

“JESUCRISTO EL LIBERADOR” DE LEONARDO BOFF

El libro que nos proponemos comentar fue publicado en Brasil hace algunos años (no más de cuatro, en todo caso), donde alcanzó en seguida tres ediciones, por lo menos. La edición que tenemos presente es la argentina, publicada en Buenos Aires, por Latinoamérica Libros, en 1974, y también ha sido ampliamente difundida. Se nos dice que se la utiliza o se la lee en cierto tipo de retiros. Y aunque no fuera así, una obra sobre Cristo, escrita, como diremos después, con entusiasmo, vigor e indudable interés, es normal que sea leída, comunicada y recomendada. Es verdad que la edición argentina no lleva ninguna aprobación eclesiástica, a pesar de que las normas que la hacían necesaria para esta clase de libros estaban entonces todavía vigentes, pero al menos ofrece, traducida de la edición original, lo que equivale a un respaldo de un arzobispo brasileño: “L. B. es un óptimo auxiliar y orientador de esta búsqueda (de la “imagen pura y perfecta del ser humano en Jesucristo”)”. No hemos visto, no obstante, comentarios bibliográficos de la obra que salgan al encuentro, de una u otra manera, con uno u otro signo, de los numerosos problemas que, a nuestro juicio, plantea. Reconocemos que nuestra lectura puede ser insuficiente¹. En cambio, el libro ha atravesado el océano. Ha sido traducido al francés y habría incluso obtenido una mención especial como obra más leída en un determinado año. Todo esto constituye un fascículo de razones más que suficientes para ocuparse de él del modo como lo haremos, sin mencionar por ahora sus méritos (y sus dificultades) intrínsecos.

El autor

Convendrá presentarlo brevemente, para quienes no lo conocen, o sólo conocen su nombre, a través del libro. Leonardo Boff es un franciscano brasileño, de cepa germana, como lo son muchos allí (en su país y en su orden). Joven todavía, ha hecho rápida carrera como profesor en el escolasticado que la orden posee en Petrópolis, cerca de Río, ciudad a la que se extiende su activi-

¹ Escritas estas líneas, M. Arias Reyero ha tenido la gentileza de señalarnos una nota suya, aparecida en la revista *Mensaje* (Santiago de Chile), número 238 (mayo 1975), pp. 206-207. Esta nota coincide, en ciertos aspectos, con nuestra presente crítica, que es, no obstante, no sólo más desarrollada, sino también más severa.

dad docente, como sin duda también a otras de Brasil. Es asiduo colaborador de las dos revistas que su institución académica publica: *Voices* y la importante *Revista Eclesiástica Brasileira*. Su prestigio parece ser grande en su propia patria. Y ha ya excedido sus nada estrechos límites: se lo oye mencionar con frecuencia en reuniones continentales, es uno de los teólogos de la CLAR (Confederación latinoamericana de religiosos) en cuyo boletín hemos leído más de un artículo suyo. Tal prestigio no está, sin embargo, exento de polémicas y conflictos. Resulta así importante y deseable poder calibrar sus capacidades y su solidez doctrinal a la luz de una obra de aliento y de tema central, es decir, cristológico, como es "Jesucristo el liberador". Razón de más para ocuparnos de ella.

Limitaciones de la crítica

Dicho lo cual, es preciso admitir desde el principio que el lector y el crítico no se encuentran en la posición ideal para emprender su tarea, al menos cuando deben llevarla a cabo en la Argentina. Uno carece, por desgracia, de la edición original, en la cual normalmente hay que leer todo escrito que se pretenda examinar en serio². Pero además, y primordialmente, la edición argentina padece de graves y peligrosos defectos. La traducción es por momentos incierta o simplemente errada, como cuando se transcribe por "luego" el adverbio que en portugués significa "en seguida" (cf. p. 97), o se pone "convite" por "invitación" (p. 81), o más seriamente todavía, se utilizan palabras de nuestra lengua que evidentemente no corresponden al contexto. Sirvan de muestra los siguientes ejemplos: "sádica" de la manera de actuar de Cristo (p. 80), "rodapié" por "glosa" (p. 83), "gentíos" por "gentiles" (p. 88), el carácter "imperceptible" del dogma cristológico de Calcedonia, cuando se quiere presumiblemente decir "imprescriptible" (p. 151), "vivirá sobre las nubes" (p. 158) en lugar de "volverá". En esa misma página, el segundo párrafo es de tan difícil comprensión que se puede suponer un error o una inseguridad de traducción. Lo mismo pasa en la p. 60, letra c, donde el texto, en una frase, parece contradecir al título. Otra frase, en la p. 159, dice exactamente lo contrario de lo que el autor defiende a lo largo de su exposición, es decir que Cristo *no* tenía la "conciencia de ser un liberador político", de donde se deduce que la traducción tampoco es aquí perspicua.

Muchas otras veces se puede dudar, sin embargo, si la falla está en la traducción o más bien en una deficiente corrección de pruebas con los consiguientes errores de impresión. Estos serían todavía perdonables en la extrema abundancia de nombres y títulos de obras y artículos en lenguas extranjeras, princi-

2 La edición original nos ha sido ahora proporcionada por un colega. Sus datos bibliográficos son: *Jesus Cristo Libertador*. Edit. Voices, Petrópolis, 1972¹, 86 págs. Según este colega, su lectura no cambia nada a nuestro juicio, excepto confirmar la general inexactitud de la versión en nuestra lengua. Existen también traducciones al inglés, alemán y japonés. En Argentina se han hecho tres ediciones.

palmente en alemán, que matiza las notas. Pero es menos aceptable en el texto mismo, literalmente plagado de ellos. Muchas de las citas bíblicas, si el lector se toma el paciente trabajo de compulsarlas, están equivocadas, o del todo o en parte. Hay líneas y párrafos fuera de su lugar, con la consiguiente dificultad de lectura e interpretación (cf. vgr. p. 29, donde la primera palabra de la línea 4 debe ir al principio de la página y aparentemente sobre la coma después de "historicismo"; p. 193 donde los dos párrafos que la componen están invertidos). Pasemos por alto otros errores de detalle, que son más fácilmente corregibles, al menos para un lector atento. El hecho es que, en un libro de semejante importancia y delicadeza de tema y expresiones, todo cuidado debió ser poco para evitar las malas inteligencias o los *quid-pro-quo*. He aquí, en cambio, que está repleto de tropiezos. También le falta al libro un buen índice de autores y otro de citas bíblicas, indispensables para su consulta útil. Admitamos que la tabla de materias, al principio (sin paginación), es suficientemente explícita y constituye una buena guía para la lectura, mientras que los resúmenes que abren cada capítulo ayudan generalmente a abordarlos con una idea de lo que contienen, si se prescinde, por lo menos, de los errores de traducción que a veces los afectan. Finalmente, y esto sin duda viene de la edición original, el lector crítico se ve desconcertado por la incoherencia en la forma y estilo de las citas bibliográficas. Hay libros que están citados alternativamente en su edición original y en la traducción española (como los *Grundzüge der Christologie* de W. Pannenberg). No se respeta ninguna clave para las abreviaciones y el lector menos informado vacilará más de una vez ante siglas (como RGG = *Religion in Geschichte und Gegenwart*) de las cuales ignora totalmente el sentido. Tales siglas o se ponen y se aclaran, o no se ponen.

Es verdad que en América Latina todavía no son frecuentes las ediciones donde se respetan adecuadamente las normas críticas vigentes. Pero en algún momento hay que empezar, sobre todo en un libro (original y traducción) que no se entrega solamente al gran público (lo cual sería ya razón suficiente), sino también, se supone, al examen de los especialistas, cuyo trabajo, de esta manera, no se contribuye a facilitar, ni tampoco, por consiguiente, el juicio exacto y objetivo de la obra en cuestión.

Valores del libro

El lector, incluso crítico, reconoce con agrado, superados los obstáculos de lectura e interpretación, que "Jesucristo el liberador" es un libro digno de ser leído, con valores que es justo enumerar y subrayar.

Comencemos por lo que el libro *no es*, lo cual ayuda también a valorarlo. Quien, desprevenido, creyera encontrarse ante un ejemplar de la literatura "liberacionista" que está más o menos de moda en nuestro continente, se vería rápidamente defraudado. El autor se cuida muy bien de reducir a Jesucristo al nivel de un mero revolucionario, o de un liberador político, que pudiera inspirar movimientos de ese tipo. Su "liberación" tiene otro sentido y otra enverga-

dura, como que abarca la totalidad de la condición humana, con explícita mención del pecado (cf. vgr. p. 145, pero también *passim*), y el mismo cosmos (cf. vgr. pp. 36-37, 119 ss)³. Esto confiere al libro una perspectiva universal, en el orden de la ciencia como en el de la pastoral, y la tentativa de incluir una referencia a América Latina en el capítulo II sobre "el problema hermenéutico" (cf. pp. 58-61) nos parece más una expresión de un buen propósito que otra cosa, ya que el autor olvida allí y después las características de lo que se podría llamar una cristología "latinoamericana", y que se deben buscar, a mi juicio, en la religiosidad popular. Una pasajera referencia a manifestaciones reducibles a ésta, al hablar sobre los relatos de la infancia (pp. 183-185), no obliga a modificar esta afirmación.

Muy al contrario de presentarse como una reinterpretación del misterio de Jesús a la luz de la actualidad política, la obra busca la *integración* de todas las perspectivas posibles para abordar su complejo tema, el más complejo quizá que pueda proponerse un teólogo. Este es otro valor del libro. Boff no se conforma con ninguna explicación parcial, si bien las pasa todas en revista (cf. especialmente los dos primeros capítulos: "La historia de la historia de Jesús", pp. 19-48; "¿Cómo llegamos a conocer a Cristo? el problema hermenéutico" pp. 49-63), y es indudablemente uno de sus méritos que no haya quedado del todo preso, como tantos católicos hoy día, en las sutiles mallas de los métodos críticos: *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*, *Traditionsgeschichte*, lo cual no obsta para que, más de una vez, dé por seguras conclusiones obtenidas por vías que no son sino posibles, o a lo sumo probables. Ello tampoco impide que, en su esfuerzo de integración totalizante, que abarca hasta la psicología profunda de C. Jung, no tenga él sus preferencias o sus opciones, ni que éstas hayan influido profundamente en su concepción cristológica. Pero sobre esto volveremos más adelante.

Otro mérito de Boff es la *relativa moderación* de sus opiniones en materia exegética. Cuando se está suficientemente al corriente de lo que hoy se escribe o se dice (y eventualmente se enseña) acerca de los relatos de la infancia, la resurrección, los milagros, y otros aspectos del Nuevo Testamento en general, y los Evangelios en particular, se debe reconocer que muchas opiniones expuestas en este libro distan apreciablemente de esos extremos. Sería fecunda, por ejemplo, la comparación del presente libro con el ya famoso "*Christ sein*" de Hans Küng (1974), disponible ahora en versión italiana (*Essere cristiani*, Mondadori 1976). Boff afirma la concepción virginal de Jesús (aunque dice, de manera para mí poco clara, que la "virginidad personal de María es secundaria", p. 177), no pone en cuestión la realidad de sus milagros, ni mucho menos de su resurrección (cf. vgr. p. 139: "la resurrección no es ninguna creación teológica de

³ Se nos dice que, en obras y artículos posteriores (que no nos son accesibles), L. Boff no habría mantenido esta laudable reserva.

algunos entusiastas"). Incluso parecería, por momentos, olvidar la importancia y utilidad de los métodos exegéticos, que por otra parte utiliza (un ejemplo en la p. 75, acerca de las parábolas, pero hay otros), llevado por su sincero entusiasmo hacia la figura del Jesús evangélico. Es sólo honesto decir que esto no es demasiado frecuente en la cristología llamada científica, católica o protestante.

Pero he dicho *relativa* moderación. Y buena parte de esta nota estará destinada a mostrar precisamente el carácter de relatividad de la afirmación, si bien el único origen de lo que yo creo ser las limitaciones de la cristología de Boff no son sus posiciones exegéticas. Es claro, no obstante, que éstas también crean dificultades, que se me permitirá presentar lealmente, al menos *pro posse*.

También asombra en Boff y su obra la notable *erudición*, relacionada en buena parte con lo que se acaba de notar, es decir, con su propósito totalizante y sus posiciones relativamente moderadas. Para ambas condiciones es preciso, en efecto, haber leído mucho y bien, y las notas que el lector encuentra (y ojalá lea) al final de cada capítulo registran una buena parte de lo que en los últimos años, y a veces en años ya remotos, se ha escrito sobre su argumento, desde Reimarus y Strauss (para omitir los clásicos del judaísmo postbíblico, en la medida que tocan a aquél, como Josefo y Filón) hasta los recientes trabajos de Pesch, Roloff, H. Braun, y otros más conocidos como Stauffer, Bornkamm y Käsemann, para citar solamente algunos nombres relevantes. Dicho esto, un lector informado no podrá menos de registrar ciertas lagunas inexplicables en la bibliografía de Boff. Ella es, por lo pronto, prevalentemente germana, lo cual quizá se explica, dado el origen y quizá también la formación del autor. Las obras francesas son ocasionalmente mencionadas (Léon-Dufour, Cazelles, Benoit, Dupont, pero nunca Cerfaux, si no me equivoco, ni el importante artículo de A. Descamps sobre los relatos de la resurrección, publicado en *Biblica* 40, 1959, pp. 726-741). Las inglesas muy escasamente, y acaso en su versión francesa, como el libro de V. Taylor, o alemana, como el de H.H. Rowley. La exégesis americana parece completamente olvidada, lo cual significa que Boff se priva de aportes tan valiosos como los que se pueden recabar de *The Gospel of John* de Raymond E. Brown (Garden City 1966-1970) e incluso de su preciosa obra sobre la virginidad y la resurrección (*The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, Londres-Dublin 1973), si es que estaba ya publicado al tiempo de escribir el original portugués. En general, se puede decir que el especialista advierte dos carencias en la bibliografía utilizada por el teólogo franciscano. Por una parte, no se nota que haya recurrido con asiduidad a los *grandes comentarios* del Nuevo Testamento, que son tan característicos de la etapa reciente de la exégesis, en lengua alemana como en las otras, sino más bien a obras de conjunto de artículos. Por la otra, asombra que se haya hecho poco caso de la literatura postbíblica, indispensable, en la opinión hoy común, para la inteligencia del Nuevo Testamento, y particularmente de los Evangelios. Los targumím, si no yerro, jamás son citados, ni mencionados los trabajos en ellos fundados, como los de Roger Le Déaut, o de M. McNama-

ra, o más antiguamente los de G. Dalman⁴. El “Jesús” de D. Flusser ha sido pasado por alto, a pesar de su relevancia para este aspecto de la cuestión⁵. Igualmente, la monumental obra de Strack y Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. De ahí también que se pueda criticar al autor por no haber advertido suficientemente la relación de la figura de Cristo, y en general de la cristología neotestamentaria, con el Antiguo Testamento, en sus diversas líneas, y no solamente en la mesiánica. El haber prestado más atención a este aspecto, hubiera quizás ayudado a evitar ciertos excesos de interpretación que señalaremos después.

Finalmente, es grato comprobar que el autor y su obra están inspirados por un refrescante *amor y reverencia* por el Jesús de la historia y de la fe, que mueven a aproximarse a él, no como a un objeto arqueológico, ni como un mero problema crítico, cuya clave es preciso descifrar, sino como al Dios-con-nosotros, que es preciso recibir en actitud de creyente (cf. p. 34, en forma de pregunta, pero la respuesta es evidentemente positiva) y en la adoración. Lo que Boff dice de la cristología del “silencio”, inspirado de D. Bonhöffer, pero elaborado por él, es ciertamente valioso (cf. p. 62 y el texto de este autor citado en *exergo*, pp. 17-18). A pesar de todas sus limitaciones, que nos permitiremos señalar, Boff tiene un sentido del misterio de Jesús y su valor único para nosotros cristianos, y para el mundo entero, incluso contemporáneo, que explica el eco ampliamente favorable que su libro ha obtenido. Esto debe ser puesto en la *haber* de su cuenta final y reconocido por el crítico.

La cristología evolutiva

Nuestra primera objeción va ciertamente a lo que parece ser el fondo de la concepción cristológica de L. Boff. El es un teilhardiano (cf. p. 36 y la bibliografía citada en la nota 45). Cristo es para él “parte vital y resultado de un proceso de millones y millones de años de evolución convergente” (ib.). Esto todavía podría ser bien interpretado y lo es en el mismo Teilhard, al menos según un teólogo tan lúcido como H. de Lubac⁶. Pero en Boff la cosa no es tan segura. Y ello se ve en su lectura del dogma de Calcedonia, a la cual dedica un capítulo, y que se proyecta ocasionalmente sobre toda su visión del Jesús histórico. La expresión de Boff que es seriamente objetable, en mi opinión, a este propó-

4 Citemos alguna obra de cada uno de estos autores:

C. Dalman, *Die Worte Jesu* (mit Berücksichtigung des nachkanonischen Jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache), Leipzig 1898.

R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma 1963.

M. McNamara, *The Palestinian Targum to the Pentateuch and the New Testament*, Roma 1966.

5 D. Flusser es judío, como es sabido. Su libro data de 1968.

6 Cf. vgr. *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, París 1962, cf. vgr. pp. 169ss.

sito, y que él repite con frecuencia, bajo una u otra forma (cf. vgr. pp. 210, 248, 255-6, 259), es la siguiente (p. 248): "La encarnación puede considerarse como la realización exhaustiva y radical de una posibilidad humana". Literalmente entendida la fórmula podría salvarse, siempre que la iniciativa divina, tan subrayada en los textos de preexistencia y encarnación del Nuevo Testamento (cf. la escena de la anunciación en Lc 1, 26-38; el cántico de Flp 2, 5-11; Gal 4, 4; y el prólogo de Jn), sea convenientemente afirmada. Pero esto es lo que no parece ocurrir en la explicación de Boff. Si uno toma el texto de las pp. 202-3, en el capítulo X, que intenta exponer el dogma calcedoniano, la impresión que se tiene es la de una "conquista" (la palabra es mía) por parte de Jesús de su identidad con Dios, como si por su "apertura" y su "entrega" total al Otro, él hubiera llegado a carecer de la "hipóstasis" o "subsistencia" humana hasta "identificarse con los otros y con Dios". Este último paralelismo es ya inaceptable. Pero léase la fórmula sintética de la p. 203: "Jesús hombre estaba de tal manera en Dios que se identificó con él. Dios estaba en tal medida en Jesús-hombre que se identificó con él...". Y enseguida: "Si alguien acepta en la fe que Jesús fue aquel hombre que puede relacionarse y estar con Dios, hasta sentirse de hecho su Hijo —en ello reside la identidad personal de Jesús con el Hijo eterno— y si alguien acepta en la fe que Dios, en tal medida puede vaciarse de sí mismo (cf. Flp 2, 7) hasta plenificar la total apertura de Jesús... entonces éste acepta y profesa aquéllo que nosotros los cristianos profesamos y aceptamos como la Encarnación: la unidad inconfundible e inmutable, indivisible e inseparable de Dios y del hombre en uno y mismo Jesucristo, quedando Dios siempre Dios y el hombre radicalmente hombre" (p. 203-204). ¿No se diría que la unión hipostática así interpretada es una unión *moral*, obtenida por los méritos de Jesús? ¿No versaríamos así en el más absoluto nestorianismo?

Temo que aquí haya un error de método. Boff insiste repetidas veces en que hay que "partir" de Jesús (cf. p. 58), como "quien está tocado por la significación de su realidad". Esto es verdad, sin duda, siempre que no signifique buscar la razón del misterio de la encarnación en la realidad misma de Jesucristo, en cuanto hombre que adelantaría en la búsqueda de Dios, sino en lo que él, y sus testigos, nos revelan acerca de su relación con el Padre. Y en esta revelación me parece que lo evolutivo, sea en la vida misma de Jesús-hombre, sea en el proceso general de la humanidad y la creación, ocupa escaso lugar, si alguno.

La humanidad de Cristo

De aquí pienso que se desprenden dos limitaciones aparentemente opuestas, pero en realidad coincidentes por el fondo que se observan en la obra de Boff. La *primera*, a la cual dedico este párrafo, es la *categorización* de la humanidad de Jesús, que él presenta.

Esta humanidad, que debe ser ciertamente afirmada y defendida contra todo docetismo o falsa espiritualización (como hacía ya el Evangelio según San

Juan), puede no obstante ser interpretada de diferentes modos y a partir de diferentes principios, siempre que se respete la analogía de la fe (es decir, su coherencia interna) en el intento de utilizar categorías modernas. Ahora bien, es el caso de preguntarse si el correspondiente capítulo de Boff (V: "Jesús, alguien de extraordinario buen sentido, fantasía creadora y originalidad", pp. 95-100) responde realmente a esta regla. La razón de dudar es si estas tres características no humanizan excesivamente a Jesús, no tienden a hacer olvidar su estatura irreductible a toda categoría humana y no acaban por desdibujar los rigurosos límites de su persona y sus exigencias. La sección (pp. 106-108) "¿Fue Jesús un liberal?" pregunta respondida por la afirmativa, con un innecesario ataque a las "iglesias" y a los "piadosos" (p. 107), recuerda no solamente al autor a quien allí Boff cita (E. Käsemann), sino también, por desgracia, al cristianismo liberal, y a su Jesús desleído, con su invitación a un "amor" (la palabra sale varias veces en esas páginas) que no se parece mucho a la vigorosa virtud evangélica. Y no se puede olvidar que, además del amor por los otros, Jesús exige la *fe* en sí mismo (cf. vgr. Jn 6, 22-71, el sermón de Cafarnaúm, y los textos correspondientes de los sinópticos). No es exacto entonces decir, como Boff dice (p. 107, pero también *alibi*) que "Cristo no... vino... para predicar a Cristo o anunciarse a sí mismo". Es evidente que él está en el centro mismo de su predicación, que Boff subsume, bastante adecuadamente (cf. pp. 65-76), bajo el tema del Reino. Pero el Reino, como Boff mismo reconoce, con la fórmula de Orígenes (la *autobasileía*; cf. p. 144), es Jesús mismo, y la decisión frente a su proclamación se toma por referencia a Jesús, que es su contenido. Tampoco es así exacto insistir en que él nunca usó la palabra "obediencia" (p. 105), lo cual puede quizá ser literalmente verdadero, pero no obsta a que la relación del discípulo con él haya sido presentada en términos que implican (o superan) la categoría de obediencia (cf. vgr. el *lógion* de la "confesión" ante los hombres: Mt 10, 32-33; Lc 12, 8-9, y el del seguimiento total de Cristo: Mc 8, 34 y par., sin hablar de los relatos de vocación, como Mc 1, 16,20 y par., que son absolutamente incondicionales). Ni se debe omitir tampoco, entre los *ipsissima verba*, el *lógion* sobre el "cumplimiento de la voluntad del Padre/Dios", en lo cual consiste el verdadero relacionamiento con Jesús (cf. Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21 quien dice lo mismo con su lenguaje). La tradición antigua y reciente presenta igualmente a Jesús como modelo de obediencia (cf. Flp 2, 8 *ypékoos*; Lc 2, 51 *ypotassómenos*).

El Cristo cósmico

También esta idea, cara a Boff y su cristología, es en principio justa. Se la encuentra en los cánticos que abren las cartas a los efesios y a los colosenses (de las cuales, dicho sea de paso, se afirma con demasiada seguridad, que son "ciertamente" de un discípulo de Pablo", p. 23); Ef 1, 3-14; Col 1, 13-20. Pero es la interpretación de esta idea, que se encuentra en el libro, la que no nos con-

vence, y se presta a objeciones. En ella creemos encontrar así la *segunda* limitación anunciada más arriba.

Boff, en efecto, la inserta dentro de su concepción evolutiva de la creación y llega por esa vía a conclusiones inesperadas, que él mismo trata de atenuar, pero que son por lo menos discutibles. Tomemos, por ejemplo, el capítulo final (XIII), intitulado “Jesucristo y el cristianismo. Reflexiones sobre la esencia del cristianismo” (pp. 255-269). El elemento fundamental explicativo de este capítulo es una llamada “estructura crística” (cf. p. 256 y *passim*), que se define (ib.), como “una vivencia, un comportamiento, un modo de ser hombre...”, “un tipo de ser-hombre, una forma de comportamiento, de hablar, de relacionarse con Dios y con los otros que rompía los criterios comunes de interpretación religiosa” (ib.). Esta “estructura crística” se da por supuesto al grado máximo en Jesucristo. Pero como en él “se reveló en su máxima profundidad lo que es y puede ser el hombre” (p. 255), nada impide y todo recomienda que tal estructura pueda realizarse y se haya realizado antes y después de él, al margen de toda adhesión explícita a su persona. De aquí se pasa al tema del lugar que ocupan las religiones no cristianas en el panorama de la salvación, y aunque se reconoce que “pueden contener errores e interpretar de modo inadecuado a (?) la propuesta de Dios” (p. 263), se las califica de “articulaciones de la estructura crística” y se dice de ellas que “concretizan en alguna manera la propia Iglesia de Cristo” (ib.). También en estas afirmaciones hay algún elemento de verdad, recogido por el Segundo Concilio Vaticano en la Declaración *Nostra aetate* (cf. n. 2)⁷. Pero la interpretación es completamente distinta, y cabe preguntarse si la de Boff es compatible con la conciencia indestructible que la Iglesia tiene de una misión universal.

El mismo Antiguo Testamento no sale bien parado de estas consideraciones (cf. p. 264) y Boff parece no haber advertido la progresiva realización de un plan de Dios, del cual ese conjunto de libros da testimonio, y que culmina en Jesucristo. Una vez más, el crítico registra la carencia de la noción bíblica capital de la *iniciativa divina*, que explica en última instancia la encarnación, pero da su sentido a la presentación del Antiguo Testamento, a partir por lo menos de la elección de Abraham (cf. Gen 12, 1-3). De aquí a una teoría general sobre el “sacramento” del hombre, calificado de “mayor”, y a una elaboración sobre los “cristianos anónimos” (cf. pp. 223-5) no hay más que un paso, que

7 El texto de esta Declaración insiste precisamente en la *iniciativa divina*: “Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrina, quae, quamvis ab is quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines” (i.e., subrayado nuestro). El mismo tema es expresado en el Decreto *Ad Gentes* con otra expresión tradicional: los *semina Verbi* (cf. nn. 11, 15). Boff, en cambio, parece proceder al revés, es decir, no del Verbo al hombre, sino del hombre al Verbo.

Boff da, como es obvio, sin dificultad ninguna. Es la lógica misma de su explicación general. Ahora bien, nadie pretende afirmar que fuera de la Iglesia no se conceden gracias, ni se pueda alcanzar la salvación, afirmación que ha sido repetidas veces condenada por la Iglesia (cf. Denzinger-Schönmetzer n. 2429 y nn. 3866-3873: carta del Santo Oficio al cardenal arzobispo de Boston), y rechazada por la Constitución *Lumen gentium* del Segundo Concilio Vaticano (cf. n. 16). Pero otra cosa es que exista un "cristianismo" fuera del cristianismo mismo, y que él se justifique por la realidad (¿natural?) de una "estructura crítica" aparentemente dada con el hombre como tal. Repito que esta teoría (no exclusiva de Boff) desconoce la existencia de un plan divino especial, realizado por actos propios en la historia (los *magnalia Dei* del Antiguo Testamento), y/o lo reduce simplemente a la evolución general de la creación, que pasaría por sucesivas etapas (y no "andares", como se transcribe meramente del portugués en la p. 221) de la biogénesis a la antropogénesis y de ahí a la cristogénesis, sin solución de continuidad ninguna.

El problema de la Iglesia

Todo esto lleva al lector crítico a interrogarse muy seriamente acerca del papel que Boff reserva en su cristología a la Iglesia. Pues bien, él se encontrará aquí con una notable aporía. Por una parte, en efecto, nuestro teólogo tiene expresiones y pasajes que suenan en sí mismos como de una ortodoxia perfecta. Léase verbigracia la p. 227, donde la Iglesia aparece como el "sacramento primordial" de Cristo, en el cual se hace presente de una "manera única", "sin ninguna ambigüedad", y se menciona correctamente el papel de la Iglesia local en la vida cristiana e incluso la "comunidad con la jerarquía". En la p. 264 se afirma que en la Iglesia "se encuentra la totalidad de los medios de salvación". Todo esto está muy bien y es exacto. Pero quedan varias cuestiones pendientes. Y así, por otra parte, la posición de Boff sobre el origen y el papel salvífico de la Iglesia no es del todo claro.

Presentemos algunos interrogantes. En primer término, ¿qué significa que la Iglesia es la "más excelente articulación institucional del cristianismo" (p. 264)? La palabra "institucional" aparece subrayada en el original, lo cual revela que el autor le atribuye una importancia especial. Pero la palabra en sí crea ya una dificultad: ¿el valor único de la Iglesia residiría en que es una "articulación institucional del cristianismo" así sea la "más excelente"? Es verdad, sin duda, que lo institucional es capital en la Iglesia, pero ¿es por ello que se la define, sobre todo cuando se lo expresa de manera comparativa? ¿Hay otras articulaciones "institucionales" del cristianismo, no tan excelentes como la Iglesia católica apostólica romana (adjetivos en el autor, l.c.)? ¿No pone esto en cuestión el carácter uno y único de la Iglesia romana, subrayado en una reciente declaración de la Congregación para la doctrina de la Fe? ⁸.

⁸ La Declaración, fechada el 24 de junio de 1973, se puede leer, en traducción española, en *L'Osservatore Romano* (edición en lengua española), año V (1973), número.

Esta aparente ambigüedad es todavía acentuada y adquiere mayor gravedad cuando se advierte otra carencia acerca de la Iglesia, que, ésta sí, no es resuelta (salvo error de mi parte) todo a lo largo del libro. ¿Cuál es la relación de la Iglesia con la voluntad de Cristo? El autor dice, es verdad (p. 144), que, realizado el Reino en el "Enviado" (Jesús), "*quedó abierto el camino para que haya una Iglesia con la misma misión y mensaje de Cristo...*" (subrayado nuestro). Y en seguida (ib.): "En medio del mundo, la Iglesia lleva adelante la causa de Cristo, da testimonio de ella y la realiza simultáneamente bajo los velos de la fe, de la esperanza y del misterio". Todo esto está muy bien y es suficientemente exacto, y a ello podrían agregarse los textos citados más arriba, y que son de una ortodoxia perfecta. No obstante, más abajo en la misma página (144) se nos informa de que: "la misión surgió de la convicción de que el Resucitado, ahora en el cielo, con poderío, es el Señor de todas las cosas" (con una referencia a E. Peterson, *Die Kirche*). ¿Debe uno entender que la Iglesia y su misión suceden como un *accidente inesperado* respecto de la voluntad del Señor? Los textos clásicos sobre el origen de la Iglesia, sea que se los interprete en función de la resurrección, sea que se los considere pronunciados durante la vida terrena de Jesús, nunca son utilizados para explicarla. Se reconoce con sinceridad que un argumento *e silentio* siempre es difícil de manejar. Pero la Iglesia ocupa un papel en el libro que comentamos, y un papel nada secundario por cierto. El lector tiene derecho a interrogarse e interrogar al autor sobre la relación de esta Iglesia con la misión y las intenciones de aquél que es el centro de su reflexión. En este sentido, es preciso afirmar que una cristología es imposible sin una ecle-siología, así como ésta es imposible sin aquélla. Un teólogo, además, tan lúcido e informado como Boff no ignora, sin duda, que la cuestión apuntada es de las más discutidas de la teología contemporánea⁹. Una mayor claridad acerca de su pensamiento sobre el tema hubiera sido deseable.

Llama igualmente la atención otro punto, referido a la Iglesia, que parece

28 (237), del 15 de julio de 1973, pp. 9 (333)-11 (335). El texto latino oficial está publicado en AAS 65 (1973) pp. 396-408. El párrafo que importa es el número 1. La cuestión no es tanto aquí el carácter o no eclesial de las demás Iglesias y comunidades cristianas (acerca de esto, cf. el número 3 del decreto conciliar *Unitatis redintegratio* y la feliz expresión de *Lumen gentium*, número 8: "subsistit in Ecclesia catholica"), sino la comparación con las llamadas por el autor "religiones del mundo" (p. 263), que son presumiblemente las religiones no cristianas, según se desprende además de los ejemplos propuestos al final de la página siguiente. De estas religiones se dice (p. 264) que "no se niega (su) valor religioso y salvífico", y que "conservan su legitimidad", si bien "deben dejarse interrogar por la Iglesia, para que se abran y crezcan a una apertura cada vez más adecuada a la propuesta de Dios, manifestada en Jesucristo" (ib.). Es difícil reconocer en estas frases y en su contexto una adecuada teología de la misión, sobre todo si se considera que las religiones del mundo son también "articulaciones del cristianismo", de las cuales la Iglesia católica sería solamente la "más excelente".

9 Cf. vgr. la afirmación tan neta de H. Küng, l.c., p. 452 de la edición italiana: "(La Chiesa) non la fondò Gesù. Sorse dopo la sua morte richiamandosi a Lui come al Crocifisso vivente". Afirmaciones semejantes se pueden encontrar en otros autores católicos y no católicos.

también digno de ser atendido en una obra de este porte. Es la relación de la institución eclesial con el acceso, incluso crítico, al misterio de Cristo, revelado en la Escritura. O bien, si se prefiere, dicho de otro modo más técnico, el papel de la Iglesia en el proceso hermenéutico. Quien escribe estas líneas está, en efecto, convencido, con la mejor tradición de la Iglesia (cf. vgr. la Constitución dogmática *Dei Verbum*, c. 3), de que ésta constituye un paso decisivo en la lectura e interpretación de la Biblia, sobre todo cuando se descubre en ella a Jesucristo. La Escritura no se lee sino en la Iglesia. "Iglesia" no significa solamente "magisterio", pero ciertamente lo incluye, y en primer término (cf. vgr. *Dei Verbum*, n. 10). Ahora bien, Boff, en su capítulo sobre "El problema hermenéutico" (II, pp. 49-62), que lleva como significativo título: "¿Cómo llegamos a conocer a Cristo?", tiene, es verdad, la hermosa frase (p. 55): "Jesús es conocido hoy no sólo por el estudio, sino, principalmente a través de la comunidad de fe, llamada Iglesia". No obstante, esta valiosa afirmación no parece tener mayor vigencia a lo largo del libro, salvo una explícita referencia ocasional, a propósito de los Evangelios de la infancia (p. 183)¹⁰. Boff entonces sabe bien (como era de suponer) que la Iglesia y su autoridad tiene algo que decir acerca de la interpretación de la Escritura. Pero ello no se limita al uso de los géneros literarios, sino que se extiende al revés a toda la actitud con la cual el exégeta, al menos católico, accede a la lectura e interpretación de la Escritura. Es posible pensar que, si nuestro autor hubiera tenido más en cuenta este principio hermenéutico, su pensamiento hubiera quizá ocasionalmente seguido otras vías.

Otras objeciones

Esta crítica no tiene ninguna pretensión de ser completa. De lo contrario, hubiera sido más extensa de lo que ya es, y se hubiera vuelto fácilmente ilegible. Pero es el caso de decir que la omisión de otros puntos conflictivos, que se pueden encontrar en el libro, de ninguna manera implica la aprobación de las posiciones allí sustentadas. Se ha tomado lo que, a nuestro juicio y a primera vista, ha parecido lo más importante. A ello se podría fácilmente añadir otros temas, como la explicación poco clara (es verdad que la cuestión es reconocidamente ardua) de la relación de Jesús con la ley¹¹ (cf. vgr. pp. 82-84), las afir-

10 La referencia menciona "el Magisterio oficial de la Iglesia" y retiene su recomendación, contenida en *Dei Verbum*, n. 12, de tener en cuenta los géneros literarios.

11 Jesús cumple a la vez la ley (cf. el relato de la curación del leproso en los sinópticos: Mc 1, 40-44; Mt 8, 1-4; Lc 5, 12-16) y está encima de ella, como el nuevo Moisés (cf. la escena del Sermón de la montaña en Mt 5, 1). Por eso se dice que es "también señor del sábado" (Mc 2, 28; Mt 12, 8; Lc 6, 5). El problema se plantea en la Iglesia primitiva en el ministerio de Pablo, quien afirma a la vez que "la ley es santa, y santo el precepto y justo y bueno" (Rom 7, 11) y que la ley "fue añadida en razón de las transgresiones" (Gal 3, 19). De la misma manera, Jesús libera al hombre de las estrecheces de la ley mosaica, sobre todo en la interpretación que se ha vuelto tradicional (cf. la discusión sobre las tradiciones farisaicas: Mc 7, 1-13; Mt 15, 1-20), pero impone exigencias no menos rigu-

maciones del autor acerca de la "total relatividad" de lo eclesiástico y lo dogmático (p. 40) y de que Cristo "no estableció una dogmática rígida" (p. 56), no "vino a fundar una religión nueva" (p. 224), ni "descubre cosas nuevas" (p. 108), ni trae "una nueva moralidad" (p. 97), a pesar de que dice también, con su estilo de difícil balanceo, que la "identidad (de sentido de las palabras, y por consiguiente de la verdad)... puede y debe ser conservada" y que "hay una historia del ser nuevo y escatológico inaugurado de forma *epocal* y *única* con Jesús de Nazaret" (p. 34, subrayado nuestro)¹². También se puede y se debe objetar su convicción, expresada en la p. 67, y luego expuesta en el c. VIII "¿Quién es al fin Jesús de Nazareth?" (pp. 151-166), de que los "títulos de Jesús que los Evangelios le atribuyen son en su gran mayoría expresiones de fe de la comunidad primitiva" (p. 67). Yo sigo pensando que algunos de estos títulos, por lo menos, como Hijo del Hombre (sin olvidar los graves problemas que la cuestión suscita), fueron usados por el mismo Jesús, y que él se identificó con el Siervo sufriente del segundo Isaías y de la tradición judía posterior¹³. Esto último está además en relación con la conciencia que Jesús tenía de su propia muerte (lo cual Boff admite "por lo menos para el final de su vida", p. 120, o "para un momento dado", "en la así llamada crisis de Galilea", p. 124) y del carácter sacrificial de la misma. Ahora bien, nuestro autor pone este punto seriamente en duda (cf. p. 125) e incluso afirma (p. 127, subrayado nuestro) que "el clamor postrero, en lo alto de la cruz... presupone la fe y la confianza inquebrantable de que Dios *no lo dejaría morir*, sino que, en el último instante, iba a salvarlo", y que (p. 128): "Los apóstoles, en el comienzo, no veían ninguna significación salvífica en la muerte de Cristo". La "interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio es *una entre tantas*. Los propios textos del Nuevo Testamento no permiten que sea absolutizada, como lo fue, en la historia de la fe, dentro de la Iglesia latina" (p. 143, subrayado nuestro). Me parece que, incluso con el mayor respeto por la reciente investigación

rosas (cf. la indisolubilidad del matrimonio: Mc 10, 1-12; Mt 19, 1-12; ejemplo citado también por Boff, l.c.), si bien el principio es la voluntad soberana de Dios, no el "espíritu caballeresco" de Jesús (cf. ib.), ni mucho menos la "espontaneidad" (ib.). No obstante, es verdad que el amor es el primer precepto ya en el AT (cf. Dt 6, 4-5), reiterado en el NT (cf. Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28), y que las leyes específicas en las cuales se concreta se deben obedecer por amor.

12 La afirmación de la "novedad" es precisamente central en el NT, como su denominación tradicional lo indica (cf. ya 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Mc 14, 25; Mt 26, 28; Lc 22, 20). Contrariamente a lo que dice Boff (p. 33) el Evangelio se presenta como una "doctrina nueva" (Mc 1, 27 *didajè kainè kat' éxousían*).

13 Cf. un autor que no es sospechoso de tendencias retrógradas, X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'Histoire de Jésus* (París 1963), p. 43 s.: "très nombreux sont ceux qui pensent que Jésus lui-même a interprété son existence en fonction de la Prophétie du Serviteur et du Juste souffrant". En cuanto al título "Hijo del hombre" se puede retener la posición moderada de R.E. Brown (*The Gospel according to John I-XII*, Garden City, N.Y. 1966, p. 91, a propósito de Jn 1, 51): "This is the only title in the chapter that Jesus uses of himself, a fact that may reflect a historical reminiscence that Jesus did use that title, as distinct from the titles given to him by his disciples after the resurrection".

crítica, es difícil sostener una afirmación tan poco matizada y que olvida además, el valor de extrema antigüedad, y por consiguiente, de valioso testimonio histórico y dogmático, que posee un texto como 1 Cor 15, 3: "Cristo murió por nuestros pecados", tenido por muchos autores como pre-paulino¹⁴. Y hay sólidas razones para suponer que el *lógion* de Mc 10, 45; Mt 20, 28 es de Jesús mismo¹⁵. Todo esto, y mucho más debe ser tenido en cuenta en la lectura y análisis del libro.

Conclusión

Quedaría todavía por plantear otra cuestión, también de fondo, si bien no ya de orden teológico y exegético, sino pastoral. Y es ésta: ¿es lícito presentar al gran público, en una obra como la presente (y como muchas otras), lo que todavía no son resultados adquiridos de la ciencia crítica, con una prescindencia, al menos relativa, de la tradición de la Iglesia y del sentido del pueblo cristiano? ¿Se obtiene con esto algún buen efecto? Nadie dice que se tenga a éste en la ignorancia de lo que se discute y cuestiona (y que hoy es prácticamente todo), y es verdad que muchas posiciones de Boff, según hemos dicho más arriba, no son de las más extremas. Pero aun así, se pregunta uno si los términos de la disyuntiva que se ofrece son aceptables. Porque, o bien los lectores se convencen, quizá al no percibir los matices del autor, que el pensamiento expuesto es el definitivo sobre la materia, o bien, padecen un inútil y peligroso escándalo. ¿Vale ello la pena? Quien resuelve abordar la tarea de escribir para proponer los resultados de su investigación personal, o la de otros, no puede dejar de tener esto presente, y poner en los platillos de la balanza, por una parte, la legítima necesidad de conveniente información y renovado planteo, por la otra, el bien o el mal que se puede seguir, conforme el estilo de exposición que se adopte. En todo caso, un teólogo responsable no puede prescindir de este

14 Cf. vgr. J. Jeremias, *Le Parole dell'Ultima Cena* (versión italiana de *Die Abendmahlworte Jesu*. Göttingen 1967¹, Brescia 1973), pp. 120-124, esp. p. 122: "Non mancano, sebbene non si tratti di prove in senso stretto, indizio a favore dell'ipotesi che questa professione di fede sia la traduzione di un originario testo semitico"; p. 123: "Da tutto ciò risulta con certezza che il kerygma non è formulato da Paolo, ma è di origine giudeo cristiana; probabilmente deriva della più antica comunità di lingua aramaica". Cf. también R.E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Londres-Dublin 1973), pp. 81 ss., con la nota 140.

15 Cf. vgr. X. Léon-Dufour, l.c., pp. 434-5: "Dans ces deux paroles (la otra es Mt 20, 22; Mc 10, 39), les mots employés sont rares, et surtout les allusions au prophète Isaïe évoquent bien la manière propre de Jésus quand il cite l'Écriture" (ver allí la nota 112). Conviene citar también, sobre todo después del mencionado estudio de J. Jeremias (nota 14) y de los estudios paralelos de H. Schürmann, las palabras de la institución de la Eucaristía (Mc 14, 22-26; Mt 26, 26-30; Lc 22, 15-20; 1 Cor 11, 23-25), que presentan, en labios mismos de Jesús, su muerte como un sacrificio (cf. "entregar", "derramar"), cualesquiera sean las influencias litúrgicas posteriores (cf. Jeremias, l.c., pp. 211, 219, 242, etc.

previo examen de conciencia¹⁶. Nuestra grave cuestión final acerca del libro de Boff es si él se ha planteado realmente esta pregunta, y, en caso afirmativo, si la ha resuelto bien.

JORGE MEJIA

16 Cf. las recientes tesis sobre "Magisterio y Teología", elaboradas por la Comisión teológica internacional (publicadas en *La Documentation catholique*, número 1702, del 18 de julio de 1976, pp. 658-665), esp. Tesis III, 4 (p. 663) y el comentario de Ph. Delhaye (p. 660): "Le caractère pastoral de la recherche théologique s'affirme de deux manières. Négativement, est ce que les théologiens devront éviter que des hypothèses, des recherches —inéluçtablement répercutées et mises en avant par les moyens de communication sociale— ne nuisent finalement à la foi des chrétiens. Positivement, en ce sens que, même dans la recherche la plus abstraite et la plus spécialisée, le théologien doit songer à la façon dont elle inspirera la présentation de la Parole de Dieu, la prédication, l'enseignement religieux". Regla de oro, que conviene no olvidar.