

El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe

JON SOBRINO, S.J.*

RESUMEN



El discipulado o seguimiento de Jesús, ayer como hoy, es un imperativo cristiano que renueva a la Iglesia desde dentro, haciéndola más fiel al proyecto del maestro Jesús y a las búsquedas y esperanzas de los hombres y mujeres de cada tiempo y lugar. La progresiva reflexión que se ha venido dando sobre este particular, en América Latina, tiene sus raíces próximas en los acontecimientos eclesiales de Medellín y Puebla, de donde se inspira el quehacer teológico y pastoral de nuestro continente. Corresponde ahora a Aparecida ser signo transformador a la luz del anuncio y la experiencia de Jesús, que siempre serán una invitación constante a hacer cosas nuevas.

Palabras clave: Cristología, discipulado, liberación, sufrimiento, Evangelio.

Abstract

Jesus' discipleship or following, today as yesterday, is a Christian imperative that renews the Church from within, making it more faithful to the purpose of its master, Jesus, and to the searchings and hopes of men and women of each time and

* Teólogo jesuita de familia vasca, nacido en Barcelona en 1938. Vive en El Salvador desde 1957. Licenciado en Filosofía y master en Engineering Mechanics, St. Louis University. Doctor en Teología, Frankfurt, Alemania. Director del Centro Monseñor Romero y profesor de Teología en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador. Correo electrónico: gastanaga3@yahoo.es

place. The progressive reflection that is being carried on this particular subject in Latin America has its proximate roots in the ecclesial events of Medellín and Puebla, that constitute an inspiring force for the theologic and pastoral task of this continent. It is the mission of Aparecida to become a transforming sign in the light of the announcement and the experience of Jesus, which will be a constant invitation to new realities.

Key words: Christology, discipleship, liberation, suffering, Gospel.

INTRODUCCIÓN

En este artículo queremos presentar algunas reflexiones sobre el discipulado en la cristología de América Latina y el Caribe desde el punto de vista de la tradición latinoamericana inaugurada en la Conferencia de Medellín.

Para ser discípulos y seguidores de Jesús es preciso conocerlo de la manera más profunda posible. Queremos saber quién nos invita, cuál es su novedad en un continente de pobres y cuáles son algunas de sus características. Prevalece la imagen del Cristo liberador, pero de una liberación integral. Presentamos tres aspectos: (1) La vuelta al Jesús de Nazaret, (2) algunas características de Cristo en América Latina y (3) el Caribe y la imagen del Jesús histórico y otras imágenes de Cristo.

LA VUELTA A JESÚS DE NAZARET

En las cristologías actuales se ha dado un importante movimiento bastante generalizado que hay que analizar: la vuelta a Jesús de Nazaret. De ese movimiento participa la cristología latinoamericana, aunque en forma específica.

Las cristologías europeas

Alrededor del Vaticano II, las llamadas cristologías progresistas reconocieron que era necesario recuperar a Jesús de Nazaret por razones de identidad cristiana, obvias aunque ignoradas, y por razones de relevancia social y pastoral. Para describir brevemente en un importante ejemplo lo que fue un largo proceso, recordemos el ingente esfuerzo especulativo de K. Rahner. En este momento es irrelevante aludir a su método, para devolver a Cristo su verdadera humanidad y evitar así la penosa sensación de que, además de ser contrario al Nuevo Testamento y al mismo dogma, Cristo fuese un mito

difícilmente aceptable en un mundo en proceso de secularización. Rahner no se cansó de recalcar la “verdadera humanidad” de Cristo y de rechazar una comprensión de la encarnación como ocasional visita de Dios a este mundo, disfrazado de ser humano (1963: 169-222; 1964: 139-157).

Pero insistió en concebir la humanidad de Cristo “sacramentalmente”: Cristo es realmente hombre y su humanidad concreta es la exégesis del Dios transcendente, su sacramento entre nosotros (Rahner, 1961: 47-59). La carne de Jesús es la manifestación concreta de Dios en y para este mundo y es el camino concreto para acceder al misterio de Dios. Fuera de esa humanidad de Jesús, vano será buscar el lugar de la comprensión de Cristo y de la realización de la fe en Dios.

Formulaciones que suenan ahora conocidas supusieron entonces una verdadera novedad: cuando Jesús acoge a los pecadores, es el mismo Dios el que los acoge; cuando Jesús muestra amor a los hombres, es el mismo Dios el que los ama... Y, a la inversa, que Dios acoge y ama lo sabemos desde la actuación de Jesús. Y digamos que esta reflexión de Rahner no fue puramente académica, sino que fue necesaria para superar la profunda crisis de los creyentes cuando se les presentaba una transcendencia sin historia y un Cristo sin Jesús (Rahner, 1964a: 11-31).

La vuelta al Jesús histórico siguió su curso. Del énfasis en la “verdadera humanidad” de Cristo se fue avanzando –también el mismo Rahner (en “Líneas fundamentales de una cristología sistemática”; y en Rahner y Weger, 1980: 97-115)– a “Jesús de Nazaret”. Este paso es más que un cambio en las palabras y es lo que formalmente hablando dio pie a las cristologías actuales que hacen central a Jesús. Y al hacer central a “Jesús de Nazaret”, no ya a la “humanidad de Cristo”, el quehacer cristológico tuvo que revisarse a sí mismo en las siguientes cosas fundamentales.

Por lo que toca a sus contenidos, la cristología tuvo que terminar, dicho ahora en síntesis, con lo que antes hemos llamado la “absoluta absolutización de Cristo”, al descubrir la doble relacionalidad de Jesús. Por una parte, su relacionalidad histórica constitutiva hacia el Reino de Dios y el Dios del Reino, no sólo su relacionalidad intratrinitaria.¹ Por otra parte, su relacionalidad

1. Que Jesús no se predicó a sí mismo, sino al Reino de Dios es hoy generalmente reconocido en la cristología, y en ello coinciden teólogos que divergen en otros puntos: K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, W. Kasper, H. Ming, E. Schillebeeckx, J. I. González Faus, etc.

constitutiva hacia las comunidades que lo confesaron como el Cristo, de modo que tampoco se puede conocer adecuadamente a Cristo sin ellas (Schillebeeckx, 1981: 41-49; Kasper, 1976: 27-30).

Y la captación de esa doble relacionalidad histórica es de suma importancia para no plantear hoy la cristología de forma regional, como en los antiguos tratados, sino en relación con aquello con que se relacionó Jesús. Su relación intratrinitaria hacia el Padre y el Espíritu queda así historizada a través de su relación con el Reino de Dios y con las comunidades animadas por el Espíritu.

Por lo que toca a la hermenéutica, se ha sustituido en general la hermenéutica existencial (Bultmann), más posibilitada y exigida si se hace punto de partida el Cristo de la fe, por la hermenéutica de la praxis, de la liberación, etc., y ello no sólo por exigencias de la actual realidad histórica y por lo que pudiera exigir cierto pensar filosófico, sino en virtud del mismo objeto que se quiere comprender: Jesús de Nazaret. Este, en efecto, no así una abstracta, aunque verdadera “naturaleza humana”, exige una práctica para relacionarse adecuadamente con él: el seguimiento.

Por lo que toca a la interpretación de las formulaciones dogmáticas, en su sentido estricto y en el sentido de bíblico-dogmáticas, se convierten más en puntos de llegada que de partida, pues sólo desde Jesús puede captarse su contenido.

Las cristologías latinoamericanas y del Caribe

Las reflexiones cristológicas que se han hecho en América Latina, en los últimos veinte años, se introducen formalmente en este proceso de volver al Jesús histórico, aunque con diferencias en las razones y en la comprensión de lo histórico de Jesús.

H. Assmann se preguntaba en 1973, en medio de las obvias convulsiones eclesiales, por qué no había hecho crisis la cristología, cuando la misma realidad latinoamericana estaba exigiendo claramente una nueva cristología. Y lo que exigía era, programáticamente, lo siguiente:

Entre una cristología vaga e indiferenciada, de cuño suprainstitucional y *ad usum omnium* (se refiere a las cristologías clásicas antes expuestas) y una cristología funcionalizada ideológicamente, exclusiva para una situación determinada (se refiere a una cristología guiada puramente por el propio interés coyuntural), hay

una exigencia legítima de una cristología históricamente mediadora, para que sea significativa para las preguntas fundamentales de una situación histórica. (Assmann, 1976: 100)

Y aunque no menciona explícitamente al Jesús histórico, sí apunta a él indirectamente al rechazar *slogans* teológicos abstractos, tales como “la presencia del Resucitado en la historia, Cristo alfa y omega (...) una realidad presentada como vaporosa y etérea” (ibídem: 100, 58).

También G. Gutiérrez, ya en sus inicios, mostraba su descontento con una presentación de Cristo que causa la impresión de irrealidad, y añade: “Aproximarse al hombre Jesús de Nazaret en quien Dios se hizo carne, indagar no sólo por su enseñanza, sino por su propia vida, que es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez con mayor urgencia.” (1971: 285). L. Boff, aun sin abordar explícitamente esta problemática en su primer libro sobre Jesucristo, adopta de hecho la óptica del Jesús histórico, tanto en la estructuración como en los contenidos fundamentales que ofrece (1974: 39-282).

Quien con más radicalidad conceptual planteó la necesidad y significado de volver al Jesús histórico fue I. Ellacuría. Su interés teológico fundamental, “qué hay de salvación en la historia a raíz de la historia de la salvación” (1973: 11), lo lleva a exigir una nueva lectura, “situada históricamente”, de las “diversas cristologías del Nuevo Testamento” (ibídem: 12). Y la finalidad consiste en lo siguiente:

Esta nueva cristología debe dar todo su valor de revelación a la carne de Jesús, a su historia. Hoy más que nunca es absurdo pretender construir una cristología en la que no cuente decisivamente la realización histórica de Jesús. Lo que antes –y hoy mucho menos– se trataba en los “misterios de la vida de Jesús” como algo periférico y ascético debe recobrar su pleno sentido, a condición, claro está, de que se haga una lectura exegético-histórica de lo que realmente fue la vida de Jesús. (Ibídem: 13)

En términos epistemológicos, “hay que dar un paso a un *logos* histórico sin el que todo *logos* es meramente especulativo e idealista” (ibídem). En términos teológicos, “la vida histórica de Jesús es la revelación más plena del Dios cristiano” (ibídem).

La intuición original de la teología de la liberación es, pues, muy clara: “Hay que volver a Jesús.” Sin su historicidad concreta, el Cristo se convierte en un icono (Comblin, 1973: 306). P. Miranda lo proclamó en forma de manifiesto, aduciendo la razón fundamental para volver a Jesús.

Ninguna autoridad puede hacer que todo esté permitido; la justicia y la explotación no son tan indiscernibles como eso, y Cristo murió para que se sepa que no todo está permitido. Pero no cualquier Cristo. El que resulta definitivamente irrecuperable para el acomodo y el oportunismo es el Jesús histórico. (1973: 9)

Desde aquellos orígenes de la teología de la liberación, la intuición ha sido mantenida, explicitada y puesta a producir.² L. Boff, en una obra posterior, dice con toda claridad: “La cristología de la liberación elaborada desde América Latina antepone el Jesús histórico al Cristo de la fe.” (1981: 25). El hecho es, pues, innegable. En América Latina se ha intentado producir la necesaria cristología mediadora que pedía H. Assmann, y ésta es la que comienza con Jesús de Nazaret. Y sigue en pie la intuición original: “Lo que está en juego es que no se use el misterio de Jesús para sostener la injusticia.” (Jiménez Limón, 1987: 47)

En este modo de proceder, la cristología latinoamericana debe mucho a las cristologías europeas que la precedieron; pero, en general, no se identifica adecuadamente con ellas, ni en la comprensión de lo que es el “Jesús histórico”, ni en las razones para hacerlo central en la cristología. Veámoslo.

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE CRISTO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

1. Hoy en día se puede hablar, sin exagerar, de un verdadero descubrimiento de Cristo. Hablar de un descubrimiento de Cristo en América Latina o en cualquier otra parte significa que ese Cristo se ha escondido o, más exactamente, que nosotros, los creyentes, lo hemos escondido, bien porque poco a poco lo hayamos identificado con nuestras tradiciones, que lo inmovilizan y le privan de su eterna novedad, bien porque –y éste sigue siendo el problema de fondo– intuyamos que el verdadero Cristo es siempre un reto, y en este sentido también una amenaza al hombre concupiscente, que intenta siempre fabricarse sus propios cristos, pero a quien le cuesta oír con oídos honrados la verdad de un Cristo que va más allá, muchas veces, en contra de sus expectativas e intereses.

2. Véase a H. Echeagaray, *La práctica de Jesús* (1981); C. Bravo, *Jesús hombre en conflicto* (1986); y la monumental obra en tres tomos de J.L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (1982).

2. Descubrir a Cristo en América Latina no ha significado otra cosa que redescubrir al Cristo de los evangelios, que no es otro que Jesús de Nazaret, tal como lo narran los evangelios. Sin duda ninguna, tal redescubrimiento tiene sus dificultades técnicas para encontrar a ese Jesús, entregado ya a nosotros en narraciones de fe; y sin duda alguna también, ese Jesús tiene que ser presentado a través de mediaciones. Pero lo fundamental es volver a Jesús de Nazaret; y a ese Jesús han vuelto muchos cristianos latino-americanos.

3. Una vez redescubierto ese Jesús, nos podemos preguntar por qué ha sido posible su redescubrimiento; y la respuesta es, de nuevo, de suma importancia. En América Latina, ese redescubrimiento no ha resultado, en lo fundamental, de la investigación teológica, sino de que el Evangelio ha reencontrado su propio lugar, en el que debe ser leído y desde el cual se transparenta. Ese lugar es el mundo de los pobres. Pobres y Evangelio son correlativos, se remiten el uno al otro. Cuando se separan, el Evangelio tiende a convertirse en puro texto, susceptible de ser convertido en pura doctrina, en el que se estudiarán los textos que apoyen una doctrina sobre Cristo. Pero cuando se unan pobres y Evangelio, entonces lo que se dice de Cristo en los evangelios apunta en verdad a lo que de Cristo hay en Jesús. Entonces aparece el verdadero Jesús portador de una Buena Noticia a los pobres y convertido él mismo en Buena Noticia. Desde los pobres se recobran los nuevos ojos para leer el Evangelio y comprender al Jesús de los evangelios; desde los pobres –si se nos permite una chocante frase– se supera un cierto alfabetismo de no saber cómo leerlo. El redescubrimiento de Cristo se ha debido, pues, a que ha sido encontrado en la relación entre Jesús y los pobres actuales, mediada por el mensaje de buenas noticias de Jesús a los pobres de su tiempo.

4. De este Jesús de los evangelios se ha escrito largamente, de modo que no es necesario repetir en detalle lo que él fue, dijo y padeció. Queremos ahora presentar algunas características formales de cómo es captado ese Jesús en América Latina, que las elegimos y enfatizamos porque quizás no están hoy tan presentes en otros lugares. Estas características de la captación de Jesús creemos que son sumamente importantes, porque hacen que unos mismos contenidos evangélicos, que pueden ser leídos en muchos otros lugares, tengan una interpretación concreta y distinta, así como una gran fuerza transformadora para quien los lee.

5. (a) *La primera característica* de Cristo es que es captado como *un Jesús cercano*. “Cercanía” es sin duda una categoría teológica y cristológica de primera magnitud; el dogma de la encarnación no hace más que sancionar la absoluta cercanía de Dios a los hombres en Cristo. Pero una cosa es aceptar ese dogma de la fe y otra muy distinta es hacer de esa cercanía algo central en la propia fe vivida.

6. En América Latina se cree en un Jesús cercano a nosotros, porque –en primer lugar– se le ve como *cercano a su propia realidad*. ¿Qué queremos decir con esto? Que Jesús es visto como quien se acercó a la realidad de su tiempo y al hecho mayor de esa realidad: las mayorías pobres, oprimidas, sin dignidad. Más aún, es visto como quien hizo de esa cercanía el criterio de toda su actuación. Desde ahí se comprenden sus juicios sobre la realidad opresora de su tiempo, la necesidad de poner en palabra esa trágica realidad, denunciarla y desenmascararla, y también a sus responsables.

7. Esa cercanía a la realidad es la que lo llevó a *conmoverse en sus entrañas ante el sufrimiento de la gente*, a salir activamente en su defensa, a entrometerse en los conflictos, a ser perseguido y crucificado. “Cercanía” no es, pues, una categoría abstracta, sino bien histórica; en la encarnación consecuente en su propio mundo de opresión, es la honrada visión de ese mundo y la misericordiosa reacción ante los oprimidos de ese mundo.

8. Por esa cercanía a su mundo, Jesús es hoy también sentido como cercano por los pobres de América Latina. La distancia hermenéutica la salvan los pobres latinoamericanos con toda sencillez: un Cristo esencialmente cercano a su propio mundo es automáticamente comprendido, aceptado y querido por los pobres del mundo de hoy.

De esta cercanía de Jesús se deducen algunas consecuencias para la captación de Cristo.

– *En primer lugar*, los pobres de hoy ven en el proceso de acercamiento de Jesús a los pobres de su tiempo el modo como Jesús *se fue haciendo hermano de los pobres*, realmente partícipe de una humanidad hecha en su inmensa mayoría de pobres; por eso los pobres de hoy pueden llamarle hermano –del cual dirán además que es el hermano “mayor”–, pero en primer lugar, hermano, alguien como ellos. Entienden muy bien la afirmación de la Carta a los Hebreos de que Jesús no se avergüenza de llamarnos hermanos.

– *En segundo lugar*, el Cristo que es *Jesús posee una intrínseca credibilidad* por su cercanía. Sean cuales fueran los problemas acerca de la “verdad” de Cristo, su credibilidad está asegurada, porque mantuvo su cercanía a los pobres hasta el final. En este sentido, la cruz de Jesús es vista como el máximo símbolo del acercamiento de Jesús a los pobres y, por ello, lo que le otorga la mayor credibilidad.

– *En tercer lugar, Jesús y el Evangelio se hacen latinoamericanos*. Con ello queremos decir que se supera la impresión de que el Evangelio ha venido a América Latina desde fuera y se mantiene de algún modo fuera: no es que los pobres de América Latina no acepten la universalidad de la Iglesia, ni que en ella existan centros eclesiales o teológicos geográficamente distantes de América Latina. Se trata de que el Evangelio les habla directamente; de que no es necesario –aunque siga siendo una realidad, también positiva en parte– que el Evangelio venga filtrado e interpretado desde otras partes. Por sentir a Jesús cercano, sienten que Jesús es de ellos y que ellos pueden y deben leer el Evangelio. De esta forma se consigue algo de suma importancia: la posibilidad y realidad de ser auténticamente latinoamericanos en cuanto creyentes, el que no tengan que pedir prestada de algún modo su identidad evangélica, siendo y permaneciendo latinoamericanos.

9. (b) *La segunda característica* de Cristo es que es captado como *un Jesús liberador*. No es esto un topico de moda ni algo introducido por la teología de la liberación que lo repite *oportune et importune*. Es más bien algo esencial al redescubrimiento del Jesús de los evangelios. Liberación en su formulación como redención y salvación es de nuevo una categoría teológica fundamental. Lo que ha ocurrido en América Latina es que se la ha historizado y comprendido desde sus raíces bíblicas, y de esta forma es captada espontáneamente como buena, justa y necesaria por los pobres de América Latina. Si algún pasaje bíblico ha impactado y llegado hasta el fondo del corazón de los pobres, es el conocido de Lc 4,18-19:

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que de la Buena Noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor.

Desde este pasaje fundamental se entienden otros muchos centrales que dan una esperanza a los pobres: que el Reino de Dios se acerque al fin,

en el los pobres son dichosos porque de ellos es ese Reino. Esta liberación anhelada, reconocida por Medellín como presencia del Espíritu y signo de los tiempos, se convierte en elemento esencial para comprender a Jesús. Ven en él al anunciador y realizador de la liberación, quien pone en palabra el contenido de su esperanza y dedica su vida al servicio de que se haga realidad.

10. Aunque no es fácil sistematizar cómo ven a Jesús como liberador, podemos decir que lo ven como quien *les libera en lo más profundo de su corazón*; les libera de su angustia, su resignación, su individualismo, su desesperación. Ven en Jesús a quien les comunica una fuerza interior que les cambia, personal y grupalmente, de hombres atemorizados en hombres libres, para esperar, para unirse, para luchar. Ven que hoy también se repiten aquellas escenas de curaciones: en contacto con Jesús, los enfermos dejan de serlo; y Jesús les da la razón, tu fe te ha salvado.

11. Ven en Jesús a aquél que lleva una práctica destinada a la *transformación de una sociedad opresora en una sociedad de fraternidad y justicia*, de acuerdo con el ideal del Reino de Dios. Las mediaciones de esa práctica fueron, en Jesús, sobre todo su Palabra; pero esa palabra no fue sólo doctrina o anuncio, sino también práctica. La Palabra de Jesús denunciadora y desenmascaradora es vista como condena social, tanto de una sociedad teocrática organizada alrededor del templo como de una sociedad impuesta por la fuerza desde Roma, la *pax romana*. El que Jesús muriese crucificado, condenado como blasfemo y subversivo, es en América Latina –donde tantos son asesinados también como blasfemos y subversivos– la prueba más fehaciente de que Jesús buscó una transformación de su sociedad; de que su amor no estaba dirigido sólo a los pobres o ricos individuales, sino a las mayorías pobres; de que su amor fue, por tanto, también un amor político, liberador.

12. Por último, Jesús es visto como quien opera *una profunda liberación en la misma noción de Dios*. Los pobres en América Latina –por su tradicional cultura religiosa, pero también por el esclarecimiento que ha operado su fe– no plantean el problema de Dios puramente a partir de su existencia o no existencia, sino a partir de la alternativa entre el verdadero Dios y los ídolos. Así lo ven en Jesús. Éste esclareció en qué consistía el verdadero Dios desenmascarando los ídolos. Éstos son verdaderas divinidades, realmente existentes, que oprimen y dan muerte a los pobres, justificándolo en nombre de la divinidad. Para Jesús, el verdadero Dios es el Dios vivo que quiere la

vida de los hombres, vida que deberá ser en abundancia, pero que comienza con que haya pan, casa, salud y educación. El que Dios sea verdaderamente un Dios de vida, el que la gloria de Dios sea el ser humano (más bien, el pobre que vive, como parafraseó monseñor Romero a Ireneo), el que Dios sea un Dios del Éxodo que baja del Cielo a liberar a su pueblo, el que Dios tome partido en los profetas por aquellos a quienes llama “mi pueblo” en contra de sus opresores, el que Dios quiera acercarse en un Reino para los pobres, todo ello lo han captado eficazmente los pobres de América Latina al redescubrir a Jesús.

13. Ese Jesús sigue siendo hoy captado y querido como liberador; *sigue generando dignidad entre los pobres*, lo que les posibilita y mueve a organizarse como pueblo; sigue generando compromiso, generosidad, lucha y entrega sin límites por la liberación de los pueblos; sigue generando la esperanza de que la liberación vendrá, aunque las dificultades sean ingentes y el Reino de Dios no llegue cuando uno lo desee, ni con la plenitud utópica deseada.

14. (c) *La tercera característica* de Cristo es que es captado como *un Jesús presente en la historia actual*. Esta actual presencia de Cristo es de nuevo una categoría teológica fundamental, aunque haya estado más presente en la espiritualidad y en la piedad que en la cristología propiamente dicha. Con ello queremos decir que el presente de Cristo no ha influido mucho en su conocimiento, con el riesgo de reducir las fuentes del conocimiento de Cristo a textos escritos del pasado, de modo que para conocerle haya que volver fundamentalmente al pasado. Que esto sea necesario es evidente (para no caer en ilusiones, entre otras cosas). Pero el movimiento unilateral al pasado, para conocer a Cristo, tampoco hace plena justicia al Jesús de los evangelios, de quien se dice de diversas formas, en los otros escritos del Nuevo Testamento, que sigue presente.

15. En América Latina, la actual presencia de Cristo es sumamente importante para los cristianos y también para la teología. No se trata por supuesto de “inventar” a Cristo desde el presente, pero sí de *entrar “en contacto” con él en el presente*, por mucho que haya que cualificar cuidadosamente qué significa ese contacto. En cualquier caso, se quiere decir que el conocimiento de Cristo no se adquiere sólo desde su pasado, sino también desde su presente. El Espíritu de Cristo, los signos de los tiempos en que Cristo se hace hoy presente son sumamente importantes para conocerlo, recalcando,

por supuesto, que no se trata de cualquier espíritu, sino del Espíritu de Jesús, que no puede sino recrear en nuestra historia la de Jesús, brevemente esbozada.

16. En concreto, esa presencia de Cristo es vista hoy en América Latina en la dialéctica de encontrarlo presente y de *trabajar para hacerlo presente*. Parte esencial de esa presencia se descubre –dicho sin ninguna rutina, sino con la absoluta seriedad de nuestra actual situación, como lo afirmó monseñor Romero– en que los pobres de este mundo están y se saben completando en sus cuerpos lo que falta a la pasión de Cristo. Que sufren una inmensa pasión es evidente; que en esa pasión se sepan completando la de Cristo, es uno de los modos de llegar a saber realmente sobre Cristo.

Pero, por el otro lado, son y se saben también corresponsables del actual señorío de Cristo, es decir, implantadores ya en esta historia de los signos del Cristo resucitado: la esperanza que no muere, el servicio desinteresado, la libertad y el gozo. De esta forma, los creyentes son y se saben cuerpo de Cristo hoy en la historia; y desde ese cuerpo van conociendo mejor a su cabeza.

17. Desde esa participación en la realidad de Cristo *celebran su presencia en la eucaristía*, en la reunión y oración de los creyentes, en la solidaridad, la gran solidaridad con todo un pueblo sufriente y las pequeñas solidaridades de la vida cotidiana de las comunidades. La presencia sacramental de Cristo la aceptan y se la apropian en la fidelidad del mandato de Cristo en su última cena: “Haced esto en conmemoración mía”, y de nuevo se junta la presencia de Cristo al hacerlo presente en la historia: la fidelidad en partir el pan y consumir el vino –la propia entrega– y la fidelidad en compartir el pan y beber juntos de una misma copa: hacer que Cristo llegue a ser Señor de esta historia.

18. La presencia actual de Cristo es tomada, por último, absolutamente en serio, según las palabras de Mateo en la parábola del juicio final: “Lo que hicisteis con estos más pequeños conmigo lo hicisteis.” *Cristo sigue presente hoy en nuestro mundo de forma privilegiada en los pobres*. No es que todo el Cristo está en los pobres, ni que sólo en los pobres de este mundo está Cristo. Pero en ellos está y su presencia en los pobres hay que tenerla en cuenta con absoluta necesidad. Cristo está hoy presente, escondido y sin rostro, por una parte, en el dolor de los pobres; y está también salvíficamente presente para todo aquel que se acerque a los pobres para liberarlos.

19. *Estas breves reflexiones* sobre la actual presencia de Cristo y las diversas formas de entrar en contacto con él *no pretenden, por supuesto, sustituir el pasado de Jesús de Nazaret*. Lo que se quiere indicar –y en cualquier caso, así sucede en América Latina– es que el conocimiento de Cristo se va desarrollando dialécticamente entre lo que de él sabemos a través de los evangelios y lo que de él captamos en el presente. Ambas cosas se van esclareciendo mutuamente, y a través de ambas se va captando más y más quién fue y quién es Jesús.

20. (d) *Una última característica* de Cristo, resumen en cierto modo de todas las anteriores, es que es captado como *un Jesús que es Buena Noticia*. Con ello queremos decir que se descubre realmente al Cristo de los evangelios; pero no ya sólo históricamente, en cuanto que los evangelios son fuentes para conocer la historia de Jesús, sino sistemáticamente, en cuanto *“Evangelio” y “Buena Noticia” son sinónimos*. Este re-descubrimiento debiera ser el más evidente, pero no ha sido el más frecuente. Por múltiples razones, el Evangelio se ha convertido en material para probar una determinada teología o para sustentar un dogma, lo cual es legítimo y necesario; pero con ello ha sido usado no en su forma original, como Buena Noticia. Ambientalmente, también es frecuente que se aborde el Evangelio sólo para defenderlo de quienes atacan su verdad, es decir, apologeticamente; tarea pastoralmente necesaria cuando un ambiente secularizado, por ejemplo, la impone, pero tarea que pone al Evangelio a la defensiva y le priva de su fuerza original de ser una Buena Noticia.

21. Esta óptica evangélica del Evangelio, valga la necesaria redundancia, es la que han redescubierto los pobres de América Latina. *Jesús es portador de un Evangelio*, de una Buena Noticia. Sus palabras y sus obras son esa Buena Noticia. Jesús es quien dice “el Reino de Dios se acerca”, “dichosos vosotros, los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios” el que, cuando enseña a orar, comienza con otra noticia: tenemos un Dios que es Padre y que es Padre común, y por eso decid “Padre nuestro”; el que al hombre apesadumbrado le dice “no temas, vete en paz”, el que al pecador angustiado le dice que el mayor gozo de Dios es que los pecadores se le acerquen confiadamente como a un Padre.

22. *Ese Jesús*, portador de una Buena Noticia, es visto él mismo como buena noticia para los pobres de hoy, *es el gran don de Dios a este mundo*. Por ello, los pobres de América Latina pueden repetir en verdad la afirmación paulina

de que “ha aparecido la benignidad de Dios”, o la afirmación de Juan de que “ha aparecido la gracia y la verdad”, o pueden desarrollar sus propias formulaciones, llamando a Jesús “liberador”. Lo importante de estas formulaciones es que Jesús es visto como Buena Noticia.

23. Y de ahí se deduce que la captación de *un Cristo así produce gozo*. Ciertamente los cristianos latinoamericanos saben de las costosísimas exigencias de Jesús –no hace falta recordar los miles de campesinos, obreros, estudiantes, religiosas y religiosos, sacerdotes y obispos que han derramado su sangre por ese Evangelio y ese Cristo en América Latina–, pero poseen también el gozo y el agradecimiento de haberse encontrado con Jesús. Por ello, el Evangelio se les convierte en carga, pesada y ligera a la vez, pero también en aquella perla preciosa y aquel tesoro escondido por el que vale la pena venderlo todo.

LA IMAGEN DEL JESÚS HISTÓRICO Y OTRAS IMÁGENES DE CRISTO

En América Latina, la fe en Cristo se ha mantenido a lo largo de los siglos sin especiales discusiones cristológicas³ y puede decirse que no ha existido una cristología propiamente latinoamericana.

Cierto es que en sus inicios se reflexionó muy poderosamente sobre la presencia de Cristo en el indio oprimido, lo cual objetivamente apuntaba a una cristología del “cuerpo de Cristo”. Así, Guamán Poma decía: “Ha de saberse claramente con la fe que donde está el pobre está el mismo Jesucristo” (Poma, citado por Gutiérrez, 1989: 171), y Bartolomé de Las Casas: “Yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes” (en Gutiérrez, 1989: 169 ss.).

Pero esta original intuición cristológica no prosperó⁴, y lo que se transmitió fue una cristología basada en las fórmulas dogmáticas, de las cuales

3. Hace años, J.L. Segundo decía: “Cristianos de izquierda, de derecha y de centro estarán de acuerdo en que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, en que Jesús, con su muerte y resurrección, redimió al género humano.” (1973: 209)
4. Siglos más tarde, Medellín y Puebla retomarán esa cristología del cuerpo de Cristo. Monseñor Romero hablará del pueblo pobre como del actual “siervo de Yahvé”, e I. Ellacuría lo llamará “pueblo crucificado”.

–sea cual fuere su conocimiento y comprensión– más se ha recalcado la divinidad de Cristo que su verdadera y concreta humanidad.

Pero si no ha habido cristologías propias hasta hace muy pocos años, sí ha habido imágenes de Cristo. Por un lado, se ha dado la imagen correspondiente a la cristología oficial, imagen abstracta que no valoraba lo central de Jesús de Nazaret. Por otro lado, se ha dado la imagen que recalca el sufrimiento de Jesús en la cruz, con la cual los pobres se han identificado y a la cual han asociado su propio y específico sufrimiento –masivo, cruel, impuesto e injusto–, que los ha acompañado desde el momento en que se les predicó a Cristo hasta el día de hoy.

Desde los inicios, los indígenas vencidos que aceptaron a Cristo lo hicieron de forma específica. No lo asumieron sincretistamente, sino que del Cristo traído por los vencedores asumieron precisamente aquello que más los asemejaba a él: un Cristo, él mismo aniquilado y vencido. En ese Cristo sufriente se reconocieron y de él aprendieron paciencia y resignación para poder sobrevivir con un mínimo de sentido en la cruz que les fue impuesta (Trinidad, 1977: 58-62).

Lo que ha hecho la religiosidad popular a lo largo de los siglos, consciente o inconscientemente, ha sido reinterpretar la divinidad de Cristo (y la cercanía a Dios, de la Virgen y de los santos) como símbolo del último reducto de poder ante su impotencia, pero lo que realmente ha buscado es consuelo ante su desconsuelo. Hasta el día de hoy, el Cristo de las mayorías pobres de América Latina es el Cristo sufriente, de modo que la Semana Santa es el momento religioso más importante del año; de ella, el Viernes Santo, y de éste, el santo entierro.

El “Cristo liberador”: nueva imagen y nueva fe de los oprimidos

Imagen de Cristo y sufrimiento infligido han estado, pues, relacionados desde el principio en América Latina, y lo siguen estando. Y, sin embargo, algo nuevo y sorprendente ocurrió hace algunos años. El tradicional Cristo sufriente ha sido visto, ya no sólo como símbolo de sufrimiento con el cual poder identificarse, sino también y específicamente como símbolo de protesta contra su sufrimiento, y, sobre todo, como símbolo de liberación. “Hoy, en la experiencia de fe de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y

amado como el Libertador”, decía L. Boff (1974: 375). Esto es lo novedoso y, tras siglos de una imagen unilateral del Cristo sufriente, lo realmente sorprendente.

El que exista esta nueva imagen de Cristo es lo que podemos llamar el mayor hecho cristológico en América Latina, un verdadero “signo de los tiempos”, sea cual fuere su realidad cuantitativa, punto sobre el cual volveremos. Habrá que fundamentar la verdad de esa imagen, pero, a la inversa, comenzamos descriptiva y propedéuticamente con ella, pues en cuanto cosa real es lo que inspirará la presentación de Cristo.

Como justificación general de esta opción, digamos que esa imagen ofrece mejor la relevancia de Cristo para un continente de opresión, por ser “liberadora”, y recupera mejor la identidad de Cristo –sin perder su totalidad– al remitir a “Jesús de Nazaret”. Y en esta coincidencia histórica de relevancia e identidad, la cristología latinoamericana se diferencia de otras que se hacen en el primer mundo, cuya problemática ambiental es precisamente la de unificar ambas cosas.

Valgan por muchas estas palabras de W. Kasper al comienzo de su cristología: “Si se preocupa por su identidad, corre el riesgo de perder su relevancia; si pone interés en la relevancia, entonces el peligro consiste en perder su identidad.” (1976: 13). A la cristología latinoamericana se le ofrece, por el contrario, una nueva imagen real que unifica ambas cosas. Veamos lo fundamental de esa imagen.

1. Cristo es visto, se lo denomine con éste u otros términos, ante todo, como *liberador*, con capacidad para liberar de la diversidad de esclavitudes que afligen a los pobres del continente, de otorgar dirección a esa liberación y de animar a los creyentes a ser sujetos activos de ella. Desde este punto de vista, la nueva imagen es esencialmente soteriológica para el presente, pero es también neotestamentaria en su origen y de manera precisa: recupera al Jesús de Nazaret, enviado “a predicar la Buena Nueva a los pobres y a liberar a los cautivos” (Lc 4, 18). Desde este hecho central se revaloriza toda la vida, actuación y destino de Jesús, de modo que el Cristo liberador –sin que esto signifique ignorar la totalidad de Cristo– es, ante todo, Jesús de Nazaret, el llamado *Jesús histórico*.

2. A esa nueva imagen corresponde una *nueva forma de vivir la fe* en Cristo. Muchos cristianos creen hoy –existencialmente– de forma distinta y

aun contraria a como lo hacían antes; han pasado por una radical conversión en su modo de creer y lo han testimoniado con un compromiso impresionante que llega hasta la entrega de la vida. Muchos cristianos han sido asesinados en América Latina, pero no cualesquiera de ellos, sino los que actúan consecuentemente, según la nueva imagen del Cristo liberador. Y este hecho martirial generalizado es la mejor prueba de que existe en verdad una nueva imagen de Cristo y una imagen más de acuerdo al Cristo que es Jesús. Fe en Cristo significa ante todo *seguimiento de Jesús*.

3. Ese Cristo y esa fe son también *conflictivos*. Jesús está en favor de unos, los oprimidos, y en contra de otros, los opresores. Los pobres lo proclaman como el verdadero Cristo, mientras sus opresores se ponen en guardia contra él, lo atacan y, en cualquier caso, desean introyectar otras imágenes alientantes de Cristo.⁵ El seguimiento de Jesús es, por esencia, conflictivo, porque significa reproducir una práctica en favor de unos y en contra de otros, y esto origina ataques y persecución.

Todo esto es conocido y a ello volveremos más adelante. Hay que añadir, para no caer en ingenuidades, que esta nueva imagen es también conflictiva entre los mismos pobres, pues aun cuando todos ellos buscan la misma salvación, es decir, poder manejar lo fundamental de la vida con un mínimo de eficacia y de dignidad⁶, reaparecen imágenes cristológicas de salvación antiliberatoras: el "Jesús salva", el "gloria al Señor" de movimientos espiritualistas y de sectas.

Esto es comprensible, porque en situaciones socioeconómicas que son hoy tan trágicas como las del pasado, pero que, además, permanecen e incluso se incrementan tras esperanzas de liberación fallidas en muchos casos, a muchos pobres –aunque en formas externas distintas– no les queda más que aferrarse a lo central de la antigua imagen: un Cristo de quien se puede

5. La conflictividad y amenaza de la nueva fe la han captado muy bien los poderosos, desde el informe Rockefeller, después de Medellín, hasta el *Documento de Santa Fe* de los asesores de Reagan.

6. Monseñor Romero, al comentar la tragedia de que los campesinos salvadoreños lucharan unos contra otros, unos en organizaciones populares y otros en organizaciones progubernamentales, decía con gran intuición: "Lo más grave es que a nuestra gente del campo la está desuniendo precisamente aquello que la une más profundamente: la misma pobreza, la misma necesidad de sobrevivir, de poder dar algo a sus hijos, de poder llevar pan, educación, salud a sus hogares." (Sobrino, Martín-Baró y Cardenal, 1980: 100)

esperar salvación y sólo de él, pero una salvación, en último término, sólo trascendente, pues en la historia no parece que pueda haberla.⁷

No hay que exagerar, pues, la difusión cuantitativa de la nueva imagen y de la nueva fe en la actualidad, sometidas ambas al bombardeo de religiosidades contrarias y no suficientemente apoyadas por la Iglesia institucional, y hay que dar por ello alguna explicación de por qué comenzamos con esa imagen y esa fe. Ante todo, el argumento cuantitativo no es el decisivo para la cristología⁸, aunque sea sumamente importante para la pastoral. Hay que valorar más bien el hecho cualitativo, y éste es impresionante.

Después de cinco siglos, ha surgido una imagen de Cristo distinta y aun existencialmente contraria a la tradicional. Ésta se ha difundido con suficiente masividad por todo el continente latinoamericano, y –lo más notable– ha sido aceptada con sorprendente universalidad –a diferencia de lo que ocurre con otras imágenes de Cristo en otros lugares– por cristianos ilustrados y mayorías populares, por obispos y laicos, por latinoamericanos y solidarios de otras latitudes. Esa imagen y esa fe se mantienen, a pesar de su intrínseca dificultad y de las pruebas por las cuales han tenido que pasar. Y por último, siguen siendo la imagen y la fe absolutamente necesarias –visto desde el Evangelio– en la realidad actual del continente.

Sea cual fuere, pues, la masividad y el futuro de ambas cosas, hay que valorar debidamente el hecho en sí mismo. Todavía hoy, es el hecho cristológico fundamental en América Latina.⁹ Sea cuál fuere su futuro, el Cristo

7. F. Damen, en "Sectas" (1990), analiza detalladamente el significado de las sectas y también su significado salvífico. Como principal causa de la proliferación de las sectas destaca "la permanente y progresiva crisis social" (431). De ahí se derivan, por lo que toca a la eclesiología, nuevas formas comunitarias de vivir la religiosidad diferentes a las institucionales tradicionales, pero lo que está tras todo ello es la pregunta cristológica, la necesidad de "salvación".
8. Puede preguntarse cuán extendida en la realidad ha sido la imagen existencialista de Cristo de R. Bultmann, la evolucionista de Teilhard de Chardin, o la transcendental de K. Rahner, sin que eso reste méritos a sus cristologías. A los que afirman que la cristología de la liberación es un fracaso o que es puramente elitista, porque la imagen de Cristo que propicia y de la cual parte es minoritaria, hay que recordar que no se mide así la importancia de una cristología, sino según cómo va influyendo en la conciencia colectiva de las mayorías, sea cual fuere la conciencia refleja que tienen de ello.
9. En nuestra opinión, la importancia de este hecho va más allá de América Latina. Con la imagen del "Cristo liberador" se recobra lo fundamental del título "mesías", mantenido ciertamente a lo largo de la historia, pero privado ya de cualquier contenido mesiánico

tras esa imagen y tras esa fe es hoy cosa real, es el Cristo de quien más necesitan Iglesias y pueblos (relevancia), y el que más se parece a Jesús (identidad). Por ello es también el Cristo que más debe ser tenido en cuenta, en la elaboración de la cristología.

La nueva imagen de Cristo como superación de imágenes alienantes

Esta imagen del Cristo liberador no debiera ser nueva, pues es sustancialmente la imagen de Jesús en los evangelios, y así lo admiten de alguna manera incluso las dos instrucciones vaticanas sobre la teología de la liberación. "El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación" (1984). "El Evangelio (...) es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y de liberación." (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986: 3). Pero no ha sido así y las consecuencias son conocidas y objetivamente escandalosas.

América Latina, continente masivamente cristiano, ha vivido una clamorosa opresión sin que la fe en Cristo la haya cuestionado y sin que la imagen de Cristo haya servido siquiera para sospechar que algo andaba muy mal en el continente. Desde esta perspectiva, la nueva imagen de Cristo expresa por lo menos esa sospecha, y más de fondo significa la superación de esa escandalosa situación. Y aunque no fuese más que por esto, la nueva imagen ya habría aportado un inmenso bien.

Por qué haya ocurrido ese escándalo en el pasado se debe a varias razones, por supuesto. Pero ahora nos concentramos en las más específicamente cristológicas, es decir, en cómo las cristologías tradicionales han posibilitado e incluso fomentado la imagen de un Cristo de la cual podían hacer uso los poderosos y de tal manera que a los pobres no les quedaba más que aferrarse a la imagen unilateralmente sufriente. Y las analizamos porque no es sólo cosa del pasado, sino porque reviven y son propiciadas de diversas formas en el presente.

El mecanismo fundamental para posibilitar la escandalosa situación descrita ha consistido, dicho en forma de tesis, en lo siguiente: olvidar y recortar a Jesús de Nazaret, tergiversar así a Cristo y convertirlo frecuen-

histórico-popular. Con el Cristo liberador se retoma una historia que quedó interrumpida prácticamente con las primeras generaciones de cristianos.

temente en su contrario. Dicho de forma gráfica, de tal manera se ha presentado a Cristo, que el creyente, para serlo, no tenía por qué parecerse a Jesús y por qué seguir y realizar la misión de Jesús en favor de los oprimidos. Lo que Dios había unido, Cristo –el portador de las esperanzas mesiánicas y de liberación de los oprimidos– fue separado y aun contrapuesto a través de la imagen de un Cristo sin Jesús.

Sin caer en anacronismos, hay que analizar ahora qué responsabilidad objetiva –sea cual fuere su intención subjetiva– ha tenido el modo de proceder de las cristologías en esta escandalosa situación. Y hablamos de “modo de proceder” porque no se trata de los contenidos de tal o cual cristología, sino de algo más importante: de un talante generalizado hasta hace pocos años, según el cual se abordaba a Cristo en sí mismo sin siquiera sospechar, al menos reflejamente, que sus formas de presentarlo son las que interesaban a los poderosos y a los opresores. Veamos sistemáticamente la tergiversación de Cristo en sus estructuras fundamentales.

Un Cristo “abstracto”

Las cristologías han solido ofrecer una imagen de Cristo como una sublime abstracción. Que la “sublimidad” sea esencial para la fe es evidente, pero su “abstracción” es sumamente peligrosa. Esa abstracción es posible porque el título sublime de “Cristo” es un adjetivo que sólo recobra su concreción adecuada desde lo concreto del sustantivo: Jesús de Nazaret. Si se olvida a Jesús, está dada entonces la posibilidad de llenar el adjetivo con lo que en un momento dado interesa, sin verificar si así fue Jesús o no, si de esta forma se deja la realidad abandonada a su miseria o no; peor aún, sin preguntarse si con esa imagen se justifica la tragedia de la realidad o se la libera.

Lo que hemos llamado posibilidad se ha hecho muchas veces realidad. El Cristo abstracto ha sido concretado a veces desde algo bueno en sí mismo y a veces desde algo sumamente peligroso. En ambos casos, sin embargo, con funestas consecuencias para los pobres.

Como ejemplo de lo primero, mencionemos la imagen del *Cristo-amor*. Con ello se afirma algo verdadero, evidentemente, pero hasta que no se diga desde Jesús en qué consiste ese amor, cuáles son sus formas y sus prioridades, el amor permanece abstracto, puede incluir, pero también excluir o incluso rechazar formas fundamentales del amor de Jesús, tales como la

justicia y la parcialidad amorosa a los pobres. El Cristo “caritativo” o puramente “asistencial” ha hecho ignorar durante siglos e incluso contradecir al Jesús profeta de la justicia. La consecuencia de esta grave reducción ha sido la beneficencia a unos pocos y el olvido de la justicia a los muchos.

Como ejemplo de lo segundo mencionemos la imagen de *Cristo-poder*. Es sumamente comprensible que la religiosidad popular busque algún poder en Cristo, pero tradicionalmente el Cristo-poder ha sido (y sigue siendo) la imagen deseada por los poderosos, sobre todo. Para ello tienen que comprender el poder exactamente de forma contraria a como lo hizo Jesús: poder que está arriba, y que por estar arriba es sancionado por Dios.

El Cristo “poderoso” y el Señor “omnipotente” que están arriba han hecho ignorar y contradecir al Jesús cuyo poder es servicio y cuyo lugar está abajo, en la fuerza de la verdad y del amor. Y han justificado que el lugar del poder tiene que estar arriba, porque arriba está Cristo. Las consecuencias son sancionar la tendencia pecaminosa de comprender eficazmente el poder como imposición hasta llegar a la opresión, y así a justificar, en nombre de Cristo, todo tipo de autoritarismos y despotismos civiles y eclesiásticos.

Un Cristo “reconciliador”

Este es otro ejemplo de sublime abstracción, pero lo mencionamos explícitamente, dada su repercusión en la inocultable conflictividad de la realidad latinoamericana.

Es verdad fundamental que Cristo es la reconciliación de lo humano y lo divino, en las palabras de las afirmaciones conciliares; la “recapitulación de todo”, en las bellas palabras de Ireneo. Pero estas afirmaciones son peligrosas si se hacen sin suficiente dialéctica. Sistemáticamente, es peligroso hacer pasar por afirmación adecuadamente histórica lo que es esencialmente una afirmación-límite y escatológica. Históricamente, es peligroso confesar al Cristo-reconciliador sin tener centralmente en cuenta a Jesús de Nazaret, y es peligroso que, cuando se lo recuerde, se presente a un Jesús pacífico, sin denuncia profética, a un Jesús de las bienaventuranzas a los pobres (que, además, no han solido ser entendidos como pobres reales), sin maldiciones a los ricos, a un Jesús que ama a todos, pero sin concretar la forma diversa que toma ese amor: defensa de los pobres y radical exigencia de conversión a sus opresores.

También la soteriología tradicional ha contribuido a esta visión ingenua y precipitadamente reconciliante de Cristo al interpretar su cruz como reconciliación transcendente de Dios con los hombres, pero fuera del marco del conflicto histórico que causan los pecados históricos de los hombres. Paradójicamente, con la cruz se ha solido expresar el máximo conflicto y el máximo pecado, cósmicos, transcendentales, pero en ella no se han reflejado los gravísimos conflictos y los pecados históricos que llevaron a la cruz a Jesús y que hoy llevan a ella a los pueblos oprimidos.

Las consecuencias prácticas han sido generar una imagen de Cristo en la que está ausente la conflictividad real de la historia y la toma de postura de Jesús ante ella, con lo cual se han favorecido ideologías inmovilistas o pacifistas a ultranza y el apoyo a todo lo que sea “ley y orden”.

Un Cristo “absolutamente absoluto”

Esta crítica puede parecer chocante, pues es evidente que, para la fe cristiana, Cristo es un absoluto, y puede parecer además injusta, pues la misma fe –y las cristologías lo suelen tomar en cuenta– siempre ha presentado a Cristo esencialmente “en relación” al Padre y al Espíritu dentro de la trinidad.

La afirmación, sin embargo, debe ser criticada si lleva a ignorar la constitutiva relacionalidad histórica de Jesús hacia el Reino de Dios y el Dios del Reino. Por ello, a su relacionalidad trinitaria transcendente hay que añadir su relacionalidad histórica: que Jesús no fue para sí mismo, sino que tuvo un polo referencial en el Reino de Dios y en el Dios del Reino, que incluso después de la resurrección es referido al Padre, hasta que éste sea todo en todo (1Co 15, 28). Esta relacionalidad histórica la analizaremos después en detalle, pero digamos ahora que este recordatorio es importante por las consecuencias que se deducen de una imagen “absolutamente absoluta” de Cristo, es decir, cuando se absolutiza al mediador Cristo y se ignora su relacionalidad constitutiva hacia la mediación, el Reino de Dios

Una de ellas es la de posibilitar una reducción personalista de la fe, la cual ha llevado de nuevo, a abandonar la realidad histórica a su miseria. Es la imagen de Cristo como un “tú” último, en cuya relación se decide y alcanza su máxima expresión la fe cristiana. El ideal de ser para Cristo, de amar a Cristo es, evidentemente, cosa buena, pero si de ahí se pasa al amar “sólo” a Cristo o a que esto sea lo único y verdaderamente decisivo, entonces se

convierte en cosa peligrosa, como lo muestra la historia de la vida de perfección y de la vida religiosa, pues en nombre del máximo amor al “mediador” puede minusvalorarse el amor a los hermanos y a los oprimidos, paradójicamente, el amor que Jesús exigió sobre la tierra para la construcción de la “mediación”, el Reino.

La otra es ofrecer un símbolo religioso para sancionar absolutos históricos que, evidentemente, no lo son: configuraciones sociopolíticas concretas, la cristiandad y sus modernos sucedáneos, la Iglesia misma. Para los poderes de este mundo, civiles y eclesiásticos, es importante introyectar en la conciencia de sus súbditos la idea de que ya existe lo absolutamente absoluto en el “mediador”, para ellos poder hacerse pasar por “mediadores”, que pueden exigir absoluta sumisión, siendo así que absolutamente absoluto sólo es el misterio de Dios.¹⁰

Abstracción sin concreción, reconciliación sin conflicto, absoluto sin relación son graves peligros de la imagen tradicional de Cristo, que las cristologías pueden propiciar, consciente o inconscientemente. En la crudeza con que lo hemos descrito serán pocas las que acepten reconocerse en este análisis, pero las ha habido claramente en el pasado y de forma más sofisticada –sobre todo, por omisión– las sigue habiendo en el presente. En cualquier caso, ahí están sus consecuencias: siglos de fe en Cristo no han sido capaces de enfrentar la miseria de la realidad y ni siquiera de sospechar que algo hay de escandaloso en la coexistencia de injusta miseria y fe cristiana en el continente.

Desde este punto de vista, la nueva imagen de Cristo liberador no es sólo una inesperada y bienvenida novedad, sino que es también el desenmascaramiento y superación de lo a-cristiano o anticristiano de las imágenes anteriores, y se comprende entonces, también, por qué la nueva imagen ha resultado tan conflictiva en nuestro continente. Lo que desde la fe es juzgado como sumamente positivo, la superación de las imágenes alienantes, desde los poderosos es juzgado como sumamente peligroso: la confrontación con dichas imágenes.

10. A esto habría que añadir otras formas de absolutizar a Cristo, basadas ahora en la universalización de lo que en Jesús es sólo concreto: el Jesús blanco, varón, asiático (aunque más hondamente ha sido presentado como “europeo”), absolutizaciones que justifican o al menos facilitan la opresión de razas, sexo, religiones...

LA IMAGEN DE CRISTO EN MEDELLÍN Y PUEBLA

Lo dicho en el apartado anterior bastaría para aceptar la nueva imagen de Cristo, pero ha sido también sancionada, en sus rasgos fundamentales, por la Iglesia latinoamericana y forma ya parte de “nuestra tradición eclesial”, constituida por Medellín y Puebla.¹¹ A continuación vamos a analizar los rasgos más novedosos de esa imagen, que con más provecho debe tener en cuenta la cristología teórica.

La imagen de Cristo en Medellín

Medellín no elaboró ningún documento sobre Cristo –como tampoco lo hizo el Vaticano II– ni presentó ningún esbozo de cristología en sentido estricto, y por ello hablamos de “imagen” más que de “cristología”.

1. La salvación como “liberación”

Medellín aborda la figura de Cristo desde el interés salvífico, en lo cual no es novedoso; pero en momentos cruciales lo expresa en términos de liberación, lo cual va más allá de los tradicionales términos de “salvación” o “redención”.

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano. (Justicia, 3)

Este texto no es analítico y pueden dirigírsele varias preguntas: cuál es la jerarquía de las esclavitudes y de las liberaciones y la relación entre ellas, cómo lleva a cabo Cristo esta liberación... Con todo, el texto es novedoso y sobre todo programático:

- (a) Se afirma que Cristo vino a liberar de una *pluralidad de males* de orden moral, físico y social, con lo cual retrotrae eficazmente el concepto de salvación más a la actuación de Jesús de Nazaret (acogida a los

11. Es muy importante resaltar este hecho. Medellín y Puebla son la expresión mejor y más original de la tradición eclesial latinoamericana. Expresan la novedad de esa Iglesia con relación a su propio pasado y con relación a otras Iglesias en el presente. Y dado que la realidad del continente latinoamericano no ha cambiado en lo sustancial respecto del tiempo de Medellín y Puebla, ambos tienen que seguir siendo punto de referencia obligado. Son nuestra tradición fundante.

pecadores, milagros, denuncias...) que a la universalización posterior (reductora) de la salvación como la redención de los pecados;

- (b) se afirma que esos males, todos ellos, son esclavitudes, es decir, expresan situaciones personales y sociales de opresión, y que por tanto la obra de Cristo no puede ser comprendida sólo como benéfica, sino que tiene que ser comprendida formalmente como *liberación* (con lo cual, por cierto, se recupera el significado etimológico-histórico del término redención: *redemptio*=rescate mediante pago de la libertad del esclavo; y en hebreo, *gaal*=recuperación que hace Dios de lo suyo usurpado, huérfanos, viudas...).

2. El “principio de parcialidad”: pobres y pobreza

Medellín confiesa la divinidad y la humanidad de Cristo, pero introduce en ellas el principio de parcialidad: los pobres y la pobreza.

Cristo nuestro salvador no sólo amó a los pobres, sino que “siendo rico se hizo pobre”, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres. (Pobreza de la Iglesia, 7)

A este texto se le puede preguntar quiénes son los pobres y qué es pobreza. Pero su significado global es inocultable: introduce en todas las dimensiones de la realidad de Cristo su relación con los pobres y la pobreza. El devenir transcendente acaecido en la encarnación es descrito como “hacerse pobre”, palabras metafóricas, por supuesto, pero que recalcan reduplicativamente el abajamiento divino: a lo humano y a lo pobre dentro de lo humano. Su vida histórica, su misión y su finalidad son descritas claramente desde la pobreza y desde su opción por los pobres.

Sea cual fuere la exactitud de la exégesis (implícita) de los textos bíblicos, estas afirmaciones tienen el valor programático de introducir en la comprensión de Cristo lo que llamamos el principio de parcialidad. Y esto es sumamente importante para la cristología, pues ésta ha solido basarse en el principio de la imparcialidad: Cristo es universalmente “hombre” y trae la salvación a “todos” los hombres y a todos de “igual forma”, aunque, de hecho, esa universalidad sea sólo aparente y presuponga ya una visión –que no ha sido desde los pobres– de lo que es lo divino, lo humano y la salvación.

3. Los principios hermenéuticos: esperanza y praxis

Medellín menciona la presencia de Cristo en la historia actual y se atreve a nombrar cuáles son sus signos.

Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor. (Introducción, 5)¹²

El texto remite a la *Gaudium et spes* (38), pero lo concreta con vigor desde América Latina. En la formulación menciona los “anhelos” y las “conquistas” en el contexto de la ansiada transformación del continente, mientras que la *Gaudium et spes* se contenta con afirmaciones más generales: el aliento que otorga Cristo a “aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a ese fin”.

Lo más importante del texto, sin embargo, es que si bien no dice en concreto qué de Cristo hay en esos anhelos y conquistas, afirma que en ellos está y en ellos hay que descubrirlo, con lo cual esas realidades se convierten –para la cristología al menos– en lugares hermenéuticos de comprensión de Cristo. Y como “anhelos” hace referencia a esperanza y “conquistas” hace referencia a praxis, ambas cosas pueden (y deben) ser interpretadas como condiciones de posibilidad (lógicamente previas) para comprender a Cristo. En otras palabras, sin participar del anhelo impaciente por la total redención y sin participar en las conquistas transformadoras, no se captará adecuadamente la presencia de Cristo en la historia.

4. La presencia de Cristo en los oprimidos

Esta problemática, que no ha solido ser tenida en cuenta en la cristología, sino que ha sido relegada a la espiritualidad, es retomada por Medellín. Su presupuesto es que a Cristo se lo puede y se lo debe encontrar hoy en la historia, pero no allá donde los seres humanos desearían encontrarlo, sino allá donde él está, aunque ese lugar sea escandaloso.

12. En otro lugar afirma que “todo crecimiento en humanidad nos acerca a reproducir la imagen del Hijo” (“Educación” 9).

A este problema, Medellín da una primera respuesta tradicional: Cristo está hoy presente en la liturgia (Liturgia, 2) y en las comunidades de fe que dan testimonio (Movimientos de laicos, 12). Pero añade novedosa aunque indirectamente su presencia entre los oprimidos. "Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo." (Paz, 14)

El texto habla en directo de situaciones históricas de injusticia, y de ellas se dice que son un rechazo del Señor. Su limitación consiste en que no explicita a las víctimas de la injusticia como positiva presencia de Cristo, aunque a ello alude al mencionar a Mt 25 en la cita. La ventaja está en el lenguaje dinámico: sólo se puede "rechazar" a alguien que está realmente presente, y si así es también allí se lo podrá encontrar, como lo dirá magistralmente Puebla.

La reflexión cristológica de Puebla

A diferencia de Medellín, Puebla escribió un capítulo titulado "La verdad sobre Jesucristo, el salvador que anunciamos" (Nos. 170-219), motivado por el interés de defender la ortodoxia en presencia de los reales o imaginados peligros de las primeras cristologías latinoamericanas, miedo que expuso Juan Pablo II en su discurso inaugural (I, 1.4). No se puede negar que tras el documento hay una preocupación por la ortodoxia y que no está ya presente la lozanía y audacia de las reflexiones de Medellín.

Con todo, esta preocupación no pudo ahogar lo que ya había de imagen y de cristología liberadora, y así lo muestran algunos textos. Y la razón fundamental, además del interés de algunos de los obispos y teólogos, residía en la misma realidad: la imagen de Medellín se impuso por ser más evangélica y más latinoamericana. Por ello, a pesar de su aparente monolitismo y finalidad doctrinal, en Puebla coexisten diversas ópticas y diversos contenidos cristológicos; y, curiosamente, los más valiosos y novedosos aparecen en el capítulo "Opción preferencial por los pobres", no en el dedicado a la cristología.

Respecto de Medellín, Puebla insiste más en la óptica doctrinal, de historia de salvación y de cristología descendente (Nos. 182-219). Reafirma así la encarnación y la plenitud de Cristo, y lo hace para evitar un doble

peligro (real, posible o imaginado), que estaría actuante en las cristologías latinoamericanas: la reducción de la totalidad de Cristo a su humanidad, y la reducción de ésta a un Cristo que fuese “un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta” (No. 178). Pero esta óptica y estas afirmaciones no son lo único que dijo Puebla ni lo que ha tenido más influjo en la historia posterior.

En primer lugar, Puebla reconoce y agradece –“vemos con gozo”– que existe “una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral” (No. 173). Con ello, reafirma la legitimidad y necesidad de que exista una “nueva” imagen, a pesar de siglos de evangelización, y que a esa nueva imagen le es esencial que sea “liberadora”, y alaba a Medellín por haberla propiciado.

En segundo lugar, Puebla recoge muchos rasgos de Jesús de Nazaret, del “Jesús histórico”, que –se presupone– son los que van llenando de contenido la nueva y deseada imagen de Cristo. Por una parte, y en su conjunto, evita analizar en profundidad los rasgos históricamente conflictivos de Jesús; sólo se menciona que “su presencia desenmascara al maligno” (No. 191). Pero, por la otra, presenta otros sumamente importantes: su anuncio del Reino de Dios, las Bienaventuranzas (aunque sólo citadas en la versión de Mateo, no de Lucas) y el Sermón del Monte como la nueva ley del Reino, la convocatoria a su seguimiento, la vida interna de Jesús, que incluye la disponibilidad al rechazo de los hombres y a la tentación, su entrega a la muerte como siervo sufriente de Yahvé y su resurrección (Nos. 190-195).

En otros capítulos recalca también rasgos del Jesús histórico: su pobreza (No. 1141), su ejemplaridad de buen pastor (No. 681) y su carácter liberador (Nos. 1183, 1194).

Por último, Puebla retorna el problema de la actual presencia de Cristo en la historia y de su acceso a él, y lo hace en formulaciones realmente vigorosas y rigurosas que a nuestro entender no tienen paralelo en otros documentos eclesiales contemporáneos. Recuerda lo tradicional: Cristo está presente en su Iglesia, principalmente en la Sagrada Escritura, en la proclamación de la Palabra, en los que se reúnen en su nombre y en la persona de sus pastores. Y concluye, “ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres” (No. 196).

No hay por qué analizar estas palabras como lenguaje técnico, consciente de todos sus detalles, pero es importante notar que, según sean los lugares

de la presencia de Cristo de que se habla, el texto cambia de lenguaje. Del Cristo exaltado se dice que “vive” en medio de nosotros, que “está presente” en los lugares eclesiales. Pero cuando menciona su presencia en los pobres, el lenguaje se torna más vigoroso. Se habla de “identificación” de Cristo con ellos y de “ternura especial” hacia ellos. No se puede dudar, pues, de que al hablar de la actual presencia de Cristo en la historia, Puebla privilegia su presencia en los pobres.

Qué de Cristo manifiestan los pobres con quienes éste se identifica no se analiza en el capítulo dedicado a la cristología, pero sí en el de la “Opción preferencial por los pobres”. En él se dicen dos cosas fundamentales. La primera, que los pobres son el destinatario privilegiado de la misión de Jesús, y por el mero hecho de ser pobres, “cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren” (No. 1142), y que la evangelización a los pobres es señal y prueba por excelencia de la misión de Jesús (No. 1142). De esta forma se reafirma la correlación esencial entre pobres y misión de Jesús.

Esta afirmación es el modo que tiene Puebla de introducir el principio de parcialidad en Cristo. La correlación primaria no se da entre Jesús (y Dios) y los seres humanos en general, sino entre Jesús (y Dios) y los pobres de este mundo, a través de lo cual, después, se podrá establecer la correlación universal. La conclusión importante para la cristología consiste en que para el conocimiento de Jesús es en verdad necesario conocer a los pobres.

La segunda cuestión que aborda el capítulo “Opción preferencial por los pobres” consiste en que los pobres son como un sacramento de la presencia de Cristo. Puebla no usa ese lenguaje, pero sí lo implica eficazmente y de manera dinámica: los pobres poseen respecto de la Iglesia (y, añadimos, respecto de todos) un “potencial evangelizador”, “en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (No. 1147).

Los pobres, pues, son cuasi sacramento en dos dimensiones fundamentales de la misión de Jesús. En primer lugar, llaman a conversión, pues su propia realidad, como la de Jesús crucificado, es la máxima interpelación al cristiano y al ser humano, y en este sentido, los pobres ejercen una profecía primaria por lo que ellos son en cuanto víctimas. Y en segundo lugar, ofrecen

realidades y valores como las que ofreció Jesús, y en ese sentido son portadores de un Evangelio, ejercen una evangelización primaria.

Sea cuales fueren los ejemplos con que Puebla ilustre el “potencial evangelizador” de los pobres, lo más importante es que haya llegado a acuñar el concepto mismo. Los pobres son destinatarios privilegiados de la misión de Jesús, lo cual es ya sumamente importante y novedoso; pero, además, hacen presentes al Jesús profeta y evangelizador. Son su sacramento dinámico.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, H., *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde América dependiente*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- BOFF, L., “Jesucristo el liberador”, en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Buenos Aires, 1974, pp. 39-282.
- BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, 1981.
- BOFF, L., “Salvación en Jesucristo y proceso de liberación”, en *Concilium* 96, 1974, pp. 375-388.
- BRAVO, C., *Jesús hombre en conflicto*, México, 1986.
- COMBLIN, J., *Teología de la revolución*, Bilbao, 1973.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, Ciudad del Vaticano, 1986.
- DAMEN, F., “Sectas”, en ELLACURÍA, I., Y SOBRINO, J., *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*, Madrid, 1990.
- ECHEGARAY, H., *La práctica de Jesús*, Lima, 1981.
- ELLACURÍA, I., *Teología política*, San Salvador, 1973.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Lima, 1971.
- GUTIÉRREZ, G., *Dios o el oro en las Indias*, Lima, 1989.
- JIMÉNEZ LIMÓN, J., “Una cristología para la conversión en la lucha por la justicia”, en *Christus* 511, 1978, pp. 44-54.
- KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976.
- MIRANDA, P., *El ser y el Mesías*, Salamanca, 1973.

- RAHNER, K., "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios", en *Escritos de Teología III*, Madrid, 1961, pp. 47-59.
- RAHNER, K., "Para la teología de la encarnación", en *Escritos de Teología IV*, Madrid, 1964, pp. 139-157.
- RAHNER, K., "Problemas actuales de cristología", en *Escritos de Teología I*, Madrid, 1963, pp. 169-222.
- RAHNER, K., "Sobre la posibilidad de la fe hoy", en *Escritos de Teología V*, Madrid, 1964a, pp. 11-31.
- RAHNER, K. Y WEGER, K.H. *¿Qué debemos creer todavía?* Santander, 1980.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981.
- SEGUNDO, J. L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, 1982.
- SEGUNDO, J. L., "Las 'élites' latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social", en VARIOS, *Fe cristiana y cambio social*, Salamanca, 1973.
- SOBRINO, J., MARTIN-BARÓ, I., CARDENAL, R., *La voz de los sin voz*, San Salvador, 1980.
- TRINIDAD, S., "Christology, conquista, colonization", en MÍGUEZ BONINO, J. (ed.) *Faces of Jesús*, New Cork, 1977, pp. 58-62.
- VARIOS AUTORES, *Fe cristiana y cambio social*, Salamanca, 1973.

Copyright of Theologica Xaveriana is the property of Pontificia Universidad Javeriana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.