
La Cristología en América Latina

Silvio Cajiao, S.J.*

La producción cristológica latinoamericana se ha identificado principalmente con dos autores ampliamente conocidos en grupos eclesiásticos, teológicos y laicales empeñados en un cambio social. Son ellos Leonardo Boff y Jon Sobrino.

Si bien en nuestro medio no son los únicos que han producido

obras de cristología. Como ejemplo conviene citar la de José Comblin: "Jesús de Nazaret"(1), que es una meditación sobre la vida y acción humana de Jesús. La obra de José Porfirio Miranda: "El ser y el Mesías" (2) donde plantea una nueva perspectiva ontológica de captación del sentido del ser de Dios en la acción por la justicia. Además la obra de Virgilio Zea:

* Doctor en Teología, Universidad Gregoriana; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

- (1) Sal Terrae, Santander, 1977. Del mismo autor: Cristo en el Apocalipsis, Herder, Barcelona, 1969. Este autor, como Sobrino, si bien no son latinoamericanos de nacimiento, sin embargo han vivido largamente en nuestro suelo y conocen profundamente la situación latinoamericana.
- (2) Sígueme, Salamanca, 1973. Del mismo autor: Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión, Sígueme, Salamanca, 1972. Conviene recordar aquí el influjo que ha tenido en nuestro medio la obra de F. BELO: Lecture materialiste de l'évangile de Marc., Cerf, Paris, 1974. Lectura materialista del Evangelio de Marcos, Verbo Divino, Estrella, 1975. SOBRINO, J., Cfr. "Jesús en América Latina". Sal Terrae, Santander, 1982, ps. 114-115.

“Jesús el hijo de Dios” (3) en la cual se muestra el cambio de perspectiva operado en el Vaticano II respecto a los planteamientos tradicionales y aquellos contenidos en el Vaticano I. El autor se mueve en la preocupación latinoamericana de un logro por la auténtica liberación que suponen una adecuada antropología que se ha de inferir correspondientemente de una adecuada cristología que confiesa a Jesús como Hijo de Dios e hijo del hombre. La obra de Hugo Echegaray, aparecida primero en Lima y actualmente en Salamanca titulada: “La práctica de Jesús”, (4) se orienta a mostrar la praxis histórica de Jesús y la praxis de seguimiento del cristiano.

El CELAM ha contribuido en la publicación conjunta de la obra: “Cristo el Señor” (5) donde se encuentran aportes de teólogos europeos y latinoamericanos. Se afronta en algunos de sus artículos explícitamente el tema que tenemos entre manos con artículos de Alfonso López Trujillo: “Cristología en América Latina” (6), Jorge Mejía: “Cristología en algu-

nos autores latinoamericanos. Definición, planteo y propuestas de solución para algunos problemas subyacentes” (7), Juan Evangelista Martins Terra: “Filosofías subyacentes a la moderna cristología latinoamericana” (8).

Como obra conjunta ha aparecido igualmente el libro: “Jesús. —cuestiones sobre cristología.” (9) con estudios de A. López Trujillo, A. Ramírez y D. Kapkin, si bien la gran extensión de la obra está dedicada al estudio que J. Jaramillo hace sobre la producción cristológica de Jon Sobrino.

Conviene tener presente la obra publicada con motivo del simposio congregado en Santiago de Chile en enero de 1981 del Instituto Internacional del Corazón de Jesús y que se intitula “Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús”. (10) ya que esta obra incluye artículos de teólogos latinoamericanos en perspectivas históricas, hermenéuticas y místicas y teniendo en cuenta en alguna forma el contexto de producción cristológica de latinoamérica.

(3) Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Colec. Profesores, Bogotá, 1981...

(4) Sígueme, Salamanca, 1982.

(5) CELAM, Colec. Ensayos Teológicos.

(6) Ibidem, 231-258.

(7) Ibidem, 259-279

(8) Ibidem, 281-349.

(9) Arquidiócesis de Medellín, 1983.

(10) Inst. Internal. del Corazón de Jesús. Delegación Latinoamericana., Bogotá, 1982.

Juan Luis Segundo ha publicado: "El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret" (11) afrontando los temas de la historia y las ideologías y concluyendo con una proyección a la espiritualidad, ignaciana. Conviene destacar la obra de Carlos Palacio: Jesucristo, Historia e interpretación" (12) que si bien es su tesis de grado sobre Eduard Schweizer, es un excelente aporte para la comprensión y aplicación en nuestro medio de la relación adecuada del Jesús de la historia y el Cristo del Kerygma y de las implicaciones que la distancia hermenéutica conllevan para el seguimiento. Recientemente David Kapkin ha llevado a prensa: "La luz del Evangelio" (13) en donde incluye diversos artículos de exégesis y donde afronta la problemática arriba indicada en la confesión del Jesús histórico como el Cristo de la fe y poniendo en evidencia su relación con las cristologías latinoamericanas.

Como se puede constatar la producción cristológica latinoamericana va en aumento progresivo. Es necesario indicar la cristología que está presente en el Documento de Puebla, no solamente en la parte explícitamente doctrinal, sino a lo largo de todo el Documento, sobre tal cristología se han escrito previa y posteriormente a la Tercera Asamblea General del Episcopado Latinoamericano diversos artículos, (14).

La creciente elaboración, sin embargo ha estado focalizada y condicionada por la producida en el ámbito de la Teología de la Liberación. Conviene por lo tanto, aún a riesgo de sobre abundar en el tema, hacer una aproximación a los presupuestos hermenéuticos y a su modo de aplicación en las cristologías de L. Boff y J. Sobrino, que como bien se sabe han continuado explicitando su pensamiento. Boff

(11) Cristiandad, Madrid, 1982.

(12) Cristiandad, Madrid, 1978.

(13) Paulinas, Bogotá, 1983.

(14) M. ARIAS REYERO, La cristología del Documento de Puebla, en: Teología y Vida, 2 (1980) 129-148; Idem. Cristología popular en el Documento de Puebla, en: Cristología en la perspectiva del corazón de Jesús. Cfr. cita 10. pp. 51-61. J.C. AYESTERAN, La cristología de Puebla, en: Iglesia Pascual, 11 (1979) 116-131; M. BARRIOLA, Cristo crucificado Señor de la historia, CELAM, Bogotá, 1979; R. FERRARA, La verdad sobre Cristo y el hombre, en: SEDOI Documentación, 39 (1979) 1-21; L. GALLO, La cristología del Documento de Puebla, Multicopia, Roma, 1979; D. KAPKIN, La verdad sobre Jesucristo, Comis. Teolg. Arq. de Medellín, 1980; E. KARLIC, La cristología en Puebla, en: Actualidad Pastoral, 126 (1979) 58-59; B. KLOPPENBURG, La situación de la cristología en América Latina, en: Medellín, 23 (1980) 374-387; J. MEJIA, La cristología en el Documento de Puebla, CELAM, Bogotá, 1979; P. MUÑOZ VEGA, La declaración cristológica de la Conferencia de Puebla, CELAM, Bogotá, 1979; A. QUARRACINO, Teología y cristología en Puebla, CELAM, 139 y 141 (1979) 6-10 y 2-3; J. SOBRINO, Puebla: Serena afirmación de Medellín. Cristología, Indo-American Press Service, Bogotá, 1979; V. ZEA, Puebla. Cristología y liberación, en: Theologica Xaveriana, 51 (1979) 105-116; U. XILLES, Reflexoes sobre a cristologia de Puebla, en: Teocumunicação, 44 (1979) 167-180.

ha publicado sus cinco obra cristológicas en un solo volumen: "Jesucristo y la liberación del hombre". (15) y Sobrino en una nueva obra: "Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología" (16).

1. EL JESUCRISTO LIBERADOR DE L. BOFF

1.1. Presupuestos hermenéuticos

El título de este apartado, si bien tiene en cuenta la obra principal de este autor, en lo que respecta a la cristología, quiere hacer alusión antes de nada a la figura que de Jesucristo se puede concluir desde una elaboración dentro del ámbito de la Teología de la Liberación. Así como la obra, que se analizará más adelante de Jon Sobrino, quiere enfatizar la regionalización de Jesucristo en su "desde América Latina" y a la vez fomentar la praxis de liberación en su seguimiento. Se indica esto aquí, pues los dos autores que se van a presentar, si bien están en la misma corriente, no obstante sus énfasis son diver-

sos. El primero quiere presentar la profundidad de Jesucristo, *humano* (así) *sólo Dios mismo*, el segundo quiere enfatizar la operatividad y la praxis revelada a partir de Jesucristo; con palabras del mismo autor: *por ello afirmamos que Jesús no es sólo el Hijo del Padre, sino también Camino al Padre* (17).

Teniendo en cuenta esta diferencia fundamental de los dos autores, se va a exponer los presupuestos, metodológicos y hermenéuticos de Boff, para acceder a Jesucristo; se utilizarán fundamentalmente dos de sus obras: *Jesucristo Liberador* (18) y *Jesucristo y nuestro futuro de liberación* (19). La indicada antes corresponde a la primera elaboración amplia de cristología del autor y la segunda presenta su última obra de cristología; de la lectura de estas dos obras se comprueba, que el núcleo de su pensamiento cristológico se encuentra ahí.

En los primeros capítulos de ambas obras expone los presupuestos hermenéuticos de su tratamiento. Es fundamental para una cristología de la liberación el partir

(15) Cristianda, Madrid, 1981.

(16) Sal Terrae, Santander, 1982.

Conviene indicar que en la colección: "Panorama de la Teología Latinoamericana". como VI Volumen ha aparecido: *Cristología en América Latina*. Cristiandad, Madrid, 1984.

(17) L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*, Indo-American Press Service -Latinoamérica Libros, S.R.L., Bogotá 1977⁴, pp. 167-168.

J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, C.R.T., México 1977², 294 pp.

(18) Indo-American Press Service, Bogotá 1977.

(19) Ibidem, Bogotá 1978.

del contexto socio-histórico, este se presenta como de dominación y opresión en América Latina, ya que para obtener una adecuada articulación cristológica, será necesario poner en relación la liberación socio-política y el lugar social desde donde el teólogo elabora su reflexión teológica-cristológica. Ahora bien, esta relevancia o importancia del proceso de liberación socio-política, viene entendido en la relación que de tal proceso se puede establecer con una temática teológica correspondiente, en este caso con la soteriología, o la salvífica liberadora y su correspondiente coyuntura histórica en vistas, bien sea a una elaboración teórica de comprensión, con una finalidad de mantener tal situación, o bien, de producir su transformación (20).

El lugar social desde donde actúa el teólogo, o en el cual se inserta, condiciona la elaboración de la fe en Jesucristo, esto hace además que sea imposible presentar una cristología "aséptica" de compromisos históricos y socio-políticos; se afirma en su obra lo siguiente:

...La cristología, como saber regulado y educado de la fe cristológica, se constituye en el interior de un momento definido de la historia, es producida bajo determinados modos de producción material, ideal, cultural y eclesial, es articulada en función de determinados intereses con-

cretos no siempre conscientizados. Por eso la verdadera cuestión es: ¿este tipo de cristología, con quién se compromete? ¿A qué causa quiere servir? La cristología que proclama a Jesucristo como liberador entiende comprometerse con la liberación económica, social y política de los grupos oprimidos y dominados (21).

Sin embargo Boff es lo suficientemente enfático al afirmar que: *Este compromiso —y eso hay que retenerlo firmemente— no garantiza la cualidad interna de una cristología.* Si bien destaca la relación ineludible entre "práctica y teoría, entre política y la cristología" y permite a la cristología "definir su objeto temático y el modo de su tratamiento". Por eso hay que distinguir entre un "régimen de autonomía" y un "régimen de dependencia", el primero referente al lugar epistemológico y a su autonomía en la producción cristológica en relación con la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio, el *sensus fidelium*, en contraste con las opiniones y tradiciones teológicas, etc. y el segundo referente a la "sociología del conocimiento" el desde donde se elabora, la "coyuntura socio-histórico-religiosa".

Algo muy importante que anota Boff, consiste en que la verdad o acierto de una cristología no la

(20) *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, p. 9.

(21) *Ibidem*, pp. 10-11.

determina el que esta esté partiendo de una postura "liberadora", "progresista", o "tradicionalista" (...). *Lo que se puede decir es que tal producción cristológica supone tal compromiso social y puede reforzar tal grupo o clase de la sociedad, conservador, progresista, liberador, etc.* Con lo cual Boff equilibra la radicalidad a ultranza de muchos liberacionistas que se creen en la posición absoluta de la verdad cristológica y teológica, por el solo hecho de tener la etiqueta "liberadora" (22).

Este compromiso socio-político de la elaboración cristológica parecería responder para América Latina a lo que otros planteamientos cristológicos no han podido, como son una cristología trascendental, cósmica, psicológica y aquella de la juventud actual. En cierto modo se hereda la preocupación de la teología política europea y tornando a una opción por el Jesús de la historia, sin recaer en los errores del historicismo y evitando el extremo opuesto de presentar a Jesucristo únicamente por la fe proveniente de la predicación kerygmática del Señor resucitado (23).

1.2. Articulación cristológica del *Jesucristo Liberador*

a. Punto de partida: *El Jesús histórico*

En consecuencia con los anteriores presupuestos hermenéuticos como punto de partida, la opción que se hará en la cristología será la del Jesús histórico. No, como ya se ha indicado, para recaer en una "Jesulogía" que intentara reproducir su vida, sino en cuanto que en la historia de Jesús se encuentra directamente su programa liberador y en cuanto que entre el tiempo de Jesús y nuestro tiempo en América Latina se da un "isomorfismo estructural", en lo que a pecado se refiere. Estos dos elementos, historia y situación de pecado, destacan lo principal de la fe cristológica puesto que llaman al seguimiento de la vida y de la causa de Jesús. Así la verdad de Jesús se justifica ya que es una transformación del mundo pecador en Reino de Dios y a la vez responde a las exigencias de la razón humana en su apertura al infinito. El Jesús histórico no explica sino que transforma, critica y llama a la conversión.

(22) L. BOFF, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, pp. 11-12.

(23) IDEM, *Jesucristo el Liberador*, cfr. todo el capítulo I, pp. 23-51.

Pero el sentido "pleno" del Jesús histórico no se deduce del mismo análisis histórico, sino a partir de la revelación completa de su caminar que es la resurrección (24).

Si bien entonces se privilegia al Jesús histórico no se prescinde del Cristo de la fe, más aún se le reconoce su función de plenitud del sentido total de la existencia humana de Jesús, pero no se absolutiza en forma tal que olvide el contenido liberador de la predicación y acción histórica de Jesús que motiva, y, en cierto modo, también explica el porqué del desenlace de la vida de Jesús en muerte y resurrección.

b. El mensaje de Jesús: El Reino de Dios

Para comprender las respuestas, se hace necesario comprender de qué tipo son las preguntas que se han formulado. Si *Jesucristo quiere ser en su propia persona la respuesta de Dios a la condición humana*

(25) ¿qué tipo de pregunta está planteando esta condición humana y cómo viene respondida por Jesús? Fundamentalmente, dice Boff en su tercer capítulo de *Jesucristo el Liberador*, que las preguntas puestas son aquellas de la búsqueda y la frustración en la felicidad, el porqué del ser escindido del hombre y de su sufrimiento y la oposición constante a la formación de una fraternidad y con todo esto sin embargo el porqué subsiste en la humanidad un principio esperanza que le hace soñar en la posibilidad de realizar sus anhelos. El mensaje de la *Buena Nueva de Jesús, va a responder a las expectativas fundamentales del hombre de hoy, porque su mensaje se ha articulado desde la interioridad del mismo hombre, por eso puede dar una respuesta al hombre de cada época* (26). Jesús propiamente no diría nada nuevo, sino que apelaría al buen sentido y a la sana razón, por eso su mensaje viene aceptado como "Buena Nueva". *Reino de Dios es pues, el signo semántico que traduce esta expectativa (Lc 3,15)*

(24) L. BOFF, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, pp. 23-24. Sobre la semejanza de las cristologías de Boff y Sobrino, conviene anotar que el punto de partida es el mismo. Sobrino afirma: *Proponemos como punto de partida al Jesús histórico, es decir, la persona, predicación, actividad, actitudes y muerte en cruz de Jesús de Nazaret, en cuanto se puede desprender, aún dentro de las precauciones que impone la exégesis crítica, de los textos del N.T.*, en: *Cristología desde América Latina*, 2a ed. Tesis 2.3., p. 301. Igualmente en lo que respecta a la semejanza de situación de pecado dice Sobrino: *Lo típico de Jesús, en cuanto histórico, es estar situado y comprometido en una situación que ofrece varias semejanzas estructurales, tanto por lo que toca a una expectativa de liberación como a la profundidad del pecado de la situación*, *Ibidem*, Tesis, 2.6., p. 303. Y en lo que respecta a la resurrección: *La resurrección de Jesús es la culminación de la cristología, pero para su comprensión se necesita una hermenéutica que es posibilitada sólo por la consideración del Jesús histórico*, *Ibidem*, p. 302 y Cfr. sus tesis 8.12 – 8.16, pp. 325-326.

(25) L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*⁴, p. 69.

(26) *Ibidem*.

y se presenta como la realización de la utopía de una liberación (total) global, estructural y escatológica (27). Por consiguiente el contenido central del mensaje de Jesús no fue él mismo; ni la Iglesia, sino el Reino de Dios (28). Pero por el rechazo de los judíos al mensaje de Jesús y su realización a través de ellos en su dimensión universal y cósmica, este Reino de Dios encuentra una verificación personal en el mismo Jesús a partir de su resurrección, de aquí que él sea la (*αυτοβασιλεια του Θεου*) "auto-basileia tou Theou".

El Reino guarda un carácter de totalidad y de universalidad. Este carácter de totalidad y universalidad del Reino hacen que ninguna liberación intrahistórica le represente plenamente y que las mismas liberaciones llegasen a definir el cuadro final del mundo y de la utopía. Sin embargo entre la utopía definitiva escatológica y los procesos de liberación, han de mediar concretizaciones históricas con el riesgo de absolutizarlas y malograr el Reino, tornándose así en tentación permanente tanto para Cristo como para el cristiano, o sea el mesianismo político. El Reino como liberación del pecado pertenece al eje de la predicación

de Jesús, pero en razón del enfrentamiento con el pecado, el mismo Jesús y su predicación *no puede ser interpretada de forma reduccionista, amputando la dimensión infraestructural que Lucas subrayó en Jesús: la social e histórica* (29).

Entre la Utopía absoluta del Reino, que ya está presente, estando por llegar, y la histórica, Jesús nunca recurre a una definición del mismo Reino, sino que siempre acude a comparaciones, pero ante todo a la mediación de la praxis liberadora de aquellos que por el *establishment* habían sido excluidos del amor salvífico de Dios, los pobres y los pecadores. En esta forma Jesús se acerca al proyecto de los grupos oprimidos, pero conservando un sano realismo, puesto que *El ideal de Jesús no es ni una sociedad de opulencia, ni una sociedad de pobreza, sino de justicia y fraternidad* (30).

A pesar de sus prácticas liberadoras que concretizaban históricamente la realidad del Reino escatológico, Jesús no se organizó para la toma del poder político. Y esto por que lo consideró como una tentación diabólica que implicaba una regionalización del Reino. Sin embargo, atención a lo que sigue,

(27) *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, p. 24.

(28) *Jesucristo el liberador*⁴, p. 81. Idéntica afirmación en Sobrino: *Jesús tampoco predicó simplemente a "Dios", sino el "Reino de Dios"*, en: *Cristología desde América Latina*², p. 306.

(29) L. BOFF, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, pp. 24-25.

(30) *Ibidem*, p. 27.

esta actitud de Jesús, *deberá ser relativizada por el cristiano debido a sus condicionamientos y límites culturales y de expresión*. Así en una diversa condición histórico-cultural y entendiendo el poder político como servicio, puede este llegar a *constituir una forma histórica de concretización de lo pretendido por la idea de Reino* (31). Y luego se apoya en Sobrino, quien afirma: *Y esto porque Jesús no propugna un amor despolitizado, deshistorizado, desestructurado, sino un amor político, es decir situado y que tenga repercusiones visibles para el hombre* (32).

La respuesta por parte del hombre a la propuesta de Jesús formulada en el Reino de Dios, la debe dar el hombre en la "conversión", que no es solamente cambio de convicciones (teoría), sino y principalmente cambio de actitudes (práctica); pero además no sólo considerando al hombre como individuo poseedor de una libertad personal, sino como un ser concreto involucrado por una red viva y activa de relaciones. La conversión no es sólo condición para que el Reino venga, sino que es ya su inauguración, sin embargo el Reino no es suma de las conversiones parciales, sino que estas en conjunto *anticipan y preparan la liberación total*. Es importante citar la justificación del autor de este proceder por parte de Jesús:

El Jesús histórico se opuso a utilizar el poder para imponer la voluntad de Dios; ésto eximiría a los hombres de su tarea liberadora; no serían tampoco los sujetos de la transformación personal y social sino meros beneficiarios. Prefirió morir antes que implantar el Reino de Dios mediante la violencia. Y si no fuese así, surgiría no un Reino de Dios, sino un Reino hecho de la voluntad del poder humano, asentado sobre la dominación, la ausencia de libertad (33).

Sin embargo el hecho de la no utilización de la violencia por parte de Jesús no quiere decir una ausencia de enfrentamiento con quienes detentan el poder en nombre de la Ley y casi como consecuencia en nombre de Dios.

c. Jesús y su muerte

Puestas las cosas en esta perspectiva, se comprende el por qué la conflictividad de Jesús lo llevó consecuentemente a su muerte, que más de haberla buscado Jesús, se le impone por haber pretendido la liberación del hombre. Uno de los principales enfrentamientos y al que más le enfiló sus baterías Jesús, fue el de la opresión del hombre en nombre de Dios mismo. Tentación permanente para Israel ya que vivía una teocracia, por eso la muerte de Jesús revela la conse-

(31) Ibidem, p. 28.

(32) Ibidem, p. 29. Cfr. J. SOBRINO, op. cit., p. 297.

(33) L. BOFF, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, p. 30.

cuencia lógica de su conflictividad. Jesús no buscó la muerte, pero una vez que se le presenta como callejón sin salida, la afronta y la asume *como expresión de su libertad y fidelidad a la causa de Dios y de los hombres* (34). Su condena se realiza en dos perspectivas, como "blasfemo" por mostrar un Dios diferente al del *statu quo* y por "guerrillero", pero distinguiéndose del proyecto zelote. Así cuando las formas de injusticia han ganado la partida, la liberación sólo se hace posible en el martirio; la muerte de Jesús es el precio a pagar por la liberación de Dios y del hombre.

El autor en estudio asume y acepta la ligazón profunda que se establece entre Jesús y el Reino de Dios cuando afirma:

(...) él (Jesús) se entiende como el anunciador de un orden nuevo que será introducido en breve por Dios. El mismo es el Reino ya presente y la pertenencia al Reino depende de la aceptación o rechazo de su persona. Reino de Dios significa, a su vez, la total y estructural liberación de toda la realidad, de todos los elementos que la alienan, desde el dolor, la muerte, el odio, el legalismo, hasta el pecado contra

Dios. Siendo así, ¿podría Cristo contar con su muerte violenta? (35).

Determinar por los evangelios con precisión el grado de certidumbre de Jesús respecto a su muerte violenta es difícil. Ciertamente Jesús se ha embarcado en un enfrentamiento cuyo desenlace puede traerle la amenaza de muerte. Por otro lado el ambiente de expectativa del Reino preveía enfrentamiento entre los poderes del bien y del mal, con un triunfo definitivo de Dios y el establecimiento de su Reino. Si bien Jesús entrevé un conflicto esperaría al final, aún en la misma cruz, la intervención de Dios. Así lo dejaría deducir la súplica esperanzada del *Padre mío, Padre mío, por qué me has abandonado* (Mc. 15,34). Pero paralelo a la conflictividad se presenta también la línea de fidelidad y obediencia de Jesús al Padre, actitud esta que está siempre abierta a su intervención. Jesús en el último momento entrevé que Dios en su omnipotencia puede actuar la venida del Reino aún en su muerte. Por su parte todo está cumplido y se entrega al Padre.

Jesús es coherente hasta lo último con su causa, al mostrar su

(34) Ibidem, p. 30.

Sobre la muerte de Jesús, Sobrino afirma: *Lo típico de la muerte de Jesús es, que a diferencia de la muerte de otros mártires religiosos y políticos, Jesús muere en ruptura con su causa: Jesús siente el abandono de aquel Dios a quien él predica y sentía cercano*, op. cit., p. 317, Tesis 7.1. Se ve claramente que en este punto de la continuidad o discontinuidad de la causa de Jesús, Sobrino y Boff tienen una diversa interpretación.

(35) L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*⁴, p. 126.

inagotable amor a los hombres por su profunda convicción de que el amor de Dios es inagotable; el cómo en definitiva actúe Dios, en su maravilloso amor, a lo último, lo deja Jesús en manos de su Padre como muestra de su total fidelidad y confianza en su determinación y voluntad. De aquí también que la muerte de Jesús es el gran interrogante puesto al Dios predicado por él y al modo de la venida de su Reino. En la muerte de Jesús la pregunta queda abierta. Del cómo responda Dios mismo tal pregunta, está pendiente la solución al planteamiento de toda la existencia de Jesús. Por eso sin Resurrección es inacabado el tema de Jesús sobre el Reino y todo aquello que le confiere su carácter, la predicación y verificación en gestos liberadores, su posición ante la Ley y las autoridades, su inaudita confianza en el trato con Dios su Padre.

d. La resurrección de Jesús, realización de la utopía humana

El planteamiento del autor: *humano como fue Jesús de Nazareth, en la vida, en la muerte y en la resurrección, sólo podía ser Dios mismo*, (36) con el cual se puede resumir su obra, muestra en profundidad lo que él ha pretendido, la óptica escogida por un Jesús histórico, en primer lugar el hombre Jesús de Nazareth y en segundo lugar la profundidad que se encierra en su persona.

Por otro lado se tiene un presupuesto de fe en Dios, se acepta a Dios y se asume que de éste, a partir del hombre es inútil hacer cualquier afirmación o elucubración que corresponda a su realidad y por lo tanto se hace necesario volver a la historia de ese hombre concreto, Jesús de Nazareth, para poder descubrir en su profundidad el rostro de Dios, ya que *humano (así)... sólo podía ser Dios mismo*.

Se acepta por tanto de entrada que el hombre es creatura de ese Dios, quien desde el fondo, desde lo más íntimo de Jesús, manifiesta su polo de referencia humana, su ser histórico encarnado. Es muy clara por consiguiente la variación de perspectiva de una teología tradicional descendente a la de una ascendente a partir del ser histórico. Esto coincide con el proceso de la Comunidad Primitiva que fue llegando a descubrir poco a poco, que en Jesús la Palabra de Dios se había encarnado. *Esta fe, como veremos más adelante, va articulándose con profundidad cada vez más penetrante hasta llegar a descifrar el misterio de Jesús, como el propio Dios que visitó a los hombres en carne mortal* (37). Con lo cual se muestra que Boff tiene presente esta perspectiva descendente, aunque no opte por ella.

Es por lo tanto necesario volver al proceso histórico de Jesús y descubrir en su desenlace el interrogan-

(36) *Ibidem*, pp. 167-168.

(37) L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*, p. 142.

te puesto a Dios en la existencia de este hombre, pues la muerte de Jesús problematiza al Dios predicado por él mismo y a la expectativa del Reino de Dios que se daba en el medio popular contemporáneo a Jesús. Pues si bien la resurrección viene a ser entendida como la respuesta que da Dios a la entrega generosa de Jesús a Dios y a su Reino, que no es introducido con violencia y poder frente al reclamo de violencia y poder operado por los hombres, sino que más bien opera su justicia precisamente a través de esa misma injusticia de los hombres en la entrega silenciosa de Jesús.

Jesús es entregado por su Padre, pero Jesús se entrega a su Padre. Es a este a quien corresponde plenificar, aceptar o rechazar la obra y persona de Jesús. Así, Dios en Jesús está realizando lo que los hombres por su rechazo impidieron realizar, la venida de su Reino.

La resurrección significa la concretización de Reino de Dios en la vida de Jesús. Si el rechazo de los hombres no permitió que el Reino de Dios se concretara cósmicamente, Dios, sin embargo, que vence en el fracaso y hace vivir en la muerte, lo realizó en la existencia de Jesús de Nazareth. Ahora sabemos: la vida y el sin-sentido de la muerte tiene un verdadero sentido que

llegó, con la resurrección de Jesús, a la plena luz del medio día (38).

Con lo cual se afirma el paso de una realización cósmica universal del Reino a una realización personal, primero en Jesús y luego en todo aquel que acepte la experiencia fundamental de Jesús de Nazareth y a través de él participe de la resurrección. En esta forma también coherente se llega a afirmar con Orígenes que “Cristo es la (αυτοβασιλεια του Θεου) “autobasileia tou Theou”. Dios realizó su Reino sólo en su enviado. Con eso, quedó abierto el camino para que haya una Iglesia con la misma misión y mensaje de Cristo, anunciar e ir realizando poco a poco el Reino de Dios en medio de los hombres (39).

La resurrección, por tanto, realiza la utopía humana pues en ella por Jesús tiene una “topía”. Jesús colma las aspiraciones de libertad de la muerte, del dolor, de la ley, del pecado, que se encuentra en el corazón del hombre, pero a la vez descubre, revela, una nueva dimensión de ser hombre y cómo obtener tal liberación. En Jesús tiene cumplimiento la utopía del corazón humano, pero a su vez Jesús personalmente se convierte el mismo en “utopía del hombre”, él revela al hombre como tal, en toda su profundidad y trascenden-

(38) Ibidem, p. 136.

(39) Ibidem, p. 146.

cia, pues humano con tal radicalidad "solo Dios mismo"! Afirmación que sin duda puede parecer peligrosa, pues podría precisamente llevar a una pérdida de la identidad humana de Jesús en el último sustrato que la fundamenta, siendo la divinidad y no la humanidad el fundamento de lo humano, con lo cual a su vez se estaría afirmando que Dios y solamente Dios puede llegar a ser hombre en plenitud, cuando la teología católica ha afirmado la clara distinción de lo humano y lo divino en Jesús. Por tanto hay que comprender exactamente el sentido de la afirmación de Boff, pues su intención es precisamente toda la contraria, la afirmación plena de la humanidad, de frente a una teología que pareciera haberla olvidado a fuerza de afirmar la divinidad en Jesús, pero está mostrando en este modo que también por la vía de la historia se puede acceder a la profundidad del misterio que contiene Jesús de Nazareth el hombre en plenitud, pues humano así sólo Dios mismo!

El proceso de esclarecimiento en los contemporáneos a Jesús fue difícil y contradictorio, afirmando de él el estar contra Dios, o bien confesándolo como su propio Hijo. Sólo la resurrección podía venir a aclarar todo el asunto. Será en el proceso de reflexión y a la luz del Espíritu que las distintas comunidades llegarán a la formulación de los diversos títulos, según el

origen judeo-palestinese, o judeo de diáspora, o bien helenístico, con los cuales se quiere expresar la identidad de Jesús, pero es también en el proceso de elaboración de los Evangelios en los que se da la afirmación de tal identidad hasta llegar a su culmen. *Al decir que Cristo es la Palabra y la Palabra es Dios (Jn. 1, 1b), se alcanzó el punto máximo del proceso cristológico* (40). Lo importante es que con los títulos la Comunidad primitiva no pretende agotar el ser de Jesús pero sí expresar lo que en él tiene fundamento. Los títulos no son mitificaciones de Jesús sino intentos de formulación de su realidad. Se recurre por tanto a lo que en cada comunidad expresa el acontecimiento de Jesús en su vida, muerte y resurrección.

2. LA CRISTOLOGIA DESDE AMERICA LATINA DE J. SOBRINO

2.1. Presupuestos hermenéuticos

Plenamente en la línea de la Teología de la Liberación se encuentra este autor que considera de importancia capital los presupuestos hermenéuticos que se utilicen para la elaboración de una cristología. Se expondrán por lo tanto enseguida.

Se parte del supuesto de que no existen teologías asépticas, que es fundamental hacer consciente desde el primer momento el lugar desde el cual el teólogo elabora teología y

(40) *Ibidem*, p. 166.

en este caso cristología (41). Con tal presupuesto se hace por tanto una clara opción por el Jesús de la historia. Tal opción proviene de un análisis de las distintas corrientes cristológicas que se presentan hoy, las cuales tienen a la base también sus presupuestos hermenéuticos, un punto de arranque, una condición desde la cual parten, desafortunadamente no hecha consciente en muchos de los casos. Tales condiciones no obedecen y corresponden a las actuales, por las cuales atraviesa América Latina, éstas se presentan más bien como semejantes a las del tiempo de Jesús, bajo el punto de vista de la situación de pecado y dominación, especialmente en cuanto al alto índice de conciencia que se tiene de tales injusticias (42).

Así se pasa revista a la cristología dogmática, que por su alto contenido conceptual, ha incurrido en el olvido del Jesús histórico. Los mismos enfoques bíblicos de Jesús contienen teologizaciones e interpretaciones desde la comunidad, que si bien todos se unifican en la persona de Jesús que los origina, sin embargo se percibe la pluralidad en líneas diversificadoras que obedecen al interés catequético, kerygmático, moral, etc., más que a un reflejo directo del Jesús de la

historia y de su intencionalidad, sin que sea una acusación de ahistoricismo a los Evangelios, sólo que no basta con la historia evangélica, es necesario descubrir la "intencionalidad histórica" de Jesús. Esta intencionalidad histórica, se puede descubrir en un análisis de la conciencia de Jesús, igualmente de su fe y de su oración, para encontrar dos momentos, actitudes o vectores que estructuran tal intencionalidad y que giran alrededor de la "crisis galilea".

El primero de tales ejes estructurales estaría dirigido a una proclamación masiva del Evangelio, sobre el convencimiento de una irrupción apocalíptica del Reino de Dios, con la cual Jesús coincidiría con la mentalidad y expectativa de sus contemporáneos, en tal modo, que Jesús ante estos no parecería como heterodoxo. El segundo eje está orientado a la conformación de un grupo selecto de seguidores que asuman la predicación de Jesús ya que la gran masa instigada por los escribas y fariseos, no la ha querido aceptar. Se añade a esta etapa el convencimiento de Jesús que el Reino de Dios se aproxima a través del sufrimiento.

Pero en la elaboración cristológica a más de tener presente, el desde

(41) J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, C.R.T., México 1976, 1978², Capítulo II, p. 24. Esta obra será citada de ahora en adelante así: *Cristología*.
Idem. *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 1982, "2. El punto de partida eclesial y social de la Cristología Latinoamericana". p. 102 - 106. Esta obra será citada de ahora en adelante así: *Jesús*.

(42) *Cristología*, pp. 21 y 38.

dónde se elabora tal cristología, o sea el horizonte histórico de inserción del teólogo, ha de añadir además, el horizonte de comprensión histórico de Jesús, o sea su intencionalidad histórica; es necesario que el teólogo tome posición ante el fenómeno histórico de la Ilustración, que contiene en sí dos momentos: liberación de la razón, siguiendo la revolución kopernicana de Kant y liberación de la acción, asumida y esclarecida por Marx, que en la misma línea desemboca en una verificación de la verdad en la praxis y que en una enunciación sencilla sería: es verdadero lo que tiene un estatuto de acción práctica y en cuanto práctico se confirma la verdad de un postulado (43).

Además como elemento fundamental para una hermenéutica cristológica es necesario plantearse la aporía metafísica, o bien, la solución que se da a la inmanencia y a la trascendencia y esto también desde una doble óptica o vertiente. Primero en cuanto conciliación del creador y la creatura, desde un

plano de la teología natural y segundo, ya no sólo conciliación a partir de la bondad de las partes, sino a partir de la positiva limitación y negatividad al menos de una de ellas, manifestada especialmente en América Latina en la injusticia institucionalizada (44).

Como último criterio indica Sobrino el de la centración cristológica, o sea la interpretación a partir del Jesús histórico de todos los conceptos básicos de la teología: Dios y el hombre; la liberación y el pecado; la Iglesia y la historia etc., para encontrar que sólo en y a partir de Jesús de Nazaret, se pueden obtener los criterios correctos para un planteamiento adecuado de tales conceptos y no realizar el proceso inverso, con preconceptos sobre Dios, el hombre, la libertad, el pecado, se analiza a Jesús y se hace que este responda a los intereses filosóficos, sociológicos, ideológicos, políticos del analista y no a los de una verdadera cristología. Se evitará por tanto el presentar un Jesús sublime, pacifista y absolutista, para optar por un Jesucristo

(43) Sobrino llama a estos dos criterios el primero y el tercero, en el Capítulo II, pp. 16-17, de la *Cristología*. Idem. Jesús, pp. 106-109; 115.

(44) Sabemos como Sartre soluciona tal aporía plateándose el problema de la libertad y considerando al hombre un ser excindido por la "nada", es necesario por consiguiente para Sartre suprimir uno de los polos de la aporía metafísica para que el hombre adquiera plena libertad. Para Marx uno de los polos de la aporía metafísica es producto del mismo hombre, es necesario por tanto liberarlo de tal superestructura, para que adquiera su identidad o solución metafísica. Pero ambos parten de un supuesto, algo anda mal en el planteamiento de la aporía. Para Sartre no puede darse un Dios que limite al hombre, es mejor suprimirlo. Para Marx Dios es proyección desde las limitaciones del hombre, al menos el fenómeno religión, de donde es mejor construir, hacer la utopía a partir de la creatura y no considerarla realizada; la creatura-lidad, siguiendo en el fondo a Hegel, adquiere en su evolución categoría de Absoluto. Cfr. J. SOBRINO, *Cristología*, pp. 17-18.

socio-eclesial, histórico y trinitario (45).

2.2. Articulación cristológica de la *Cristología desde América Latina*

Con estos presupuestos hermenéuticos se trata por tanto de descubrir no simplemente la historia de Jesús, sino su "intencionalidad histórica". La primera puede obedecer a una simple repetición de datos y a estos se puede aproximar el historiador con una serie de preconcepciones y tratar de seleccionar y organizar la historia de Jesús a partir de una idea que se encuentra reflejada en su historia, con lo cual se destruye la verdadera intención histórica de Jesús, o sea el situarse mismo de Jesús frente a la historia. *Una consideración puntual de los hechos históricos de Jesús, por lo tanto hace recobrar los rasgos históricos de Jesús, pero no necesariamente su historia* (46).

¿Dónde o cómo descubrir entonces la "intencionalidad histórica" de Jesús? Antes que nada en lo que constituye el centro de su acción y predicación, el anuncio y establecimiento del Reino de Dios, en una mutua implicación de Jesús hacia el Reino y del Reino hacia Jesús. *No se trata sólo de entender a Jesús a partir del*

Reino, sino el Reino a partir de Jesús. Sin el Reino Jesús se convierte en nuevo objeto de estudio, pero sin Jesús se parcializa el Reino (47).

Además la intencionalidad histórica se ha de descubrir en la fe de Jesús y por consiguiente en el ejercicio de la oración, confianza y obediencia de Jesús ante el Padre, que llega al segundo aspecto, o sea, el de la conciencia de Jesús, para finalmente establecer qué actitud se ha de optar, o exige el mismo Jesús, en aquellos que entran en relación con él. Se encuentran así tres momentos, uno de trascendencia, otro de interioridad y otro de relación.

Estas tres dimensiones de la intencionalidad histórica de Jesús se han de poner en relación con tres rasgos fundamentales y característicos del Reino de Dios, a saber, el carácter escatológico, teológico y soteriológico del mismo. Ahora bien, si el Reino no se entiende sino a partir de Jesús y este en relación al Reino, se podría establecer una relación de este tipo entre el carácter teológico del Reino y la fe y oración de Jesús; por otra parte entre el carácter escatológico y el momento de conciencia que tiene Jesús y finalmente entre el carácter soteriológico y la actitud de seguimiento que pide Jesús a

(45) J. SOBRINO, *Cristología*, p. 18. Idem., Jesús, pp. 110-128.

(46) *Cristología*, p. 72.

(47) *Ibidem*, p. 34.

quien entra en relación con él. Ahora bien, trascendencia, interioridad y relación, si bien son aspectos o momentos que se intensifican en cada una de las notas de la intencionalidad histórica de Jesús, no quiere decir que absolutamente no existan en los otros momentos de tal intencionalidad. Así la conciencia de Jesús se esclarece en proporción a su trascendencia y en la exigencia de seguimiento. El seguimiento del discípulo viene fundado en razón de la profundidad de relación de Jesús con la trascendencia y la trascendencia de Jesús se manifiesta y revela por la radicalidad exigida en su seguimiento y por saberse totalmente definido en su relación hacia el Padre.

a. Carácter escatológico del Reino de Dios

Pregunta fundamental en este punto es: ¿Se equivocó Jesús en su predicación y expectativa inmediata de una aparición escatológica del Reino de Dios? Una vez planteada esta pregunta que se considera es central y de capital importancia, no sólo para el Reino de Dios, sino para la comprensión cristológica del autor, se pasa a considerar un poco la intelección de tal escatología y con estos elementos se resolverá luego la pregunta.

Ante todo Jesús participa con sus contemporáneos de una expectativa profético mesiánica de liberación apoyada en los profetas y en las mismas circunstancias de dominación extranjera a la que estaba sometido el pueblo. Se esperaba por tanto una intervención apocalíptica de Dios como intervención final; entendiéndose tal final, en primer lugar, por tratarse de una intervención divina con carácter definitivo, como de tal trascendencia que correspondería, en segundo lugar, al momento de plenitud antropológica y final de la historia con la consiguiente esperada resurrección de los muertos, juicio y condena de los impíos y paganos y coronación y premio de los justos, en un reinado sin término de Dios. Paralelamente se esperaba un gran personaje, o ungido del Señor que haría de lugarteniente para inducir tales acontecimientos (48).

Con el correr de los siglos, en la teología tal dimensión escatológica perdió su repercusión, así el Reino de Dios venía a ser presentado en el siglo pasado (49), como aquella realidad que representaba y coronaba los anhelos del ciudadano burgués imbuído de idealismo y aspiraciones de progreso. Es en tal contexto donde J. Weiss y A. Schweitzer hacen su aparición para redescubrir esta dimensión escato-

(48) J. SOBRINO *Cristología*, pp. 36-40.

(49) Cfr. A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, München 1964, p. 42, citado por J. SOBRINO, op. cit., p. 54.

lógica del Reino de Dios y demostrar que Jesús no es un predicador que viene a confirmar la esencia soñada del hombre, sino que aún siendo una predicación de "buena nueva" le pone por lo mismo en crisis, precisamente porque le hace descubrir al hombre una dimensión de la felicidad que no se esperaba—por ejemplo las Bienaventuranzas—.

La crisis fundamental consiste en que Jesús no aparece en continuidad con los anhelos del hombre de la cristiandad (o de la burguesía), sino en discontinuidad con él. Lo primero que quiere decir Jesús al anunciar la llegada del Reino es "que las cosas no pueden seguir como están" y que no van a mejorar dejadas a su inercia y evolución interna (50).

Moderadamente la intelección de tal crisis ha sido comprendida e interpretada de diversas maneras: existencialmente, según Bultmann; fiducialmente, de acuerdo con Pannenberg; prácticamente, en cuanto que Jesús ofrece la posibilidad de la última y definitiva manera de actuar, así piensa Moltmann, y liberadoramente, en cuanto que la predicación del Reino como utopía desencadena ideologías parciales y funcionales de

liberación, siguiendo en esto a Boff (51). Como se ve es pluralista la interpretación, pero ahora es de mayor importancia el entrar a exponer las consecuencias que se apuntan sobre lo escatológico en el autor.

1) Ante todo, "escatología" significa crisis del hombre y de su historia. Crisis comprendida en categoría temporales, existenciales, prácticas, situacionales, etc. Es decir, la crisis aún como "Buena nueva", pide cambio, "metanoia", conversión.

2) La escatología para Jesús tiene un carácter histórico-temporal, si bien no está en manos del hombre, ni de su celo, ni de su revolución, ni de su dilucidación anticipada, el inducirlo o el deducirlo, sino que sólo le cabe esperar lo de Dios que viene; o sea, que el Reino es gracia, don, regalo impredecible.

3) La escatología de Jesús "incoherentemente" (52) tiene un carácter de presente, pues dilucida y excluye modos de vida que no corresponden a su advenimiento y asume un modo de vida personal y social de acuerdo a tal advenimiento. Sin embargo la dimensión definitiva del Reino es la de futuro,

(50) J. SOBRINO, op. cit., p. 34.

(51) Ibidem, pp. 304-305; cfr. Tesis, 3.4.

(52) J. SOBRINO, op. cit., p. 58.

por ser la dimensión definitiva de Dios (53).

4) Desde la escatología se pueden solucionar las aporías fundamentales planteadas por la teología tradicional y cuya formulación consiste en la tensión: *hacer el Reino y afirmar que Dios se acerca en gracia* (54). En Jesús las dos dimensiones son reales, pero irreconciliables para el pensamiento. Para el que realiza la experiencia de seguimiento de Jesús como gracia, tal solución no se evidencia, ni subjetivamente —pues el Reino contradice las inclinaciones naturales del sujeto—, ni objetivamente, —pues al tratar de implantar el Reino con la mejor buena voluntad, la reacción que se puede producir es la de la injusticia—. Sin embargo es desde esta dimensión escatológica desde la cual se resuelve en la práctica el planteamiento teórico de cómo relacionar acción y gracia.

Para retomar la pregunta formulada al principio de este apartado y aportando ya elementos para una crítica, se citarán dos apartes de la obra en estudio, que si bien no están en directa relación con la temática de la escatología, sin embargo le conciernen en cuanto

el primero refiere a la conciencia que tiene Jesús con relación al Reino de Dios y el segundo viene de la condición humana de la fe de Jesús. Puestas en relación aparecen en una primera contradicción que será necesario analizar. Se dice:

Jesús tiene conciencia de que con su persona se acerca el Reino de Dios. "Reino de Dios" significa el acaecer en poder de la salvación. Jesús no sólo predica su cercanía, sino que en su persona pone los signos de ese acercamiento. "Si por el Reino de Dios expulso los demonios es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Lc. 11,20). El perdón de los pecados (Mc. 2, 1-12) y las comidas con los publicanos (Mc. 2, 15-17), cuya historicidad está asegurada por la exégesis, eran tan novedosos y escandalosos que Jesús tuvo que ser consciente de su peculiar relación con el Reino de Dios (55).

Y la segunda dice así:

Jesús se equivocó con respecto al día de la venida del reino, error que después es sustituido por la mera ignorancia (Mc. 13, 32). Jesús confía totalmente en el

(53) Conviene anotar que en la tesis 3.4. *Sobre el carácter escatológico del Reino de Dios*, Sobrino no insiste en este carácter de presente del Reino, sino que en el resumen que ofrece de las notas de tal Reino presenta sólo cuatro excluyendo la tercera, que sí la incluía en su Excurso I — del capítulo III—: *Jesús al servicio del Reino*. Cfr. *Ibidem*, pp. 58 y 305. *Idem*. Jesús, pp. 151 - 155.

(54) *Cristología*, p. 58.

(55) J. SOBRINO, *op. cit.*, pp. 60-61.

Padre pero no sabe o se equivoca sobre el "cuando" de la revelación de ese Padre, notando que la importancia de ese cuándo no es sólo cuantitativa, es decir, error en meses o años, sino cualitativa, error en una venida próxima o desconocida. Esta ignorancia o error sobre Dios y su reino, que desde una concepción helénica del hombre pudiera parecer la suma imperfección, se convierten desde una concepción de la fe bíblica en componentes de la perfección de esa fe (56).

¿Cómo conciliar la conciencia de la proximidad del Reino ligada a la misma persona de Jesús y la ignorancia "cualitativa" del mismo respecto a la venida de tal Reino? Un elemento para incluir en esta dificultad se encuentra en la llamada "Crisis Galilea" (57), en donde se produce no sólo un enfrentamiento, sino un giro en la actividad y la conciencia de Jesús. En la primera etapa de su vida Jesús se presenta como un judío ortodoxo y en común acuerdo con las mejores tradiciones religiosas de su pueblo. Corresponde a esta primera etapa una predicación masiva del Reino y una acogida en la mayoría del auditorio popular, tanto por la radicalidad de su mensaje, como por la autoridad de su enseñanza y el poder de sus signos. Jesús espera una aparición repentina y próxima del Reino de

Dios. Al nivel del discipulado, Jesús escoge y envía discípulos para que realicen lo mismo que él está haciendo: la predicación del Reino y el mostrar su proximidad con signos. Se diría que es una etapa de relativo éxito. Pero señala el Evangelista Marcos en el capítulo 8 (Cfr. Mt. 13 y Jn. 6), que por la actitud de rechazo e incredulidad, proveniente de las autoridades religiosas que influyen sobre la masa, se produce un rompimiento entre Jesús y el auditorio; además de la constatación por parte de Jesús que la introducción próxima del Reino con poder, no se hace patente y que incluso un bloque de sus discípulos le deja (Cfr. Jn. 6,66). Todos estos acontecimientos van a producir un giro en la conciencia de Jesús, el cual efectivamente renuncia, en una segunda etapa, a predicaciones masivas y se dedica a la formación de un núcleo apostólico (Cfr. Mt. 13, 12). Ante la no aparición próxima del Reino de Dios se ve llamado a lo desconocido, de aquí la afirmación de la obra en estudio, que afirma una ignorancia no sólo "cuantitativa" sino "cualitativa" de la irrupción del Reino. Así, Jesús pedirá a sus discípulos un seguimiento hacia un desenlace fatídico.

Esta etapa se prolonga hasta el final de su vida. En la obra se afirma:

(56) Ibidem, pp. 87-88. Idem. *Jesús*, p. 153, aplicándola a la Iglesia Católica.

(57) J. SOBRINO, *Cristología*, p. 80; cfr. *La historia de la fe de Jesús*, pp. 78-82.

El polo referencial de su existencia sigue siendo el Padre. Sigue confiando en él, pero ahora sin un suelo en que basarse. La confianza se hace contra confianza. La oración de Jesús en el huerto no supone la misma concepción de Dios que al principio de su vida. La fidelidad al Padre no acaece en presencia de su próxima venida, sino de su próxima muerte, que Jesús interpreta además como la muerte de su causa. El dejar a Dios ser Dios carece ahora de toda verificación inmediata y se realiza contra toda verificación (58).

Se podría esperar que para la conciencia de Jesús al menos en la proximidad de la muerte se resolviera el enigma de la intervención escatológica de Dios ligado a su persona, como es la concepción de Boff, pero en el caso de Sobrino, esto no aparece así, ya que ha establecido desde el inicio una distancia entre Jesús y el Reino de Dios, si bien, como se citaba anteriormente, éste *tiene conciencia de que con su persona se acerca el Reino de Dios*. Al afirmar que la fidelidad de Jesús al Padre se expresa en su muerte, la cual interpreta Jesús como muerte de su causa. Se puede preguntar, si Jesús tenía una segunda causa oculta, que no fuera la del Reino de Dios. De no ser así, entonces la causa de Jesús, o sea el Reino estaría muriendo con él. Ahora bien, ¿si con Jesús muere su causa, no es de interpre-

tar más bien la crisis galilea y el giro en la conciencia de Jesús, no como un cambio en la intencionalidad histórica de Jesús y en la expectativa del Reino, pero sí en el “cómo” de esa irrupción de Dios en la historia? Si bien se aceptase la posibilidad de falibilidad en el hombre Jesús, no es menos cierto que posee una gran sabiduría e inteligencia o “extraordinario buen sentido”, como lo llama Boff, para leer en los acontecimientos de su vida y a la luz de su propia fe, precisamente una irrupción del Reino en su muerte, y así con la primera afirmación de Sobrino se puede seguir sosteniendo la conciencia que tiene Jesús, de que en su persona irrumpe el Reino de Dios. Este es un aspecto fundamental donde se distinguen las concepciones de Boff y Sobrino sobre el desenlace de la vida de Jesús.

Es en definitiva a la luz de la muerte y de la resurrección de Jesús, donde el problema escatológico —si se quiere respetar la centración cristológica—, adquiere una respuesta, ahora bien, si Jesús muere en contradicción con su causa, es de esperar que al menos la resurrección, o bien sea una reconciliación nueva entre Jesús y su causa, en forma tal que continuar pensando en una posibilidad histórica del Reino de Dios desligada del acontecer histórico de Jesús de Nazaret sería una utopía, o bien como lo afirma también

(58) J. SOBRINO, op. cit., pp. 81-82.

Sobrino, se encontraría en Jesús y en su resurrección estas proyecciones fundamentales del hombre, que descubiertas precisamente a partir de Jesús, como relación radical con Dios y con las situaciones límites de lo humano, injusticia, dolor, pecado y muerte, han encontrado su lugar, han tenido "topía". Como se ve las posibilidades de interpretación son variadas, pues en esto el autor se presta para ser interpretado diversamente.

A más del elemento histórico y teológico, se anota el horizonte hermenéutico, para una posibilidad de comprensión de la problemática de la resurrección:

Hay que buscar por lo tanto la óptica que haga justicia por una parte al hecho de la resurrección, tal como la entiende el Nuevo Testamento, pues de otro modo no se hablaría de la resurrección de "Jesús", sino de un símbolo de utopía, y que por otra parte haga comprensible la resurrección hoy, pues de otra forma ésta no sería el acontecimiento escatológico, es decir, de significado universal (59).

Resurrección que a la luz del Antiguo Testamento y de frente a la filosofía griega no signifique "inmortalidad", o continuidad en el más allá, sino transformación de la realidad, no para un después, sino para un presente contra la injusticia y la muerte. Además con un signi-

ficado de promesa en cuanto quienes han tenido la experiencia del Resucitado no la perciben únicamente como videntes de un acontecer sobrenatural, sino y primeramente, como testigos históricos cuya función intrínseca es precisamente esa, "testificar". Pero además el testimonio del que ha visto lleva a una misión con doble vertiente, primero que todo ha de testificar la resurrección de quien había muerto y segundo del significado que conlleva de una promesa para la nueva creación en un servicio operativo para lograrla. Por tanto el carácter escatológico del Reino está en la dimensión de discipulado y de seguimiento de Jesús, que como se había indicado, eran estos los dos niveles que se deberían integrar y poner en relación; significa por lo tanto y antes que nada una praxis histórica. Para Sobrino, si bien lo escatológico se realiza en la resurrección de Jesucristo, no por eso ha concluido todavía, pues el discípulo puede aún hoy hacer patente este Reino.

La pregunta planteada al inicio de este apartado, sobre el carácter escatológico y la posible equivocación de Jesús frente a la proximidad del mismo, es claro que se resuelve con una afirmación, como se ha indicado con claras citas del autor. Pero Jesús no se equivoca tanto en el carácter mismo escatológico, entendido como una intervención de Dios, que pone en crisis y que en la historia lanza

(59) Ibidem, p. 325.

siempre a un futuro, cuanto en la calificación histórica del mismo por aparecer en contradicción con su historia personal. Esto no demerita la realidad misma de Jesús y su significado para el hombre, sino que acredita precisamente su fe y por tanto su dimensión de relación al Padre.

b. Carácter teológico del Reino de Dios.

Al estudiar el carácter escatológico se formulaba una pregunta fundamental, sobre la posible equívocación de Jesús respecto al momento de la aparición del Reino. Tal pregunta se ha resuelto, desde el punto de vista del autor, exponiendo sus posibles interpretaciones, pues caben varias. Ahora se formulará otra nueva y fundamental pregunta: ¿De dónde deriva el carácter "teológico" del Reino, de su denominación "de Dios", o de la relación que se establece entre Jesús y el mismo Reino? O bien, formulado cristológicamente: ¿El carácter de "Divinidad" en Jesús depende en concreto de su relación con el Reino de Dios, o se ha de buscar otra realidad? Como se hizo anteriormente conviene aclarar previamente algunos presupuestos antes de dar una respuesta.

En el tiempo de Jesús se tiene una concepción de Reino de Dios que se deriva de los profetas y se preconiza como programa de un próximo Mesías, ante las situacio-

nes de dominación extranjera y elitismo teocrático interno. Jesús conoce tal programa, lo comparte y condivide, pero su enfrentamiento en concreto con las autoridades religiosas, lo lleva a la crisis galilea y a cambiar de orientación en las líneas de un implícito mesianismo. Si bien, se sabe exegética, que Jesús rechazaba el presentarse como Mesías. Algo es bien seguro, que ningún judío habría atribuido rango de divinidad al Mesías gestor del advenimiento del Reino de Dios. ¿Qué sucede entonces con el caso de Jesús? ¿Cambió en tal forma Jesús el programa del Reino de Dios, para que sus contemporáneos no le aceptasen como tal Mesías?

Si para la segunda etapa, "post-crisis galilea", Jesús pide un seguimiento del mismo, con una perspectiva de un futuro infortunio aún en muerte violenta; ¿por qué en esta línea, no traiciona sino que realiza el Reino, aunque no se percate de ello? Para poder obtener una intelección es necesario analizar el tipo de relación con la cual se sitúa Jesús ante Dios. El condivide con sus contemporáneos la fe en Jahvé, pero su relación, si bien no nueva en la denominación, se hace sí tal por su radicalidad, orientación y profundidad. Jesús llama de modo inaudito a Dios su "Abba". El ejercicio de tal relación se explicita en dos dimensiones: vertical, en cuanto se coloca ante Dios en actitud de radical confianza y horizontal, en cuanto se abre a tal relación en absoluta obediencia. El ejercicio de la relación determina la constitución misma de

la persona (60), es en esta dónde y a través de la cual, como se puede tener un acceso a la conciencia de Jesús y no sólo a lo que él piense de sí mismo, cuanto en definitiva, cómo se configura y expresa lo que él es. Si el núcleo de esta personalidad se va a configurar en el quehacer histórico del Reino de Dios, es en esta acción donde se descubre que la relación de intimidad de Jesús con Dios lo lleva a revelar más que al Padre mismo, la modalidad definitiva de ir al Padre (61) y por consiguiente aquello que se descubre en Jesús en cuanto persona, más que el Hijo mismo en sí, es el modo de llegar a ser tal. Pero la realización de tal "filiación" se considera radicalmente vinculada a la de la "hermandad", así se afirma:

Filiación y hermandad son magnitudes originarias e indisolubles, e igualmente primigenias para expresar la relación del hombre con Dios y de Dios con el hombre (...). Hermandad sin filiación puede terminar en aislamiento; pero filiación sin hermandad termina en el mero teísmo, pero no en el Dios que pensó Jesús.

En síntesis se puede afirmar que para Jesús Dios "es" en cuanto crea comunidad y solidaridad hu-

mana. De ahí que para Jesús en principio el acceso a Dios tiene una necesaria mediación histórica, no hay acceso a Dios sin acceso al Reino. Dicho de otra forma la filiación del hombre con respecto a Dios es necesariamente mediada por la hermandad entre los hombres, sin la cual (la) filiación es meramente idealista. La hermandad no es meramente una consecuencia ética de un Dios ya constituido y conocido sino el modo de que Dios sea realmente Padre, y en este sentido Dios. Un Dios que no creara hermandad no sería simplemente Dios para Jesús (62).

Por consiguiente, para descubrir el carácter de divinidad del Reino y de Jesús es imposible establecer un hiato entre los dos. Si bien la plenitud del proceso cristológico llega a la afirmación de la plena divinidad en Jesús de Nazaret, el proceso de tal verificación histórica de la misma, no ha sido tanto una introyección en Jesús, para ir explicitando a partir de su interioridad su divinidad, cuanto más bien, ha sido el contacto estrecho con la realidad histórica y con la realización del Reino como programa propuesto por Dios su Padre, el que en concreto ha modelado la conciencia de Jesús y su explicación en la fe y su ejercicio en la

(60) Sobre el concepto de persona en Sobrino, cfr. Tesis 5.3. y 5.4, en: op. cit., pp. 311-312. Idem, Jesús, p. 133. Sobre el carácter teológico cfr. en esta obra; *Jesús*: "I. Qué es lo último para Jesús? Problema teológico. pp. 132 - 136.

(61) *Cristología*, p. 332.

(62) J. SOBRINO, op. cit., p. 306; cfr. también p. 40.

oración con las dos actitudes fundamentales de confianza y obediencia. Sí, en Jesús habita la plenitud de la divinidad, pues El es polo de referencia del Padre y los Evangelios son la historia de tal relación.

Ahora bien, toda vida humana está sometida a la confrontación, de aquí que Jesús se encuentre avocado a la tentación, a la equivocación y al conflicto. La tentación que aparece en los Evangelios, más que jugar un papel ejemplarizante, es la efectiva lucha que en su rango mesiánico experimenta Jesús en la verificación del proyecto histórico del Reino de Dios. Tentaciones que no son puntuales sino programáticas, como quien coloca una clave de sol, o de do al inicio de un pentagrama, las tentaciones están puestas al inicio de la actividad de Jesús como contra clave constante, si bien no como absoluto impedimento a la realización del Reino, al menos sí como desenfoque, desviación y mala interpretación. Ejemplo claro es la tentación puesta por Pedro al Señor (cfr. Mt. 16, 22-23). Hasta llegar al momento máximo de prueba en la pasión.

Respecto a la equivocación, ya se ha aludido a ella, en el *Carácter escatológico*, considerándola también como una posibilidad en la vida de Jesús y pensándola, no como imperfección, con un sustrato griego fundado en la posibilidad de llegar al culmen del conocimiento, cuanto en el ámbito de la realidad humana, que es capaz de crecer en conocimiento y de equivocarse en sus proyecciones y expec-

tativas. La dimensión de conflictividad, no sólo está presente en la vida de Jesús, sino que viene proclamada por él mismo y esto no porque Jesús tenga un temperamento agresivo y conflictual, sino por el carácter mismo del Reino, que si bien es "Buena Nueva", pone al hombre en crisis y desencadena el llamado a una opción que por lo tanto desacomoda en lo que se consideraba hasta ahora como justo. Tal opción no será de cualquier tipo, sino definitiva en la existencia. Y esto en última instancia porque llega el Reino de Dios, que como tal, no admite el pecado y la fuerza de su violencia en la injusticia personal y social. De aquí que la contrapropuesta sea la construcción de la fraternidad, fundada cierto en la filiación, pero hecha valedera en la praxis concreta de lucha contra el pecado y la misma injusticia. En la lucha contra los poderes de este mundo: ley, pecado, injusticia, muerte, Jesús opone actos salvíficos de liberación cuya fuerza primera radica en Dios, en el amor, en la misericordia, en la opción por el pobre y por quien sufre cualquier tipo de opresión originada en la fuerza del pecado y de la injusticia, operada y estructurada sea por personas o por grupos humanos.

¿Hasta dónde es consciente Jesús que en su muerte en cruz el Reino y su carácter teológico definitivamente ha quedado establecido? La respuesta no teologizada y más original se encuentra en Marcos, en cuanto que Jesús protesta ante la experiencia de abandono de su Padre y de su no intervención. Sin embargo es aquí donde su Pa-

dre y de su no intervención. Sin embargo es aquí donde se da el ejercicio culmen y máximo de la fe de Jesús, quien *inicia y consume nuestra fe* (Hb. 12,1) y deja a Dios seguir siendo Dios, o sea ubicándolo en el futuro aún como posibilidad de superación de la muerte. En su cruz Jesús espera contra toda esperanza y posibilita el Señorío de Dios, o su Reinado.

Tornando pues a la pregunta formulada al inicio de este apartado sobre el lugar, o articulación de la divinidad en la relación Jesús -Reino, se quiere responder ilustrándolo con una cita:

La relación de Jesús de Nazaret al Padre tiene una historia, y por ello afirmamos que Jesús no es sólo el Hijo del Padre, sino también camino al Padre. Esto significa que no es sin más sacramento o manifestación epifánica del Padre, sino revelación del Hijo, del modo correcto de cómo corresponder y acceder al Padre. Decir que Jesús es el Hijo eterno encarnado es una afirmación doxológica cuyo sentido perceptible consiste en que la historia concreta de Jesús es la versión histórica de la filiación eterna del Hijo. Esta no es intuible en sí misma, pero sí tiene sentido

formularla a partir de la historia de la filiación de Jesús (63).

Por tanto el carácter teológico del Reino de Dios y en consecuencia el cristológico de Jesús de Nazaret, vienen definidos fundamentalmente a partir de la relacionalidad y operatividad y esto en consecuencia al carácter personal que logra su plenitud en el otro y a partir del Otro, en Jesús, este sería su Padre -Dios que lo define como Hijo-; pero no basta con el aspecto metafísico personal cuanto con la explicitación operativa de lo que Jesús en definitiva es, en su praxis histórica de establecer el Reino. En el fondo de tal enfoque cristológico, se encierra por tanto el problema metafísico del hombre, existe el hombre en sí, o existe el hombre que llega a ser y a hacerse, precisamente en base a lo más grande que el creador le ha concedido: su libertad y amor; también aparece el problema teológico, sobre la validez de las afirmaciones ahistóricas que pretenden abordar un Dios que expresamente se ha revelado en su acción histórico-salvífica.

c. Carácter soteriológico del Reino de Dios.

Partiremos aquí también de una pregunta que puede ser múltiple

(63) J. SOBRINO, op. cit., p. 294. Conviene anotar que esta cita proviene del Capítulo X, sobre los dogmas cristológicos que en la primera edición correspondía al capítulo IX.

Es de suma importancia para la comprensión del carácter misterioso de Jesús en su dimensión divina y humana dentro del pensamiento de Sobrino, tener presente las precisiones que hace al respecto en su obra: *Jesús, el primer artículo "La verdad sobre Jesucristo, los puntos 3. Jesucristo, verdadero Dios. Transcendencia divina, 4. Jesucristo, verdadero hombre. Transcendencia humana y principalmente. 5. El misterio de Jesucristo trascendencia cristológica.* pp. 24 - 90.

en sus aspectos y que formulada de acuerdo al principio de relación de Jesús con el Reino de Dios se expresa así: ¿realiza Jesús en su historia la salvación que el Reino promete? En perspectiva cristológica sería: es Jesús de Nazareth el Mesías liberador?

La fe de Israel en Yahvé, manifestada en los credos históricos, tiene a la base y a la vez expresa la experiencia de un Dios que salva, que libera; si bien ha sido también un Dios que juzga la no correspondencia de su Pueblo a la elección particular que había hecho de él para ser su testigo ante las gentes; toda purificación está encaminada en la línea de la esperanza y la renovación de la relación original de la alianza. Con este marco o telón de fondo, aparece la figura del Bautista invitando a una conversión, pues el juicio de Dios se aproxima para dar a cada cual su merecido. La aparición de Jesús en este ámbito por consiguiente, no dejará de causar admiración y contraste, pues si bien Jesús invita a una conversión como Juan el Bautista, sin embargo su motivo no es el de un juicio amenazador, cuanto una intervención de Dios en gracia, en don y regalo para el hombre, que está postulando de este, no un anquilosamiento en su situación, sino precisamente un cambio, una apertura en fe a este Dios que se aproxima a efectuar una acción salvífica a su favor. Una vez que el Bautista es hecho

prisionero, Jesús inicia su predicación: *El tiempo se ha cumplido. El Reino de Dios está próximo. Conviértanse y crean en la Buena Nueva.* (Mc. 1,15). Jesús se empeñará en mostrar no sólo con su predicación sino especialmente con sus acciones la proximidad de tal Reino. Toda fuerza que se opone a la aparición del señorío de Dios, Jesús la combatirá frontal y decisivamente, especialmente la proveniente de una falsa imagen de Dios, que lo había comprometido con una observancia externa de la ley, que llevaba a la seguridad y tranquilidad del individuo, olvidando un elemento fundamental de Alianza, el amor misericordioso de Yahvé por su pueblo y en concreto por el transgresor de la ley arrepentido; tales actitudes llevaban a asegurar al hombre contra Dios mismo y considerar como mérito o negocio propio la salvación y no considerarla ante todo como una gracia y un don. Pero: *La venida del Reino es buena nueva y gracia también en otro sentido. En la línea del Deuterocanónico, Jesús predica que la llegada del Reino es salvación, con el matiz decisivo, como se verá de liberación* (64). Esto se ve con claridad en la inauguración de la predicación de Jesús en Lucas (cfr. Lc. 4, 17-19).

Esta aparición del Reino de Dios está acompañada en Jesús por otro signo claro, el anuncio del Evangelio al pobre, y el en-

(64) J. SOBRINO, *Cristología*, p. 41.

frentamiento con las fuerzas del mal, tal es el contenido de los exorcismos, por más que los enemigos se esfuercen en difamar a Jesús y aceptando sus poderes como del mismo Beelzebul. Jesús contra arguye con la imposibilidad de estar Satanás en guerra civil y más bien como un signo claro de la presencia de este Reino llegado en gracia (cfr. Mc. 3,22-30). Jesús por lo tanto pone "signos" (*δύναμις, έργον*), con poder de parte de Dios para liberar del pecado, la ley, la injusticia y la muerte.

El pecado viene considerado de la siguiente manera:

Para comprender la relación entre el Jesús histórico y el Reino de Dios es fundamental considerar la postura de Jesús ante el pecado. En primer lugar, la predicación de la buena nueva tiene que ser comprendida no meramente como libertad, sino como liberación. En segundo lugar, Jesús considera el pecado no meramente en su aspecto ético, sino estrictamente teológico: donde hay que anotar que el pecado es no sólo la negación de Dios sino formalmente la negación del Reino de Dios. El pecado atañe a lo más profundo de la realidad humana, personal y social; la superación del pecado se convierte en el criterio de verificación de que se ha esco-

gido la buena nueva. El pecado no aparece sólo como algo que debe ser perdonado, sino como algo que debe ser quitado, erradicado, de tal forma que la verificación de que el seguimiento de Jesús no se convierte en algo ilusorio consiste precisamente en la medida en que se borra el pecado contra el reino. (65)

En esta perspectiva de considerar el pecado, no únicamente en su aspecto ético, sino ante todo en el teológico, o sea como poder opuesto al advenimiento del Reino, sea a nivel personal o colectivo, en la ruptura de la filiación por romper la fraternidad, se descubre aquí cual es el verdadero sentido del pecado para Jesús y por tanto cual es su praxis contra el mismo pecado, que no consistirá únicamente en perdonarlo, sino en erradicarlo. Ante este poder del pecado que impide el advenimiento del Reino, *Jesús admite como único poder válido para anticipar el reino del poder del amor, del servicio, del sacrificio, de la verdad. Todo otro poder no es neutral, sino históricamente pecaminoso, o dicho más exactamente, en la medida en que no sea poder de servicio es pecado. (66)*

Consideradas estas dimensiones del pecado y del advenimiento del Reino de Dios desde el ángulo del poder, surge la pregunta evidente, ¿qué sucede entonces en el

(65) J. SOBRINO, op. cit., p. 45.

(66) Ibidem, pp. 48-49.

desenlace, en *la hora del poder de las tinieblas* al mismo Jesús? Jesús ha rechazado la toma del poder político como una tergiverzación que no mediaría el advenimiento del Reino, no obstante parte de su condena la juega su acusación como sedicioso y revolucionario. Sin embargo el Sanedrín es consciente que la peligrosidad de Jesús no está ahí, sino en algo más radical, Jesús ha aproximado en forma tal a Dios en la fuerza del amor de su acción y en su inaudito comportamiento de intimidación con El, que lo ha despojado de cualquier otro poder que no sea el del amor misericordioso. Esto atenta contra el poder establecido en Israel en base a una teocracia; se ha permanecido seguro de obtener la salvación porque se posee la ley, lo que está normado; se posee la certeza de la salvación, por la observancia ritual; se posee la seguridad de tal salvación, porque Dios no puede estar del lado del mísero y enfermo, sino del próspero como señal de tranquilidad de conciencia. Jesús atenta contra tal seguridad, pero llevándolo a la cruz no se realiza otra cosa que confirmar su certeza (*Si a otros salvó que se salve a sí mismo - Mc. 15,31*). De esta forma, el poder se transforma en amor que asume el sufrimiento y está dispuesto a dejarse abatir por el pecado del mundo. (67)

Por tanto, conceptos como "poder", "pecado", "salvación", no

pueden tener una respuesta previa sino que han de ser confrontados con el desenlace histórico de Jesús en su muerte en cruz. Es ahí donde el poder llega a la máxima contradicción, pues Dios se muestra en la cruz como el impotente, el triturado, aniquilado y condenado y no obstante la fuerza del amor hace que tal anonadamiento se transforme en servicio salvífico. La respuesta no se deja esperar y se da en la resurrección. Efectivamente Dios y su Reino liberan en el proceso histórico de Jesús de Nazaret.

Jesús es consciente de las implicaciones que a nivel político originan su acción. No se organiza a la toma del poder por la violencia, por considerarlo una regionalización del Reino y por que en última instancia sabe que la fuerza del amor está llamada a ser sofocada en miras al testimonio que de sí mismo debe rendir, primero como amor que da la vida y segundo como fuerza que resurge aun siendo pretendidamente aniquilada. *Por ello [los títulos] no debieran ser privativos de una cultura determinada, ni siquiera la del Nuevo Testamento. Según esto, hoy Jesús podría ser llamado con derecho el "libertador", siempre que se tenga en cuenta que precisamente desde Jesús se descubre en qué consiste y cómo se logra la liberación.* (68) Sobrino despeja así con Boff el aspecto soteriológico bajo el punto de vista de liberación más que el de redención.

(67) J. SOBRINO, op. cit., p. 317.

(68) J. SOBRINO, op. cit., p. 325.

d. *El misterio pascual de Jesucristo*

Se ha venido aportando elementos de esta realidad, aquí se presenta una breve síntesis de los mismos, que a la vez sirva de síntesis de la *Cristología desde América Latina*.

Se ha indicado cómo fundamentalmente la cruz para Jesús aparece como una ruptura con su causa, si bien precisamente en la "Crisis galilea" se ha producido un cambio de la orientación de la conciencia de Jesús, este esperaba hasta lo último una intervención apocalíptica de Dios. El grito de abandono de Jesús, muestra el rompimiento de su causa, pero es a la vez el espacio a la actuación del Padre. También se anotó que Jesús es condenado como blasfemo y no como hereje. Los judíos aceptan que Jesús cree en su mismo Dios, pero no aceptan, ni el comienzo de los tiempos escatológicos, ni que el Mesías tenga que ver con Jesús y su programa y actitud de inaudita relación filial con Dios como Padre. La concepción del poder está considerada en Jesús como servicio y no como dominación. Sea a nombre del "Dios verdadero", o de la "divinidad del Emperador", Jesús viene ejecutado también como revoltoso político no únicamente en la perspectiva romana, sino en la judaica, pues modificaba la imagen de Mesías liberador político, no siéndolo Jesús.

De aquí que la cruz de Jesús se revela como la sabiduría de

Dios, *escándalo para los judíos, necedad para los griegos, pero para los que se salvan fuerza y sabiduría de Dios* (1 Cor. 1,23-24). En la entrega del Hijo por amor se muestra el verdadero rostro de Dios. La resurrección aparece así no sólo como un triunfo del crucificado, sino como una confirmación de su proceso histórico, incluyendo el don de su muerte en cruz por amor. La cruz y la resurrección han de ser comprendidas en la perspectiva bíblica contraria a la concepción griega de la "inmortalidad del alma", que supone una continuación no renovada, mientras que el judío espera una "resurrección de los muertos", es decir, una transformación de la realidad. Resurrección ... *es por tanto una esperanza contra la muerte y la injusticia* [modelo bíblico] *y no meramente esperanza más allá de la muerte y de la injusticia* [modelo griego]. (69) Además la historia viene considerada como promesa a partir de una misión; quien percibe al Señor resucitado no lo hace únicamente desde una actitud contemplativa, sino desde una actitud de testimonio, por lo mismo la resurrección se transforma en una tarea y la historia queda siempre abierta. De aquí que, si bien en el proceso de la Comunidad Primitiva se llegó a la interioridad del ser y la persona de Jesús y desde categorías de relación, prácticas e históricas, se llegó a afirmar que Jesús era el Hijo del Padre, quien ejerce el Señorío y a quien se espera para entregar el Reino al Padre, sin embargo esto mismo

(69) J. SOBRINO, op. cit., pp. 325 - 326.

muestra, que la intelección de lo que significa resurrección está postulando a la base el establecer con Jesucristo esa relación personal de fraternidad con todos los hombres y en El, de filiación ante el Padre, y a la vez, que sólo a partir del seguimiento del Jesús histórico y de su praxis, se puede volver a reencontrar el horizonte hermenéutico de lo que signifique resurrección para el hombre. ¿Qué mérito tiene el que Dios resucite, si por principio no puede morir? Pero que el hombre Jesús de Nazaret haya sido resucitado por Aquel que inauditamente llamaba su Padre, tiene que ser planteado en un horizonte de comprensión siempre nuevo para el hombre de todas las épocas.

Esta última condición parece sería más necesaria, pues es la praxis por amor la que concretiza la esperanza cristiana como contra esperanza, y porque el amor es lo único que abre historia. Conocer la resurrección de Jesús, como conocer a Dios, no es algo que está dado de una vez para siempre; hay que crear constantemente el horizonte de comprensión; hay que mantener siempre viva y operativa la esperanza y la praxis del amor. Sólo de este modo la resurrección de Jesús es captada no sólo como lo que le aconteció a Jesús, sino como la resurrección del primogénito, es de-

cir, como promesa de plenificación de la historia. (70)

Así Jesús aparece como el camino al Padre que se ofrece al hombre de cada época para ser recorrido y para que el hombre de cada época redescubra y reinvente el proceso de liberación de la condición humana de las estructuras de opresión y pecado, personal y colectivo. En esta perspectiva se ha de entender igualmente el don del Espíritu, no como relación a un Cristo sublime sin historia, como lo mostraría la crítica de Pablo a la comunidad de Corinto, la cual se ilusiona de poseer los dones del Señor resucitado olvidando que:

... el único don auténtico es el del servicio a la comunidad por amor, y (que) la verificación de la fe, es decir, la verificación de la posesión del Espíritu, no consiste en dones aparentemente sobrenaturales o supra históricos, sino en vivir el camino de Jesús a la cruz, lo cual exige tanto del individuo como de la comunidad entera. (71)

3. CRITICA A LAS CRISTOLOGIAS DE L. BOFF Y J. SOBRINO

Humano como fue Jesús de Nazaret, en la vida, en la muerte y en la resurrección, sólo podía ser Dios mismo. (72)

(70) J. SOBRINO, op. cit., p. 326.

(71) Ibidem, p. 327.

(72) L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*^A, pp. 167-168.

La relación de Jesús de Nazaret al Padre tiene una historia, y por ello afirmamos que Jesús no es sólo el Hijo del Padre, sino también camino al Padre.
(73)

Si bien es cierto que afirmar la divinidad de Jesucristo en la fe de la Iglesia no basta, puesto que se hace necesario afirmar igualmente la plenitud de su humanidad y no sólo esto sino la integración de ambas dimensiones, aspectos, o "naturalidades", no en una yuxtaposición, mezcla, o asunción, sino en una integración personal o "hypostática" con el Verbo, Palabra de Dios. (74) Pero aún así, la fe de la Iglesia quedaría incompleta, si no se llega a la plena afirmación de que en la plenitud humano-divina de Jesús de Nazaret, quien en su vida, muerte y resurrección efectuada por el Padre ha quedado constituido en Señor y Cristo salvador, como adecuación humana de lo que le corresponde en calidad de su intimidad y relación única con el mismo Padre y sellada en el Espíritu, o sea en su Filiación. Y aún así faltaría un aspecto, es decir, que tal realidad por ser revelación de Dios, o sea don y mostración -no de-mostración- del misterio de los misterios *compromete* necesariamente a quien entra en relación, no tanto con, -pero también-, una doctrina, cuanto con esta "persona", de suerte que se genera una crisis; crisis o "metanoia" que se resuelve en un ser constituido testigo, ju-

gándose en tal solución el sentido y la vida del hombre. A la revelación en Jesucristo de Dios, corresponde la revelación del hombre en Jesucristo. Esta verdad si bien parece implícita en la afirmación soteriológica sobre Jesucristo, como el salvador, no ha llegado a ser explicitada con mayor fuerza y certeza eclesial y consistiría en la afirmación no sólo de la fórmula de Calcedonia y el reconocimiento de Jesús como el Hijo, como también de la necesaria afirmación de nuestra fraternidad humana en El, el *Ecce Homo*, y por consiguiente la necesaria vinculación comunitaria -eclesial para la salvación y proclamación de la misma.

Esta es, pues, la primera y fundamental preocupación a la cual obedecen el *Jesucristo Liberador* y la *Cristología desde América Latina* (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico). Se considera que si bien muchas veces por rechazo, mala voluntad y falta de información, tales ideas han sido criticadas por algunos grupos, sin embargo la praxis eclesial y su formulación confesional ha sabido asumir lo más valioso y responder con otros enfoques a estas realidades buscadas, enseñando así que el Espíritu está presente en la vida eclesial y que a través de un sano pluralismo se enriquecen los distintos aspectos. Por lo tanto existe y ha existido un auténtico aporte e influjo inspirador en la Teología de la Liberación y su cristología, en sus elemen-

(73) J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*², p. 294.

(74) DS., No. 302.

tos más válidos en el Magisterio pastoral de los obispos latinoamericanos.

Se ha querido meter como capitel de esta crítica estas dos citas, procedentes de cada uno de los autores estudiados que parece son tanto el resumen compacto de sus obras, como una confesión de fe eclesial, entendiendo esta fe tal como ha venido siendo expuesta en las líneas precedentes. Por lo tanto es de reconocer en estos autores no sólo un elemento pedido por ellos mismos en sus principios herméticos, como reconocido incluso por los teólogos integrantes de la Comisión Teológica Internacional, (75) es decir, el de la "centración cristológica" de la teología toda, cuanto su positivo interés por crear y construir verdadera comunión eclesial, tarea recomendada precisamente por el mismo Documento de Puebla a los teólogos en su labor. (76) Si bien los teólogos no son los únicos responsables de la construcción de la unidad eclesial que se reúne en torno a su Pastor; sin embargo se ha de reconocer que la unidad, no significa uniformidad como lo muestra la misma historia de la Iglesia, tanto en su liturgia como en sus escuelas teológicas.

Otro aspecto positivo de subrayar en estas cristologías es su auténtico deseo de mostrar la plena humanidad de Jesucristo, no

simplemente como un elemento más, sino como algo que hoy la teología ha revalorizado, es decir que en Jesucristo se revela no sólo el Verbo y a través de este el Padre Dios, sino que se revela también el hombre. Por otra parte esto conlleva a tomar en serio una de las dimensiones integrativas de tal revelación, como es la historia y la organización que hace de la misma el hombre a través de las diversas instituciones humanas que el mismo hombre en razón de su sociabilidad ha establecido, como es la política, la economía, la cultura, etc.

Particularmente en la obra *Jesucristo Liberador* conviene destacar el extraordinario "buen sentido común" que se atribuye a Jesús de Nazaret, ciertamente es este un elemento original del autor, que coloca para destacar la profundidad humana de Jesús. En la obra *Cristología desde América Latina* conviene resaltar la fuerza que adquiere el aspecto del seguimiento de un Jesús de Nazaret que se ha empeñado en vivir la fe en Dios su Padre desde una respuesta de confianza y obediencia de total radicalidad y que por ser consecuente con la misma se somete también a las implicaciones. Destacando aquí pues, la intención de catolicidad y los rasgos fundamentales y más característicos de cada autor, se entrará a una crítica más permeabilizada de cada uno de ellos.

(75) COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL. *Alcune questioni riguardanti la cristologia*, en: "La Civiltà Cattolica", No. 3129 (1980), 259 - 278.

(76) Cfr. Documento Puebla, No. 375.

3.1. *El Jesucristo Liberador* de L. Boff.

La cristología que proclama a Jesucristo como liberador entiende (entonces) comprometerse con la liberación económica, social y política de los grupos oprimidos. (77)

No es fácil criticar a un autor que queriendo explícitamente permanecer en comunión eclesial hace tal tipo de afirmaciones. Pues si bien, como ya ha estado indicado en este estudio, sólo se puede tener una aproximación a Jesucristo desde un ámbito determinado, tal ámbito debería incluir ante todo el campo de la confesionalidad eclesial, entendiendo tal ortodoxia, como sin temor lo ha afirmado Puebla, al momento de hacer sus opciones pastorales, como una opción primaria, no excluyente, por los pobres, (78) que en el caso latinoamericano fácilmente se le pueden añadir los adjetivos de "oprimidos" y "dominados" que utiliza este autor. Ahora bien, el problema surge cuando en tal opción previa por el Jesús de la historia la totalidad de Jesucristo viene comprometida. Si bien como señala Boff en la historia de la misma elaboración cristológica se han cometido excesos afirmando la divinidad y dejando peligrosamente de lado la humanidad con terribles consecuencias en el ámbito social; no por esto en

la historia de la Iglesia únicamente ha existido tal tipo de cristología, como muestra basta señalar la integración vital que han hecho los santos. Ahora bien un error señalado no da derecho para incurrir en el contrario. En esto se hace extensible la crítica a Sobrino.

Ahora se procede a analizar críticamente, precisamente aquello que se ha dicho es lo más original: *Humano así (...) sólo Dios mismo*. No es que la formulación no sea feliz, pero la pregunta inquiriere si tal conclusión es posible a partir de una cristología histórica, puesto que salta a la vista de inmediato que existe un implícito de fe, que en la formulación no se refiere al Jesús de la historia, ni siquiera al Verbo, aunque en precisión le corresponde a él, sino simplemente a Dios. Por que si la opción por el Jesús de la historia, cuyo análisis ha mostrado tal "humanidad" digna de admirar y que no sólo pone el interrogante, como la samaritana: *¿No será este el Mesías?* (Jn. 4,9), sino que se lanza incluso a la afirmación trascendente: *sólo Dios mismo*, es haber mantenido a lo largo de toda la elaboración cristológica el implícito que es a partir de la fe, es decir del Cristo resucitado que se puede llegar a la profundidad de lo humano-histórico y afirmar entonces: *Humano así (...) sólo Dios mismo*; cierto que el autor indica: *como lo fue Jesús en la*

(77) L. BOFF, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, pp. 10-11.

(78) Cfr. Documento Puebla, Nos. 382; 707; 733; 769; 1134; 1217.

vida, en la muerte y en la resurrección; pero no es menos cierto que para él la interpretación de la resurrección ha de hacerse a partir de la historia y no es que en esto se está en desacuerdo, pero el contenido de lo interpretado sólo se hace asequible en el fruto mismo de la resurrección, el don del Espíritu y de la fe en el Resucitado, si bien la misma se cataliza en la historia y en la palabra, pero no es este únicamente su objeto, sino que se dirige a la trascendencia y en el ejercicio de su teologicidad -esperanza y amor-, torna de nuevo a verificarse en la historia. De aquí que no basta indicar las primacías de la historia y la praxis, por sobre la transhistoria y la ortodoxia, sino que hay que ponerlas en tal relación dinámica que no se anulen por oposición sino se integren. Así la prioridad de los elementos antropológico, utópico, crítico y social por sobre los elementos eclesiológico, factual, dogmático y personal, si bien en momentos históricos tienen prioridades provenientes del influjo cultural y social, es labor del teólogo no simplemente optar por uno de ellos, sino conservar algo que es más difícil: el "equilibrio" de los elementos en una integración nueva. Se reconoce lo chocante del término, más en el contexto latinoamericano de "desequilibrio y explotación", pero se cree sinceramente que es el único modo de avanzar. También es cierto que de parte de la Teología de la Liberación se puede acusar, a quien así critica, como falto de compromiso con la situación social histórica, pero, se responde que precisamente por fidelidad al fundamento de la historia, es decir al

hombre en relación a la trascendencia y a su capacidad de asumir una responsabilidad por la dignidad que le confiere su libertad se impone en Jesucristo una adecuada acentuación -puesto que las cualidades aquí son eximias- de cada uno de sus elementos.

Al no profundizar Boff en el sentido transformador que tiene la resurrección en la humanidad de Jesús, es decir en que este no sólo llega a un término, o que el proceso de su vida viene aprobado por Dios, sino que en la realidad humana de Jesús concluido en su muerte el proceso de su existencia como hombre; -quien efectivamente muere-! y es a partir de Dios Padre con fundamento en la realidad última de Jesús, su persona, que viene resucitado y por tanto efectivamente transformado; es decir la resurrección sí añade algo a Jesús, la confirmación de su mesianismo, que él es el Cristo y que en Jesús de Nazaret reside la *plenitud de la Divinidad* (Col. 1,19). Por tanto el que ya no está en la "historia" es proclamado "Señor de la historia", del cosmos, de toda potestad en el cielo, en la profundidad del abismo y en la tierra. Permite la conclusión del proceso de la humanización en Jesús la eclosión de lo que le corresponde por ser el fundamento de la historia y por el cual y mediante el cual todo ha sido creado.

Conviene anotar además, cómo señalando el autor en su análisis que la posibilidad de una toma del poder para Jesús se presenta como tentación, sin embargo transpone en el discípulo en nuevas situaciones culturales, no sólo la par-

ticipación en la política, sino la toma del poder, lo que no es claro es el costo a pagar por el mismo, ya que se corre el riesgo de una clasificación en la generalidad de la Teología de la Liberación y en su opción, si no abierta, sí implícitamente en algunos teólogos de la misma, la lucha de clase y la opción por la violencia. He aquí un punto que el autor no define. Sobrino admitirá que en última instancia el discípulo debe estar dispuesto a que tal poder le sea arrebatado. (79) Se pasará ahora también a lo esencial del segundo autor.

3.2. *El seguimiento del Jesús histórico en América Latina*, de J. Sobrino.

La cita de Sobrino, con la que se comenzaba este apartado crítico, proviene de su capítulo sobre los dogmas cristológicos. Este capítulo ha sido nuevamente reelaborado en la segunda edición, en la cual el autor expone con mayor claridad su pensamiento, pero fundamentalmente no lo modifica. Para poder comprender la exposición de su pensamiento conviene recordar que se establecen tres niveles de aproximación al contenido de la afirmación dogmática: el de la ortodoxia, el de la doxología y el de la ortopraxis. Como el autor lo indica en esto no es original, pues está si-

guiendo la obra de J. Moltmann: *Sobre la libertad, la alegría y el juego*. (80) Se cita resumidamente, pues es de gran importancia hacer claridad sobre estos conceptos:

La teología es al mismo tiempo necesaria y no necesaria. (...) En el primer aspecto [surge de la miseria] la teología cristiana es, en efecto, la "teoría de una praxis" que transforma la miseria. (...) En el segundo [no necesidad], por el contrario, la teología cristiana es, al mismo tiempo, alegría desbordante en Dios. (...) Bajo el primer aspecto es teoría de una praxis, bajo el segundo, pura teoría, es decir contemplación, que transforma al contemplante en contemplado. Por tanto doxología. (81)

Como lo expresa la frase penúltima, la palabra "teoría" está tomada en dos acepciones diversas, la primera como estructuración ideológica de una praxis y la segunda como contemplación. Se comparte con A. Parra la crítica que hace al escrito de Sobrino especialmente a tal idea de considerar la teología como la teoría de una praxis, afirma en efecto:

La revolución epistemológica de Marx tomada en el sentido de que "la realidad es conocida en

(79) J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*², Tesis 6.3. d) y e), p. 317.

(80) Sígueme, Salamanca 1972, pp. 44s. Citado por J. SOBRINO, op. cit., p. 282.

(81) Ibidem.

cuanto es captada como exigencia de transformación” no pareciera ser ni mucho menos uno de los puntos de irreconciliable oposición entre el marxismo y el cristianismo. Más aún: cabe preguntarse si no es este uno de los puntos de mayor contacto. Lleva a ello la convicción ya anotada de que en el cristianismo no existe un nivel de teoría, de la intelectualidad, de lo noético, por contraposición al nivel de lo experimental, de lo práctico, de lo vivido y realizado. El cristianismo es una praxis vital que puede a veces ser parcialmente descrita en una fórmula; pero la fórmula se reconoce, se realiza, se verifica en la praxis eclesial. De cuño patristico es la apreciación de que si los evangelios se perdieran podrían ser reconstruidos en base a la práctica eclesial. (82)

Si bien el mismo Sobrino anteriormente ha afirmado que *no es un mero slogan moderno afirmar que la ortodoxia, es doxología y praxis* (83) sin embargo está aceptando la distinción establecida por Moltmann sobre la teoría y que evidentemente no pueden ubicarse en el mismo plano de afirmación puesto que el llegar al conocimiento por la vía de la discursividad y la intelección, no es exactamente lo mismo que la de la contemplación e intuición de una realidad.

Con el peligro de pasar fácilmente de la intuición a la ideología, aún en el terreno de la doxología y la praxis, por no conservar la distinción del proceso cognoscitivo. Por tanto siendo en esencia idénticas las afirmaciones de Parra y Sobrino, son diversas sus intelecciones por la concepción de “teoría” que hay detrás. Esto, como se acaba de mostrar, en el autor en estudio, se debe llevar hasta sus últimas consecuencias en sus principios hermenéuticos de interpretación cristológica. Se recuerdan aquí en apretada síntesis:

a) La “coyuntura teológica” que vive el teólogo de frente a la situación social y política.

b) El resolver el problema de “la ilustración” más desde el punto de vista de la “liberación de la praxis” que de “la razón”.

c) “La hermenéutica” propiamente tal, en cuanto opción consciente, que por cristiana deberá coincidir con la de Jesucristo, el cual se entiende precisamente a partir de su relación con el Padre mediada en su relación al Reino del mismo Dios y como acción liberadora por los pobres y pecadores.

d) La resolución de la “aporía metafísica” en cuanto superación no sólo de la “teología natural”-relación creador-creatura-, sino tam-

(82) A. PARRA, *Un “Jesús histórico” para “una liberación”*, en: *Theologica Xaveriana*, 4 (1976), 447-448.

(83) J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina* 2, p. 281.

bién y principalmente desde la "teodicea", o relación "creador-pecador".

e) La "centración cristológica", en cuanto desde Cristo se explican todos los conceptos claves de la teología: Dios, el hombre, la liberación, la Iglesia, etc.

Es evidente que hoy ciertamente se está de acuerdo, tanto dentro de la teología católica, como de la teología de reforma, sobre el quinto criterio. Los problemas surgen en la articulación de los cuatro primeros y en especial del tercero, puesto que no obstante el quinto criterio para hacer cristología, se aproxima el autor al Jesús de la historia, y el concepto de "historia" lo da hasta cierto punto por explicado, para optar sin más por el Jesús de la historia y su intencionalidad y no esperar precisamente a la totalidad de la resolución de tal historia de Jesús, para a partir del Jesús Cristo explicar la historia, ya que es desde este concepto de historia de Jesucristo resucitado, o mejor de transhistoria, que se ha de analizar la historia. El sentido utópico de la historia en el cristianismo no es el mismo que el sentido utópico de la historia en el marxismo, pues mientras en el uno es siempre intrahistórico, en el otro no se diría que es "meta-histórico", por los prejuicios que trae ya el prefijo "meta" como un más allá posterior, habiendo perdido el sentido original griego, sino que se diría, como

ya se ha venido utilizando, es "trans-histórico" y en este sentido supera al mismo concepto histórico del marxismo que como tal se aproxima más al concepto de la "metahistoria" proveniente del estructuralismo y no al concepto de lo ya realizado que encierra el "transhistórico". He aquí el verdadero concepto de historia, a partir de la escatología de Jesucristo y de su Reino, que no se encuentra analizado suficientemente en la *Cristología desde América Latina*, sino que se opta sin más por el Jesús de la historia, con la sospecha evidente sobre el análisis de la realidad efectuado sobre la historia de Jesús: este concepto de historia proviene sencilla y latamente de la así llamada ciencia marxista y tiene necesariamente que aplicar la dialéctica a Jesús y a su intencionalidad histórica con lo cual queda implicado el mismo sujeto, dividiendo la conciencia de Jesús en dos núcleos dialécticos, que a más de adolecer de gran pobreza escriturística y de anticipaciones y postposiciones de explicación, como lo ha demostrado V. Zea en su artículo *Cristología y salvación en la historia*, (84) atribuye a Jesús finalmente el desconocimiento de su propia causa, haciendo que Jesús lleve la dialéctica en sí mismo; he aquí un sistema ideológico canonizado, pronunciándose Sobrino desde el inicio contra toda utilización ideológica de Jesucristo rechazando la erección de los conceptos griegos para la formulación

(84) "Theologica Xaveriana", 3 (1977), 271 - 279.

del dogma, cae él mismo en lo que critica. Es una lástima, pues parecería que su intención es la de adecuar el contenido dogmático eclesial permanente de la fe en Jesucristo, a las situaciones harto convulsas del hombre latinoamericano.

Existen en Sobrino además otros aspectos de digna consideración, como es el del seguimiento y el de la relacionalidad personal con el Padre, que tiene larga historia y que ha sido formulada últimamente en la modernidad por Hegel y de cuyos conceptos se aprovecha un gran teólogo contemporáneo como W. Kasper, para interpretar la persona como relacionalidad, pero desde presupuestos históricos completamente diversos, como se puede apreciar en su obra *Jesús el Cristo*. (85)

Pero regresando al análisis de los tres niveles de la aproximación dogmática y al de los cinco de aproximación hermenéutica se encontrará una gran identificación. En efecto, se terminará por transponer la "coyuntura teológica", que según la Teología de la Liberación ha de ser interpretada y analizada con el instrumento de "análisis científico de realidad" y que como historia ha de ser confrontada con la intencionalidad histórica de Jesús; intencionalidad que en su análisis se ha demostrado está viciada, no por la opción en sí por el Jesús

de la historia, sino por el concepto de historia que se quedó sin explicitar y así implícitamente se ha asumido el marxista, anticipándose a la resolución de la historia de Jesús. Además el segundo criterio hermenéutico: "la liberación de la praxis" más que de "la razón", se coliga con el cuarto criterio el de la "resolución de la aporía metafísica", entendida más como "teodicea" que como "teología natural", y que en términos de Sobrino sería una realidad de pecado *más a transformar que a explicar*. La opción por el Jesús de la historia, no es que en principio no sea aceptable, sino que todo dependerá, cómo implícitamente explique Sobrino, el pecado. Aquí de nuevo la resolución del problema por parte del autor vendrá ayudada por la explicación de J. Moltmann en su obra: *El Dios crucificado*. (86) Jesús muere como consecuencia de su compromiso histórico, para liberar al hombre de las esclavitudes operadas por el mismo hombre y estructuradas, en parte en Israel bajo un poder teocrático que estaría incluso haciendo cómplice a Dios de la injusticia "legal" de los hombres. Con su muerte Jesús liberaría no sólo al hombre, sino a Dios mismo; pero he aquí el problema que Sobrino no asume, como tampoco Moltmann en la "Teología natural", al implicar a Dios mismo en el dolor humano y no es que tal realidad no conmue-

(85) Sígueme, Salamanca 1976, pp. 63-73 sobre el concepto de la historia; pp. 295 - 313 sobre el concepto de persona, como relacionalidad.

(86) Sígueme, Salamanca 1975.

va más, sino que se ha aclarado previamente que la acción liberadora de Jesús no es la simple consecuencia y el resultado del enfrentamiento, sino que desde el origen, en la creación y como "estadio original" -no necesariamente entendiendo esta palabra como origen sino como proyecto, lo genuino, lo auténtico-, el plan de Dios es salvador ciertamente, no es un plan de condenación y sufrimiento, pero tampoco es un plan predeterminativo, pues la salvación se realiza desde la condición de la *muerte de esclavo* (Fil, 2,5-11) de Jesús, en obediencia al plan de Dios, a la voluntad salvífica original de Dios. Planteadas las cosas así existiría un puesto para el concepto de "redención" y no sólo de "liberación" en las cristologías de la liberación. (87)

Ahora bien coligados en esta forma el primero y tercero de los criterios hermenéuticos, se encuentra que la reducción práctica a una "ortodoxia" mediada por la "intencionalidad histórica de Jesús", que como ha sido demostrado está en la "teoría de la historia" ideologizada y en la relación del segundo y cuarto criterio hermenéutico, la resolución de la ilustra-

ción sigue netamente la línea asumida por el marxismo y extrañamente coligada con la teodicea de Moltmann, para una opción liberadora parcializada, este iría coligado a la "ortopraxia". Así en la explicación -ya que no es explicación dogmática-, como se había dicho anteriormente, el concepto de "teoría" viene asimilado al de contemplación. Evidentemente en la formulación por parte de Sobrino como se ha visto la "sana ortodoxia" se salva, pero en sus implícitos hermenéuticos hace suscitarse opciones de sí por haber hecho tales opciones previas, que son respetables como tales, pueden ayudar a un verdadero pluralismo teológico o a una desintegración de la unidad de profesión de fe en Jesucristo.

Esta posición crítica no quiere ser pesimista, sino de ánimo, con el fin de continuar en la búsqueda de una adecuada integración del elemento histórico y el ontológico. Si es cierto que los conceptos filosóficos con los cuales ha sido analizado el misterio de Jesucristo provienen del mundo conceptual griego, no es menos cierto que la interpretación cristiana modificó el contenido de tales conceptos, como

(87) Sobre la necesidad de integrar tal concepto a las actuales cristologías, cfr. COMISION TEOLÓGICA INTERNACIONAL, art. cit., especialmente el numeral III: *Il senso attuale del Dogma Cristologico*, pp. 267 - 270.

lo ha demostrado Grillmeier. (88) Y que si bien se asume el concepto de persona auspiciado por la línea de tradición teológica de Agustín, Duns Scoto y por Ricardo de S. Víctor y moderadamente sostenida por Hegel, línea que como ya se indicó asume también Kasper, (89) sin aceptar la necesidad encarnatoria de Hegel, sin embargo se encuentra que aunque Sobrino se inscribe a la misma escuela, se siguen oponiendo sentido histórico y sentido ontológico ya que si bien su cristología del seguimiento del Jesús histórico es atrayente e impactante por su dinamismo y radicalidad, contrapuesta a un modelo de simple imitación y lanzando a la creatividad del "proseguimiento"

del camino de Jesús, es precisamente la resolución de tal historia y la confirmación de tal dinamismo ontológico desde el Espíritu del Resucitado lo que permite volver a la misma historia y convertirla en canon de "camino al Padre" y de "filiación - fraternidad". He aquí la síntesis que debido a las opciones previas de Sobrino, pero dentro de un sistema perfectamente estructurado y coherente, dificultan una cristología universal.

CONCLUSION:

No será larga esta conclusión, debido fundamentalmente a que la crítica de las dos cristologías estudiadas, se ha presentado como

- (88) *The "kerygma Christ" of the apostolic and post-apostolic period is thus put into a dogma formulated in Hellenistic terms which has been prepared for by the theology of three centuries. We seem to have come a long way from the Bible. Nevertheless, it is remarkable how the content of so decisive a concept as hypostasis is determined precisely by the way it is used in Heb. 1,3.*

The concepts themselves, however, give no indication of fidelity or infidelity to the Bible. What matters is the way in which the person of Jesus Christ is understood. The church's dogma is meant to protect and to maintain the "biblical" kerygma of Jesus Christ and to do so against rationalistic and mysticizing solutions, whether or not these actually existed. A GRILLMEIER,

Christ in Christian tradition, Mowbrays, London & Oxford 1975², p. 446. Cfr. también pp. 347; 439; 555.

Sobre la no helenización del dogma y su aceptación por parte de Sobrino Cfr. *Jesús*, p. 39.

- (89) W. KASPER, *Jesús el Cristo*, p. 303. Más adelante el autor afirma: *Sólo así se evita que la sentencia "Dios es amor" se convierta en un principio claro, según el cual la esencia de Dios consistiría en revelarse y comunicarse necesariamente. Entonces Dios ya no sería un misterio, y también la humanización de Dios en Jesucristo se podría interpretar como necesaria. Nos está cerrado este camino de Hegel, siempre que mantengamos firmemente que Dios es el Señor libre en su amor. El amor de Dios no es un principio con el que se pueden hacer cálculos, sino misterio insondable de su libertad* (pp. 305 - 306).

J. GALOT, *La filiation divine du Christ. Foi et interpretation*, en: "Gregorianum" (1977), No. 2, 239 - 275. Afirma el autor:

La personne divine du Fils est elle même relation, relation subsistante. Engendré par le Père, le Fils est constitué dans sa personnalité par la relation filiale. Cette relation ontologique est le support de tous les rapports qui dans l'Incarnation unissent Jésus au Père. Le dynamisme filial, dynamisme de celui qui vient du Père et retourne vers le Père, y puise sa force (. 266).

contribución conclusiva. Permanece en el ambiente la observación a la Teología de la Liberación, cuya problemática fundamental se ha centrado en la adecuada articulación de lo incondicionado del mensaje evangélico a lo condicionado de la emergencia socio-política en el contexto socio-cultural de la América Latina.

Si bien es cierta la importancia capital de los presupuestos hermenéuticos, no lo es menos la de las opciones previas a la aproximación al misterio total de Jesucristo. Tales opciones, válidas en cuanto personales, vienen a ser confrontadas cuando se quieren asumir como criterio de catolicidad y por consiguiente de universalidad en la confesión de fe de la Iglesia. Se abriga el sincero deseo que en la Iglesia la época de los "anatemas" haya sido superada; pero por otro lado, se tiene la convicción de que el misterio de Jesucristo es más com-

plejo de lo que aparenta a primera vista y que su solución para un planteamiento adecuado, presupone hasta cierto punto el desenmascarar los implícitos, para aproximarse abiertamente y aceptando todas las dimensiones que él conlleva; la historia y la transhistoria, la existencial y la metafísica, la personal y la comunitaria, la del hombre Jesús de Nazaret y la del Cristo de Dios. Todo esto no como dualismo sino unificado en la persona única e irrepetible de Jesu-Cristo.

Se concluye así este artículo. Se espera que la impresión no sea pesimista, ya que se comprueba que esta preocupación de enfatizar el aspecto histórico, humano y de parcialización con los pobres, como signo preclaro de la ortodoxia del Reino, ha sido retomado en Puebla, con concepciones diversas de la historia, la ontología y la resolución del misterio de Jesucristo.