
Cristología y Soteriología

en la Teología Latinoamericana

Padre Virgilio Zea, S.J.*

I. INTRODUCCION

1. El presente estudio ha de limitarse a la Cristología de Leonardo Boff, franciscano brasilero y Jon Sobrino, jesuíta español, quien trabaja hace muchos años en el Salvador. Los dos han tratado de responder al vacío que existía en la teología de la liberación con su obra de Cristología.

2. Tendremos como puntos de referencia las líneas cristológicas y de revelación que presenta el Vaticano II, la opción de la Constitución Gaudim et Spes y del documento de Puebla con su referencia explícita a la situación del hombre, para el cual la persona de Jesucristo ha de hacer operante la salvación en su existencia concreta. Entendemos a

este hombre situado, ser personal, ser en un mundo con los otros, como ser comunitario, nacido en un mundo profundamente unitario; a la comunidad humana y al hombre dentro de la misma.

Intencionalmente sugerimos como término de comparación la obra de KASPER, "Jesús el Cristo", una de las cristologías más completas del momento presente.

Creemos que no se puede juzgar a estos teólogos ni desde una teología que responda al Vaticano I, ni tampoco desde una antropología estática. Este punto de partida haría imposible el diálogo y cualquier juicio objetivo de su obra.

3. El estudio de los dos teólogos abordará primero el pensamiento de

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

Leonardo BOFF, luego el de Jon SOBRINO. En ellos sin embargo encontramos coincidencias y diferencias:

a. Los dos conceden gran importancia al Jesús de la historia, privilegian su predicación del Reino como el centro que cohesione toda la actividad y la comprensión de la persona de Jesús. En este marco es fundamental la experiencia de Dios de Jesús.

b. La pasión y por consiguiente la resurrección se miran profundamente vinculadas a la vida y predicación de Jesús, dando una importancia singular a la búsqueda de las causas que históricamente llevaron a Jesús a la muerte.

c. Los dos atribuyen importancia y valor soteriológico a todo el actuar de Jesús, a todos los misterios de su vida. Aquí aparece ya una diferencia: Boff, conservando esta prioridad, sin embargo se detiene en el estudio de la infancia y de la preexistencia de Jesús, como dos aspectos desde los cuales se ilumina y se fundamenta la dimensión salvífica del actuar de Jesús —del Hijo de Dios— en la historia.

d. Al estudiar a SOBRINO nos encontramos un tema que marca profundamente su teología: le interesan ante todo las verdades operativas, las que susciten el seguimiento, por esto si es cierto que entiende la persona de Jesús desde Dios, entiende su divinidad en cuanto significa capacidad de crear una comunidad de hermanos. Sobrino da importancia a la "CRISIS GALILEA", como algo determinante en toda la actividad y persona de Jesús.

II. LA CRISTOLOGIA DE LEONARDO BOFF

A. La cristología en el marco de la teología

1. Un supuesto de toda su teología sería la forma como Leonardo Boff ha escrito sus obras, con un gran cuidado por integrar los estudios exegéticos, por relacionar su pensamiento con la antropología. (Cfr. Nuestra Resurrección en la muerte, II-IV Jesucristo el liberador, I-II).

2. *Una voz de alerta.* Hay en cambio un aspecto en que Leonardo Boff nos previene: el teólogo debe examinar cuidadosamente sus valores, sus intereses, los prejuicios con que se acerca a hacer teología. En su ambiente y familia ha bebido la fe en Jesucristo, y quizá una serie de valores no cristianos; de ahí la necesidad de una apertura sincera a la interpretación de Dios en Jesucristo que evite el peligro de imponer a nuestra teología, una opción previa que ahogue la palabra de Dios que nos interpela y no permita descubrir toda la fuerza liberadora del evangelio.

Si nos situamos en nuestro medio latinoamericano, quizás sin mala voluntad, nuestra forma de ser influyó poderosamente en nuestra predicación: no exigíamos en nombre de la fe cristiana la aceptación de la situación como manifestación de la voluntad de Dios? La fe de nuestro pueblo, (Puebla 275.308.9) está marcada por un providencialismo en el cual la dimensión liberadora de Cristo tiende a desaparecer. La preocupación por la predestinación, por afirmar la voluntad de

Dios, nos indican en qué forma, esquemas teológicos preconcebidos, han influido en la manera como hemos presentado la persona del Señor y la obra de Dios en Jesucristo.

La novedad de la teología de la liberación no está en la importancia que da al estudio de la realidad, ya el Vaticano II enseña que en la formación de los sacerdotes se debe prestar gran atención a “la relación que une la filosofía y los verdaderos problemas de la vida, así como a las cuestiones que más preocupan a los alumnos” (Optatam totius, 15). Da un énfasis grande de la formación a partir de la Sagrada Escritura y, en la enseñanza de la teología sistemática dispone que “se propongan en primer lugar los temas bíblicos” (Ibid., 16).

La originalidad de la teología de la liberación está en decirnos que también nuestro lugar social, los intereses de nuestro egoísmo, de nuestras miras políticas pueden oscurecer nuestra comprensión del evangelio y toda la fuerza de cuestionamiento que él encierra. Puebla nos da la misma voz de alerta con relación al marxismo (486.527). Pero hace la misma afirmación con relación a otras ideologías (547.437).

En esta perspectiva hay que entender las palabras de Boff: “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 concretos, no siempre concientizados” (Jesucristo y nuestro futuro de liberación, 10). “La consideración del lugar social y de su relevancia quieren mostrar la conexión ineludible que existe entre la práctica y la teoría, entre la política y la cristología; pone en claro la condición necesaria de base que permite a la cristología definir su objeto temático y el modo de su tratamiento” (Ibid. 11; Teología desde el cautiverio, 18).

3. *La teología y las ciencias sociales.* Situados en América Latina ante un problema social que nos golpea preguntamos por la relación entre la teología y las ciencias sociales y por un posible diálogo con un análisis marxista de la realidad.

a. *Qué es Teología*

“La teología de la liberación y de la cautividad pretende ser una reflexión crítica de la praxis en el horizonte de la fe cristiana, se articula metodológicamente mediante los tres pasos enunciados: análisis de la realidad, reflexión teológica, pistas de acción pastoral” (Cautiverio, 15.14). “Es resultado y no realidad primera” (15).

“Pero antes de erigirse en teología y de elaborarse temáticamente fue una praxis de fe y una experiencia practicada de liberación. La situación de pobreza de inmensas mayorías produjo una conmoción del amor cristiano que buscaba ser eficaz. Se hizo una verdadera experiencia espiritual que está en la base de la Sicología de la liberación” (Cautiverio, 15).

Afirma cuál es la palabra primera de la teología: "La teología desde la perspectiva de liberación parte decididamente de la fe. Esta es su *palabra primera*". "Por ella el creyente vive e interpreta su vida y su muerte, el mundo, la historia, el otro, la sociedad, . . . como religados permanentemente a Dios y en el cristianismo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo por la mediación de Jesucristo, como el sentido verdadero y plenificante de todo. En este sentido la fe es una experiencia y una praxis".

"Fe cristiana significa que Dios mismo se hizo historia y se llamó Jesucristo. . . Recorrió un camino en el cual asumió la totalidad de la vida en sus aspectos positivos y negativos, como una vida soportada y asumida delante de Dios a favor de los hombres y *siempre a partir de Dios*" (Cautiverio, 56).

"Esta fe cuestiona todos los absolutos intrahumanos, quiebra las piernas a todos los ídolos de barro ideológicos y desenmascaran la prepotencia del poder que pretende con el aumento de la producción y del consumo del estómago humano, *hacer silenciar el hambre de libertad del espíritu hecho para el Absoluto y para el otro hermano*" (Cautiverio, 58).

"Cuando se habla de fe-praxis hay que discernir lo que constituye el llamado exigente de Dios y lo que son articulaciones teológicas, sociales y hasta ideológicas ligadas a un tiempo pasado y que poco o nada dicen a nuestro tiempo". (Cautiverio A-18). Boff nos hace caer en la cuenta de que el actuar

de Dios con que nos enfrenta la escritura puede estar velado por los intereses del hombre, precisamente porque la palabra de Dios se nos da (D.V. 12) a través de articulaciones humanas; de allí la importancia de la exégesis, del sentido de Iglesia al acercarnos a la palabra de Dios de la apertura al Dios al que tratamos de acercarnos en toda teología.

Si la fe, nacida como respuesta a un acontecer salvífico de Dios en Jesucristo debe hacer presente la salvación de Dios hoy, si la Iglesia es sacramento de Cristo para la salvación de los hombres y si la salvación se ha de concretar en mediaciones históricas, en esfuerzos por crear un mundo y unas estructuras más humanas, es lógico que el hombre al buscar un método de análisis de la realidad, por caminos hacia el compromiso, debe hacer una opción. Qué nos mueve a optar por uno u otro método de análisis social?

"La fe entra en la determinación del tipo de análisis social de la realidad. Constituye el horizonte más vasto y las opciones de fe influyen en las opciones concretas para tal esquema científico de interpretación, tal modelo político, tal ideología en vez de otro. . . realiza un discernimiento para detectar cuál es el esquema analítico que mejor traduce las exigencias de la fe. La fe optará por aquel tipo de análisis que más se compagina con su dirección y que maneja categorías afines a ella, que más vigorosamente descifra los mecanismos que para la fe forman el pecado estructural y que hacen opciones que la fe considera como las mediaciones más adecua-

das para la salvación y liberación integral del hombre porque promueven más eficazmente la justicia y un cambio cualitativo de mayor participación y fraternidad” (Cautiverio, 19 cita a Ig. Ellaovría, Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana (nota 2. 338. nota 7). (Futuro 19). “Toda la reflexión sobre la realidad humana viene orientada por un proyecto de fondo, es decir, por una utopía que un grupo construye y en la cual proyecta su futuro” (Futuro, 18).

“La fe es una actitud fundamental humana por la cual el hombre reconoce su ligación con Dios. . . modo ontológico y manera de situarse en el mundo y de sintetizar toda la realidad a partir de Dios. La experiencia cristiana de fe reconoce en Jesucristo el Sentido último de la totalidad. En él Dios se ha manifestado así como es. . . este contenido mínimo de la fe cristiana contiene ya fuerte densidad crítica frente a lo social y político” (Cautiverio 26).

Para esta fe en Cristo, la situación histórica tiene una relevancia grande porque plantea cuestiones esenciales: “cómo hay que pensar, predicar y vivir a Jesucristo frente a las exigencias de una determinada situación para que El aparezca conforme la fe lo proclama, es decir, como el Salvador” (Cautiverio, 9).

Boff distingue entonces entre dos géneros de análisis social “El método funcionalista, propio de los grupos dominantes y, el método dialéctico que pone en el centro el hecho del conflicto y lucha y ve la

sociedad como un todo contradictorio”. Opone la tradición liberal y la tradición revolucionaria y marxista.

Naturalmente se nos plantea el problema de sí en la Cristología de Boff se asume un análisis marxista que exija el rechazo de Dios; si aboga por una opción ideológica previa que condicione la opción cristiana hasta el punto de que se manipule desde ella la Cristología y se olvide que, existe una oposición radical entre el marxismo, con su concepción del hombre como ser genérico, en el cual desaparece la persona; su concepción de las clases sociales y de la historia movida por una dinámica de lucha, por el conflicto como motor de la historia y, finalmente, por una concepción del hombre en el cual la salvación se limite a dimensiones sociales políticas y económicas y, en la cual, el hombre liberándose de la “alienación religiosa”, se constituya a sí mismo en fuente, origen y causa de la propia liberación.

b. Teología-Ciencias sociales-Marxismo

Si la cristología de la liberación presupone una opción por la tendencia dialéctica en el análisis de la sociedad y por el proyecto revolucionario de los dominados, no hay que olvidar que esa teología *es palabra segunda*, cuyas dos palabras primeras son: *la fe* como sentido de la realidad y, *la realidad misma*.

La realidad se puede examinar a partir de una sociología liberal, con un método de análisis individualista, donde el problema de la miseria no

lleva consigo mayores exigencias de compromiso y, los problemas sociales se solucionan por la libre competencia. Una perspectiva desarrollista nos dirá que aumentando la fuerza del capital y de la técnica, poco a poco se creará una riqueza tal que, espontáneamente termine la miseria, el analfabetismo, etc. La teología no puede admitir este análisis de la sociedad como conforme al cristianismo.

“Hay una sola historia que puede ser leída desde los más diversos puntos de vista: económicos, políticos, psicológicos, ideológicos y también teológicos”. “Con visión de fe, toda la historia humana, en todas sus manifestaciones, desde sus orígenes hasta su consumación puede ser vista como la historia de la liberación (gracia), en cuanto el hombre acoge el Misterio de Dios y como la historia de la opresión (pecado), en cuanto rechaza ese Misterio” (Cautiverio, 59.60).

La fe y por consiguiente la teología caben hacernos comprender que la historia no va determinada arbitrariamente por Dios y que no es El quien a unos hace ricos y a otros pobres. La fe es consciente de que “Dios ha dejado al hombre en manos de su propia decisión” (G. Spes, 17). Pensar por lo mismo, que la historia va regida por leyes divinas o por leyes sociales autónomas tiene implicaciones graves:

— quita la responsabilidad del hombre porque se hace a Dios responsable de todo lo que acontece en el mundo;

— o peor aún, desresponsabiliza al hombre de las estructuras que ha creado. Estupenda racionalización que nos excusa de reconocer que la pobreza lleva la marca de la libertad humana. “Es perder la perspectiva de la fe afirmar que la economía es a-ética y que la política es indiferente” (Ibid., 59).

Pero se nos presenta el lado positivo de la opción: “En la cristología de la liberación se presupone una opción dialéctica en el análisis de la sociedad y por el proyecto revolucionario de los dominados”.

Se trata de actuar no sólo sobre personas a quienes se llama a la conversión, sino también sobre estructuras; una opción liberadora que implica una ruptura con el “statu quo” vigente, en cuanto es de opresión y en cuanto a la luz de la fe se descubre como obra del pecado del hombre. Busca una mayor participación de los oprimidos, “cree que es empujado a ello por la fe en el Jesús-histórico”. “Se trata a la luz del Evangelio de mirar el proceso histórico global desde la perspectiva de los pobres, de los marginados y vencidos y de actuar junto con ellos para superar las condiciones objetivas que generan lucha desigual de clases y opresión de unos sobre otros y para crear una viabilidad al derecho de los pobres” (Futuro, 19).

Lógicamente se nos plantea una doble pregunta: podrá Boff en su cristología separar “la opción por la tendencia dialéctica”, del ateísmo marxista? Qué importancia tiene entonces la revelación y la palabra

de Dios en Jesucristo para todo el proceso de liberación?

Creemos que la respuesta se debe dar partiendo de todo el conjunto de su Cristología y planteando dos preguntas:

Qué experiencia de salvación afirma Boff?

Qué antropología está a la base de su reflexión? Si incluye una apertura radical al absoluto de Dios, no admite la absolutización de las conquistas del hombre, como si fueran la salvación definitiva.

c. *El Concepto de Salvación en Boff*

La salvación de Dios en Jesucristo debe comenzar a actuarse por el cambio de estructuras, por la creación de condiciones de vida más humanas, pero no se agota en forma alguna en este cambio. "Esta opción no supera la ambigüedad inherente a todo proceso de liberación, porque no toda liberación significa ya anticipación y concretización del Reino y ninguna liberación puede ser en sí misma absolutizada. La salvación anunciada por el cristianismo constituye un concepto en globante; *no se limita* a las liberaciones económicas, políticas, sociales, e ideológicas, *pero no se realiza* tampoco sin ellas. La salvación definitiva y escatológica se mediatiza, se anticipa y se concreta en las liberaciones parciales intrahistóricas a todos los niveles de la realidad en la historia y está siempre abierta en dirección de una plenitud y de una globalidad sólo alcanzable en el

Reino" (Futuro, 10-20. Cautiverio, 35.36). (Ibid. 74).

En otro sitio considera el régimen de dependencia y de miseria de nuestros países y afirma: en estos momentos la teología tiene que expresarse por otros canales, acoger "el hecho bruto de la opresión y pensar sobre su significado trascendente para el drama de la existencia humana". "La historia de los sin historia debe poseer un sentido secreto que se revela solamente a aquellos que tuvieran el coraje de autodeterminarse a soportar la vida así tullida y triturada. La liberación se abre a otra dimensión, quién sabe si más radical, depurada por el dolor social y alimentada por una esperanza que trascienda las expectativas humanas y se abre al futuro absoluto de la historia" (Cautiverio, 87, Cita a J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, 131-134; *Pasión*, 160).

"La liberación hace hoy su emergencia PRINCIPAL en el campo socio político, porque es aquí donde sentimos más la alienación, el pecado, la opresión y la falta de libertad. Es verdad que la liberación de Cristo y de Dios es más que socio-política, *pero es TAMBIÉN socio-política*. De ahí que una verdadera liberación será, por un lado muy concreta, pues verá en la política y en la economía justas y humanas, las mediaciones actuales de la salvación de Jesucristo para nuestro tiempo, pero por otro, *debe mantenerse siempre abierta* para un MAS y MEJOR porque la liberación *es más que la dimensión política y económica*. . . implica principalmente la liberación de aquello que

vicia todos los proyectos humanos (pecado) y la superación de la muerte" (Cautiverio, 169).

d. *La antropología en los escritos de Boff*

Boff se preocupa por mostrar dos aspectos: toda teología debe ser esencialmente liberadora y en toda praxis de liberación verdadera, se da una dimensión teológica: "La liberación lleva consigo un valor ético y no sólo un dato científico". "Da cuenta del estado de carencia de libertad, autonomía e independencia y lo rechaza, se instaure como proceso de despegue, es una palabra-proceso, palabra-acción, intencionalmente orientada a una praxis que libera DE y PARA" (Cautiverio, 44).

Desde aquí estudia la estructura antropológica que se manifiesta en el actuar dinámico del hombre y de la sociedad: el hombre y la sociedad viven dentro de unas circunstancias, ellas constituyen su condicionamiento, pero también su campo de libertad; toda sociedad persona y ciencia poseen la misma estructura de apertura para el más, para el OTRO diferente. Mantener y preservar esta estructura es lo específicamente humano (Cautiverio, 47).

De ahí nace una primera característica conflictual de la realidad: por una parte tiene que concretarse en realizaciones limitadas pero siempre, en el fondo de ellas una fuerza que nos impulsa a superar las conquistas realizadas para abrirnos al absoluto de Dios; "Ella se constituye como mediación, concreción histórica de la libertad y la libera-

ción, pero no se agota en esa realización. Para que se sustente como libertad. . . debe permanecer siempre como travesía, como movimiento, fuente y proceso indefinido (Cautiverio, 47).

La pregunta acerca de Dios es definitiva en la liberación: "Pero tal vez aquí se juega el sentido radical de todo el proceso mismo de liberación". "Sólo entonces el hombre será libre frente a sus fracasos y victorias y se dejará coger por algo que es mayor y, por lo mismo, verdaderamente liberador. Será que la conciencia histórica de la liberación es revelación de éste mayor?" (Cautiverio, 51).

En su antropología Boff repite otro análisis: por qué fracasa el hombre? A la base de su mal existe su creaturalidad y su autodeterminación: ésta es la causa del cautiverio histórico. Hemos optado por un sentido del ser que siempre causará opresión histórica: la vida la entendemos como conocer y éste como poder. Poder que se constituye en última instancia de todo y en criterio de verdad, en la base de las relaciones entre los hombres (Cautiverio, 133). La razón no tolera un poder que pueda escapar a su dominio. Debería conocer que existe gratuitamente, que está ahí y que su actitud fundamental ante el misterio que le dió origen debería ser la gratitud y la adoración.

Pero el hombre se cree omnipotente (Ibid. 115). Olvida que el Misterio y no la razón es el punto de referencia de su existencia, la fuente de donde brota la razón". Razón y poder son en sí inseguros,

por esto la razón se utiliza para justificar el poder y llamar lógico y racional lo que favorece y proporciona instrumentos a la razón, aunque ellos sean instrumentos de manipulación del hombre (Ibid. 116).

Nos da un juicio del capitalismo y del socialismo: "Tanto el sistema capitalista de las sociedades occidentales, como la planificación económica y tecnocrática de los países socialistas, estructuralmente se mueven dentro del mismo horizonte del poder como dominación y de la razón como racionalización legitimadora del poder establecido" (Ibid., 117. Cfr. Futuro de liberación, 22. Cita a SCANNONE, J.C. Hacia una pastoral de la cultura, MIEC, JRICI, 16, Lima, 1976).

El poder, huyó de Dios y perdió el sentido de la razón como capacidad de veneración y santidad de las cosas (Ibid. 118).

Allí sigue revelándose el misterio de Dios pero en la forma de la ausencia, del abandono, del olvido y de la muerte. (Ibid. 119).

Esta aberración del sentido de la creación se vuelve una separación violenta de Dios, retorno egoísta sobre sí misma (Ibid. 121-22).

Así esta sociedad, hambrienta de poder se vuelve pobre de significado humano. Se exaltan los valores secundarios, los mayores se crucifican. (Ibid. 123). Ante esto la teología tiene que levantarse como una denuncia y anuncio profético: "La situación de cautiverio en la cual vivimos no es inocente, sino colecti-

vamente culpable. No puede ser legitimada sino que es objeto de la denuncia profética de la sana razón, de la fe y de la esperanza que todavía germinan en el corazón sensato". (Ibid. 123. 124).

Aquí entronca la revelación de Dios en Jesucristo: "Donde todo es extirpado y negado, resta aún una última esperanza: Dios a quien el hombre puede y debe entregarse, sabiendo que a pesar de todo, es siempre aceptado". (Ibid, 125).

La obra "Nuestra resurrección en la muerte" profundiza la antropología como antropología de alteridad y de apertura al Absoluto. Muy al contrario de Marx, se enfrenta con la pregunta que plantea la muerte del hombre.

Sólo aceptamos al Dios de Jesucristo y no una deformación suya cuando nos comprometemos con la creación de la justicia. En esta perspectiva se nos describe al hombre: "Su vida consciente revela, en el comprender, en el querer en el sentir y en la experiencia fundamental del amor y de la esperanza una trascendencia por sobre todos los actos concretos y esta experiencia concreta que se realiza en cada acto tiene como horizonte natural el ser total y, lo que corresponde a su radical apertura no es el mundo, sino Dios" (Resurrección, 79).

"Dios se inserta en su experiencia, no como un anhelo, sino como su máxima profundidad. La apertura del hombre se orienta hacia un encuentro cara a cara, con una me-

ta que le sea correspondiente. El lenguaje acuñó la palabra *Dios* para significar la meta total y absoluta de la búsqueda insaciable del hombre". (Ibid. 79).

Boff se plantea la pregunta por el destino final del hombre, con su posibilidad de resurrección para la vida o para la perdición (Ibid. 80.87.88. 92.93).

Es el marco antropológico de la cristología: el hombre del sufrimiento se pregunta por la razón de su dolor. El hombre del exilio interroga a Dios, le pregunta por su abandono. La fe Veterotestamentaria insinúa la presencia de su MESIAS, con la esperanza de una liberación que no puede venir sino de Dios.

El hombre que muere porque los hombres sembramos la historia con las cruces de la injusticia, vuelve su rostro a Dios, esperando que ese Misterio Insondable se haga presente como su liberación. Ahí entiende Boff la predicación de Jesús como "La presencia de un sentido absoluto que contesta el presente".

e. *Diversos capítulos de una cristología*

1. El tema del Reino de Dios

La Cristología poniendo como centro de la predicación de Jesús la cercanía del Reino de Dios, nos sitúa en una visión nueva de la soteriología: la salvación acontece por la presencia y la obra de Jesús. La encarnación, término de nuestra fe se hace verdad en el acontecer histórico de Jesús de Nazareth.

Allí se nos pregunta: "Qué es el salvador? La palabra y la interpretación de la existencia humana o el hombre histórico Jesús de Nazaret que dió origen a la palabra y a una nueva interpretación de la existencia? Los evangelios quieren anunciar la presencia de una nueva realidad y por ello de una nueva esperanza en el corazón de la historia, Jesús resucitado, vencedor de la muerte del pecado y de todo lo que aliena al hombre" (Jesucristo, 33).

A ese Jesús de la historia lo entendemos desde la fe de la comunidad primitiva: "No sin razón la comunidad primitiva *identificó al Jesús histórico y carnal con el Cristo resucitado de la gloria*" (Jesucristo, 34).

2. Reino, amor, liberación.

Jesús, para Boff, aparece no como un revolucionario, ni como simple transformador de conciencias, sino como quien exige un cambio radical. Anuncia un fin último que cuestiona los intereses inmediatos; no ofrece un simple sentido particular, político, religioso, sino un sentido absoluto que todo lo abarca, lo supera. Anuncia el reino de Dios como presente y como aquello que responde al fondo más utópico del corazón humano. (Cautiverio, 150). El Reino de Dios aparece como liberación de todo lo que estigmatiza e impide al hombre la vida y la comunicación abierta del amor, la gracia y su plenitud en Dios (Futuro, 23).

Desde un primer momento relaciona los milagros con el reino:

ellos encarnan, visualizan el poder propio del amor de Dios. Por eso el reino de Dios se inaugura por la conversión (Cautiverio, 151.2). Afirman que irrumpió el más fuerte, encarnan el reino y corporifican el amor del Padre. Si se acerca a los pobres, "*es porque* historifica la actitud de amor del Padre" (Futuro, 25).

Ese reino anuncia una liberación total y anticipa la totalidad en un proceso que se concreta en liberaciones parciales siempre abiertas a la totalidad. Se da pues una tensión dialéctica: hay una presencia y un futuro, son indispensables la obra de Dios y la del hombre (Cautiverio, 152. Futuro, 23).

3. Reino y presencia del amor

El obrar de Jesús se puede caracterizar como una nueva praxis liberadora de la vida oprimida, como una relativización de la autosuficiencia humana. Frente al hombre que tiende a absolutizar la religión, los ritos como mediación de Dios, Jesús afirma la importancia y primacía del amor (Cautiverio, 23-26. Mc 7,6-8), ya que de Dios no podemos hablar abstractamente y prescindiendo de sus hijos y del amor a los hombres. El mismo Jesús relativiza el poder de los Césares.

Su predicación crea una nueva solidaridad. En contraste marcado con la actitud propia de su tiempo, se solidariza con los impuros, es acusado como hereje, como poseoso, pero es consciente de que a través de este amor y de estas mediaciones se experimenta lo que significa Reino de Dios.

4. La experiencia de Dios de Jesús

Es la razón del actuar de Jesús: "Lo que respalda el actuar, el mensaje y la praxis de Jesús, 'todo lo hizo bien' (Mc 7,37) es su profunda experiencia de Dios. El Dios-Padre de infinita bondad, Padre de toda humana criatura y de simpatía graciosa y benevolencia para con todos, especialmente para con los ingratos y malos (Lc 6,35b). También El, delante de Este Dios se siente en una distancia creacional pues ora y suplica a El. Por otra parte se siente en profunda intimidad suya hasta el punto de sentirse y llamarse Hijo". "Siente que Dios obra a través de El. Su reino se manifiesta en su acción y su vida. Comer con los pecadores, acercarse a los impuros y marginados no significa humanitarismo sino una forma de concretizar el amor de Dios y su perdón. Juntándose con ellos Jesús les da la certeza de que Dios está con ellos, los acoge y perdona. (Cautiverio, 162; Pasión de Cristo, 40-41; 81-82).

Su predicación causa un impacto en las multitudes, pero provoca una crisis que, sin embargo no modifica su predicación, su llamado a la conversión; Jesús vive cada vez más en la conciencia de siervo sufriente" (Cautiverio, 150-156; Pasión de Cristo, 81-82).

Boff acepta el conflicto en la vida de Jesús, no nacido artificialmente, sino por la exigencia de conversión que presenta, por su nueva praxis que, cuestiona radicalmente la actitud de los fariseos y su deformación de Dios. Es importante la aclaración que hace: "Los evange-

lios dejan muy claro *que Jesús se orientaba en todo desde Dios y no desde la situación*. Su vida era *una acción originaria* y no una re-acción a la acción de otros. En todo se disponía a hacer la voluntad del Padre. . . como profeta escatológico y justo poseía inaudita sensibilidad para lo divino y para la voluntad concreta de Dios. No que la conociera a priori; la buscaba con fidelidad y total pureza interior” (Pasión de Cristo 84).

5. Tentación-salvación-muerte

El tema de la tentación de Jesús es importante en la soteriología. Es problemático porque no tenemos un acceso directo a la conciencia de Jesús. Que los discípulos afirmen que el Señor Jesús, el resucitado ha padecido la tentación muestra que nos hallamos delante de un dato histórico cierto.

Para Boff la tentación consiste en la regionalización del reino de Dios, como reino político o que destruye la libertad del hombre (Cautiverio 151). Se agudiza por la entrada de Jesús en Jerusalén: toda su predicación ha fracasado, el pueblo no se convierte ante ella. “El reino no viene en el templo porque se ha vuelto impuro e indigno de Dios. Hay que purificarlo. En efecto, su actitud afirma la conciencia de ser la presencia del reino de Dios en el mundo y, la sustitución del templo por un encuentro personal con Dios en Jesús; de ahí el rechazo total de su autoridad. Todos los hechos se desencadenan sin posibilidad de detenerlos: huerto de los olivos juicio y muerte. (Cautiverio, 85).

Desde el trasfondo de la tentación y desde la relación existente entre la muerte de Jesús y el rechazo de su predicación, y de su afirmación de Dios como Padre, encuentra Boff la fuerza liberadora de la Cristología:

El rechazo de la predicación de Jesús lo sitúa ante el desafío de suprema coherencia consigo mismo, con Dios y con el hombre; en la línea de todos los mártires que mueren por fidelidad a su conciencia; habiendo tomado partido por los débiles en nombre de Dios, su praxis y predicación resultan insoportables para el mundo, cuestionado radicalmente. Si todo el actuar de Jesús tiene como base su experiencia de Dios, es lógico que entienda su muerte como fidelidad a Dios y, por lo mismo como fidelidad al hombre.

“El hombre de Galilea se distanció demasiado de la ortodoxia oficial, no justifica su doctrina por medio de algún recurso reconocido, tampoco su comportamiento y las exigencias que hace. Su muerte resultó de un conflicto bien circunstanciado y definido legalmente: el encerramiento dentro del propio sistema de valores, incuestionable, la incapacidad de abrirse y de aprender, la estrechez de miras. . .” (Cautiverio, 160; Pasión 41-42).

“Vive y obra a pesar de la muerte, aunque ella le sea exigida porque el vigor y la inspiración de su vida y de su actuación no es el miedo a la muerte sino el compromiso con la voluntad del Padre, ligada a la concreción de la vida y al compromiso con su mensaje de liberación

para todos los hermanos". (Cautiverio, 161; Pasión, 88).

Jesús se inscribe dentro de los que son víctimas de la injusticia porque quieren dar testimonio del amor. "Víctima de la opresión y de la violencia no usó de la violencia y de la opresión para imponerse". "Testificó el poder verdadero de Dios que es el amor" (Cautiverio, 161).

6. Salvación, solidaridad en la libertad

En esta perspectiva nos presenta otras dimensiones de la salvación: la solidaridad de Jesús con los que sufren, con su muerte, en la aceptación de la finitud para hacerse apertura total a Dios. Jesucristo *libera porque* nos muestra que es posible realizar lo que es el hombre: el ser de la apertura total al infinito de Dios.

Asume su muerte libremente, como la culminación de la perfecta coherencia con Dios y con el hombre, por eso puede darle sentido a lo sin sentido: a la historia escrita con las lágrimas y los sufrimientos de los hombres.

Aquí se inscribe la afirmación de la resurrección. Ella revela en definitiva quién es Dios, que da un sí a Jesús y a su historia.

Desde la resurrección se entiende por qué los discípulos escriben el Evangelio como revelación de un designio amoroso de Dios, no como el simple juego de la pasión y el odio; como el desbordamiento de

Dios hacia el hombre porque la resurrección manifiesta que quien muere en la cruz, no es un hombre cualquiera, *sino un hombre que, es el Hijo eterno de Dios.*

Esta realidad sólo apareció enteramente clara después de la resurrección "como hijo de Dios no usó el poder divino como dominación; nos dió testimonio del verdadero poder de Dios: el amor. Su eficacia no es la de la violencia que modifica situaciones y elimina hombres. . . es el valor que produce el sacrificio de la propia vida y la certeza de que el futuro está en la balanza del derecho, de la justicia, el amor. . . y no del lado de la opresión. . ." (Pasión, 88).

7. La redención hoy

Es el aspecto subjetivo de la redención, pero en la amplitud de su dimensión social. "Predicar la Cruz hoy es predicar el seguimiento de Jesús, es anuncio de la positividad, del compromiso para hacer cada vez más imposible que haya hombres que sigan crucificando a otros. Vivir así es ya resurrección, es vivir a partir de una vida que la cruz no puede crucificar" (Pasión, 170).

La resurrección aparece vinculada a la muerte de Jesús y a la predicación y vida del mismo. En esta perspectiva afirma: "Dios no quedó indiferente ante las víctimas y ante los que han sufrido en la historia. Por amor y solidaridad se hizo pobre. . . asumió una realidad que objetivamente contradice a Dios, pues Dios no quiere que los hom-

bres empobrezcan y crucifiquen a otros hombres. . . la mediación privilegiada de Dios es el sufrimiento real del oprimido". (Mt 25,46 ss. Ibid, 171).

"El interviene y justifica en Jesús resucitado a todos los empobrecidos y crucificados de la historia. La resurrección quiere mostrar el verdadero sentido y el futuro de la justicia y del amor, y de las luchas del amor y de la justicia aparentemente fracasadas en el proceso histórico" (Ibid. 171).

Cómo traducir la verdad de la redención a términos comprensibles para el hombre de hoy? La fe, porque cree en el Dios de la historia vuelve su rostro al mundo y lo enfrenta, con deseos de transformarlo: "La praxis de la fe, negadora del sistema, vive de otra dimensión: de la realidad del mundo nuevo, de la fraternidad, del reino destinado a todos los que se convierten a él; relativiza y hace comportarse en forma superior frente a las pretensiones de absoluto de parte de este mundo. El sufriente es un hombre aferrado al absoluto verdadero, vive de la dimensión esperanza que transforma el sentido de sus suplicios" (Pasión 160-161).

El mal en el mundo posee, sin duda, una dimensión personal, "por otra parte hay una dimensión estructural y colectiva, que viene de un pasado, atraviesa el corazón de las estructuras actuales y llega hasta el corazón de la persona" (Ibid, 163).

Por otra parte, el hombre siente la fugacidad del mundo, de las per-

sonas, del amor y se abre al Absoluto. "Tal sufrimiento anticipa la muerte como posibilidad de estar totalmente en el infinito de Dios. La muerte pertenece a la vida mortal del hombre y constituye la oportunidad máxima de hominización del hombre en Dios" (Ibid. 163).

8. Dios y el dolor

La teología actual plantea la pregunta de cómo el dolor del mundo afecta a Dios: "Decir que Dios es amor, es decir es vulnerable. Dios ama y puede ser correspondido o rechazado. Es postular un polo que también es amor, el cual puede entablar un diálogo de amor con Dios. El amor solamente se da en la libertad y en el encuentro de dos libertades" (Ibid. 149). Pero si Dios sufre en su esencia, si Dios crucifica, no tenemos salvación. Sin embargo, la cruz afecta a Dios porque significa violación de su proyecto histórico de amor. . . rebelión, constitución del reino del hombre sin Dios. Si Dios está más allá de la cruz-odio, si Dios no entra en el mecanismo de la cruz-crimen, puede transformar la cruz en amor y hacerla bendición" (Ibid. 150).

"La libertad y el amor son más grandes que todos los absurdos y más fuertes que la muerte. Porque puedes hacer también de ellos caminos hacia Mí". (Ibid 151; Cautiverio 83-87).

La pregunta por el sentido cobra una fuerza nueva ante el sufrimiento del mundo causado por el hombre. "La fe cristiana a Jesucristo como el que rompió el círculo vi-

cioso del mal, al hacer de la propia opresión camino de liberación y del mismo Cautiverio vía para el éxodo definitivo de la condición humana. En cuanto SIERVO QUE SUFRE, es anunciado como el LIBERADOR. En cuanto débil y sin poder, es proclamado, Señor de todo el cosmos" (Cautiverio 147).

III. CONCLUSION

Son importantes dos anotaciones sobre la cristología de Boff.

Primera: Si hace énfasis en el Jesús de la historia y en su fuerza liberadora, su opción no es exclusiva; a todo lo largo de su estudio repite de continuo una pregunta: "Quién es Jesús de Nazaret?Cuál fue y cuál es su función en la historia de los

hombres? A este proceso de descubrir el significado y la realidad de Jesús llamamos cristología" (Jesucristo el liberador 152).

Los pasajes de la infancia de Jesús responden desde su solidaridad, a la pregunta por el valor salvífico de su obra... (Ibid. 160. 169).

Segunda: Boff es consciente de que las ciencias sociales y la teología manejan epistemologías diversas por lo mismo la teología tiene una verdadera autonomía ante la sociología.

Ante su cristología debemos preguntar: cómo hacer salvífica la predicación de Cristo para la América Latina y cómo unir su dolor con el rostro de un Cristo verdadero salvador del hombre?

BIBLIOGRAFIA

Jesucristo el liberador, Latinoamérica libros, SRL Buenos Aires.
Teología desde el Cautiverio, Iglesia Nueva 23, Bogotá. 1975.
Pasión de Cristo, Pasión del mundo, Iglesia nueva, 36, Bogotá. 1978.
Jesucristo y nuestro futuro de liberación, Iglesia nueva 32, Bogotá. 1978.
Nuestra Resurrección en la muerte, Iglesia Nueva 37, Bogotá. 1978.

CRISTOLOGIA Y SOTERIOLOGIA EN LA OBRA DE JON SOBRINO, S.J.

I. PREOCUPACION FUNDAMENTAL.

Expresar la redención objetiva de modo que aparezca toda la fuerza salvífica de la obra de Cristo y toda la fuerza crítica de la sociedad y del hombre, para América Latina.

Expresar la redención subjetiva por medio de la categoría del seguimiento, clave de comprensión de la persona y la filiación divina y de la captación de Jesús en la fe, y como forma de realización de nuestra fe en la praxis histórica.

II. BASES PARA UNA CRISTOLOGIA DESDE AMERICA LATINA

A. Un punto de partida crítico Sobrino para justificar su elec-

ción del Jesús histórico como centro de su cristología nos dice:

1. Se ha reducido no pocas veces a Cristo a una sublime abstracción por la "separación que se hace entre el Cristo total y la historia concreta de Jesús". El hombre, olvidando el espíritu que movió al Jesús de la historia cae fácilmente en "racionalizaciones", con que justifica su conducta (Cristología, XI y XII).

2. Peligro de presentar a Jesucristo como "reconciliación universal", "un Jesús pacífico sin denuncia profética sin que pronuncie mala venturanzas; al Jesús que ama a todos los hombres, sin que se muestre parcial en favor del pobre y el oprimido; se olvida que Jesús muere como consecuencia de los pecados históricos, pecados que dan muerte al hijo de Dios y, a los hijos de Dios, los hombres". El riesgo de esta teología está en excluir a Jesús de la conflictividad de la Historia y "encontrar en el cristianis-

mo un apoyo para cualquier ideología de paz y de orden y, para la condena de cualquier tipo de conflicto y subversión”.

3. Absolutización de Jesucristo que lleve a “una concepción ahistórica” del cristianismo. Recordar que Jesús no se predica a sí mismo sino que tiene un polo referencial: el reino de Dios, y que, aún después de su resurrección es referido al Padre, significa que nuestra historia tiene una importancia absoluta y, que no se puede concebir ni llegar a lo absoluto sino a través de la historia”. Mantener lo absoluto en Cristo a toda costa, lleva a mantener lo absoluto del sistema imperante en nuestros países (XIII y XIV). Absoluto equivale para Sobrino a una predicación de un Cristo Señor Universal, lejano de la historia.

B. Un punto de partida eclesial y teológico

Lo asume conscientemente:

1. Porque refleja la vida-praxis de la Iglesia en América Latina, porque secundariamente, se basa en los documentos del magisterio conciliar y papal. Anterior a ellos está la realidad de la Iglesia del Nuevo Testamento de tal forma que hay que concebir primeramente como historia, luego como doctrina, y considerar la historia de Jesús, “no idealista sino conflictualmente” (Cristología XV-XVI). Sería falsear el pensamiento del autor pensar que concibe la historia como el Siglo XIX. La mira desde la fe y preñada de sentido.

2. Otros rasgos caracterizan su teología:

a. Histórica:

“Si el fin de la Cristología es confirmar a Jesús como el Cristo, el punto de partida es afirmar que ese Cristo es el Jesús de la Historia”.

b. Teológica:

Porque a Jesús no se le puede pensar sino en relación con el Padre y su Reino.

c. Cristológica:

“En cuanto afirma que en Jesús se ha revelado el Hijo de Dios por autonomasia”. Allí ha aparecido la forma de responder “al Misterio último del Padre en la existencia histórica”, Jesús es la revelación del camino para ir hacia Dios.

d. Pneumatológica:

Sólo viviendo según el espíritu se puede entender a Jesús.

e. Trinitaria:

Porque “el Padre sigue siendo el horizonte último de la realidad, el Hijo la ejemplaridad definitiva de cómo corresponder al Padre y, la vida en el espíritu de Jesús, el mismo ser cristiano que nos hace hijos de Dios” (Ibid. XVII-XIX).

3. *Punto de partida fundamental* es el Jesús Histórico: “la persona, la doctrina, hechos y actitudes de Jesús, en cuanto accesibles, por lo menos de una manera general a la investigación histórica y exegética”

(Ibid, 3). y lógicamente a través de la fe de la comunidad primera.

La persona de Jesús debe entenderse a partir del reino de Dios, según dos aspectos: "la total liberación de todos los elementos que alienan este mundo: sufrimiento, injusticia. . ." y reino como irrupción y gracia de Dios. Entender a Jesús a partir del Reino y el reino a partir de Jesús (Ibid, 34).

La resurrección será el paradigma de comprensión de Jesús y de su liberación, pero con un énfasis especial en el Jesús de la historia camino de liberación.

III. JESUS AL SERVICIO DEL REINO

A. Reino y expectativas de Israel- originalidad de Jesús

El reino de Dios debe ser entendido en relación a las expectativas del A.T. y dentro de la esperanza que los profetas suscitaron en Israel "en la predicación de Jesús no aparece nada totalmente nuevo, lo típico de ella es que radicaliza estos presupuestos". Entendemos la afirmación en el contexto: si Jesús predicara algo totalmente nuevo no habría sido entendido por sus contemporáneos ni habría respondido a sus esperanzas.

"De esta visión profética participó Jesús y, a partir de ella comprendió su tarea de anunciar el reino. Aparece en escena anunciando que el fin esperado y entendido como el definitivo reinado de Dios

ya está cerca, aún cuando no se ha consumado todavía. Que Dios actúa en la historia de una forma determinada y esa actuación suya no puede ser separada de su realidad. Consiste en una renovación total de la realidad. Que Dios "es" significa que Dios "crea solidaridad, comunidad entre los hombres" (Ibid, 38-39).

El reino es gracia, porque "es iniciativa de Dios" pero, de tal modo vinculado a Jesús que "sus hechos son fundamentalmente signos de la venida del reino, como lo afirma en la respuesta a los emisarios del Bautista" (Mt 11,5; Cristología, 41).

Los milagros y los signos "son signos en primer lugar, de la llegada del reino, de liberación, y sólo, en este contexto pueden servir para esclarecer la persona de Jesús. Manifiestan el poder con que se acerca el reino, son signos de liberación" (Ibid, 42-43).

Su actividad perdonadora, tampoco puede ser comprendida a partir de su misma persona sino como consecuencia del reino de Dios que se acerca. Jesús aparece "como alguien cuya esencia es estar" "al servicio de", su persona es relacional y no absoluta en sí misma" (Ibid, 45).

Otro aspecto fundamental: "Para comprender la relación entre el Jesús histórico y el reino de Dios es indispensable considerar la postura de Jesús ante el pecado". Predica el reino en un contexto de pecado: es la negación del reino de Dios. La autoafirmación del hombre y de su

poder en una doble vertiente que lo lleva: a usar de su poder para asegurarse contra Dios y para oprimir al hombre" (Ibid, 45-46).

El pecado "niega la relación filial del hombre con Dios redescubierta históricamente en el mensaje de Jesús. Al Dios que viene se lo rechaza porque, como futuro incontrollable, pone en cuestión lo único que el auténtico pecador no está dispuesto a dar: su propia seguridad. Espera a Yahve como justo juez, no como Padre" (Ibid, 46).

En los anatemas Jesús pone de manifiesto dos aspectos: son colectivos y, se dirigen contra el mal uso del poder. "Porque la actitud ante el Dios en opresión, en pecado, en destrucción del reino. Jesús admite como único poder válido para anticipar el reino, el poder del amor, del servicio. . ." (Ibid, 47-48).

B. Filiación Divina de Jesús

Esta presentación de Jesús nos sitúa en un punto interesante: Sobrino cree que no se puede "abordar directamente el problema de la divinidad de Cristo". Creemos que esta se puede captar en la medida en que la relación de Jesús con Dios en un pueblo monoteísta dé pie para llegar a la afirmación de la filiación divina de Jesús y, en relación con el reino de Dios o sea con la actividad que hace presente el señorío de Dios en los corazones. "Más bien se pretende una concepción relacional de la divinidad de Cristo precisamente como Hijo, como aquel que es camino al Padre, con la implicación obvia pero fundamental de que Jesús en cuanto

"camino" es accesible fundamentalmente en el seguir ese mismo camino" (Ibid, 53-54).

Este aspecto manifiesta lo que podríamos llamar conocimiento por simpatía: precisamente porque la filiación divina de Jesús no se conoce en los Evangelios, sino a partir de la historia, para nosotros la confesión de la fe exige el *seguimiento*.

El pensamiento de Sobrino parece sugerente y profundamente evangélico: no olvidemos que Jesús fue rechazado por los fariseos a quienes se hacía insoportable la experiencia de un Dios Padre que exige el perdón, que a Zaqueo, que se convierte, lo lleva a la práctica de la justicia

Que la comida de Jesús con los pecadores plantea a los discípulos de Jesús un verdadero desafío que imitando la misericordia de Dios creen con ellos una comunidad de vida y amor. Que la presencia de Jesús hace al hombre libre ante el sábado y las prescripciones judías (Mc 2-3,6.7, 1ss). En una palabra, entender a Jesús como Hijo de Dios entraña vivir en el Espíritu de Jesús, según la praxis y seguimiento de Jesús (Puebla 274-9).

Por eso, para captar verdaderamente, en la fe, la filiación divina, hay que *descubrir*:

1. Carácter urgente de la predicación de Jesús: "ante la situación presente hay que elegir: este es el tiempo de la decisión y ella implica conversión", vincularse con el reino como "seguidor" y "pobre". Las dos actitudes correspondan "al Dios

que revela Jesús, porque Dios abre futuro y sentido a la existencia oprimida, por eso exige una esperanza que se torna "contraesperanza".

Porque Dios es en cuanto reina, en cuanto libera y crea solidaridad humana, por eso el acceso a Dios sólo es posible en una praxis liberadora según el seguimiento de Jesús (Ibid, 49, 52-53).

El anuncio del reino tiene un carácter escatológico: "aparece como Buena Nueva que juzga la realidad. . . es la obra del Dios que viene y que se hace presente en ese momento de la historia. De allí surge una tensión fundamental: afirmamos que Dios se acerca en gracia y que, sin embargo, tenemos el compromiso y el deber de hacer el reino" (Ibid, 58).

2. Su carácter de mediador por el cual es la cercanía total de Dios al hombre y del hombre a Dios.

Su carácter de hombre que se hace en la historia conflictiva entre las dudas, decisiones y fracasos, porque el horizonte no se tiene totalmente en nuestras manos.

Es un problema soteriológico: cómo hace presente Jesús la salvación de Dios por su acción que perdona y cómo se descubre esa acción salvífica en lo contrario de Dios: en el dolor, en el absurdo?

3. Plantea el problema de la conciencia de Jesús desde su historia y establece este principio: su conciencia "se deriva de la relacionali-

dad esencial de Jesús respecto al reino de Dios y al Padre" (Ibid, 59).

a. Es consciente de que con "su persona, se acerca el reino de Dios y de que con él se realiza la salvación. No solo predica su cercanía sino que en su persona pone los signos de esa cercanía (Lc 11,20). El perdón de los pecados. . . eran tan novedosas y escandalosas que Jesús tuvo que ser consciente de su peculiar relación con el reino de Dios".

"La diferencia entre la predicación salvífica de los profetas y la de Jesús consiste en que, ellos anuncian la salvación futura, mientras Jesús anuncia que con El ya ha comenzado".

b. En contraste con los personajes del A.T. "interpreta la ley de manera nueva y más originaria que Moisés". Jesús no necesita justificarse en la palabra de Yahve.

c. "Jesús tiene la pretensión de que la salvación escatológica se decide con la toma de posición ante su persona" (Ibid, 61-62).

d. La novedad está en la función salvífica del seguimiento, por su vinculación con la persona de Jesús, sobre todo en la segunda etapa de su vida.

e. El reino a su vez debe ser entendido a partir de la persona de Jesús.

"La cercanía del reino aparece, con Jesús y su predicación, en forma nueva, única e insuperable"

(63. Rahner, *Cristología, Estudio Teológico y Exegético*, pag. 35).

4. La conciencia de Jesús: a partir de *su relación al Padre*.

a. La expresión "Abba" pone una relación de exclusividad con Dios que lo diferencia de los profetas, de tal modo que toda su existencia se concreta en su confianza en Dios, cuyo motivo reside en la cercanía de Jesús para con Dios. (Mc 14,36; Mt 6,9; Mt 11,27; Mc 12,1-9) (63).

b. Su oración indica que Jesús vive el amor del otro, de Dios. Es una oración que marca los momentos fundamentales de su existencia.

c. Se caracteriza por su confianza en el Padre, pero una confianza-obediencia orientada hacia la vida, hacia la misión.

d. La conciencia de Jesús con respecto al Padre la podemos deducir, a partir de su conciencia de vivir del Padre (confianza) y vivir para la voluntad del Padre (obediencia) (65).

Estas afirmaciones de Sobrino nos dan la pauta para entender ante las afirmaciones de Sobrino hay que preguntar: dónde se encuentra el carácter salvífico de la predicación de Jesús y de su obra?

Vincula su predicación con el advenimiento del reino, a través de Jesús se experimenta un nuevo rostro de Dios, unido a una nueva praxis, por la cual Jesús crea una fraternidad entre los hombres, en su actuar experimentamos la cercanía

de Dios como presencia salvífica. Así en la persona de Jesús se revela el profeta definitivo de Dios, el Hijo de Dios.

Con todo lo anterior está relacionado el tratamiento que hace a continuación de la fe de Jesús y su importancia para la cristología y el seguimiento; todo esto tiene mucho que ver con la crisis Galilea, pero cabe preguntar si el último planteamiento responde al Jesús del Evangelio?

C. La crisis Galilea

Siguiendo el Evangelio de Marcos, Sobrino divide la predicación de Jesús en dos partes.

La primera se caracteriza por una fe y predicación del Reino de Dios muy en consonancia con las expectativas y la ortodoxia judía: Jesús comparte un concepto de Dios propio de la tradición veterotestamentaria. Llama a la conversión ante la cercanía del Reino de Dios, no por la vinculación que éste tenga con su persona sino por la fuerza de atracción de ese Reino. "Pero después del fracaso con las masas, de sus luchas con los poderosos y de las peligrosas implicaciones para su vida, la implantación del reino toma el rumbo según la acción del Siervo de Yavhe" (51).

"No se trata ya de seguir a alguien que predica un Reino del cual sus seguidores tenían más o menos una idea preconcebida, *de conocer con algo que aparece en continuidad* con sus legítimas aspiraciones de hombres y de judíos. No es ya

un *seguimiento según una "ortodoxia" judía*, sino algo que pone precisamente en cuestión esa ortodoxia que poseían (52). Jesús no era sino un catalizador del reino, los criterios del seguimiento en la primera etapa *eran lógicamente independientes de Jesús*. No sucede así en la segunda etapa, a raíz de la crisis que señala Marcos en el capítulo 8.

Surge de inmediato la pregunta: cómo se compaginan estos textos con lo dicho sobre Jesús y el Reino, sobre su conciencia?

Hay que notar la ambigüedad de la expresión "*ortodoxia Judía*", si ella se refiere a la predicación de los profetas, el mismo Sobrino ha mostrado cómo Jesús se sitúa por encima de los profetas y de Moisés y que mientras ellos anuncian el futuro del Reino, Jesús lo afirma presente en su persona y predicación.

Si "*Ortodoxia judía*" se refiere a la forma de situarse ante Dios y ante la ley, propia del judaísmo oficial, aparece claro el rompimiento desde los primeros capítulos de Marcos. No hay que esperar hasta el capítulo octavo.

D. La Fe de Jesús

El pensamiento de Sobrino puede aclararse si lo miramos en relación con su estudio de la fe de Jesús.

1. "La teología de la *liberación ha revalorizado* la figura del Jesús histórico dentro de la teología. Con ello se pretende superar una concepción bastante abstracta, y por ello manipulable de Cristo y,

positivamente, fundamentar la existencia cristiana en el seguimiento de ese Jesús histórico" (67).

Estudiar la fe de Jesús tiene por lo mismo dos propósitos: Tener como base el acontecimiento histórico, punto de partida esencial de todo estudio de la cristología, de modo que ahí se plantee una pregunta de fondo acerca de Jesús: cómo Jesús revela la persona de Dios y la salvación de Dios al hombre? Cómo se revela el misterio del mismo Jesús a los que encuentra en su camino? Qué tiene que decir la relación de Jesús con Dios, sobre su carácter de revelador de la presencia del Reino de Dios en la historia?

"Jesús menciona a *Dios desde el principio* de su vida (M1, 14) hasta el final (Mc 15,34). Pero surge aquí la pregunta si Jesús comprendió bajo la expresión "Dios" *lo mismo al principio o al final* de su existencia histórica. . . lo importante no es sólo constatar históricamente que Jesús tuviese una determinada concepción de Dios en un determinado momento, sino la historia concreta de esa concepción de Dios. Lo mismo puede decirse de otros rasgos históricos de Jesús: la concepción de su actividad liberadora (Lc 4,16-19 Mc 14,24), la exigencia de seguimiento (Mc 6,7-11 y Mc 8,34). No se trata de yuxtaponerlas sino de relacionarlas históricamente, es decir, *de ver a Jesús en su proceso histórico de desarrollo y de cambio*" (27).

2. Se propone una serie de *criterios para comprender* la historia de

Jesús como la revelación del Jesús histórico.

Toda acción humana está guiada por unos valores amor, fraternidad, justicia, que necesitan de una concreción "de tal manera que si permanecen en su primera generalidad, se desvirtúan o incluso pueden convertirse en lo contrario" (73). Es propio de todo movimiento histórico el cambio "en presencia y oposición de lo negativo que se presenta como lo que hay que superar". "En el proceso histórico se da una dialéctica entre hacer la realidad y hacerse el sujeto" (73).

En una perspectiva de teología latinoamericana se tendrán en cuenta estos datos para entender desde ellos una doble relación de Jesús, que ha afirmado el autor: la relación con Dios y la relación con el reino de Dios que se ha de instaurar en la historia. "Está interesada en la historia de esa fe, pues en esa historia se ve un *paralelismo con la situación real del creyente*" quien tiene que pasar de una fe heredada, abstracta a una fe liberadora. "Se recalca la conflictividad de la fe de Jesús a *partir de la experiencia de la conflictividad*, como dato fundamental de la experiencia de la historia.

"La historia de su subjetividad situada en un mundo de pecado que hay que transformar. . . *no se trata de comprender cómo Jesús se va haciendo él mismo en su subjetividad*, sino la relación de ese *hacerse él mismo y hacer el reino*" (75).

Nos parece de suma importancia no tomar este punto como una consideración abstracta, sino como

planteamiento que merece suma atención, no dando simplemente un juicio crítico, quizás condenatorio, sino desde la necesidad de crear una alternativa, que desde la integridad del Evangelio asuma la conflictividad en la historia de Jesús.

Sobrino no se contentará con afirmar que Jesús tiene y vive una fe, basándose para ello en Marcos 9,23, Hebr 12,2; 2,10; 5,6. sino que la fe de Jesús se hace y se transforma en la conflictividad, allí descubre Jesús el verdadero rostro de Dios, hace verdad su ser de Hijo de Dios y su fidelidad y obediencia a Dios, así se realiza *la redención objetiva*.

Ahora bien para entender a Jesús como liberador, para captar su carácter de redentor, no basta un acercamiento abstracto, sino que es necesaria una praxis según la praxis de Jesús, es necesario un seguimiento; hemos de asumir, como Jesús, la conflictividad de nuestra historia para entenderlo en la medida en que asumamos el enfrentamiento con la conflictividad pecaminosa, que rechaza a Dios y el reino de Dios.

Desde ahí parece fundamental para Sobrino afirmar la identificación de Jesús con el mundo ambiente y con la que varias veces llama la "Ortodoxia Judía": Jesús vive la fe judía en una línea profética y apocalíptica dentro de la "fe más pura de las tradiciones Judías. Tiene una *primera ortodoxia* y una *primera praxis* coherentes con esa experiencia fundamental de su fe; el movimiento de su fe es el *de la fe*

heredada de un Dios que se acerca a instaurar la fraternidad universal, de quien hay que fiarse, a quien hay que obedecer y, en cuyo nombre hay que poner signos eficaces de reconciliación humana” (57-70).

La segunda etapa de la fe de Jesús va desde la “Crisis Galilea, hasta la muerte en cruz. Esta crisis “ha configurado la fe de manera novedosa e *insospechada para él*”. “*Si-gue confiando en el Padre, pero ahora sin un suelo en que basarse... La oración de Jesús en el huerto* no supone la misma concepción de Dios que al principio de su vida” (Cfr. 81, comparar con 51).

A juicio de Sobrino también se da un rompimiento en la forma de concebir y entender el reino y la relación con el mismo: “En el primer estadio de su actividad Jesús había predicado el reino según la lógica inherente a las tradiciones judías. Pero después del fracaso con las masas, de sus luchas con los poderosos y de las peligrosas implicaciones para su vida, la implantación del reino toma el rumbo según la acción del Siervo de Jahve” (51-53).

“El verdadero trasfondo de la tentación es la concepción de Dios y del reino de Dios que tiene Jesús. En lenguaje funcional la tentación versa sobre el modo concreto de realizar Jesús su misión” (85). No se puede dudar por lo tanto, que la tentación atañe al mismo Jesús, que este es “amenazado por crisis últimas de auto-identificación” (84).

Quizás el autor busca la forma de unir dos realidades en la persona de

Jesús: el punto de partida inicial: *su unión con Dios y la realización de esa unión y de esa vivencia de Dios en la experiencia de la historia*, en el enfrentamiento con la conflictividad de la misma.

Ya nos decía tomando como pauta *al hombre* que primero vivimos las experiencias, los ideales, teóricamente, un poco al margen de la realidad y más tarde la realidad que nos impacta, nos modela y transforma a partir de lo que éramos. Debemos preguntar: este esquema se aplica completamente a Jesús?. Parte él de una realidad teórica que luego se explicita en la historia?. O en nosotros y mucho más en Jesús, todo punto de partida es ya un punto experimental?

Añade Sobrino: “Su fidelidad no puede comprenderse en abstracto, sino desde una determinada situación histórica. *Lo que motiva* la fidelidad de Jesús es la conflictividad histórica en que se sitúa” (86). “Es la existencia real, más concretamente, una determinada praxis en el horizonte de unas determinadas expectativas y con unas determinadas consecuencias, (el triunfo de la injusticia sobre el amor) lo que hace cuestionable la fe de Jesús y *lo que exige* su fidelidad” (ibid).

“Lo que surge de la fidelidad de Jesús es una fe nueva. . .”. “La historia real, más en concreto, la historia en cuanto antagónica de Dios y su reinado *le han hecho profundizar* en la dimensión absoluta de la fe, sin detenerse a medio camino” (89. 90). “La fe de Jesús es por tanto *lo que ha llegado a ser*”. “El Jesús

histórico no es entonces un momento de la historia de Jesús sino lo que Jesús va llegando a ser" (90).

El análisis de estos textos indicaría que la realidad labra la persona y la conciencia más íntima de Jesús; los matices más finos de su conciencia —dados en su relación con Dios— van cincelados por el conflicto en que se hunde, por la opción en favor de los desprotegidos y de los rechazados socialmente.

La contraposición se hace más fuerte porque el Jesús que empieza su ministerio parece vivir de una *experiencia abstracta de Dios* que adquiere, a partir del conflicto su densidad verdadera: "Lo importante es notar que *sea cual fuese la actitud genérica* con que Jesús comenzó su misión, hay que tener en cuenta la *historización real* de esa actitud genérica (Pág. 107, nota 43). "Evidentemente Jesús tiene una idea de la totalidad pues eso es precisamente lo que indica Reino de Dios. Pero la concreción la efectúa no disimulando o saliéndose intencionalmente de la dualidad de su sociedad, sino insertándose en ella desde *la óptica de una clase*" (108, 85-96). "La concretización de su *filiación genérica* como aparece desde el principio (Mc 1,11) se realiza a través de la superación de la tentación histórica".

Parece que la primera experiencia de Dios la obtenga Jesús por su contacto con las figuras veterotestamentarias y que ella pierda su carácter *genérico* no sólo al enfrentarse al conflicto, sino por el conflicto, no tanto porque Jesús desde una imagen y experiencia profunda

de Dios opte en favor de los pobres, sino más bien, porque la conflictividad y el rechazo que surgen de su convivencia con los rechazados de la sociedad, "motivan la fidelidad de Jesús" (89).

"La fe de Jesús ha tenido una historia que le ha hecho a él distinto. Pero esa historia no ha sido una historia abstracta, una historia de ideas que ha ido concretando una diferente concepción de Dios, sino una historia real, pues la historia de la fe de Jesús ha sido históricamente mediada por la historia de la praxis de Jesús en la conflictividad". "Lo típico de Jesús es que se sitúa en una situación determinada sin pensarla ideológicamente, sino aceptándola tal cual es. Esa inserción en la historia es la que va cuestionando su fe, en el doble sentido de que la situación puede ser la tentación para su fe, y de que la fe es algo por lo que vale la pena preguntarse desde la situación" (82).

Surgen dos preguntas: en la visión que hemos de formarnos de Jesús tiene que desaparecer por completo toda la luz que nos pueda venir de la enseñanza de la Iglesia que nos habla de Jesús como mediador de Dios? Todo lo que nos habla San Pablo, cuando de cara a la historia, que debe ser salvada nos dice que "siendo rico se hizo por nosotros pobre". "que no conociendo el pecado Dios lo hizo por nosotros pecado"? El hecho constantemente recalcado por el N.T. del anonadarse del Hijo de Dios, del *someterse* libremente a la ley y del *hacerse* obediente hasta la muerte, el *hacerse activo* del Hijo de Dios no cuentan? Son un punto de par-

tida y una experiencia de Dios genéricas?

Cuenta en forma primordial el conflicto como motor de la historia, como fuerza que todo lo transforma y que hace que el Hijo de Dios llegue a ser revelación del amor de Dios?

Preguntamos: los planteamientos del autor responden a un estudio exegético y teológicamente serio del Evangelio? Podemos hacer una historia de la fe de Jesús? Más aún para que Cristo tenga toda la fuerza de liberación es necesario situarlo al nivel de los rabinos de su tiempo?

Surge una serie de interrogantes:

— El problema no está en que Jesús haya debido hacer su historia y mostrar en ella su amor incondicional a Dios, en el amor a los hermanos, en la construcción de la fraternidad ni que su ser de Hijo de Dios “incluya tanto la categoría personal de entrega de la persona a Dios, como la categoría praxica de obediencia a la misión” (92). Quizás tampoco en una serie de afirmaciones que se pueden entender en buen sentido: “Que el Padre sea el absoluto no es una experiencia intencional, sino sólo posible a través de afirmaciones y negaciones históricas concretas”. “La relación de Jesús hacia el Padre, es como hemos visto, la historia de esa relación. En ese sentido se puede afirmar que Jesús se hace Hijo de Dios y no simplemente es” (90.91).

— El problema es mucho más hondo: por la forma como el N.T.

expresa la iniciativa de Dios en la encarnación, y como habla Vaticano II (D. V. 2) de la revelación de Dios como iniciativa suya en el amor y auto-comunicación de Dios al hombre; porque Gaudium et Spes afirma que el hombre no se descubre a sí mismo en Cristo, parece que podemos y debemos afirmar que Jesús es quien nos descubre lo que es ser hombre, que su modo de relacionarse con Dios y los hombres plasma el camino por el cual vamos hacia Dios, camino que hace él, haciendo su historia.

En Sobrino la explicación parece distinta. Podemos interpretarla diciendo: la realidad, el conflicto y la historia son la fuerza que transforma a Jesús. El conflicto plasma a Jesús, le hace descubrir y vivir una experiencia nueva de Dios, del reino, le da una mejor y nueva comprensión de sí mismo y del camino que debe seguir para servir a su Dios.

Más aún: “todos los evangelios constatan que esa primera etapa tiene un fin, es decir, la fe de Jesús como lo más fundamental de su existencia entra en una nueva etapa que no vive de la inercia de la primera, aunque no se le oponga necesariamente. . . este rompimiento geográfico de la actividad de Jesús expresa un rompimiento más profundo en la persona de Jesús. Jesús se hace consciente de que ha fracasado en su misión tal como la había entendido. . . existe un rompimiento real en la conciencia interna y en la actividad externa de Jesús” (80).

“De este modo la tentación, como clima de la vida de Jesús y

como culminación de su vida es la condición histórica de la historización de su fe. La concretización de su *filiación genérica* como aparece desde el principio (Mc 1,11) se realiza a través de la superación de la tentación histórica. Ese proceso es el que le da una *nueva filiación concreta* (Mc 14,37). La fe de Jesús se ha hecho a través de su historia” (86) (88).

“La ‘fidelidad’ pertenece a la fe. Esa fidelidad sin embargo no puede comprenderse en abstracto, sino desde una determinada situación histórica. *Lo que motiva la fidelidad de Jesús es la conflictividad histórica en que se sitúa*” (89). “Lo que surge de la fidelidad de Jesús... no es un mero perseverar en la fe antigua, ni meras matizaciones de esa fe, sino una nueva fe”. Existe continuidad entre las dos, “pero la concreción es muy distinta” (89-90).

“La fe de Jesús es por lo tanto lo que ha llegado a ser. La vida de Jesús considerada teológicamente es el paso de la fe primera a la fe definitiva” (90). “La relación de Jesús hacia el Padre es como hemos visto, la historia de esa relación. Y si consideramos a Jesús como su historia concreta, lo que revela Jesús es el camino del Hijo, el camino de hacerse Hijo de Dios”. Jesús es la revelación de cómo se corresponde al misterio absoluto de Dios (91). Además a la divinidad de Jesucristo le corresponde el aspecto de hermandad, en cuanto él es capaz de suscitar el seguimiento o sea personas que vivan en las mismas categorías y los mismos valores de Jesús, por otra parte “la divinidad de

Jesús se devela históricamente para el cristiano en la experiencia de hacer historia juntamente con Jesús” (93).

Creemos que de estos planteamientos se sigue en toda la obra de Sobrino una clave válida de comprensión para la soteriología en el día de hoy. La salvación de Dios en Jesucristo se debe hacer concreta a través del seguimiento; viviendo nosotros en una situación tan conflictiva como la de Jesús, nuestra fe en Jesús, se hará verdad por la aceptación de toda la conflictividad de nuestra historia.

Por una parte la experiencia de la resurrección nos manifiesta que “en la historia de Jesús se ha revelado en plenitud la verdad y el amor” (96). De ahí se sigue que el “objeto de la teología moral en cuanto fundamental no es otro “que el reproducir históricamente esa historia” (98) y sobre la misma moral la pregunta se hace más densa: qué hay que hacer para instaurar el reino de Dios en la historia?” (99).

En consecuencia con lo dicho encontramos una afirmación fundamental: “El seguimiento de Jesús se convierte en la exigencia moral fundamental”. (100). Esto es lo propio de la segunda etapa de la vida de Jesús; en la primera bastaba la conversión (101). En la segunda etapa se da “un desplazamiento en la comprensión del seguimiento, es seguirlo en una situación en que no aparece ya obvia la relación de Jesús con el reino de Dios tal como era esperado por la ortodoxia judía, por los discípulos y por *el mismo Jesús*” (103).

El proceso se sigue afinando aún más hasta llegar nosotros a la afirmación ya citada: "insertarse en la dualidad de la sociedad desde la óptica de una clase".

a) Los pobres son los que mejor comprenden el significado del reino, aunque ese conocimiento sea 'subspecie' contraria. b) Jesús refuerza su experiencia de la necesidad de la justicia en contacto real con los pobres; c) el servicio a la totalidad lo hace Jesús directamente como servicio a los pobres; en su vida personal experimenta la pobreza, o por lo menos una relativa pobreza que de alguna forma le incluye a él en el grupo de los pobres. e) Jesús hace la experiencia de clase sobre todo al experimentar las consecuencias de su solidaridad con el grupo de los pobres: el poder del otro grupo revierte sobre él" (108).

Comprender la justicia tiene un "desde" y un "para" los pobres. La justicia no se comprende ni se hace operativa sino desde la experiencia de la injusticia. "En Jesús ese amor universal se traduce en un estar "con" los oprimidos y un estar 'contra' los opresores, precisamente 'para ser' 'para' todos ellos" (91-9).

Creemos sumamente interesantes los planteamientos de Sobrino; algo de ellos nos parece reflejado en Puebla: "Las fuerzas del mal sin embargo, rechazan este servicio de amor: la incredulidad del pueblo y de sus parientes, las autoridades políticas y religiosas de su época y la incomprensión de sus propios discípulos. *Se acentúan entonces* en Jesús los rasgos dolorosos del "Sier-

vo de Yahve". Con amor y obediencia totales a su Padre, expresión humana de su carácter eterno de Hijo, emprende su camino de donación abnegada rechazando la tentación del poder político y todo recurso a la violencia" (192) Equivale esto a una aceptación de la 'crisis galilea'? Sin duda Puebla, como el Evangelio admite la tentación de Jesús; hasta dónde llega esta tentación?

Sugiere las frases siguientes de Puebla lo mismo que Sobrino cuando nos habla de un seguimiento que se hace más intenso a raíz del rechazo de Jesús? "Aunque confusos y a veces infieles, los mueven el amor y el poder que de él irradian. . . atraídos por el Padre, inician el camino del seguimiento de Jesús. . . de la donación desinteresada y sacrificada del amor" (Ibid.) (Por lo regular los subrayados son nuestros).

Para nosotros la conciencia de Jesús con relación al Reino de Dios y a su experiencia de Dios superan todos los profetas del A. Testamento y creemos que así lo siente Sobrino, pero cómo se compagina esto con otras afirmaciones del mismo Autor?

Nos parece que hay un verdadero *hacerse* de Jesús, pero será su punto de partida "la ortodoxia judía"?, que ese hacerse de Jesús tiene que ver con el conflicto, pero que no es el conflicto el que motiva la fidelidad de Jesús. No será por su fidelidad a Dios, como, enfrentado con el conflicto, Jesús hace 'verdad su ser de Hijo en la concreción de la historia?

El seguimiento de Jesús como la exigencia moral fundamental

Es un punto esencial de la soteriología. La exigencia fundamental de Jesús "fué aquella que apuntaba a reproducir su propia existencia en otros hombres". Es la exigencia del seguimiento" (100).

Describe Sobrino dos clases de exigencias en Jesús: una primera por la cual pide que aceptemos al Dios que viene "es una fe esperanza en Dios": a los oyentes de Jesús no se les pide que sigan a Jesús sino *que abandonen el pecado*. "La fe realizada por los desclasados es ya liberación, o por lo menos el germen de ella. El creyente desclasado recobra en principio su dignidad perdida que le ha sido arrebatada por la sociedad" (101).

La llamada *al seguimiento* se dirige a unos pocos. (El primer momento de la predicación). En la segunda etapa, la concepción cristológica del seguimiento deja de ser mesiánica, como lo era en la primera, caracterizada por unas exigencias no escandalosas para la mentalidad judía, para convertirse en una exigencia cristológica: "Seguir a Jesús es ahora seguirle en una situación en la que no aparece ya obvia la relación de Jesús con el reino de Dios, tal como era esperado por la ortodoxia judía, por los discípulos y *por el mismo Jesús*". "Exige ahora el seguimiento no de un mesías en su función mesiánica sino el seguimiento de su persona, en aquello que tiene de más concreto y escandaloso, el seguimiento hasta la cruz" (Mc 8,27-35). Hay pues un cambio real de perspectivas. (102-103).

La exigencia de conversión que plantea Jesús se caracteriza porque, no se trata sólo de una conversión personal, sino que "La justicia de Jesús, apunta a una nueva forma de convivencia entre los hombres, en la cual en principio se ha abolido la diferencia de clases". "Sus más duros anatemas van dirigidos contra los pecados colectivos que crean una situación contraria al reino", "suponen un deseo de recrear una situación y no sólo al individuo concreto pecador" (105).

En todo el proceso de conversión van unidos los dos aspectos: el de conversión personal y la necesidad de hacer el reino, porque precisamente "es la historia concreta de la realización del reino la que va exigiendo nuevas conversiones" (107).

"El seguimiento no es propiamente reproducción de rasgos o hechos históricos de Jesús, sino reproducción de todo un proceso" (110). Desde ahí importa mucho tener en cuenta una serie de oposiciones que nos presenta el autor y que pueden entenderse o parcializarse: "La actividad moral no se dirige a hacer del hombre el hombre *total*, sino el hombre *nuevo*, en discontinuidad y en oposición al hombre antiguo". Las categorías que describen al hombre cristiano son categorías de contradicción: "La fe es contra la incredulidad, es decir, es una fe que, para llegar a ser, tiene que vencer al mundo; la esperanza es contra esperanza, el amor es contra la alienación, en una situación en la que el pecado tiene poder". (Sobrino, 112. cita a J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca, 1971, pp. 88-89).

En todo lo dicho hay mucho de positivo que se puede resumir en la siguiente frase del autor: "Moral cristiana es hacer el reino, luchar por la justicia que recrea al hombre y la situación, desde la óptica del pobre. La disponibilidad hacia el amor eficaz y el amor sufriente es una constante histórica de la moral según Jesús. El 'Jugársela por el pobre' debe estar siempre presente en cualquier situación histórica" (119).

Qué consecuencias puede traer si el autor no es entendido en sus matices es otra pregunta que queda aún pendiente y que no la puede responder —el autor, sino la praxis de los mismos cristianos. A nosotros nos parece apasionante el esfuerzo de un hombre que quiere repensar la fe desde la interpelación que le plantea todo el dolor que vive la que el hizo su patria: "El Salvador".

IV. LA PASION DE JESUS Y LA HISTORIA DE JESUS

A. La Cruz de Jesús, centro de la fe cristiana

Esta afirmación del cristiano la estudia el autor en forma negativa y en forma positiva:

1. Un peligro siempre acecha el cristianismo: volatilizar la fuerza histórica de la muerte de Jesús.

A juicio de Sobrino aparece en el cristianismo una tendencia muy fuerte a quitar a la Cruz de Cristo su carácter de escándalo y su fuerza

histórica. Se la reduce en algunas ocasiones a algo mágico, en América Latina se la convierte "en la fiesta del pueblo, como un sustitutivo para la responsabilidad liberadora". Si en el Nuevo Testamento aparecen *inseparables Cruz y resurrección*, la tradición cristiana ha tendido a separarlas olvidando toda la fuerza que se encontraría en el hecho de que Dios *haya dado un sí al que murió en un patíbulo*. (153-155).

2. Necesidad de otra perspectiva

Hay que plantear dos niveles de pregunta: Cómo afecta a Dios la Cruz de Jesús y qué consecuencias tiene la concepción de Dios que surge de la cruz para la existencia cristiana? Para ello es necesario estudiar la cruz desde el camino anterior de Jesús, en el cual Dios aparece como el amor histórico, y desde donde hay que responder qué relación existe entre la muerte de Jesús y su camino histórico.

El autor describe un reduccionismo, que, a juicio suyo se inicia en el Nuevo Testamento y que consiste en olvidar la cruz en sí como revelación de Dios. Esa cruz se dulcifica por la desaparición del título de Siervo de Yahve y su sustitución por otros títulos de dignidad.

Un análisis de los textos de Marcos 15,37 y Mc 14, 34-42 comparados, en una exégesis muy rápida con los de Mateo y sobre todo con los de Lucas y Juan, muestra en estos la tendencia a hacer desaparecer toda conflictividad en la muerte Jesús que para Marcos muere abandonado en la cruz, termina en Juan, con un grito de triunfo como Señor

de la historia (157-158). Se olvida así que "El abandono de Dios en la cruz es importante para una reflexión sobre el Dios cristiano ante las cruces de la historia" (158).

Otra forma de desvirtuar el valor de la cruz es hablando del designio de Dios, por medio de la elaboración de distintos esquemas tales como el de la víctima, la sangre que se entrega, la expiación por los pecados de los otros (160-16). Parece según esto que "en las formulaciones sobre Dios y Cristo en los primeros siglos de la Iglesia, la muerte de Jesús no tuvo ningún impacto positivo" (166).

Desde ahí surge una doble necesidad:

— Conocer a Dios a partir de lo negativo de la Cruz y del sufrimiento del crucificado. Es la muerte de quien había predicado un mensaje sobre la cercanía de Dios; un rompimiento en el mismo Jesús que con el abandono en sus labios y como una pregunta sobre el Dios que permanece en silencio ante la Cruz (185).

— En esta perspectiva la Cruz responde a una serie de preguntas sobre el hombre y sobre Dios. No basta "afirmar que Dios nos amó, sino que es necesario decir cómo nos ha amado". "El problema no es sencillamente cómo Dios puede perdonar una ofensa, sino cómo puede quitar el pecado que lleva a la Cruz del Hijo y a las cruces de la historia" (161).

— Ante el peligro continuo que existe en el cristianismo de "heleni-

zar" a Dios, de concebirlo desde categorías platónicas, la teología debe preguntarse en qué forma el sufrimiento puede entenderse como modo de ser de Dios (166). Y cómo las cruces históricas son una mediación privilegiada de Dios: "El oprimido es la mediación de Dios porque expresa el monstruoso poder de lo negativo". Porque plantea la pregunta acerca de si Dios "es poder sobre la muerte desde dentro o fuera de la historia".

"Si Dios es amor, cómo puede expresarse ese amor, cuál es su última palabra a los hombres en un mundo de miseria"? (167). De todo esto se sigue una afirmación central: hemos de recuperar un hecho fundamental del Evangelio. La muerte en cruz es una consecuencia histórica de la vida de Jesús. La auténtica encarnación de Dios "revela a Dios no sólo en sí mismo, sino conjuntamente con el camino histórico que lleva a Jesús a la Cruz" (171).

En efecto "su existencia concreta no tiene sentido si no es a partir de su ubicación y reacción ante el pecado del hombre". De tal modo que la verdadera realidad de Dios "surge del mismo carácter contradictorio de la situación". En un mundo como el de Jesús en el que "el poder religioso y político pretenden encubrir el pecado real de la situación en nombre de la divinidad", él provoca una reacción, porque a partir de su experiencia de Dios plantea una alternativa a esa realidad. Por esto la Cruz es el fin del camino de quien fue testigo fiel de Dios y es un proceso a Dios mismo (173).

Buscando las causas históricas de la muerte de Jesús Sobrino nos afirma:

Se lo condena por blasfemo: en un mundo en que se usa la religión para manipular al hombre, Jesús "predica la Buena Noticia de la liberación del hombre", predica un rigorismo ético que relativiza todas las exigencias rituales de los judíos. Su concepción de Dios crea un conflicto porque se convierte en un ataque frontal y en un desenmascaramiento de los mecanismos de manipulación de Dios que usan los fariseos (Mc 7,1-8) (173).

"Jesús no pertenece al aparato religioso, lo combate desde fuera en nombre de Dios". "Al ubicarse en esta situación su existencia se hace necesariamente conflictiva", "Para Jesús a Dios se accede acercándose al hombre, éste es el lugar privilegiado de acceso a Dios, en especial el extranjero, el hereje. . ." (174-5).

De toda la reflexión Sobrino hace surgir dos conclusiones muy importantes: "Que Dios se acerca en gracia y no en justicia, es paradójicamente el gran obstáculo para la aceptación de Jesús"; por esto, porque permanece fiel a la ley de la encarnación, su predicación se torna necesariamente conflictiva" (176).

Segundo que la forma de hacer presente a Dios en la historia no es el poder, ni la autoridad despótica, sino el amor en la forma en que amó Jesús de Nazaret (178).

No se puede hacer silencio sobre las dimensiones políticas que tiene

el proceso de Jesús. Y estas mismas dimensiones tienen que integrarse hoy en un horizonte muy amplio: "La espiritualidad cristiana consiste en el seguimiento del camino histórico de Jesús" (182-3).

V. CRUZ Y RESURRECCION

En la conjunción de estos dos hechos está la esencia de la fe cristiana: la resurrección como irrupción de la gracia de Dios en la historia nos afirma que el sentido de la "totalidad no está dado desde el principio". "En segundo lugar Dios no aparece en la historia, ni para explicar el mundo, ni para explicar un determinado orden de vida, sino que aparece en un contexto bien determinado, cuando "oye el clamor de los oprimidos". "Es decir, no se puede hablar del sentido del mundo o de la historia mientras exista la injusticia, el clamor de los oprimidos". Precisamente la omnipotencia de Dios y la mejor caracterización de su amor aparecen en dos aspectos: Dios no vence el mal desde fuera de la historia, sino insertándose en ella y segundo en que *Dios da un sí a uno que muere en la Cruz.* (239).

"La Cruz no es para Pablo un mero episodio que conduce a la resurrección, sino la otra cara de ella; de modo que ni la Cruz se puede comprender sin la resurrección, ni la resurrección sin la Cruz" (243).

No menos importante resulta el problema de los títulos de Cristo. Es claro el sentido que les atribuye el Evangelio: "Separado el nombre, el título de Cristo es una abstrac-

ción, un predicado genérico de dignidad, en el que es posible introducir todo tipo de proyecciones humanas". "Con estos títulos querían expresar que Jesús no fue un hombre más, que creían en Jesús. Pero más importante es para nuestro propósito el segundo movimiento: el movimiento de *entender el contenido del título a partir de Jesús*. Con otras palabras el Nuevo Testamento no nos dice que Jesús es el Cristo, como si en el título Cristo hubiese ya un significado previo y accesible ante el cual se pudiese verificar la verdad de Jesús; sino que dice: el Cristo, *ese es Jesús*. Es decir, no se sabe quién es Jesús entendiendo el título Cristo, sino a la inversa, *qué significa ser Cristo sólo se sabe conociendo a Jesús*" (247).

"En lo concreto de Jesús aparece el verdadero significado de lo que sea Cristo, y por ello, por ser concreto es inmanipulable e inasimilable por la inercia del hombre religioso" (247).

"Resumiendo, hemos visto como la resurrección de Jesús, en cuanto ésta implica la toma de conciencia por parte de los cristianos de la peculiaridad de Jesús, en último término de su filiación divina *es no sólo el fundamento de la fe en Cristo*, sino también la condición de posibilidad de que, al declarar a Jesús Dios, la fe se oriente sólo según ese concepto de divinidad que como concepto es cognoscible independientemente de Jesús de Nazaret. . . Pablo es muy consciente de este peligro; para conjurarlo apela al Jesús histórico desde el que hay que comprender y confesar al Cristo de la fe". (248). Para el N.

Testamento no cabe duda de que el rostro de Dios no se conoce en toda su verdad sino en el rostro de Jesús, el Cristo.

CONCLUSION

Al finalizar este trabajo sobre la Cristología y Soteriología en América Latina, a la Iglesia de Colombia se le plantea la misma pregunta que quería responder el Vaticano II en la *Gaudium et Spes*: no se trata de condenar ligeramente los planteamientos quizás audaces, sino de enfrentar la problemática que ellos encierran en fidelidad a la misión salvífica de la Iglesia para nuestro continente. Eso quiso hacer Puebla eso debemos hacer nosotros hoy en día.

Esto sugiere una serie de preguntas:

1. Qué valor exegético tienen las afirmaciones de Sobrino?

2. Como integrar en la persona de Jesús su ser de Hijo de Dios y su dimensión histórica?

3. Cómo asumir, en una cristología soteriológica que responsa a los anhelos de liberación de América Latina, la realidad conflictiva que implica la vida y la muerte de Jesús?

4. En qué medida y en qué forma el dolor de la historia, asumido por Dios en su Hijo muerto y resucitado implican una forma paradójica de

revelación de Dios, de solidaridad y compromiso de Dios con la historia del hombre?

5. Qué proyecciones tiene una Cristología que responda a estos problemas para comprender a Dios

y para entender la tarea de la Iglesia en la historia?

6. La figura de la Iglesia que aparece en el documento de Puebla trata y consigue integrar toda la problemática que hemos sugerido?