivo de Jesús y de sus discípulos" (*Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger*). De él dice O. Schmiedel: "Los Fragmentos manifiestan sobre casi todos los puntos una inteligencia tan débil de la historia y de la religión, que la ciencia hace tiempo lo pasó al olvido" (citado por C. Lavergne en *Histoire de l'Exegèse des Evangiles*). Aunque suscitó un rechazo unánime, abrió, sin embargo la polémica que aún hoy perdura. Esto dió origen a lo que el P. Lavergne llama con razón "una cascada de Escuelas". Citemos las principales.

2.2 D.F. Strauss y la Escuela mítica

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

2.3 Escuela liberal.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Recogiendo las conclusiones de la crítica radical, parte del presupuesto de que sobre el Jesús de la historia prácticamente nada sabemos. Jesús es un judío que ciertamente existió. Pero la Iglesia surgió del kerigma y no de su persona y actuación. Desde su horizonte luterano de fe, afirma que el Cristo que conocemos es el resultado de la creencia de la comunidad cristiana primitiva formada a partir de la pascua. El kerigma primitivo, que como palabra de Dios, anuncia la salvación en Cristo y nos interpela “aquí y ahora”, está expresado en un lenguaje mítico, que es necesario “desmitificar”. Bultmann describe así este elemento mítico: “Es mítico el modo de representación en el cual lo que no es de este mundo, lo divino, aparece como si fuera del mundo, como huma-

no; lo del más allá, como si fuera de acá; según esto, por ejemplo, la trascendencia de Dios es concebida como alejamiento espacial; un modo de representación en virtud del cual el culto es comprendido como una acción material que produce fuerzas que no son materiales" (*Kerygma und Mythos*, I, 22). O, en breves palabras del mismo Bultmann: "El mito objetiva el más allá en el más acá y en las cosas disponibles". Lo que el mito afirma, por tanto, no pertenece al campo de la objetividad y de lo concreto de la afirmación real; es, por eso, ahistórico, no acontecido como hecho ni demostrable como tal . . . Todas las afirmaciones neotestamentarias que proyectan el influjo de una fuerza sobrenatural fuera del mundo en el campo de los acontecimientos terrenos, que insertan una causalidad trascendente en la cadena causal de los acontecimientos del mundo e interrumpen su curso natural o psicológico". Hay un escepticismo total, especialmente frente a los milagros. Además, según Bultmann, no hay encarnación de Dios en el mundo, y todos los hechos de la historia de Cristo que tienden a demostrar alguna forma de trascendencia, carecen de valor histórico.

Una de las preocupaciones de Bultmann es la de la verdadera comprensión del Nuevo Testamento: cómo debe interpretar el Kerigma el hombre moderno. Construye su hermenéutica partiendo del pensamiento de Dilthey, York de Wurtemberg y Schleiermacher quienes subrayan la importancia, para la inteligencia de los fenómenos históricos, del compromiso vital con la realidad que se quiere comprender, del "parentesco" que siempre debe existir entre el autor de una obra y su intérprete (Cf. R. Marlé: *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, pag 72). A esto se añade la influencia de la filosofía de Heidegger cuyos principios adopta Bultmann. En esta forma, la interpretación ocurre cuando el intérprete y su autor tienen una misma relación vital con el asunto en cuestión, porque se hallan en una misma situación vital. Esta relación con la cosa de que trata el texto o sobre la que surge el problema es la premisa necesaria para la comprensión (Cf. Bultmann: *Glauben und Verstehen*, II, 217). Aquí entran en juego los elementos de la comprensión y "la precomprensión": "sin la precomprensión, no hay comprensión". Para que me pueda plantear una cuestión, debo tener un pre-conocimiento de la cosa sobre la cual me pregunto algo. Un temperamento a-musical, por ejemplo, no podrá nunca preguntar al mundo de la música. Sólo en cuanto los asuntos por los que preguntamos son para nosotros mismos problema, comienza el texto a hablarnos (Cf. D. Eickelschulte, artículo condensado en "Selecciones de Teología", 20, 1966, 295). "El caso eminente de comprensión histórica se tiene cuando leemos un texto con el interés

por las posibilidades de existencia humana que se manifiesta en la historia, posibilidades que, en cuanto tales, son también posibilidades de mi mismo existir. En otras palabras: cuando examino el texto desde el punto de vista de su comprensión de la existencia humana” (Cf. A. Vögtle, *Revelación y Mito*, Herder, Barcelona 1965, pag. 30).

2.7 La FORMGESCHICHTE.

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

A partir de la Encíclica “Providentissimus” de León XIII y con la tesonera labor del P. Lagrange y su equipo de trabajo, la ciencia bíblica católica entró en un período de investigación seria y metódica en el que, hasta entonces, debemos confesarlo, habían llevado la primacía los biblistas protestantes alemanes. La actitud de los católicos había sido principalmente defensiva, como fue, por ejemplo, el caso del concordismo en relación con las narraciones del Génesis. Para el estudio de los Evangelios primaban los criterios externos de autenticidad, testimonios de la antigüedad cristiana etc. y se partía del principio de la estricta “historicidad de los evangelios”. Con no pocas dificultades y, a veces, con incomprendimientos, empezó el trabajo de los biblistas católicos animados por las orientaciones y estímulo de León XIII. Terciaron en la polémica sobre los diversos modos de resolver la cuestión sinóptica y se adentraron en el campo de los géneros literarios que empezaba a investigarse. Frente a los planteamientos de la Escuela liberal surgieron estudios como los comentarios del P. Lagrange a los evangelios, especialmente su comentario al Evangelio de San Marcos, mirado con recelo en algunos medios católicos de entonces. Con un serio criterio en que aparece su fe católica que no separa el Jesús histórico del Cristo de la fe, aparecieron célebres vidas de Cristo escritas por biblistas tan connotados como el P. Fillion y el P. Lebreton y el excelente estudio del P. Grandmaison: “*Jesucristo*”. Quedan como testimonio de un laudable esfuerzo que contribuyó al esclarecimiento de algunos problemas, especialmente en el campo de los evangelios sinópticos. La última obra escrita en este sentido fue quizás la “*Vida de Jesús*” del distinguido biblista P. Andrés Fernández publicada en 1948. A partir de entonces, ningún biblista ha intentado obra similar.

En frente a la Formgeschichte predominó en el campo católico una

cauta reserva: era necesario analizar cuidadosamente sus planteamientos para no aventurarse en un método que implicaba principios y conceptos que no podían aceptarse sin reservas. Con la Encíclica "Divino Afflante Spiritu" se inicia una nueva etapa a la que me referiré más adelante.

Cómo surge la Formgeschichte.

No podríamos decir que esta Escuela aparece sin una previa gestación, casi por generación espontánea; es fruto de todo un proceso. La crítica literaria y la crítica de las fuentes habían ido comprobando progresivamente que los Evangelios eran, ante todo, testimonios de fe y no escritos de tipo biográfico. Los elementos de crítica externa, como v.g. los testimonios de la antigüedad cristiana, iban pasando a un segundo plano, para dar lugar a la crítica histórica y literaria.

Los trabajos de H. Gunkel sobre el Pentateuco y los Salmos, iniciados en 1888, empezaron a abrir un camino que llevaría a resultados muy positivos.

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

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

Dió los primeros pasos K.L. Schmidt, que en 1919 publica su obra: "*Der Rahmen der Geschichte Jesu*" (El marco de la historia de Jesús).

En el mismo año aparece el libro de M. Dibelius: *“Die Formgeschichte des Evangeliums”* a la que sigue en 1922 R. Bultmann con su clásica obra: *“Die Geschichte der synoptischen Tradition”*, cuya quinta edición apareció en 1961.

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

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

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

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

Se identifican así tres situaciones o encuadramientos para las “formas”: a) el ambiente del culto, b) el ambiente de la misión y c) el am-

biente de la catequesis. Colocada cada perícopa en su ambiente, queda abierto el camino para su interpretación.

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

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

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

1. Una primera tesis de crítica literaria, que comporta dos puntos conexos:
 - a) negativamente: el cuadro redaccional, topográfico o cronológico, de nuestros evangelios es una creación tardía y de ningún valor;
 - b) positivamente: el estado primitivo de la tradición está representado por las “perícopas” que nacieron, circularon y evolucionaron según las leyes de la literatura popular.
2. La segunda tesis es de crítica histórica: la Iglesia primitiva no fijó sus recuerdos sobre Jesús por una preocupación histórica, sino sólo para atender a las necesidades concretas de su vida y de su crecimiento; como, por ejemplo, para instruir y edificar a los fieles, para convertir a nuestros adeptos, para discutir con los adversarios, judíos o no judíos, y finalmente y sobre todo para presentar a Jesús de acuerdo con la fe que en él se tenía y el culto que se le rendía. Todos estos son motivos que no implican una preocupación de historia objetiva, sino que pueden estar en contra.
3. La tercera tesis reviste un carácter sociológico: los verdaderos autores de estas células primitivas de la tradición no son ni los redactores evangélicos, ni tal o cual personalidad apostólica y otra, sino los primeros cristianos, en general, la ‘comunidad’ primitiva. Este grupo social como tal, tomado colectivamente, ha creado y propagado la tradición evangélica.
4. Finalmente, en la base de todo esto hay una cuarta tesis de orden filosófico: es la filosofía de los siglos XVII y XVIII que implantó en los cerebros modernos la negación de lo sobrenatural. En particular la filosofía de Hegel que ha ejercido sobre el pensamiento alemán una influencia capital que perdura siempre. Esta filosofía está en la base de la crítica bíblica racionalista, comenzando por David Strauss —discípulo de Hegel— y su teoría mítica, de la cual son fieles herederos

Dibelius y Bultmann”.

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

- a) Los evangelistas sinópticos no son propiamente autores, sino recopiladores de elementos nacidos en el seno de la comunidad;
- b) Las tradiciones conservadas en las “formas” son fruto de la creatividad de la comunidad cristiana primitiva, a la que se atribuye gran fuerza creativa, a semejanza de las colectividades anónimas y a las fuerzas espontáneas que en estas comunidades amorfas dan origen a los mitos y al folklore.
- c) La investigación llega sólo hasta identificar una comunidad creyente, pero no es posible el acceso hasta el acontecimiento en sí. Se crea así una brecha infranqueable entre kerigma y acontecimiento.
- d) Resulta de ahí la primacía del kerigma sobre la historia y la comunidad pre-pascual, sumida en una total oscuridad impenetrable.

Esta postura tan radical, mantenida especialmente por Bultmann y su escuela, ha encontrado reacciones entre los llamados “post-bulmanianos”: hay un regreso al Jesús histórico, no en el sentido de la Escuela positivista, sino tomando elementos de la misma Formgeschichte y de la Redaktionsgeschichte a la que me referiré un poco más adelante. Se destaca entre ellos E. Käsemann, quien replanteó en cierta forma el problema en una conferencia pronunciada en 1953 y que corre publicada en la edición española de su obra *“Exegetische Versuche und Besinnungen”* con el título “Ensayos exegéticos” (Cristiandad, Salamanca, 1978, pags. 159–189): “El problema del Jesús histórico”. Sin detenerme a analizar su posición quiero solamente tomar dos breves apartes de su conferencia que nos muestran hacia dónde apunta: “La ciencia progresa a golpe de antítesis y las afirmaciones radicales de Bultmann están exigiendo precisamente una reacción. Pero, además, estamos todos sin excepción preocupados actualmente por el problema de una comprensión adecuada de la historia (Geschichte) y de la historicidad, que para el teólogo tiene que concretarse necesaria y ejemplarmente en la cuestión del Jesús histórico y de su significación para la fe. Hay particularmente tres puntos de ataque que desafían a la crítica: en primer lugar, se intenta demostrar que los sinópticos encierran mucho más de tradición auténtica que lo que quería reconocer la parte adversaria. En segundo lugar, se defiende especialmente la fiabilidad, si no de toda la tra-

dición de los evangelios, sí al menos de la antigua, la que se refiere a la pasión y a la pascua. En ambos casos se busca oponerse a una separación, o incluso a una antítesis, entre el kerigma y la tradición; se quería mantener fundamentalmente que el kerigma incluye también la trasmisión de los hechos, tal como fueron entregados por la tradición. Y en tercer lugar, se ha llegado a la concepción sistemática de una historia de la salvación paralela a la historia del mundo, inserta en ella, pero que sin embargo puede considerarse aparte y posee sus propias leyes y su propia continuidad, y que está representada en la historia de la fe y de la iglesia como el mundo nuevo de Dios". (o.c. 160s) y un poco más adelante dice: "Existen por lo menos en la tradición sinóptica unos cuantos elementos que el historiador, si quiere seguir siendo realmente historiador, tiene que reconocer sencillamente como auténticos. En mi opinión, se trata de señalar que de la oscuridad de la historia (Historie) de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con una relativa exactitud, y que la cristiandad primitiva asoció a su propio mensaje. La problemática de nuestra cuestión consiste en que el Señor elevado ha sustituido casi por completo a la imagen del Señor terreno, mas a pesar de ello la comunidad afirma la identidad de ambos . . . La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma . . . La predicación de la Iglesia puede hacerse en forma anónima. No concierne a una persona, sino a un mensaje. Pero el evangelio en sí mismo no es anónimo, si no queremos que conduzca al moralismo a la mística. El evangelio está ligado a aquel que se reveló a los suyos como el Señor, antes y después de la Pascua, colocándose delante de un Dios cercano y por eso mismo en la libertad y responsabilidad de la fe" (pag. 188). Como se ve, es clara la preocupación de buscar una continuidad entre situación pre-pascual y post-pascual, entre la predicación de Jesús y la fe de la comunidad pascual. Quizás no carece de interés el breve párrafo que cito con el que J. Robinson termina su estudio: "*Le Kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*": "No se trata de demostrar históricamente la verdad del kerigma. Se trata, más bien, de probar por la crítica interna la legitimidad del recurso a Jesús que el kerigma reivindica paso por paso. Esta tarea no puede llevarse a buen término sino si el contenido de la concepción que el Jesús histórico tiene de la existencia, es elaborada y comparada con la concepción de la existencia contenida implícitamente en el kerigma". (o.c. 143).

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

Pero no puede considerarse negativo todo cuanto ha logrado la Formgeschichte; el método, como tal, y las comprobaciones logradas

para identificar perícopas y su inserción vital ha ayudado grandemente para conocer mejor la realidad de la primera comunidad cristiana. Podemos enumerar las siguientes:

- a) En primer lugar, quizás sin quererlo expresamente, ha venido a poner de relieve la importancia de la tradición oral: el evangelio predicado es anterior al evangelio escrito. Si los evangelios sólo empezaron a aparecer después del año 60 y los primeros escritos paulinos deben situarse alrededor del año 50, hemos de concluir que la comunidad cristiana no se construyó sobre la base de documentos escritos, sino sobre la autoridad de los "ministros de la Palabra" y así subsistió por cerca de tres décadas. Al aparecer el evangelio de Marcos, o el Mateo aramaico, ya las comunidades eran florecientes y algunas afrontaban problemas que pueden identificarse a través de lo que la *Redaktionsgeschichte* nos ha permitido descubrir.
- b) Al identificar los tres ambientes en que se formó el kerigma, se puede llegar hasta identificar algunas características de esa primera comunidad que aparece como un organismo vivo y actuante, no tan amorfo y primitivo como se pretendía suponer.
- c) Dentro del género literario "evangelio" se logran identificar diversos géneros literarios, lo cual tiene efectos muy positivos para la exégesis.

3. La REDAKTIONSGESCHICHTE

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

No acababa de convencer la tarea de meros "recopiladores" que la *Formgeschichte* atribuye a los evangelistas sinópticos, ni aparecía muy claro por qué la comunidad pre-pascual se esfuma en la investigación y la post-pascual se considera como un conjunto amorfo y primitivo. Tres teólogos alemanes abrieron el paso con el nuevo planteamiento de la "Historia de la Redacción" (*Redaktionsgeschichte*): inicia el trabajo Hans Conzelmann con su estudio sobre Lucas: "*Die Mitte der Zeit*" en 1954 (edición española traducción de la 5a. alemana, con el título: "El Centro del Tiempo", Ed. FAX, 1974).

Casi al mismo tiempo Willie Marxsen aparece con su tesis sobre Marcos que publica en 1956 con el título: "*Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte*" (editado en español con el título: "El evan-

gelista Marcos”, Salamanca 1981). Finalmente, en 1959 W. Trilling publica su libro: *“Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums”* (ed. española: “El verdadero Israel. La teología de Mateo”, Ed. FAX, trad. de la 3a. ed. alemana, 1974).

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

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

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

Podemos distinguir tres momentos básicos en este proceso de redacción:

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

b) Organización de los elementos con una finalidad determinada.

Es fácil detectar en Lucas la tesis que desarrolla en su obra formada por el Evangelio y el libro de los Hechos: hay un proyecto de Dios que está en marcha en la historia y su centro es Cristo. Coincide con los planteamientos de Cullmann en su obra *“Christ et le Temps”* (Delauchaux & Nestlé, 1957).

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

Más difícil es el caso de Marcos por falta de término de comparación. La actividad se centra en Galilea, lugar de la presencia temporal de Jesús y de reencuentro con el resucitado. Es de los tres el que más se ajusta al género “evangelio”: el mensaje sobre Jesús. Su vida misma es una predicación y un anuncio del Reino. La intención es más kerigmática que biográfica.

c) Cada evangelista ha tenido ante sus ojos circunstancias especiales de la Iglesia en el momento de la composición de cada evangelio. Así Mateo se enfrenta con el problema del retraso de la parusía y se ve obligado a acomodar la concepción escatológica original a un tiempo que se prolonga. Centra su análisis en el “manifiesto” contenido en Mt. 28, 18-20 y luego en el análisis de tres secciones importantes: la crisis de Israel, Mt. 21, 33-45; el verdadero Israel, Mt. 10, 5b-6; 15,24; tercero: la Torah del verdadero Israel, Mt. 5, 17-20.

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

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

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

4. Posición de la exégesis católica.

Ya la Encíclica “Divino Afflante Spiritu” de 1943 había dado un estímulo a la investigación bíblica católica que para entonces había cosechado ya frutos muy sazonados. Sin embargo, todavía vacilaban algunos frente a los nuevos métodos de la Formgeschichte. Fue entonces cuando apareció la Instrucción “Sancta Mater Ecclesia” de la Pontificia

Comisión Bíblica de 21 de Abril de 1964, que fijó un derrotero muy claro a los católicos. Dada su importancia quiero transcribir la parte pertinente: "Donde convenga, será lícito al exegeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el 'método de la historia de las formas', empleándolo debidamente para un más amplio entendimiento de los Evangelios. Lo hará, sin embargo, con cautela, pues con frecuencia el mencionado método esta implicado con principios filosóficos y teológicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el método mismo como sus conclusiones en materia literaria. De hecho algunos fautores de este método, movidos por prejuicios racionalistas, rehúsan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la revelación propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de los milagros y profecías. Otros parten de una falsa noción de fe, como si ésta no cuidase de las verdades históricas o fuera con ellas incompatible. Otros niegan a priori el valor e índole histórica de los documentos de la Revelación. Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los Apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad. Todas estas cosas no sólo son contrarias a la doctrina católica, sino que también carecen de fundamento científico y se apartan de los rectos principios del método histórico".

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

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

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

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

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

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

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

- Criterio del testimonio múltiple: ha de tenerse por auténtico el dato que se encuentra en todas o en casi todas las fuentes de los sinópticos.
- Criterio de la desemejanza o discontinuidad: deben considerarse auténticos los elementos evangélicos (palabras de Jesús sobre todo) que sean irreductibles a las concepciones del judaísmo o a las de la tradición posterior de la Iglesia, especialmente judeo-cristiana. Es éste, por ejemplo, el caso del término "Abba" usado por Jesús.
- Criterio de la conformidad o continuidad: se trata esencialmente de verificar la coherencia de una palabra o hecho de Jesús con

el ambiente palestinese y con su personal y concreta situación vital, pero sobre todo con las características fundamentales de su mensaje.

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

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

5. La "Nueva Hermenéutica".

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

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

Aunque Fuchs y Ebeling se consideran como las principales figuras

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

Los trabajos de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann y Gadamer son pistas que llevan a descubrir una nueva concepción de la historia y de la existencia humana. El Jesús histórico de los Evangelios no está aislado del kerigma. Se impone una nueva investigación es porque el propio kerigma está proclamando la importancia decisiva de la persona histórica de Jesús. "Se trata de verificar si el sentido de la existencia que el kerigma relaciona con la persona de Jesús está en conformidad con el sentido de la existencia que la historiografía descubre en el Jesús histórico. La historia no puede establecer que el kerigma es verdadero, sino que la decisión existencial ante el kerigma es una decisión existencial ante Jesús" (Robinson, o.c. 86).

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

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

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

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

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

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

En este sentido hay una gran diferencia entre la posición de la Nueva Hermenéutica y la de Bultmann: mientras que para éste del Jesús histórico no importa más que el hecho de su existencia y de su muerte en la cruz, para la Nueva Hermenéutica existe una continuidad entre el kerigma y la predicación de Jesús. "Si antes interpretábamos al Jesús histórico con la ayuda del kerigma cristiano primitivo, hoy interpretamos ese kerigma con la ayuda del Jesús histórico; las dos direcciones de la interpretación se completan entre sí" (Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, citado por Latourelle).

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

El segundo punto débil, también con fuerte colorido de la teología

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

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

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

6. Repercusiones de esta Hermenéutica en América Latina.

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2 El horizonte desde donde se hace la hermenéutica es la "praxis": una hermenéutica "praxica" según la expresión de Jon Sobrino (*Cristología desde América Latina*, pág. 30). Esta praxis se entiende en sentido político con marcado acento de lucha de clases en sentido marxista. Esta praxis es el horizonte desde el cual y dentro del cual se capta únicamente la intención y la acción socio-política de Jesús. La realidad se comprende haciéndola, es decir el medio normal del conocimiento es la praxis. "El discurso teológico, desde la perspectiva de la liberación, privilegia la praxis cristiana de la liberación como matriz hermenéutica, primera palabra teológica y primer momento de interpretación y re-lectura de la Palabra del Señor" (Raúl Vidales, citado por B. Kloppenburg, *Iglesia Popular*, pág. 55).

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

7. Conclusión.

Para terminar, permítaseme una sencilla y breve reflexión. Este recorrido cristológico a través de dos siglos de controversias en nuestro mundo moderno nos ha permitido revivir el desafío de la pregunta del Señor: "¿Quién dicen los hombres que soy yo?. ¿Y vosotros, quién de-

cfs que soy? ”. El Papa dijo en Puebla que “De una sólida cristología tiene que venir la luz sobre tantos temas y cuestiones doctrinales y pastorales” que la Iglesia debe afrontar. Este Evangelio: “Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo” con todo su profundo contenido, es el que tiene que orientar nuestra actividad.

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

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

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