

LA CRISTOLOGIA LATINOAMERICANA

Jesús Espeja

Hablar de cristología latinoamericana es una generalidad. No todos los teólogos que reflexionan sobre Cristo en América Latina piensan en la misma línea; ni los más sensibles al clamor por la justicia que lanzan estos países rompen con las válidas especulaciones de la teología europea. Para entendernos, tal vez podría traer el título *"cristología de la liberación"*¹. Sin embargo, mantenemos el adjetivo *"latinoamericana"*, porque es una cristología que nace para responder a interrogantes ineludibles aquí en América Latina, donde se hace cada vez más imposible una teología que no escuche y dialogue con los justos anhelos de libertad y fraternidad.

En la teología de la liberación la figura y comportamiento de Jesús no fueron tema prioritario y explícito desde los comienzos. Pero sus más destacados autores apuntaron siempre hacia Cristo como clave de interpretación y criterio de compromiso cristiano². Después de recorrer varios estadios, la cristología viene a ser tratado fundamental de reflexión para los teólogos latinoamericanos.

El tema exige análisis detallado. Por lo tanto, un juicio maduro sobre esta cristología requiere gran precisión. Intento ahora únicamente dar una visión general que sea como una llamada para escuchar y dialogar con el nuevo movimiento teológico³.

"Jesucristo El Libertador" del brasileño L. Boff fue aportación notable para la cristología latinoamericana, por su presentación coherente de la totalidad de Cristo desde una preocupación liberadora⁴. El mismo autor ha matizado su posición en otros estudios más breves⁵. Tienen igualmente valor R. Vidales y S. Galilea⁶. Son muy válidos también los ensayos de I. Ellacuría⁷. Entre estas publicaciones, destaca la de Jon Sobrino, **Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del Jesús histórico)**⁸. En 1974 Vidales reconocía: **"todavía estamos al principio de una cristología de la liberación; los esfuerzos son todavía esporádicos y dispersos"**.⁹ La obra de Jon Sobrino significa un avance considerable. Su lectura, ubicada realísticamente en el proceso de la liberación, confirma la tesis: **"no se pretende deducir todo de la cristología, pero ese todo no es comprendido ni es real sin la cristología"**.¹⁰

La cristología latinoamericana debe ser interpretada en el movimiento de la liberación, como punto culminante del mismo. Por ello es imprescindible una primera nota sobre esta nueva forma de hacer teología. En un segundo apartado expondremos los principales aspectos cristológicos que en dicha teología se destacan. Finalmente dedicaremos un breve comentario al libro de Jon Sobrino.

1. *Más allá de la secularización*

“La aporía que da vida a la teología latinoamericana está expresada en su título: la liberación”¹. En una primera aproximación y para situarnos de algún modo, tal vez pudiéramos ubicar esa teología en la lista de intentos que desde hace cuarenta años, más o menos, se han venido sucediendo. Pero aquí la novedad no surge tanto por un malestar o ineficacia de la metodología tradicional, cuanto por una exigencia de la realidad latinoamericana. No sólo es cambio de método, sino también de temas y de matices según los interrogantes de una sociedad rota por la injusticia.

Tenemos ya buenos estudios sobre esta nueva forma de teologizar¹². El encuentro de teólogos latinoamericanos que tuvo lugar en México del 11 al 15 de agosto de 1975, se dedicó al tema: **“Los métodos de reflexión teológica en América Latina y sus implicaciones pastorales en el presente y en el pasado”**.¹³

Aunque la nueva forma va más allá del método, pienso que en éste se encuentra lo más novedoso y se revela lo más peculiar de la misma. Siempre, claro está, que entendamos el método en toda su extensión e implicaciones; en su origen, proceso y objetivos: *“cuando se hace referencia al método, no lo entendemos como algo extrínseco al quehacer teológico; el método es la misma teología en acto concreto, su forma histórica de sensibilizarse frente a la realidad, de hacer las preguntas y formular las respuestas, de elaborar los modelos de la praxis y encontrar las necesidades que los implementan”*.¹⁴ Por eso lo más importante, y tal vez suficiente para una presentación general de la nueva teología, será conocer los pasos de su método.

Hablando en general, la teología de la liberación procede siguiendo el método de la GS del Vaticano II, y de Medellín: análisis de la realidad —reflexión teológica— pistas de acción pastoral¹⁵. Su punto de partida no son ya los marcos y conceptos elaborados abstractamente, sino la realidad en toda su compleja dinámica. Esta realidad es la historia: entretejido de fuerzas que envuelven y en cierto modo determinan la marcha de los hombres. En esta historia brotan los anhelos y urgencias que interpelan a la conciencia cristiana.

En su **“Teología política”**, Ellacuría afirma una y otra vez que la historia de la salvación pasa por la salvación de la historia¹⁶. Ahí está el primer punto de partida. Dios habla en la historia y en los acontecimientos. La teología de la liberación *“acepta como palabra primera la palabra de provocación, de misión dicha por Dios desde la historia de los hombres”*¹⁷. Esa provocación surge al tomar conciencia y sufrir la experiencia de un pueblo oprimido que vive en condiciones inhumanas. Por eso se habla de *“teología desde el cautiverio”*¹⁸. El interrogante y desafío son inevitables para el teólogo, viendo la práctica comprometida de cristianos que deciden asumir la tarea de hacer una historia libre y solidaria¹⁹.

Ahí nace la teología latinoamericana. Como reflexión crítica en y desde la praxis histórica, en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe; será *“una reflexión en y desde la fe como praxis liberadora”*²⁰. Una teología que se hace *“entre la experiencia de la opresión injusta y la esperanza de liberación”*²¹. Así se entienden bien las afirmaciones de Vidales: **“la nueva experiencia de la fe primero, y posteriormente la amplitud total del compromiso liberador son los ‘lugares’ fundamentales que han provocado la génesis y evolución del quehacer teológico de la liberación”**²².

El teólogo sabe que su teología es un servicio a la Iglesia que debe anunciar la Buena Noticia;

cuando este anuncio se hace conflictivo en una situación antievangélica, él mismo asume la conflictividad, y desde ella reflexiona: *“no es ciertamente el académico, el profesor universitario, el investigador especializado; es un cristiano que dotado de un carisma —dar razón de la esperanza que nos anima”* (I Ptr. 3,15)— *lo ejercita en medio de una comunidad cristiana escuchándola e interpeándola, a la vez que dejándose inspirar y criticar por ella, en virtud de la participación en la fe práctica de la comunidad*”²³.

Esta preocupación de servicio en una coyuntura histórica precisa, determina nueva interpretación de las cuestiones teológicas. Podríamos hablar de una hermenéutica *“fundamentalmente práxica”*²⁴. Este quehacer teológico *“no pretende reconciliar a Dios y la miseria sino la realidad con el reino de Dios”*²⁵. No tiene por finalidad la contemplación estática, sino la transformación de una sociedad inhumana y contraria al reino de Dios. Hacer teología no significa *“únicamente salvaguardar el cuño teológico de la reflexión, sino prestar un servicio real en el horizonte de la liberación”*²⁶.

Desde la realidad se hace una nueva lectura de la Sagrada Escritura, y se descubren aspectos vivos del evangelio. Por ejemplo, la predicación profética del siglo VIII a. Cr. tiene más garra y actualidad en un pueblo de campesinos manipulados por una mayoría pudiente, que en una sociedad europea ya desarrollada. Sólo el exegeta que vive los interrogantes sociales descubre las implicaciones de la palabra proclamada en situación semejante.

Con la misma intención transformadora los teólogos latinoamericanos vuelven sobre temas clásicos de teología, destacando determinados aspectos de los mismos. No interesa tanto una teología vaga, universal y neutra, válida para todos los continentes, cuanto una teología que *“sea significativa para las preguntas fundamentales de una situación histórica”*²⁷. En esa misma obra H. Assmann dice que, en la situación de subdesarrollo, *“tiene realmente un sentido ideológico, de encubrimiento de los problemas reales, discutir subdistinciones al respecto de la conceptualización de transubstanciación eucarística u otras cuestiones similares”*²⁸. Los teólogos latinoamericanos, más que dedicarse a traducir los dogmas en categorías que hoy sean teóricamente asequibles para una mentalidad secularizada, pretenden lograr la transformación de una realidad histórica desde la palabra evangélica.

En el fondo se acentúa un matiz o dimensión existencial de la fe, que no se reduce a un asentimiento intelectual ante misterios que nos rebasan. Se entiende como *“una constante incitación orientada a la diakonía de los tiempos históricos, ahora especialmente densos, hostiles e inciertos”*²⁹. Creer es optar por el reino de justicia y de fraternidad. Por los pobres, aquellos donde esa justicia y esa fraternidad realmente son negadas. Esta opción es el único gesto evangelizador y liberador para todos.

Se comprende que el problema de estos teólogos no se cifra en buscar mediaciones filosóficas de talante aristotélico, existencialista o hegeliano. Es más urgente para ellos descubrir mediaciones históricas y sociales, que hagan posible y real la incidencia del evangelio en la sociedad humana. No gastan páginas en abstractas elucubraciones sobre la naturaleza del pecado, sino que más bien trabajan por terminar con la situación de pecado individual y estructural. De ahí la importancia y hasta inclusión de las ciencias sociales en el quehacer teológico.

2. *Nuevo enfoque de la cristología*

Dentro de la teología de la liberación, está naciendo una nueva forma de reflexionar sobre

Cristo. También aquí, en la base, hay una experiencia peculiar de la fe ante situaciones inhumanas: **“esta experiencia, aunque incipiente y embrionaria, representa sin duda no sólo una ruptura, sino un despegue radical y definitivo hacia la vivencia de una nueva cristología”**³⁰.

Su punto de partida es la realidad histórica tal como se da en estos pueblos: **“más que la Iglesia, es la tragedia latinoamericana la que pone en movimiento esa nueva aproximación a Cristo”**³¹. Esta figura **“sigue siendo signo de contradicción frente a condiciones inhumanas, y entonces provoca cambios muy concretos”**³².

El interés de estos teólogos no es hacer una cristología *“ad usum omnium”*, sino buscar el modo de transformar cristianamente una situación³³. No miran tanto a la problemática del hombre cuya fe se ha oscurecido en un tiempo de secularización, cuanto a los problemas de la realidad que están viviendo sus pueblos: una cristología históricamente mediada para que sea significativa para las preguntas fundamentales de una situación histórica³⁴.

Esta realidad y las preocupaciones de los creyentes imponen una hermenéutica nueva en la reflexión cristológica: *“una nueva lectura situada históricamente”*³⁵. Primero, en cuanto a la elección de temas o aspectos. Los teólogos latinoamericanos dedican poco tiempo a especular sobre problemas tradicionales de Cristo en sí mismo, como pueden ser preexistencia, unión hipostática, o relación entre las distintas ciencias de Jesús: *“no nos interesa formular una doctrina científica en torno a Cristo, lo cual, por otra parte no significa que nuestras aproximaciones vayan a quedar abandonadas a su libre arbitrio y desprovistas de todo instrumental metodológico; es otro nuestro intento porque es otra nuestra necesidad”*³⁶. La operatividad social les impone una lectura de Cristo desde la conflictividad y desde la liberación, donde encuentran traducción recta otras cuestiones como son la preexistencia y divinidad de Cristo³⁷.

En cambio, temas o matices menos abstractos de la teología tradicional, adquieren aquí gran relieve: misterios de la vida de Jesús, sus actitudes históricas, su denuncia del poder opresor, la muerte como consecuencia de su existencia y la resurrección como liberación.

La nueva hermenéutica viene motivada por una preocupación misionera: *“el rostro desfigurado de todo un continente, de las multitudes oprimidas, fueron manifestando rasgos, perfiles y relieves insospechados (de Cristo)”*³⁸. Todos ellos responden a un deseo de libertad pronunciado desde situaciones deshumanizantes; en la experiencia de la fe de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y amado como Libertador³⁹.

Por eso los teólogos vuelven al Jesús de la historia: **“aproximarse al hombre Jesús de Nazaret en quien Dios se hizo carne, indagar no sólo por su enseñanza sino por su vida qué es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez más y con mayor urgencia”**⁴⁰. En el comportamiento histórico de Jesús, Dios se manifiesta como libertador del hombre, y éste alcanza su verdadera libertad entregándose a Dios. Si admitimos esto, **“hoy más que nunca es absurdo pretender construir una cristología en la que no cuente decisivamente la realidad histórica de Jesús”**⁴¹.

Así nace nuevo enfoque de la cristología, que nos presenta un rostro de Jesús bien distinto del *“reaccionario, el de retaguardia, el tradicional de la civilización occidental ‘cristiana’; una imagen de Cristo abiblica, ahistórica, idealizada”*; rasgos que pertenecen a *“la formulación disciplinaria de una cristología ya superada”*⁴².

Se buscan los comportamientos del Jesús histórico, su recorrido en el proceso de liberación, aquello que permanece como criterio, y norma inmanipulables en todas las etapas de la Iglesia: el Cristo *“que resulta definitivamente irrecuperable para el acomodo y el oportunismo”*⁴³. Las actitudes de Jesús en su existencia y actividades, su experiencia personal son *“el único parámetro definitivo que permanecerá más allá de cualquier otro criterio de discernimiento”*⁴⁴.

Esa búsqueda, difícil tarea, *“no se ha desarrollado todavía en toda su complejidad, a excepción quizás del tema Jesús y la política”*⁴⁵. Sin embargo los milagros como signos de liberación, los gestos de Jesús en favor de los que no tienen porvenir dentro de un contexto y estructuras sociales, su misma marcha histórica en la confianza y oscuridad, adquieren nueva fuerza en los ensayos actuales de cristología latinoamericana.

En la conducta histórica de Jesús se redescubre la única norma moral y el camino de liberación que deben recorrer los cristianos. Este recorrido exige constante actualización de dicha conducta en nuestras situaciones históricas: *“el recuerdo de Jesús, de aquel que vino a servir y a dar su vida en rescate de ‘muchos’ (Mc 10,45) empuja a grupos cristianos a buscar vivir la vida cristiana entre ‘muchos’, al servicio de ‘muchos’, de las mayorías oprimidas”*⁴⁶.

Se trata *“de una nueva experiencia de Cristo”*⁴⁷. Creer en El *“no significa más un acto reservado a la interioridad de individuo, porque Jesús se revela como permanente desafío desde dentro de las realidades y procesos, desde el corazón y el grito de cada oprimido, desde las multitudes, desde la estructuración del orden injusto; creer en Cristo se vuelve necesariamente ‘caridad política, praxis de liberación’”*⁴⁸. Una experiencia que incluye la escucha de los pobres, solidaridad con ellos, el compromiso eficaz e histórico por el reinado de Dios; por la fraternidad y la justicia entre los hombres. Una opción cristiana por el seguimiento de Jesús.

3. El seguimiento de Jesús histórico

Así podríamos resumir la conclusión que se deduce del libro **Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)**, escrito por Jon Sobrino⁴⁹. Merece ser destacado por su agudeza peculiar y actualidad en los pueblos latinoamericanos.

Pensada y expresamente Sobrino sitúa su cristología en el contexto histórico de los pueblos latinoamericanos, dentro de la teología de la liberación⁵⁰. Como ya hemos dicho, los autores de esta nueva teología pronto echaron en falta una cristología históricamente ubicada. Gutiérrez, Assmann, Vidales y otros han denunciado la irrelevancia de la cristología europea en las situaciones concretas de los países subdesarrollados. Esta denuncia con intuiciones válidas pero generales, pedía un marco teórico que fuera referencial y fundamento en la praxis liberadora.

La primera respuesta fue el libro **“Jesucristo El Libertador”** de L. Boff. Con penetración especial la obra de Jon Sobrino es logro muy importante en este intento. Se trata de una seria reflexión cristológica desde y para la experiencia de opresión e injusticia que sufren los pueblos latinoamericanos.

El libro no es un tratado sistemático en el sentido tradicional; elaborado según esquemas apriorísticos, cuyos distintos puntos se suceden y entrelazan en perfección lógica. La unidad, aquello que da origen y orientación común a sus once capítulos, es la preocupación de un creyente, que se ve interpelado por una realidad antihumana.

Algunos de sus capítulos fueron ya publicados anteriormente en *"Christus"* de México y en *"Eca"*, revista publicada en El Salvador⁵¹. Originariamente fueron *apuntes de clase*. Ello explica la existencia de repeticiones, y a veces una formulación demasiado escueta, a modo de tesis académicas. El valor de la obra sin embargo radica en esa nueva lectura del dogma cristológico desde una preocupación liberadora; y este valor fundamentalmente se ha logrado.

Su punto de partida, como en la teología de la liberación es doble. Por una parte, la experiencia de la sociedad rota y deshumanizada, que busca libertad: *"la necesidad de una 'nueva' cristología se experimenta en una nueva situación, la cual surge cuando aparece claro el sin-sentido de la situación presente"*⁵². El sin-sentido de la sociedad latinoamericana postula nueva cristología, cuya finalidad será *"mostrar la verdad de Cristo desde su capacidad de transformar al mundo de pecado en reino de Dios"*⁵³. La fe cristiana ante esta situación entra igualmente en el punto de partida que invita a la reflexión teológica.

Para responder al desafío de la liberación, J. Sobrino, desde el dolor del pueblo deprimido, acude al Jesús histórico, a los comportamientos más característicos de Cristo tal como se reflejan en el evangelio: *"digamos desde el principio que para nosotros el punto de partida es el Jesús histórico, es decir, la persona, doctrina, hechos y actitudes de Jesús de Nazaret en cuanto son accesibles, por lo menos de una manera general, a la investigación histórica y exegética"*⁵⁴.

En el c. 1 Sobrino enjuicia los distintos puntos de partida que se han dado y se dan en la cristología. Tras un recorrido y examen de siete posibilidades, opta por la elección de los teólogos latinoamericanos: el Jesús histórico es lugar de referencia inmanipulable y elocuente en la situación de América Latina. Además de las razones apuntadas anteriormente para esta elección, J. Sobrino añade otras dos: a) la temática que define a la historia de Jesús coincide con la temática de los pueblos latinoamericanos⁵⁵, b) las distintas cristologías del Nuevo Testamento *"se fueron elaborando desde la situación de las comunidades concretas. . .; de hecho en América Latina la cristología se está desarrollando al confrontar la situación actual con Jesús histórico"*⁵⁶. En el c. 11 trae otras motivaciones que explican el punto de partida, y la nueva hermenéutica.

Entre estas razones hay una, que de algún modo arranca de la genuina condición de la teología: Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, es verdad límite a la que sólo podemos aproximarnos en la doxología y en el seguimiento, actualizando en nuestra marcha sus actitudes y conducta históricas. El conocimiento de las mismas es necesario e imprescindible para una praxis desde donde podamos acercarnos a Cristo⁵⁷.

Sobrino no pretende estudiar el misterio de Dios en sí mismo. Su preocupación es hacer que Jesús aparezca realmente como salvador universal; lo cual exige que sea respuesta elocuente para la situación de América Latina: *"la verdadera universalidad de Jesús no puede ser mostrada a partir de fórmulas o símbolos que en sí mismos sean universales. . ., sólo aparece precisamente en su concreción"*⁵⁸. El proceso seguido en estos pueblos y la experiencia han manifestado *"que la forma de comprender la universalidad de Cristo en estas circunstancias concretas es la concreción histórica"*⁵⁹.

El interés que mueve a esta cristología no es primariamente *"mostrar la verdad de Cristo como justificable ante la razón"*, sino *"mostrarla ante la demanda de la praxis transformadora"*⁶⁰,

“mostrar la verdad de Cristo desde su capacidad de transformar el mundo de pecado en reino de Dios”⁶¹.

De ahí su nueva hermenéutica. En el c. 2 habla de algunos enfoques cristológicos dados por autores europeos, respondiendo a preocupaciones más o menos especulativas. Desde la necesidad latinoamericana—*“cómo realizar el reino de Dios contra el cautiverio”*— esta cristología es práxica, *“trata de reconciliar la realidad con el reino de Dios”⁶²*. Con este objetivo *“espontáneamente algunos rasgos de Jesús adquieren importancia”⁶³*. No sólo se destacan la historia y los misterios de la vida de Cristo; ante la situación real y conflictiva, alcanzan relieve y prioridad cuestiones tradicionales y enfoques olvidados de las mismas.

Así el tema de reino de Dios pasa a primer plano. En la predicación y realización del mismo se nos revela el verdadero rostro de Dios y la condición divina de Jesús ⁶⁴. Igualmente se redescubre la dimensión comunitaria del pecado, y se hace *“la denuncia del mismo en lo que tiene de estructural, público y social”⁶⁵*. Sin duda interrogado por los regímenes totalitarios que actualmente matan a los hombres pobres de América Latina, Jon Sobrino, inspirado en Moltmann⁶⁶, trae una lectura peculiar de la muerte de Jesús: *“su camino a la cruz es un proceso sobre el verdadero poder que media a Dios. . ., desde la cruz se agudiza la pregunta por la verdadera esencia del poder”⁶⁷*. Cuando éste resulta opresor del hombre, deja de ser auténtica mediación de Dios que se ha revelado en la humillación y en el dolor. Desde esa misma situación que busca un porvenir de libertad, Sobrino insiste en la resurrección de Jesús como exigencia de apertura y compromiso con la transformación del mundo⁶⁸.

Estè imperativo *“sólo surge en presencia de la pregunta por la justicia en un mundo irredento. . .; de la pregunta por el poder de Dios sobre la injusticia”⁶⁹*. Con esta preocupación de fondo, Jon Sobrino lee los dogmas cristológicos, convencido de que *“el paso de la ortodoxia universal abstracta a la ortodoxia concreta está siempre mediado por la situación en toda su complejidad cultural, filosófica, teológica, social y política”⁷⁰*

El otro principio hermenéutico fundamental para comprender este libro está en la experiencia cristiana del mismo autor. El subtítulo de la obra —*“Esbozo a partir del seguimiento de Jesús histórico”*— nos da la clave de interpretación. Se busca la relevancia e identidad de los creyentes en la situación actual de América Latina. Por eso destaca bien el compromiso histórico de Jesús por el reino de Dios, no sólo con sus palabras sino también con sus gestos y acciones⁷¹; su fe y entrega incondicional; su aceptación ante los desconcertantes caminos de Dios para la venida del reino⁷².

Puntualizadas la historia y concreción de esta fe, el autor concluye que el seguimiento de Cristo es norma fundamental de la moral cristiana: *“el objeto de la teología moral se concreta desde la experiencia ética del mismo Jesús”⁷³*; en El *“ha aparecido el verdadero camino”⁷⁴*. Las matizaciones sobre las características del seguimiento y sobre la conversión prestan orientación eficaz para los cristianos.

Se comprende la referencia y vuelta continuas al comportamiento histórico de Jesús. De forma que su muerte aparece como una consecuencia lógica de su opción por el reinado de Dios en la historia, y como expresión acabada de su fe⁷⁵. En esta perspectiva la resurrección de Jesús no importa ni sólo ni tanto como liberación ya conseguida, sino más bien como garantía de un camino recorrido por Jesús, que permanece abierto para que lo sigan los cristianos.

La pregunta “¿qué tengo que hacer?” es principio hermenéutico para leer la resurrección: “ésta no puede ser captada fuera del servicio a la misión”⁷⁶; “en general se puede afirmar que la resurrección se capta no sólo en la esperanza del fin, sino en el amor presente que anticipa en las condiciones históricas lo prometido en la resurrección”⁷⁷.

Preocupado por la idea del cristianismo como seguimiento de Jesús, Sobrino destaca puntos de la vida de Cristo, que vienen a ser llamada de gracia para los cristianos. La ya clásica cuestión sobre “la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe” no se plantea como lo vienen haciendo los teólogos europeos. Dando por comúnmente admitida esa continuidad entre el Jesús de la historia y el Resucitado a quien aclama la primera comunidad, “lo que se quiere indicar, al plantear el problema de esta forma, es dónde se da la prioridad lógica”⁷⁸. De acuerdo con el enfoque general de la cristología, “nosotros pensamos que la prioridad lógica se da en la prioridad cronológica, es decir en el Jesús histórico”⁷⁹. Así deduce la conclusión práctica: “esto quiere decir que es imposible el acceso al Cristo de la fe sino a través del acceso al Jesús histórico, a través del seguimiento”⁸⁰.

Esta conclusión tiene importancia y actualidad especiales en la situación de América Latina. El Espíritu del Resucitado es el mismo que animó la marcha histórica de Jesús de Nazaret, y nunca debe ser pretexto para evadirse de los problemas reales⁸¹: El Cristo glorioso es también el humillado; así mantiene viva su fuerza denunciante del poder que no sirve al hombre⁸². No será verdadero el culto al Resucitado, que no incluya el seguimiento del Jesús histórico en las situaciones concretas de la historia⁸³.

4. ¿Seguridad o cambio?

Confieso mi limitación para hacer una crítica imparcial y objetivamente justa. No puedo ser imparcial, si miro este movimiento teológico desde mi simpatía. Pero tampoco sería objetivamente justo si, valiéndome únicamente de la teología y cristología tradicionales, exigiera un armazón lógico y sin resquicios a una teología que nace como vida sobre la praxis. Por eso únicamente ofrezco algunas sugerencias muy generales.

En primer lugar, sería equivocado enjuiciar a la teología de la liberación con autosuficiencia. No será científicamente honrado lanzar miradas compasivas o despectivas hacia un movimiento que cuestiona seriamente puntos fundamentales de la teología tradicional. Un juicio ligero y negativo sobre la nueva metodología fácilmente se convertirá en autodefensa más o menos inconsciente de seguridad en un método teológico ya poseído.

Por lo pronto, la teología de la liberación es un intento, tan necesario como inevitable, para responder a una situación real de la sociedad y a una exigencia de la verdadera comunidad cristiana. Su punto de partida y sus objetivos son juicio severo contra cualquier teología de laboratorio y contra el teólogo abstracto que no viva su carisma en función de la comunidad eclesial.

Más importante aún es la experiencia cristiana como único ambiente válido para el quehacer teológico. Ambientación que se palpa en las cristologías de L. Boff y de Jon Sobrino. Si la teología es una reflexión sobre la fe, y ésta importa una opción existencial, no hay verdadero quehacer teológico fuera de la fe vivida en la realidad histórica.

Estos valores, comunes a este movimiento, son predicables también y especialmente de la

crisología latinoamericana. Jesús responde siempre y sólo cuando se le pregunta desde una situación histórica determinada. Cuando esa respuesta alcanza todas las situaciones, Cristo se manifiesta como palabra inagotable de Dios y salvador universal. El Nuevo Testamento trae distintas crisologías para distintas situaciones. Cada momento eclesial hará su lectura de Cristo, Dios y hombre verdadero; su crisología. Y ¿quién duda que América Latina vive momentos bien singulares que piden también respuesta eficaz desde el evangelio?

Por lo demás, parece innegable que sólo desde la experiencia de fe será posible un acceso al misterio de Jesucristo. La humanidad y divinidad simultáneas de Jesús son dogma de fe. Verdad límite que sólo se entrega en la oración y en el seguimiento. No hay posibilidad de hacer verdadera crisología que no sea lugar donde incidan la vida y la fe. También aquí el método y ambiente de los crisólogos latinoamericanos son indicativo y llamada exigentes.

No por esto canonizamos sin reparos a esta nueva forma de hacer teología. Suscita graves interrogantes y deja muchos vacíos. Tiene peligro de reduccionismos y de ofrecer visiones que, por ser parciales, resulten falsas. Pero no debemos quedarnos en la denuncia de estas dificultades, sino mirar esas mismas deficiencias como invitación a revisar la metodología tradicional y a descubrir aspectos olvidados en la misma.

En todo caso no pidamos ya una obra definitiva con perfecta trabazón, a primeros ensayos redactados sobre la marcha con una finalidad práctica. Más aún, es discutible si, en esta nueva forma de teologizar, conviene hablar de formulaciones definitivas. Los distintos aspectos que destacan los teólogos latinoamericanos son muy válidos, si bien tienen que ser interpretados dentro del conjunto dogmático para que mantengan vivo su valor. En este sentido el diálogo entre teólogos latinoamericanos y europeos, es tan necesario como revelador. El quehacer teológico es signo de la comunidad cristiana que poco a poco va forjando su unidad y realizando su misión profética en esa dialéctica tan misteriosa como inevitable.

1. "La ubicación teológica de la cristología latinoamericana es en general la teología de la liberación" (J. Sobrino, *Cristología desde América Latina* (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico). Colecc. "Teología Latinoamericana" Ed. crt., México, 1976, p. 38.
2. La necesidad de una cristología se denuncia ya en G. Gutiérrez, *Teología de la liberación, Perspectivas*, Salamanca 1973, p. 73, y en H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación?*, Salamanca 1973, p. 73. En marzo de 1969 Mons. E. F. Pironio destacaba la urgencia de una cristología para el proceso de liberación: *Cristo vivo*, en "Víspera", Montevideo, n. 9, pp. 29-31. Lo mismo pedía H. Borrat, *Para una cristología de vanguardia*, en "Víspera", n. 17 (1970) pp. 26-31. Según R. Vidales, "en los momentos, cuando el continente políticamente se radicalizaba, la crisis de los cristianos se manifestó como una frontalidad eclesiológica. La Iglesia no sólo empezó a aparecer impotente e irrelevante, sino abiertamente sospechosa de complicidades con los poderes sustentadores de un orden establecido inhumano por esclavizador". Esta crisis llevó a plantearse el problema de la identidad desde Cristo (¿Cómo hablar de Cristo hoy?: en "spes", 22-23, Miec-jeci, enero 1974, p. 5.
3. Pronto esperamos volver sobre el tema en esta misma revista.
4. *Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 4a. ed. en español. Bogotá, Colombia, 1977.
5. Así en "Salvación en Jesucristo y proceso de liberación": en "Concilium" 96 (1974) pp. 375-388; "Liber-taçao de Jesús Cristo pelo caminho de oprecao. Una leitura latinoamericana: en "Teología y mundo contemporáneo", Homenaje a K. Rahner, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, pp. 241-268; *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975.
6. Además del artículo ya citado "¿Cómo hablar hoy de Cristo?", véase S. Galilea - R. Vidales, *Cristología y pastoral popular*, Bogotá 1974.
7. *Carácter político de la misión de Jesús*, Miec-jeci, Doc. 13-14, y *Teología Política*, San Salvador 1975.
8. Desde un ángulo exegético son importantes P. Miranda, *El ser y el Mesías*, Salamanca 1973, más accesible aunque con las mismas ideas de Marx y la Biblia, Salamanca 1972. También F. Belo *Lectura materialista de San Marcos*. Estella 1975, Cerf. Paris 1974 (traducido al español). Belo intenta elaborar una teoría que explique la sociedad de donde proviene el texto marcado desde el campo marxista del materialismo histórico. Igualmente es muy válido A. Castillo, *Confesar a Cristo el Señor, y seguir a Jesús: "Éca"* (Estudios Centroamericanos). Universidad Centroamericana José Cañas. San Salvador, agosto-sept. 1975, 322-323. pp. 512-531; J. Delgado, *Lectura latinoamericana del evangelio de Marcos*: Ibid. 532-554.
9. "¿Cómo hablar hoy de Cristo?", p. 7.
10. "Cristología", p. 42.
11. "Cristología", p. 41.
12. Valgan a modo de ejemplo, H. Assmann, "Teología desde la praxis de la liberación"; I. Ellacuría, *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*: en "Iglesia y mundo contemporáneo", pp. 325-350; J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975; R. Vidales, *Cuestiones entorno al método de la teología de la liberación*: Miec-jeci, Doc. 9; A. Alonso, *Una nueva forma de hacer teología*: en "Iglesia y praxis de liberación", Salamanca 1974; Muy importante el núm. 322-323 ya citado de "Éca" dedicado al "método teológico y cristología latinoamericana".
13. Las ponencias y comunicaciones del Encuentro fueron publicadas en México ese mismo año. Entre los estudios destaca por su claridad, L. Boff, *Qué es hacer teología desde América Latina*, publicado después en Miec-jeci. Doc. 20. Lima 1977.
14. Boff, "Qué es hacer teología desde América Latina", p. 3.

15. Ibid.
16. Cf. pp. 1-10.
17. J. Hernández Picó, **Método teológico latinoamericano y normatividad del Jesús histórico**: en "Eca", núm. cit., p. 448.
18. Así suena el título que lleva uno de los libros ya citados de Boff. Corresponde también el lema del Segundo Encuentro de teólogos latinoamericanos, celebrado en México. En su "Cristología", p. 41 Jon Sobrino habla de la "experiencia de liberación".
19. Cf. J. Hernández Pico, l. c.
20. G. Gutiérrez, **Evangelio y praxis liberadora**: en "Fe cristiana y cambio social en América Latina", Salamanca 1973, pp. 231-245.
21. L. Boff, "Libertação de Jesus Cristo": o. c.; p. 267.
22. "¿Cómo hablar de Cristo hoy?", p. 4.
23. J. Hernández Pico, art. cit., pp. 448-449.
24. Jon Sobrino, "Cristología", p. 40.
25. Ibid.
26. Ibid.
27. Assmann, "Teología desde la praxis de la liberación", p. 100.
28. P. 73.
29. Vidales, "¿Cómo hablar de Cristo hoy", p. 5.
30. Ibid.
31. Ibid.
32. Art. cit., p. 4.
33. La expresión ya la trae Assmann, citado por Jon Sobrino en "Cristología", p. 40.
34. Vidales, Art. cit., p. 7; citando a H. Assmann, **Opresión-liberación, desafío a los cristianos**, Ed. "Tierra Nueva", Uruguay 1971, p. 139.
35. Ellacuría, "Teología Política", p. 12.
36. Vidales, Art. cit., p. 4.
37. Remitimos al estudio de I. Ellacuría, **Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano**: en "Eca", núm. cit., pp. 409-425; especialmente pp. 412-416.
38. Vidales, Art. cit., p. 5.
39. Assmann, "Teología desde la praxis de la liberación", p. 73. Por su parte Vidales dice: "la imagen de Jesús como libertador es un perfil que emerge fuertemente acentuado (en la teología latinoamericana)" (Art. cit., p. 5).

40. G. Gutiérrez, "Teología de la liberación", p. 298.
41. Ellacuría, "Teología Política", p. 13.
42. Vidales, Art. cit., p. 5.
43. P. Miranda, "El ser y el Mesías", p. 9.
44. Vidales, Art. cit. p. 6.
45. Sobrino, "Cristología", p. 20.
46. J. Hernández Pico, Art. cit., p. 450.
47. Vidales, Art. cit., p. 4.
48. Ibid., p. 5.
49. Véase especialmente el c. 4: "La fe de Jesús, relevancia para la cristología y el seguimiento", pp. 79-136.
50. Cf. pp. 17-22 y 38-43. Explicación más amplia en pp. 275-282.
51. Cf. Prol., p. 7.
52. P. 276.
53. Pp. 277-278.
54. P. 11. Lo mismo expone en el c. 10, p. 280. ya elaborado en forma de tesis.
55. P. 21.
56. P. 280.
57. P. 18.
58. Ibid.
59. P. 277.
60. P. 278.
61. P. 41. "No sólo se trata de resolver el problema de la verdad de las afirmaciones sobre Cristo, sino el modo de hacerlas comprensibles y operativas; es decir, hacer de la tradición sobre Cristo algo que siga siendo vivo y actual" (p. 278).
62. P. 22.
63. Véase c. 3: "Al servicio del reino de Dios", pp. 45-77.
64. P. 57.
65. Así lo reconoce el mismo A., p. 137, nota 1.
66. P. 162.
67. La resurrección crea en nosotros "una actitud hacia el futuro". p. 195.

68. P. 196.
69. P. 273.
70. Cl. pp. 282-287.
71. Cf. pp. 88-102.
72. Pp. 112-113.
73. P. 110.
74. Cl. pp. 297-301.
75. P. 204.
76. P. 205.
77. Pp. 223-224.
78. P. 224.
79. Ibid.
80. Cl. pp. 227-225.
81. Cf. pp. 235-247.
82. Cl. pp. 247-255.

