

UNA NUEVA CRISTOLOGIA “LATINOAMERICANA”

Esta es sin duda la época de las cristologías. El año pasado comentábamos la de Leonardo Boff¹. Con la presente sumarían ya entonces dos las cristologías, no sólo de origen, sino también de inspiración “latinoamericana”, cualquiera sea la justeza de tal denominación, que examinaremos más adelante. Entretanto han continuado las europeas: Rahner—Thüsing, Schillebeeckx, y Bouyer, y sobre todo Hans Küng,² importante pero peligroso tratado, ya traducido al español, sin hablar del inglés y el italiano. Y la lista no es ciertamente completa. De algunas de éstas habría también que ocuparse, incluso en América Latina, porque su influencia, directa o indirectamente, llega hasta aquí, como lo prueba (para otros ensayos cristológicos) el libro que ahora comentamos. Cuál es la razón de esta actualidad no nos atrevemos a decir por el momento. Comprobemos, no obstante, que, en varios de los libros señalados, a la cristología precede una eclesiología³, lo cual insinúa (como hemos dicho otra vez)⁴ que la una no va sin la otra. En el presente caso, no sabemos si el autor ha escrito o pretende escribir un tratado de esa clase, pero es claro que el gran vacío de su obra, como esperamos demostrar, es el vacío eclesiológico.

La obra se intitula “Cristología desde América Latina”, y lleva un subtítulo “(Esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico)”⁵. El autor es un jesuita español, residente en El Salvador, que se llama Jon Sobrino. Las circunstancias dramáticas en las cuales se desenvuelve en ese país la vida de su comunidad dejan al lector crítico algo perturbado. Se pregunta uno si el contenido de este libro, escrito

1 “Jesucristo el liberador”. Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1974. Cf. mi nota en *Criterio* (49) 1976, págs. 456-462, y con el aparato crítico: *Teología* Tomo 14, n° 29, 1977.

2 “Christ sein”. R. Piper et Co., München 1974.

3 Es el caso de Schillebeeckx, Bouyer, y por partida doble de Hans Küng, para no mencionar más que los autores católicos.

4 Cf. artículo recién citado. *Criterio* (49) 1976, pág. 461.

5 Ediciones CRT, México 1976. Colección “Teología latinoamericana”, 346 págs.

“desde América Latina”, contribuye a pacificar los ánimos, en la medida, por lo menos, en que ello es justo y necesario. La publicación lleva un *Imprimatur* del ordinario religioso, no del ordinario diocesano, lo cual, a la luz del contenido, no deja de llamar la atención. Canónicamente (se recuerda) el *Imprimatur*, hoy ya no más estrictamente necesario, si no para ciertos libros bien definidos,⁶ supone la constancia (*nihil obstat*) de que el texto no contiene nada ni contra la fe común de la Iglesia católica, ni contra las buenas costumbres. Es una cuestión abierta (por lo menos) si el texto presente responde a estas exigencias mínimas. Habrá que tenerlo en cuenta:

La lectura se hace difícil, a raíz, no sólo de una impresión densa y cerrada, que quiere aprovechar todo el espacio, sino sobre todo de los numerosos errores, de la irregularidad en la tipografía y de un lenguaje mediocre, que frisa a veces la incorrección. Hay frases que son incomprensibles, al menos para mí⁷. En otras, el texto parece incompleto o dañado. Esta observación puede parecer secundaria. Pero no lo es: en una materia tan delicada, la diafanidad de la expresión (en la medida de lo posible) y la atenta corrección de pruebas contribuye a facilitar el diálogo con los eventuales lectores y a evitar malentendidos. Notemos todavía que buena parte de los capítulos del libro ha sido publicada ya como artículos en diferentes revistas, especialmente en “Estudios Centroamericanos”. De ellos se nos brinda la lista (cf. pág. 7). Esto explica la presencia de frecuentes repeticiones y una cierta falta de integración de sus partes que la lectura del libro permite comprobar. Es quizás una publicación algo prematura.

En el lado positivo del balance habría que poner el hecho mismo de haber abordado, en un país donde seguramente no abunda la bibliografía actualizada, un tema de esta índole, si bien cabe preguntarse en qué medida el autor trae el material de la obra preparado ya de sus estudios especializados en Europa. Esto inevitablemente relativiza su carácter “latinoamericano”. Sea como fuere, es un libro escrito en este continente, y presumiblemente para lectores del mismo, donde hasta hace muy pocos años nadie hubiera podido pensar que se publicarían, no una sino dos cristologías. Significa que el gobierno pastoral tiene que contar con que, ahora y en adelante, el panorama doctrinal latinoamericano se verá, y se ve ya, signado por obras de origen local, y por eso más fácilmente accesibles, que pueden contribuir o no al enriquecimiento teológico de la fe de sus fieles. El hecho presagia un interesante intercambio entre los teólogos

6 Según las últimas normas, contenidas en el Decreto “*Ecclesiae Pastorum*”, del 19 de marzo de 1975 (Cf. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año VII (1975), p. (189) 9.

7 Cf. vgr. pág. 145; pág. 257, nota 1, etc.

y las Facultades de Teología, si unos y otros han de ejercer su función crítica, en servicio de la Iglesia entera y de sus pastores. Una realidad a la que la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano no podrá dejar de atender.

Si la expresión del autor no es del todo satisfactoria, su pensamiento es sólido y coherente. Se diría incluso que su coherencia es excesiva, porque frisa el sistema. Su intuición fundamental sobre el seguimiento del Jesús histórico, elaborada en su peculiar marco filosófico y teológico, lo conduce a una reinterpretación bastante completa de la verdad cristiana en su conjunto, de la Trinidad a la liturgia, con la sola excepción significativa pero explicable, de la Iglesia. Y aún ésta no está, como veremos totalmente ausente. Se puede, y quizá se debe, disentir de las posiciones expuestas, pero no se puede dejar de recoger su desafío.

El problema hermenéutico

Es, a mi juicio, el principal del libro, si bien el gnoseológico (que estudiaremos en seguida) no le va en zaga, y con razón, porque ambos están intrínsecamente vinculados. El mismo título revela una posición hermenéutica: el autor se propone "hacer comprensible" el misterio de Cristo desde y para América Latina. Es su "horizonte de comprensión", según el germanismo frecuentemente usado (cf. vgr. las páginas sobre la resurrección: 187 y ss.). Pero no es el único, y no deja de ser artificial o extrínseco, como espero demostrar.

En efecto, "América Latina" aparece aquí ella a su vez interpretada de una determinada manera, como si consistiera solamente en un continente donde se enfrentan "opresores" y "oprimidos" y no hubiera en ella variedad ni horizontal ni vertical de ningún tipo. Se pregunta uno si este esquema, caro a la teoría sociológica de la dependencia, responde todavía, o respondió alguna vez, a la rigurosa realidad. Para el autor, desde el punto de vista teológico, él se encarna en la "teología de la liberación", mencionada a partir de las primeras páginas (pág. 5) como una orientación común a diversos nombres, que van desde G. Gutiérrez hasta H. Assmann, pasando por R. Vidales. El cardenal Pironio y Mons. López Trujillo no son jamás citados, ni tampoco las críticas que este último autor y otros⁸ han formulado a la aludida posición teológica. Las diferencias, además, entre Gutiérrez y Assmann, que son, en mi opinión, considerables, a pesar de sus elementos comunes, no han sido atendidas. En otros

8 Cf. vgr. Alfonso López Trujillo, "*Liberación marxista y liberación cristiana*". Editorial Católica, Madrid 1974; "*¿Liberación o Revolución?*". Ediciones Paulinas 1976. Varios autores, "*Liberación. Diálogos en el CELAM*". CELAM; Bogotá 1974. R. Vekemans, "*Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*". CEDIAL, Bogotá 1976, etc.

términos, la dependencia y su correlato teológico han sido aquí convertidos en una especie de absoluto indiferenciado que se impone por sí mismo, o poco menos. El tema principal, asumido por el autor, es el que él llama la "praxis" cristiana, solamente desde la cual sería posible "acercarse a Jesús" (p. 7)⁹. Esta importante afirmación nos orienta ya en la dirección de las filosofías de la "praxis", la más importante de las cuales es desde luego el marxismo.

Pero esto no es todo. Esta "América Latina" de la cual el autor parte, y a la cual quiere llegar, se queda peligrosamente en un esquema, cuya influencia precisamente en la "comprensión" cristológica es muy relativa, al menos de una manera realmente determinante. Tómese como ejemplo la escasísima atención que se presta a la religiosidad popular latinoamericana, uno de cuyos temas centrales es sin ninguna duda la imagen de Cristo y donde se esconde una insondable riqueza cristológica. Si no me equivoco hay sólo dos menciones del tema, una de ellas no del todo integrada en el texto¹⁰. En realidad, el "horizonte de comprensión" utilizado es otro, bien visible a lo largo del libro. A riesgo de parecer irónico, pero sin efecto de exactitud, podría decirse que es la teología alemana contemporánea, especialmente protestante, o algunas corrientes suyas. Así el autor se inspira de Jürgen Moltmann, de Wolfhart Pannenberg, y en menor medida, de Karl Rahner. Cita muy pocos autores aparte de estos, no sólo franceses, ingleses, americanos y españoles (que son prácticamente inexistentes, si no es por referencias aisladas a C. Dodd, Chr. Duquoc y V. Taylor), sino ni siquiera alemanes. Pero aún entre los que cita su adhesión incondicional va a Moltmann, como se reconoce expresamente (cf. vgr. pp. 34-38; 137 n. 1, etc.). Dicho de otro modo: para acceder a la comprensión cristológica "desde América Latina" se utiliza radicalmente un teólogo alemán protestante, cuyo "horizonte de pensamiento" parece ser la cultura superracionalizada, postbarthiana y postmarxista de la segunda mitad del siglo veinte en Europa. Es al menos llamativo.

No obstante, hay algo todavía más serio. Al final, es posible encontrar en el rico (aunque difícil) pensamiento de Moltmann posiciones o virtualidades que ayuden a la comprensión cristológica, en el peculiar horizonte de una cultura todavía cristiana y católica fun-

9 G. Gutiérrez parece más moderado; cf. *Teología de la liberación*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1972, p. 38: "La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y necesita".

10 Cf. pág. 138; pág. 226, nota 10, a propósito de la "contraposición entre fe y religión", para afirmar que también en la religiosidad popular se "pueden encontrar elementos de fe y religión".

damentalmente, como es la de América Latina. Lo que no es explicable es que un teólogo católico haya intentado esta elaboración moltmanniana con total (o casi) prescindencia de su posición como católico. ¿Qué quiero decir con esto?. Es bien serio, y por eso habrá que exponerlo con cierto detenimiento.

El "lugar" normal de comprensión teológica de un teólogo católico, su "horizonte" primero, es su propia Iglesia. La Biblia y la fe se interpretan *desde la Iglesia*. Esto significa que la tradición y el magisterio, es decir, la fe común y su expresión normativa, tienen un carácter de *principio explicativo* para el teólogo. El accede a la Escritura *a partir* de esta enseñanza. Ella no puede ser dejada de lado, ni puesta entre paréntesis. Puede ser, luego, críticamente examinada, y debe serlo, pero la convicción de que allí hay, no sólo un límite, sino una *realidad doctrinal positiva*, que es indispensable tener en cuenta. De lo contrario, no se ve qué es lo que distingue a un teólogo católico de uno luterano, por ejemplo, y viceversa. Este principio de comprensión de carácter eclesial es, además, anterior y superior a cualquier recurso a la situación "latinoamericana". Creería que esta verdad es preciso no olvidarla.

Ahora bien, el autor de la presente "Cristología" prácticamente ignora la Iglesia, no sólo como principio de comprensión, lo cual es obvio, sino incluso como realidad religiosa permanentemente válida. Esto se puede demostrar de varios modos. Uno sería el relevo de las veces que la misma Iglesia es mencionada en el libro y cómo es mencionada. El lector descubrirá que ella aparece unas catorce veces (adjetivo o sustantivo), de las cuales una buena parte se limita a remitir a la "historia" y otras a su relación con Jesucristo, de lo cual hubiera que atender en la formulación de la fe o en la organización de la conducta. Se reconoce, al contrario, que ella, "mediadora de salvación", "va tomando conciencia de serlo", "no ya sólo al poner los signos de amor... sino por la misma existencia de unas instituciones y un orden de vida según el esquema religioso" (p. 250). Según esto, la manera de ser de la Iglesia, a la cual se ve inevitablemente llevada, depende de la degradación de la "fe" cristiana en "religión", tema de un capítulo entero del autor (VIII. "El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Tensión entre fe y religión"), sobre el cual habrá que volver más adelante. En él se encuentra una frase reveladora (entre otras), como la siguiente: "La conversión de Constantino no fue una conversión a la fe cristiana sino un cambio de religión" (p. 244), que lo deja a uno perplejo, porque la consecuencia inmediata parecería ser (cualquiera fuere la historicidad de la conversión constantiniana) que el ingreso en la Iglesia histórica es prescindible.

De este modo, cuando el autor nos dice que se va a ocupar del dog-

ma y en particular de Calcedonia “por la responsabilidad eclesial¹¹”, su intención es apreciable, pero no demasiado clara: subsiste la dificultad de por qué el mismo principio no ha funcionado en el resto del libro y de que, aún aquí, funciona de una manera desconcertante a juzgar por la interpretación que se nos brinda del dogma calcedonense. De éste se nos ha afirmado desde el principio (pp. 11-12) que es “una afirmación fundamental que tiene que tener en cuenta toda teología cristiana, pero no parece adecuada como punto de partida” porque “existen dificultades teológicas fundamentales”. “Tener en cuenta” parece que equivaldría entonces a comprobar tales dificultades. Una de éstas, como dice después (p. 281), es que “desconoce lo concreto de Jesús y de su Dios”. Ya se percibe que su posición respecto de Calcedonia, como respecto de Dios mismo, está dominada por los presupuestos gnoseológicos del autor, y es bajo este ángulo que habrá que encararla. Aquí registraremos solamente que, en la sección dedicada específicamente a la interpretación del dogma (pp. 268-274), él es considerado “modelo teológico”, y no solamente “afirmación de fe”, “deudor” de las “intuiciones y... limitaciones de una conceptualidad... la griega”, recurso inexhaustible del autor para rechazar o relativizar lo que no le parece compatible con su propia visión “histórica” o “concreta” del misterio de Cristo. De hecho, en esta sección (pp. 270 s.), Calcedonia es acusada de usar “los conceptos de naturaleza y no de historia”, un “lenguaje bastante abstracto”, y “categorías ónticas” en lugar de “relacionales”, que son las que explicarían realmente a Jesucristo, que “es Dios en cuanto revela a Dios, en cuanto está unido a él” (ib.). Qué es lo que queda del dogma después de semejante crítica radical es difícil saber, salvo que cualquier lector no demasiado atento a la permanencia de sentido de las fórmulas dogmáticas, incluso dentro de la relatividad de sus expresiones¹², concluiría que Calcedonia es un estorbo del cual conviene deshacerse cuanto antes. Y de alguna

11 Pág. 257, nota 1 (pero falta una línea del texto).

12 Cf. la declaración “Mysterium Ecclesiae”, del 24 de junio de 1973 *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año V (1973), págs. (333) 11-(335) 13, esp. pág. 334: “Por lo que se refiere a este condicionamiento histórico, se debe observar, ante todo, que el sentido de los enunciados de la fe depende, en parte, de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias. Ocurre además, no pocas veces, que una verdad dogmática se expresa en un principio de modo incompleto, aunque no falso y, más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta... Teniendo esto presente hay que decir que las fórmulas dogmáticas han sido aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y que, permaneciendo las mismas, lo serán siempre para quienes las interpretan rectamente... Sin embargo, de esto no se deduce que cada una de ellas lo haya sido, o lo seguirá siendo en la misma medida... Por lo demás, el sentido mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero y coherente consigo mismo dentro de la Iglesia, aunque pueda ser aclarado más y comprendido mejor...”

manera la exposición del autor le daría la razón, a pesar de sus afirmaciones en contrario (cf. pág. 11).

Se advierte así que la crítica de este dogma (y de todos los demás, cf. págs. 257 ss.; para la Eucaristía: págs. 247 ss., esp. pág. 249), supone claramente lo que se puede llamar un distanciamiento hermenéutico respecto de la Iglesia. Se la ve "desde afuera", actitud que el autor considera funesta cuando se trata de comprender a Jesucristo¹³, pero que no lo es menos cuando se trata de la Iglesia. No obstante, ella es coherente con su pensamiento porque ésta, conforme a un postulado que se extiende cada vez más, nada tiene que ver con el Jesús histórico quien "no consideró (su) existencia...tal como después surgió desde su resurrección" (pág. 100), por mucho que haya "continuidad entre la Iglesia y Jesús" (ib).¹⁴, o, como dice en otra parte (p. 283), que haya sido "posibilitada" por Jesús. Cualquiera sea el sentido de esta última afirmación (que parece meramente fáctica), es claro que la Iglesia no se vincula con Jesús de manera orgánica y fundacional. En consecuencia, es prácticamente indiferente para la interpretación de su misterio.

Coherente con la actitud descrita es otra, no menos llamativa en el contexto del autor, y no menos perniciosa en el mismo ámbito hermenéutico. Para él, tampoco el Nuevo Testamento (ni desde luego el Antiguo) goza de autoridad absoluta. Es "criticado", no sólo en el sentido de que sea leído e interpretado críticamente, lo cual estaría bien, sino de que se lo considera representativo de diferentes posiciones teológicas, unas mejores que otras, o más exactamente, unas fieles a lo que el autor opina es la recta concepción cristiana, otras no tanto. Esto se advierte en dos ejemplos capitales, a los cuales bastará aquí aludir, con las correspondientes citas.

El primero es la interpretación de la *cruz de Cristo*. Para Sobrino "ya en NT se hace difícil mantener lo que es típico del cristianismo: el escándalo de la cruz. Esto aparece en que la misma muerte de Jesús abandonado de Dios es dulcificada y en la desaparición, relativamente rápida, del título "siervo de Jahvé" (sic) (pág. 141). Y Luego: "Otra forma de desvirtuar la cruz en NT consiste —paradójicamen-

13 Cf. vgr. págs. 109-111 para la fundamentación de la moral. La preocupación constante del autor por la "situación" va en el mismo sentido, sin hablar de su prejuicio contra la filosofía griega.

14 Cf. pág. 133, nota 49: "Jesús predicó el reino de Dios pero después de su resurrección lo que acaece es la Iglesia"; pág. 283: "A finales del siglo pasado se descubrió que el anuncio de Jesús era escatológico y, conectado con esto, que Jesús predicó el reino de Dios y no la iglesia" (sic); pág. 293: "también es ignorante (Jesús) sobre el futuro de su misión, que no la concibió como Iglesia (sic), aunque ésta surgiese posibilitada y en continuidad con Jesús. Este último pensamiento requería mayor determinación, ausente del libro. Sea lo que fuere, la disociación de la iglesia y Jesús es un prejuicio de cierta exégesis contemporánea que se introduce también en el campo católico.

te— en reducirla a un misterio noético, pero explicable desde “el designio” de Dios y de su valor salvífico para los hombres” (págs. 143-4). No nos detengamos ahora en el tema lógico de estas afirmaciones: el sentido de la cruz de Cristo, sino en la valoración que, a propósito de él, se hace de la enseñanza del Nuevo Testamento. Esta no es sólo plural y diversificada, como comúnmente se admite. Es además internamente incompatible y presenta una tendencia cierta a la degradación o decadencia a partir de lo que el autor juzga más centralmente cristiano. Aunque la expresión no es empleada, el lector recuerda determinados perfiles de la enseñanza neotestamentaria que mostrarían la evolución del verdadero *Evangelium* hacia el Früh-Katholizismus¹⁵.

Lo mismo ocurriría con el tránsito de la “concepción de la fe como seguimiento de Jesús y aclamación doxológica del resucitado a una concepción de la fe como explicación de la realidad...” (págs. 235-6). El “primer paso estructural” en esta pendiente “consiste en el cambio de interés constatable en el NT de la cristología a la ecle-siología” (pág. 236). “El problema de fondo consiste en querer integrar a Cristo en una doctrina de la Iglesia” (ib), como harían las Cartas pastorales y la Carta a los efesios. Una vez más, claramente, las temáticas del *Früh-Katholizismus*, con la insistencia en la divergencia o disociación entre Jesús y la Iglesia, que más arriba señalá-bamos. Pero también una concepción peregrina de la Biblia, en la cual su unidad y su coherencia interna, aún en todo su pluralismo, no juega ningún papel hermenéutico, contrariamente a la tradición antigua y auténtica de la Iglesia, últimamente formulada por el Segundo Concilio Vaticano¹⁶.

Así el autor no intenta “explicar” el Nuevo Testamento, como intenta, paradójicamente, “explicar”, los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (cf. “XI.” El Cristo de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, págs. 321-346), cualquiera sea el mérito de esta explicación. En cambio acepta a Moltmann sin ninguna explicación. Su única *auctoritas* absoluta es entonces este valioso autor, pero que requiere una lectura crítica, como todo el mundo. Patética demostración de cómo al final se necesita una autoridad indiscutible: si ella no es la Palabra de Dios será por ventura una palabra de hombre.

15 En la opinión de algunos autores que reconocían la existencia de ciertos temas católicos al menos en los estratos más tardíos del Nuevo Testamento, como las Pastorales. Pero ello sólo probaría la intrusión de elementos extraños e inferiores respecto del “centro” de la fe original.

16 Cf. Constitución dogmática “Dei Verbum”, n. 12: Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei”. El autor dice, en cambio (pág. 13): “El NT no presenta una, sino varias cristologías y a partir de esas varias cristologías es imposible conseguir una unidad...”

La gnoseología

Pero el problema es más profundo todavía. Su planteo preciso puede resultar revelador. Porque las posiciones hermenéuticas de Sobrino están a su vez determinadas (como corresponde) por sus posiciones filosóficas y especialmente gnoseológicas. Su concepción del proceso cognoscitivo orienta su actitud hermenéutica y en el fondo toda su teología. Esto permite comprobar de nuevo que las afirmaciones filosóficas no son "inocentes" respecto a la reflexión sobre la fe.

La gnoseología del autor de la "Cristología" se apoya en dos pilares. El *primero* es la convicción de que hay "conceptos-límite" que "no son inteligibles en sí mismos" (pág. 263; cf. pág. 12), como las realidades que representan. Estos son la "divinidad", la "unión hipostática", la "salvación" (ib.) y otros todavía. A ellos se los comprende "sólo... a través del *camino* por el que se obtuvo ese conocimiento" (ib.; subrayado en el texto)," sólo se obtienen *indirectamente* (pág. 263; id.). Y esto serían los "misterios" de la fe cristiana (ib). Extraña concepción del misterio, que lo define por un defecto de inteligibilidad cuando su característica es precisamente la contraria: el *exceso* de inteligibilidad, que supera la capacidad de expresión adecuada de la inteligencia humana.

Este principio gnoseológico se aclara a la luz del *segundo*, que es de él inseparable. El autor afirma que "la realidad" se "comprende" "haciéndola" (pág. 241), o dicho de otro modo, como explica o insinúa *passim*, que el medio normal de conocimiento es la *praxis*. Si no es en la realización, la verdad no se capta (cf. pág. 264), al menos para las "afirmaciones-límite". Así, la manera de "conocer" los misterios es la "entrega" (p. 265, con una cita de Hegel), y por eso, los dogmas contienen afirmaciones "doxológicas" (págs. 264 ss.). Si la verdad, entonces, se conoce "haciéndola", la verdad total está en el "futuro" y de esa manera, Dios, por ejemplo, "es el Dios del futuro" (pág. 172), el "futuro es el modo de ser de Dios" (pág. 169, con una cita de W. Pannenberg), y en general, la "verdad no está adecuadamente en el origen sino en el futuro" (pág. 195).

De aquí se siguen dos importantes consecuencias teológicas, que el autor extrae confiadamente. Por una parte, Dios no es una realidad absoluta e incondicionada, sino que es "un proceso abierto" (pág. 179), "un proceso histórico" (pág. 178) o "un proceso trinitario en camino hacia la plenificación final" (pág. 177), de modo que "sólo al final de la historia... aparecerá la auténtica realidad de Dios" (pág. 171). Por la otra, la hermenéutica debe ser "política" (pág. 205, a propósito de la resurrección, pero el principio es general y coherentemente aplicado a lo largo del libro), lo cual "significa que la

verificación de la verdad de lo sucedido sólo es posible en una praxis transformada según los ideales de esta misma resurrección" (ib.)¹⁷.

Las consecuencias apuntadas muestran a las claras lo extremo y objetable de los principios mencionados. Sin que pretendamos aquí proponer una gnoseología correcta, que integre incluso el valor de la praxis, no podemos menos que notar la perenne validez de una teoría del conocimiento que se funde en la capacidad innata de la inteligencia de alcanzar directamente la verdad de la realidad, así sea la más sublime, sin necesidad formal para ello de pasar por una conducta "transformadora", sino también con una conducta perversa o mediocre. Y viceversa: la conducta que el autor juzgaría políticamente acertada no es de ningún modo garantía de un conocimiento exacto de Dios, de Jesucristo, ni del misterio cristiano en general, por mucho que la "entrega" religiosa¹⁸ contribuya a la penetración en el conocimiento de la realidad de Dios, lo cual ha sido afirmado ya por la Biblia misma (Jn 7,17, texto no citado por Sobrino, si no me equivoco). En cuanto a la aplicación de categorías temporales a Dios, cualesquiera ellas fueren, no hace más que enturbiar su misterio y reducirlo a una incongruente medida humana. Dios no es ni pasado, ni presente, ni futuro, sino supremamente las tres cosas (cf. Ap 1,4), porque es la base ontológica y noética de toda realidad. Y la Biblia, aunque el autor no lo tiene de ninguna manera presente, no define a Dios históricamente, sino ontológicamente (cf. Ex 3,14; Os 1,8 y el texto recién citado de Ap con los textos afines: Ap 4,8; 11, 17)¹⁹.

Se dirá, como este libro dice hasta la saciedad, que tales son las categorías de la "filosofía griega", de esa "conceptualidad" (pág.

17 A propósito de Rahner, el autor dice (en la pág. 30): "Sería demasiado forzar aquí su pensamiento para incluirlo en una hermenéutica política, pero sería demasiado poco no ver aquí en principio la necesidad de una praxis genérica —el amor al otro— para la comprensión de Cristo".

18 El autor nunca usaría este adjetivo que considera inconveniente, en virtud de su distinción entre "fe" y "religión".

19 Sobrino dice todavía (pág. 12): "Dios no aparece (en la fórmula de Calcedonia) bajo la modalidad bíblica de *actuación*, sino de epifanía; no se desprende de la fórmula que Dios sea quien actúa liberadoramente en "*justicia y esperanza*" (subrayado original). Y más abajo, en una frase más concisa: "Dios se da a conocer no directamente por sí mismo, sino a través de una situación. Dicho suscintamente, Dios "es" se traduce por Dios "reina", "actúa" (págs. 49-50); "... la realidad de Dios, cuya esencia no es como hemos dicho, meramente ser... sino actuar. Dios es en cuanto actúa, en cuanto cambia una realidad", (pág. 51). "Para Jesús Dios "es" en cuanto crea comunidad y solidaridad humana" (pág. 285). El sentido ontológico del nombre de Dios, YHWH, en Ex 3, 14 es defendido por R. de Vaux, "Histoire Ancienne d'Israël", Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie., Editeurs. París 1971, págs. 334-337. El texto de Os 1, 8 es explicado en J. Mejía, "Amor, Pecado, Alianza", Teología, Ediciones de la Facultad de Teología de la U.C.A. (Editora Patria Grande), Buenos Aires 1977, pág. 30.

270 y *passim*)²⁰, que tiene las "limitaciones" (ib.) de su tiempo, y que, por consiguiente, es preciso superar. Pero esto parece ya un lugar común, y cabe interrogarse, a esta altura de las cosas, si, primero, una filosofía de un sano realismo crítico no es la más adecuada para acceder a la comprensión de la Escritura, y en general, del misterio cristiano, y segundo, si la filosofía griega, no en cuanto tal sino en cuanto aporte a la conciencia filosófica correcta, no contiene valores permanentes, que puedan ser aprovechados hoy. Una cierta *actitud integrativa* es indispensable en teología, según la cual se tenga en cuenta el pasado cuando se reflexiona en el presente, a pesar del cambio radical de situaciones y perspectivas, y no se pretenda comenzar siempre de nuevo, a la zaga del último autor. De lo contrario, se incurriría en la dura crítica de Santo Tomás de Aquino, a propósito de ciertos contemporáneos suyos, inspirada en un texto de la versión latina de la Biblia, como él lo leía: "ipsi soli sunt homines et cum eis oritur sapientia" (Jb 12,2)²¹.

La interpretación de Cristo

El argumento central de la "Cristología desde América Latina", como lo indica su subtítulo, es el "Jesús histórico" y su "seguimiento". A fin de entender bien sus posiciones acerca de Cristo y la interpretación que de él se da, será indispensable examinar, así sea brevemente, estos temas fundamentales del autor.

El primero, el *Jesús histórico*, lo debería él, según declara (pág. 79), a la teología de la liberación, que habría "revalorizado" esta "figura"... dentro de la teología". En todo caso, Sobrino se toma el trabajo de demostrar largamente, en el capítulo VIII ("El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Tensión entre fe y religión"), la situación de su propia concepción de Jesús frente al debate usual, designado comúnmente con este título, y sus consecuencias teológicas (págs. 221-255). El capítulo en cuestión, así como las restantes secciones dedicadas al asunto (cap. I, II y III, y parte del cap. IV), revelan que su posición no es tan distinta de la de Bultmann, como él cree, al menos por el carácter de divergencia e irremediable degradación

20 La filosofía griega es maltratada ya en la pág. 12, a propósito de la fórmula de Calcedonia. Cf además pág. 100, nota 31 ("el prejuicio de la filosofía helénica"); pág. 150 ("la incapacidad del pensamiento griego para pensar el polo negativo de la realidad"); pág. 155 ("Tanto metafísica como epistemológicamente este pensamiento no estaba preparado para pensar y creer en un Dios crucificado"); p. 300 "Las raíces metafísicas y epistemológicas del desvirtuamiento (de la cruz), provienen en último término de la conceptualidad griega en que fueron formulados, ya desde el principio, el misterio de Dios y de Jesús").

21 El texto dice, en las ediciones críticas actuales (cf. Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem...recensuit...R. Weber OSB, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969, t. 1, pág. 741): "ergo vos estis soli homines et vobiscum moritur sapientia".

atribuída al “Cristo de la fe” respecto del “Jesús histórico”. Sólo que mientras Bultmann valora el encuentro con aquel Cristo por la fe, Sobrino identifica la fe con el “seguimiento” del Jesús de la historia.

A éste, entonces, se lo intenta ver en su realidad “concreta”, en su verdadera dimensión “humana”, con las limitaciones, incluso de ignorancia y error, que paradójicamente contribuirían a su “perfección” (cf. pág. 100, con la referencia a K. Rahner en la nota 31 y la alusión al “prejuicio de la filosofía helénica”). En esta representación sobresalen como tres aspectos, que son ampliamente desarrollados: la predicación del reino de Dios, que respondería a una primera etapa de la vida de Jesús, todavía dominada por la “ortodoxia” judía (p. 287), es decir, entre otras cosas por la certeza de la venida inminente de ese reino (cf. pág. 57 y *passim*). Luego, la “fe de Jesús”, tomada como categoría principal de explicación de su vida y de su muerte, pero sobre todo de su relación con Dios (cf. p. 79-107) a partir especialmente de la segunda etapa de su vida, después de la “crisis galilea”, cuando entra en la “conflictividad” y en la conciencia de que su misión pasa por la muerte. Finalmente, la cruz, interpretada al margen de toda concepción soteriológica, en lo cual consistiría precisamente su degradación en “religión”, al ceder al “interés” del hombre, sino en su “escándalo” y en su negatividad, como suprema vía de acceso al “proceso” de Dios (págs. 137-185, esp. págs. 169 ss.)²².

Sería interesante y quizás útil entrar en los pormenores de esta triple presentación. Pero nos llevaría demasiado lejos. Sin negar ciertos méritos a la imagen de Jesús que de estas consideraciones surge, no exenta a la verdad de patetismo y grandeza, las objeciones son tantas y tan graves que es de temer no guarde ninguna o una muy remota relación precisamente con el Cristo de la fe de la Iglesia católica, del cual creemos que asume y proyecta adecuadamente la enseñanza neotestamentaria.

22 La resurrección ocupa después tres breves capítulos. Pero su posición sobre la historicidad es ambigua; cf. vgr. pág. 197 “no hay tradición histórica en NT sobre la resurrección” sino sólo sobre las apariciones; pág. 203 “históricamente constatable es sólo la persona del crucificado, el lugar y tiempo...(de) las apariciones y la credibilidad de los discípulos”; ib. “lo histórico de la resurrección se capta observándolo bajo la categoría de promesa que abre futuro” pero “la realidad misma de la resurrección escapa a toda comprobación histórica, permanece en la oscuridad todavía desconocida y todavía oculta”; ib. la cita de Moltmann: “No hay que decir que la resurrección es “histórica” porque ha acontecido en la historia sino que hay que decir que es histórica porque funda historia... La resurrección de Cristo es histórica porque abre un futuro escatológico” y el autor comenta: “Captar un hecho histórico es captar la misión que desencadena”. Es por lo menos coherente con su “praxismo”.

Para decirlo con una palabra: el Jesús histórico de Sobrino podría ser un *santo*, en el sentido que esta palabra tiene en nuestra Iglesia, por su "relacionalidad" con el Padre, por su "entrega", por su voluntad de vencer al "poder" con el "amor que asume el sufrimiento" (pág. 297) y siempre que se prescinda de la interpretación política que él le atribuye, así sea con sordina²³, so pretexto de "conflictividad" necesaria. Pero no es el *hijo de Dios* hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros, como lo presenta nuestro Credo. Sobrino hace juegos malabares para salvar alguna apariencia de convergencia entre su propia convicción y la común de la Iglesia católica. Pero sus prejuicios hermenéuticos se lo impiden. Basten estas citas como ejemplo: La "diferencia fundamental" entre Jesús y nosotros es que él "ha vivido en plenitud y originariamente la fe, el que ha abierto el camino de la fe y lo ha recorrido hasta el final" (pág. 106); "la divinidad de Jesús no puede tener ningún sentido mientras no se den por resueltas de antemano estas preguntas", acerca del "sentido de la historia" y "cómo se hace la historia" (ib.); "la divinidad de Jesús consiste en su relación concreta con el Padre. En ese modo de relacionarse con el Padre, único, peculiar e irrepetible, consiste su modo concreto de participar de la divinidad" (p. 104, se trata obviamente de la relación del *hombre* Jesús); "lo que revela Jesús es el camino del Hijo, el camino de hacerse Hijo de Dios", "ya dijimos que Jesús se va haciendo el Hijo al hacer el reino" (p. 113); "la fórmula (de Clacedonia)... expresa la identidad personal de Jesús con el Logos eterno. Sin embargo es claro en el NT que la relación de Jesús es con el Padre" (pág. 271); el "modelo de comprender la divinidad de Jesús (es) la *unidad personal de Jesús con el Padre*" (ib., subrayado original) y la persona es (según Hegel) el "final de un proceso de reconciliación del individuo consigo mismo *a través de la entrega al otro*" (ib., id).

A esta luz, es sumamente coherente que la "personalidad de Jesús" sea explicada a partir de su "fe", con el apoyo tenue de dos textos del Nuevo Testamento, ninguno de los cuales se refiere al tema²⁴ y la opinión de von Balthasar y Thüsing, el primero de los cuales, por lo menos, rechazaría indignado semejante compañía. Una fe, además, que se confunde con la "confianza" y el "seguir

23 Cf. pág. 162 (8a. tesis): "Jesús es condenado como agitador político" y luego (pág. 165) "Jesús no se diferenció fundamentalmente de los celotas" (sic), la situación que Jesús enfrenta "se le presenta como la de una sociedad dividida en clases" (pág. 122) y su "justicia" "apunta a una nueva forma de convivencia entre hombres en la cual en principio se ha abolido la diferencia de clases" (pág. 119). Desde luego, importa en su vida la "ortopraxis" y no la "ortodoxia" (pp. 64-5; cf. pág. 117).

24 Mc 9,23 y Hebr 12,2. Pero el primer texto no se refiere a la fe de Jesús (genitivo subjetivo) sino a la fe en él (genitivo objetivo), y el segundo tiene sentido transitivo, según el término griego allí usado (teleioteés).

miento". En cuanto a la cruz, ella es interpretada, por una parte, en virtud de la teoría cristológica del autor, como "modo de ser de Dios" (pág. 150) y como que "el Padre sufre (en ella) la muerte del Hijo" (pág. 175), y por la otra, en la huella de Karl Barth, como el cuestionamiento de "todo conocimiento de Dios basado en la teología natural" por que "conocer a Dios es permanecer con Dios en la pasión" (pág. 172), aunque "Dios en la cruz no explica nada" (pág. 173) y así "la cruz es un proceso sobre la verdad de Dios" (pág. 158), o "el Dios de la religión... o el Dios de Jesús" (ib.). En consecuencia, se "ha de ver la cruz no como un arbitrario designio de Dios, sino como la consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación", ya que la "teología de la cruz debe ser histórica" (pág. 155) y se la "desvirtúa" cuando se la "reduce a un misterio noético" y se intenta explicarla "desde... su valor salvífico" (pág. 143 s.). Lo que importa es, entonces, la irracionalidad, el conocimiento por la conflictividad y el mantenimiento de un vínculo, así sea artificioso, con la "cruz real del oprimido" (pág. 174), es decir, con América Latina. De esta manera, se trastorna, si no me equivoco, el sentido de la vida y la muerte de Jesús, como aparece en el Nuevo Testamento, auténticamente leído. Porque, en lugar de ser la irrupción del misterio mismo de Dios en la realidad humana, y así, la anticipación del reino, que es, en substancia, la persona de Jesús y su obra, con el establecimiento de su continuidad, frágil y vulnerable, pero segura, por su sacrificio voluntario y la resurrección, se convierte en un mero "camino" humano, ejemplar y aún prototípico, pero esencialmente indistinto de lo que un hombre muy bueno podría hacer para vencer el "poder" (el de la "religión" inclusive) y para instalar el amor. Por lo demás, ineficazmente. Porque si no tuviéramos esta interpretación para revelárnoslo, todavía estaríamos sumidos en el oscurantismo de la degradación "religiosa".

En cuanto al segundo tema, el *seguimiento*, su contenido se desprende fácilmente del primero. A este Jesús, en este mundo de pecado, a partir de esta hermenéutica, no queda más que "seguirlo", no para "imitarlo" (pág. 130) sino para "situarse concretamente en la historia" (ib.) y responder a sus exigencias con "amor político" (cf. pág. 166). En esto consiste la "moral fundamental" (págs. 107 ss.), la cual es necesariamente "historizada" (cf. pág. 124), "situacional" (cf. pág. 122) y "conflictiva" (cf. pág. 123). Si hay un apreciable matiz de diferencia respecto de quienes reducirían simplemente la moral a un puro activismo político, Sobrino no logra, parecería, superar la trampa de su propio historicismo relativista, y así presentar un seguimiento de Jesús que no fuera la actualización más o menos irracional de un modelo eminente, sino la entre-

ga en la fe y en el amor a quien sólo puede dar la posibilidad de seguirlo, en la comunidad que él funda y mediante los sacramentos que renuevan la alianza en "su sangre" (cf. Lc. 22,20) y que comunican sus efectos. Sobrino no sólo transforma el sentido de las virtudes teologales (cf. págs. 182-4: no son "ingenuas" ni "idealistas") sino que ignora los sacramentos (el bautismo no está ni siquiera mencionado) y refuta expresamente la concepción católica de la Eucaristía, como fruto de la degradación de la "fe" en "religión" (cf. págs. 247 ss.)²⁵.

Conclusión

Un pensamiento tan complejo, totalizante y no siempre adecuadamente expresado; es difícil de resumir con fidelidad. Se corre el peligro de crear un muñeco de paja y dirigir contra él sus dardos, sin que además den realmente en el blanco. Lo que he querido sobre todo en este largo análisis es señalar aquello que me parece ser las articulaciones esenciales del pensamiento de Sobrino y mostrar su relación negativa con la enseñanza habitual de la Iglesia católica. Es verdad que la posición en que él se pone torna inútil semejante análisis. O casi. Porque para él todo ello depende de la caída en la "religión", por la nefasta influencia de la filosofía griega. No obstante, puede ser que todavía un diálogo con él fuera accesible, atendida su buena voluntad y su real amor del Señor. Pero lo que él llamaría las "opciones" son muy divergentes. Confiemos que otros, acaso lectores de su libro, o al menos, preocupados por el sesgo que va tomando una cierta teología "latinoamericana", sean por lo dicho ayudados a canalizar sus reflexiones y a poner su entusiasmo teológico al servicio de la perenne fe de la Iglesia. Poque esto sería sobre todo un insigne servicio a lo que el autor llama el "hombre latinoamericano".

Jorge Mejía

25 Cf. sobre la Eucaristía todavía la pág. 149: "Lo que en un principio había sido la liturgia cristiana: ágape, celebración agradecida de la salvación, recuerdo de Jesús, presente por su Espíritu en medio de la comunidad, se va convirtiendo hacia finales del s. I en liturgia sacrificial. Aparece entonces la tentación de concebir la cruz no a partir de sí misma, de su escándalo irreplicable, sino a partir de un concepto ya poseído de 'sacrificio' que puede ser representado 'cúlticamente'. Paradójicamente, la Eucaristía es refutada a partir de la carta a los Hebreos: "la mediación de Jesús no consistió en libaciones ni holocaustos sino en acercarse al oprimido...en anatematizar al opresor...en una palabra su mediación consistió en la predicación del reino de Dios que se acerca...El gran concepto sacral —el de víctima— es desacralizado por Jesús: no ofrece nada vicario, la cruz no es un altar, ni sobre ella hay ningún cordero...Y de esta forma hacía Jesús como laico y como hombre profano, efectiva y definitivamente lo que los sacerdotes habían intentado hacer, sin conseguirlo..." (pág. 252). Pero un tema dominante de la carta a los Hebreos es el sacerdocio de Jesús "según el orden de Melquisedec" (cf. 5,10; 6,20; 7,1.10.11.15).