



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 1

CT 111 HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN

Sobrino, Jon. “El lugar eclesial y social de la cristología”. En *Jesucristo liberador: lectura histórica teológica de Jesús de Nazareth*, 51-72. San Salvador: UCA Editores, 1991.

Capítulo II

El lugar eclesial y social de la cristología

La nueva imagen y la nueva fe no han surgido en todas partes, sino en lugares determinados, y tampoco la cristología de la liberación ha surgido en todas partes, sino, de hecho, en los lugares donde se ha dado la nueva imagen y la nueva fe. Esto muestra que se da una correlación entre cristología y fe realizada, pero muestra también que no todos los lugares son iguales para la elaboración de la cristología, sino que algo hay en el lugar donde se hace que la orienta, o que la puede orientar, en una determinada dirección. Sobre esto queremos reflexionar en este capítulo.

1. La problemática del “lugar” de la cristología

La cristología, para abordar a su objeto Jesucristo, debe tener en cuenta dos cosas fundamentales. La primera, y más obvia, es lo que el *pasado* nos ha entregado acerca de él, es decir, *textos* en los cuales ha quedado expresada la revelación; la segunda, menos tenida en cuenta, es la *realidad* de Cristo en el *presente*, es decir, su presencia actual en la historia a la cual corresponde la fe real en Cristo.

Según esto, el lugar ideal de la cristología será aquel donde mejor se puedan comprender las fuentes del pasado y donde mejor se capte la presencia de Cristo y la realidad de la fe en él.

1.1. El lugar teológico y las fuentes de la revelación

La cristología tiene sus fuentes específicas en la revelación de

Dios, que ha quedado constatada en textos del pasado, el NT en especial, y que es interpretada normativamente por el magisterio. Pareciera, pues, que el “lugar” de la cristología no sería cosa importante, dado que ya hay fuentes de la cristología con anterioridad a cualquier lugar, o que éste no sería decisivo, fungiendo a lo sumo como exigencia pastoral para aplicar a una situación determinada la verdad universal ya expresada para siempre en el depósito de la fe. Desde este punto de vista, analizar el lugar teológico, como lugar real actual, no parecería ser algo decisivo.

Pero las cosas no son tan sencillas. Uno puede preguntarse por qué la “libertad” ha sido redescubierta en las cristologías progresistas como esencial al evangelio, mientras esas cristologías no han redescubierto la “liberación”. Y puede uno preguntarse por qué la cristología latinoamericana ha redescubierto la liberación que ha estado prácticamente ausente en las cristologías durante siglos¹, siendo así que, según las dos instrucciones vaticanas, también la liberación es “esencial” al mensaje del evangelio.

La razón fundamental no está en que en América Latina existan mejores recursos técnicos para analizar las “fuentes” de la revelación, sino en la misma realidad latinoamericana. La propia instrucción primera lo insinúa, pues la aspiración a la liberación aparece con fuerza “sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados” (I, 1). En palabras de I. Ellacuría, “su lugar propio de aparecer es el de los miserables y desheredados y no el de los ricos desheredantes, quienes más bien propendían a no ver y aun a oscurecer la justicia y la necesidad de liberación”².

Esto puede parecer obvio, pero es decisivo: se comienza a hablar de liberación allá donde hay inocultable opresión. Más aún, en ese lugar y no en otro la liberación se convierte en contenido estrictamente teológico y, como tal, es redescubierto en la revelación. “Signo de los tiempos”, en sentido estricto —lo cual expli-

-
1. I. Ellacuría, “Estudio teológico-pastoral de la ‘Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación’”, *RLT* 2 (1984).
 2. *Ibid.* 150.

caremos más adelante—, la denomina I. Ellacuría³.

A este importante ejemplo pudieran añadirse otros redescubrimientos teológicos fundamentales que se han hecho desde la realidad latinoamericana: la parcialidad de Dios y de Cristo, la realidad del antirreino contra el cual hay que anunciar el reino...; o revalorizaciones de cosas tenidas en cuenta en la cristología, pero no muy seriamente: el seguimiento de Jesús, las bienaventuranzas, la presencia de Cristo en los pobres... Lo que ahora interesa recalcar, sin embargo, es el hecho en sí mismo: hay "lugares" donde se redescubren importantes realidades que están en las "fuentes" de la revelación, pero que han estado como sepultadas. Si esto es así, no se puede distinguir adecuadamente "lugar" y "fuente" de la revelación, ni admitir la necesidad de aquél sólo por razones pastorales. Por ello, I. Ellacuría dice:

La distinción no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos. Aceptada esta distinción, sería un error pensar que bastaría el contacto directo (aunque sea creyente y esté vivido en oración) con las fuentes para estar en condición de ver en ellas y sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir la reflexión teológica⁴.

La conclusión para el quehacer cristológico es que no es lo mismo uno u otro lugar para captar lo que los escritos del NT en general y los evangelios en particular dicen de Jesús. Tanto la imagen del Cristo liberador como las imágenes alienantes antes analizadas se han basado en lecturas de los textos de la revelación, y la razón fundamental para las diferentes lecturas ha sido el lugar desde el que se han hecho.

1.2. El lugar teológico y los signos de los tiempos

Si el lugar es importante para que la cristología pueda leer sus

3. *Ibid.*

4. *Conversión de la Iglesia al reino de Dios* (San Salvador 1985) 168.

fuentes, más lo es, por definición, si se toma en serio la (posible) presencia de Cristo en la actualidad. Digamos de antemano que es una verdad central para la *fe* que Cristo es Señor de la historia y, más específicamente, que se hace presente en ella a través de un cuerpo. Esto que es verdad fundamental para la *fe* debiera serlo también, en principio, para la cristología, aunque no creemos que lo ha sido. Y entonces, lo que ocurre es que la cristología tiene que repetir, según sus fuentes, *que* Cristo está hoy presente en la historia, pero no se siente obligada a preguntarse *qué* de Cristo está presente y en *qué*, y a integrar a ese Cristo presente en su propio quehacer.

Esa presencia, indudablemente, sólo puede acaecer en signos, pero la cristología debe admitir al menos la posibilidad de que en esos signos Cristo se haga presente. Si no aceptase de antemano esa posibilidad y no integrase en su quehacer la realidad de esos signos, si es que se dan, entonces, la cristología se convertiría sólo en reinterpretación, actualizada sí, pero del pasado, en exposición, desde hoy, de las cristologías del NT o en comentario de posteriores reinterpretaciones de aquél. De esta forma, pensamos, caería en una especie de "deísmo cristológico", como si Cristo hubiese estado presente y actuante en el origen de la *fe*, pero después se hubiese desentendido de la historia o no se pudiese notar su presencia.

El mero hecho de caer en la cuenta de la importancia de la presencia actual de Cristo y, en general, de Dios es ya en sí mismo una gran novedad. El Vaticano II hizo de ello, además, algo central al mencionar los "signos de los tiempos". En el concilio, el discernimiento de esos signos fue declarado esencial para determinar la misión de la Iglesia, pero en nuestra opinión debe ser central también para la cristología. Veamos, por ello, qué significan los signos de los tiempos, y esclarezcámoslo, ya que hay diversas comprensiones de ellos.

En el concilio, la expresión signos de los tiempos tiene dos acepciones. Por una parte, tiene un significado *histórico-pastoral*, son "acontecimientos que caracterizan una época" (GS, 4) y que ofrecen una novedad con respecto a otras del pasado. Son, pues,

realidades históricas concretas, y la finalidad de conocerlos, escrutándolos, es directamente pastoral: la Iglesia necesita determinarlos para que su misión, "salvar y no juzgar, servir y no ser servida", como aparece en la últimas líneas de GS 3, pueda ser llevada a cabo de forma relevante.

Por otra parte, signos de los tiempos tiene un significado *histórico-teologal*, son "acontecimientos, exigencias, deseos... signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios" (GS, 11)⁵. Esta afirmación tiene en común con la anterior que menciona realidades históricas, pero añade, y en esto estriba su importancia decisiva, que en ellas se debe discernir la presencia de Dios o de sus planes. La historia es vista aquí no ya sólo en su cambiante y densa novedad, sino en su dimensión sacramental, en su capacidad de manifestar a Dios en el presente.

Doctrinalmente, hoy es clara la (posible) existencia de los signos de los tiempos, y en general, las cristologías lo aceptan en cuanto doctrina. Sin embargo, el problema está en si determinan realmente esos signos de los tiempos no sólo en su acepción histórico-pastoral, lo cual suele hacerse, sino principalmente en su acepción histórico-teologal, lo cual es infrecuente; y en sí, una vez determinados, los integran en su quehacer. En nuestra opinión esto no ocurre con frecuencia⁶, pero sí ocurre en la teología latinoamericana.

-
5. J. Ratzinger, en su comentario al n. 11 de la *Gaudium et Spes* en *Das Zweite Vatikanische Konzil Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg 1968), III, 313-314, afirma que desde el texto de Zürich se quería entender por signo de los tiempos "la voz de Dios en el presente", lo cual no fue aceptado en esa radicalidad, aduciéndose para ello razones exegéticas, cristológicas y ecuménicas. Pero aunque se modificase la formulación, la intención del texto final sigue siendo, según Ratzinger, la de complementar el pasado con el presente, recalcando la presencia actual de Cristo y de su Espíritu.
 6. Normalmente, los "signos de los tiempos" son comprendidos en su acepción histórico-pastoral y se tienen fuertes sospechas para usarlos en su acepción histórico-teologal. Valga la tesis de A. Tornos, citando las palabras de Lukas Vischer, observador conciliar: "no disponemos de ningún criterio que permita distinguir la voz de Dios de no importa qué otra voz engañosa en los grandes fenómenos de nuestra época", "Los signos de los tiempos como lugar teológico", *Estudios Eclesiásticos* 207 (1978) 527-528.

mericana⁷ en consonancia con el modo de proceder de Medellín y Puebla.

La determinación de los signos de los tiempos en América Latina se hace, además, cristológicamente, que es lo que aquí más nos interesa resaltar. Se dice que Cristo está presente en la historia y dónde y cómo está presente. Por concentrarnos en un ejemplo de suma importancia, se afirma y se proclama la actual presencia de Cristo en las mayorías oprimidas, con lo cual se recupera la intuición de Guamán Poma y Bartolomé de Las Casas, y se toma en serio, cosa que no suele hacerse, que la cristología sea también cristología del “cuerpo” de Cristo. En las palabras teológicas de I. Ellacuría, “ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo doliente de Yahvé”⁸. En las palabras pastorales de Mons. Romero a campesinos aterrorizados tras una masacre: “ustedes son la imagen del divino traspasado”⁹. Estas afirmaciones pueden ser discutidas teóricamente¹⁰, pero lo que ahora nos interesa recalcar es que la cristología latinoamericana menciona, de hecho, la presencia de Cristo en la realidad presente, la descubre en los signos de los tiempos y los determina en su acepción histórico-teológica. “Entre tantos signos que siempre se dan, unos llamativos y otros apenas perceptibles, hay en cada tiempo uno que es el principal, a cuya luz deben discernirse e interpretarse los demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado”¹¹. Elevar la realidad de los pobres latinoamericanos a “siervo sufriente de Yahvé”, a “divino traspasado”, es la forma de comprenderlos como signos de los tiempos histórico-teológicos.

Esta determinación de los signos de los tiempos, en cuanto histórico-teológicos, es cosa delicada, por supuesto. Por ello, la

7. J. L. Segundo, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, *RLT* 14 (1988) 123-144; J. Sobrino, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, en Varios, *Fides quae per caritatem operatur* (Bilbao 1989) 249-269.

8. I. Ellacuría, “Discernir el ‘signo’ de los tiempos”, *Diakonia* 17 (1981) 58.

9. *La voz de los sin voz*, 208.

10. Algunos podrán pensar que estas palabras son importantes pastoral y espiritualmente, pero que no son “científicas”, aunque, por otra parte, difícilmente se le podrá achacar a la teología de I. Ellacuría falta de rigor intelectual.

11. I. Ellacuría, *op.cit.*, 58.

crisología latinoamericana los coteja con y los discierne a la luz de la revelación. Pero, a su vez, el discernimiento en cuanto tal es algo creativo que no se deriva mecánicamente de la pura lectura de la revelación. Si se pregunta, de nuevo, por qué la crisología latinoamericana siente la urgencia y tiene la audacia de determinar esos signos de los tiempos y no se contenta con una doctrina acerca de ellos, la última razón, indefensa, es que está en el lugar desde el cual se los puede discernir.

1.3. El lugar teológico y la fe realizada en Cristo

Si de hecho y por un imposible no hubiese en la historia fe real en Cristo, éste dejaría de serlo. Esta afirmación formal, y para algunos quizás audaz, significa que para la crisología es importante no sólo analizar los textos acerca de Cristo y tener en cuenta su actual presencia en la historia, sino también captar y analizar la fe real en Cristo. El presupuesto teórico es la correlación entre *fides quae*, el contenido de lo que se cree, es decir, la realidad de Jesucristo, y la *fides qua*, el acto mismo de creer en ese contenido. No es que la fe cree su objeto; por ello hay que volver siempre al NT para verificar si el acto de fe corresponde a la realidad de Cristo, pero no es menos cierto que se da una correlación entre el acto de creer y aquello que se cree¹², de modo que una cosa remite a la otra, y por ello, “es perfectamente legítimo para una crisología partir de nuestra relación con Jesucristo”¹³.

El análisis de la fe realizada en Cristo es, pues, importante *a priori* para la crisología, pero queremos insistir ahora en que así lo muestra la experiencia latinoamericana. No sólo la “imagen” de Cristo que tienen los creyentes, sino su fe realizada, su responder y corresponder en la realidad de su vida a esa imagen, ayuda a la crisología a introducirse en la realidad de Cristo y a comprender los textos que hablan de él.

12. K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus* (Einsiedeln 1968) 11-15.

13. K. Rahner, “Líneas fundamentales de una crisología sistemática”, en K. Rahner; W. Thüsing, *Crisología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975) 21. El autor fundamenta la tesis en la realidad del objeto de la fe, Cristo: “la unidad original de su ‘ser en sí’ y de su ‘significación para nosotros’, unidad que no es adecuadamente disociable”, *ibid.*

Si esa fe se da con ultimidad, es que está respondiendo ya a una realidad última, y, así, se mencione o no la divinidad de Cristo, se está diciendo con la calidad radical del acto de fe que Cristo es realmente algo último. Y el contenido concreto de la fe realizada ilumina también contenidos de Cristo. Así, el seguimiento real introduce al Jesús a quien se sigue, el martirio real introduce a la realidad del mártir Jesús... Por ello, al analizar la realidad de Cristo, la cristología latinoamericana ha puesto énfasis en un Jesús y no en otro, con contornos concretos y distintos a los de otras cristologías (parcialidad hacia los pobres, denunciador y desenmascarador de ídolos, misericordioso y fiel hasta el final...).

Y si se pregunta por qué la cristología latinoamericana, a diferencia de otras, toma en serio la correlación entre la *fides quae* y la *fides qua*, por qué hace en la realidad lo que Rahner enuncia como posible y legítimo, la razón, de nuevo, está en el lugar donde se hace.

1.4. El lugar teológico como realidad

El lugar de la cristología es, pues, importante para que ésta use adecuadamente sus fuentes del pasado y del presente. Sin embargo, no hemos mencionado todavía en qué consiste formalmente ese lugar y cuál es su realidad material. En nuestra opinión, aquí se da la opción fundamental. Para unas cristologías, el lugar teológico son sustancialmente textos¹⁴, aunque tengan que ser leídos en un lugar físico y aunque se tengan en cuenta las exigencias nuevas de la realidad, los signos de los tiempos en sentido histórico-pastoral. Para la cristología latinoamericana, el lugar teológico es ante todo algo real, una determinada realidad histórica en la cual se cree que Dios y Cristo se siguen haciendo presentes; por ello, son lugar teologal antes que lugar teológico, y lugar desde el cual se pueden releer más adecuadamente los textos del pasado.

El "lugar" de la cristología no es, entonces, en directo un *ubi* categorial, un lugar concreto en cuanto geográfico-espacial, (uni-

14. Tradicionalmente, desde Melchor Cano, los *logi theologici* han sido la Escritura, la tradición, el magisterio, las sentencias teológicas, es decir, textos que nos son entregados y que gozan de mayor o menor autoridad.

versidades, seminarios, comunidades de base, curias episcopales...), aunque en alguno o en varios de ellos hay que estar, cada uno de ellos ofrece ventajas y desventajas¹⁵ e idealmente algo de lo específico positivo de cada lugar debiera estar presente en todos ellos. Por lugar se entiende aquí ante todo un *quid*, una realidad sustancial en la cual la cristología se deja dar, afectar, cuestionar e iluminar.

Para determinar cuál sea ese lugar real, apliquemos a la cristología las gráficas palabras de P. Miranda: "la cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si lo busca donde él mismo dijo que estaba"¹⁶. El lugar no inventa el contenido, pero fuera de ese lugar difícil será encontrarlo y leer adecuadamente los textos acerca de él. Ir a ese lugar, quedarse en él y dejarse afectar por él es esencial a la cristología.

La cristología latinoamericana, y específicamente en cuanto cristología, determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esa realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo. Para justificar esta opción, la cristología puede invocar *a priori* la correlación entre Jesús y los pobres y su presencia en ellos, tal como aparece en el NT; pero tiene también la convicción *a posteriori* de que desde la realidad de los pobres todo se le va iluminando más y mejor. Piensa que la "irrupción del pobre" es el hecho mayor (G. Gutiérrez), "signo de los tiempos", presencia de Dios y su Cristo.

En último término, no se puede ofrecer una justificación apodéctica de esa convicción, y siempre está actuante el círculo hermenéutico: se ve la elección de ese lugar como exigida por la revelación, pero esa exigencia es captada cuando ya se está en ese

15. Los lugares concretos tienen también su importancia. Así, dicho de forma ideal, la universidad puede propiciar rigor intelectual y diálogo con otros saberes científicos; el seminario, perspectiva pastoral y cotidiana; la comunidad de base, perspectiva popular del pueblo de Dios; la curia, fidelidad al magisterio... Sus peligros son también fáciles de imaginar: academicismo estéril irrelevante, clericalismo, inmediateísmo, sumisión sin libertad...

16. *Marx y la Biblia* (Salamanca 1972) 82.

lugar¹⁷. El tipo de justificación es el mismo que el de la justificación de la fe ante la revelación: la honrada convicción de que desde ese lugar Cristo “hace una diferencia”¹⁸ para la fe y para la cristología, se torna relevante, mostrando a la vez su identidad.

La determinación del lugar es, pues, esencial para la cristología. A lo largo de la historia ha habido varios lugares, pero hoy, en América Latina, ese lugar es determinado como el mundo de los pobres, porque ellos “constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano”¹⁹. Y si esto es así, a la cristología se le dirige, dicho en palabras sencillas, la pregunta de los negros oprimidos en Estados Unidos, *were you there when they crucified my Lord?* La cristología latinoamericana tiene un *Sitz im Leben* (lugar vital) muy dialéctico. Es un *Sitz im Leben* “und” *im Tode*, un lugar de vida, ciertamente, como veremos más adelante, pero también un lugar de muerte: el pueblo crucificado.

2. El lugar eclesial: la Iglesia de los pobres

La realidad de los pobres se desdobra para la cristología latinoamericana en lugar eclesial (tenido en cuenta por las cristologías en general) y lugar social (mucho menos tenido en cuenta). No se pueden separar ambas cosas adecuadamente, pero hagámoslo para facilitar el análisis²⁰.

2.1. La eclesialidad general de la cristología

La Iglesia es lugar real de la cristología, porque en ella se

17. J. L. Segundo, “La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio”, *Sal Terrae* 6 (1986) 473-482.

18. Hablando de la revelación de Dios, J. L. Segundo afirma que “es menester que la ‘diferencia produzca una diferencia’”, “Revelación, fe, signos de los tiempos” 125. La irrupción del pobre (diferencia desencadenante) ha originado, de hecho, una diferencia en la fe (diferencia desencadenada), que ha sido experimentada como buena y positiva, más humana y más cristiana. Y en esto estriba, en último término, el poder presentar la diferencia desencadenante como signo de los tiempos y hacer de ella la realidad en la cual se debe elaborar la cristología.

19. I. Ellacuría, *op.cit.*, 58.

20. J. Lois, “Cristología en la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis* I, 224-230.

mantiene y transmiten los textos acerca de Cristo y ella los interpreta autorizadamente para salvaguardar su verdad fundamental. Esto no quiere decir que la Iglesia sea el único lugar de esos textos, pues, por principio, Jesucristo no es patrimonio exclusivo de la Iglesia, sino que lo es de la humanidad, y empíricamente hay también no cristianos que se inspiran en esos textos y que incluso nos dicen a los cristianos “devuélvannos a Jesús”. Pero, sin duda, es la Iglesia el lugar donde, de hecho y de derecho, se transmiten esos textos.

Esto, que es fundamental, no es, sin embargo, lo más fundamental de la Iglesia en cuanto lugar real de la cristología, pues con lo anterior estamos todavía al nivel de lo que podemos llamar la *segunda eclesialidad*, es decir, de la Iglesia configurada en cuanto institucional, en este caso, como custodia del depósito de la fe y garantía última de verdad. Pero todo ello presupone una realidad previa, que llamamos la *primera eclesialidad*: la realización comunitaria de la fe en Cristo y la presentización de Cristo en la historia, en cuanto éste es cabeza de un cuerpo que es la Iglesia.

Por primera eclesialidad entendemos que dentro de la Iglesia se realiza la sustancia eclesial, que en ella se dan fe, esperanza y caridad reales; dicho cristológicamente, la realización del seguimiento de Jesús. Al hacer esto y ser esto, la Iglesia se convierte en sacramento con respecto a Cristo y llega a ser su cuerpo en la historia. “La corporeidad histórica de la Iglesia implica que en ella “tome cuerpo” la realidad y la acción de Jesucristo para que ella realice una “incorporación” de Jesucristo en la realidad de la historia”²¹. Ante todo, en este sentido, la Iglesia es el lugar de la cristología por ser el lugar de la fe en Cristo y de la corporeización de Cristo, y desde ahí, posteriormente, desde un punto de vista lógico, es también lugar porque guarda y salvaguarda los textos acerca de Cristo, pero no a la inversa.

A la primera eclesialidad le compete también que la realización de la fe y la corporeización de Cristo sean comunitarias. La

21. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, 183.

fe en Cristo es, por esencia, fe comunitaria y no la suma de fes individuales, y eso es así desde la resurrección de Cristo, la cual no desencadenó sólo fes individuales, sino que convocó una comunidad e hizo que la fe tuviese la dimensión esencial de comunitariedad. Esto significa, ante todo, llevarse unos a otros en la fe, dar de la propia fe y recibirla, para que formalmente sea la comunidad la que cree en Cristo. La cristología es eclesial, entonces, no sólo porque los individuos creen *dentro* de una comunidad llamada Iglesia, sino porque al hecho de creer le compete el estar remitido a la fe de otros²².

Además, la fe tiene que ser comunitaria, porque la Iglesia es una realidad en camino. Es esencial a la Iglesia ser peregrina, como lo ha sancionado el Vaticano II con el término pueblo de Dios, y ese peregrinaje incluye también el hecho de repensar su fe a lo largo de la historia, aprender a aprender. Y eso, como lo ha mostrado J. L. Segundo, sólo puede hacerse en cuanto comunidad. "El mismo hecho de revelar Dios algo con sentido supone no sólo un individuo en búsqueda, sino una comunidad, un pueblo comprometido en ese intento de aprender a aprender, buscando así la verdad"²³.

Según esto, la cristología es primariamente eclesial, porque se realiza dentro de una comunidad con fe real que hace presente a Cristo y dentro de una-comunidad-en-proceso, que es la que primariamente va reinterpretaando su fe, aprendiendo a expresarla y formularla para que esa fe dé cada vez más de sí.

2.2. La concreción desde la Iglesia de los pobres

Esta fe real y comunitaria, y esta corporeización de Cristo son las realidades eclesiales primarias, que en la cristología latinoamericana son puestas en relación con los pobres. Cuando Iglesia y pobres son puestos en relación esencial, entonces surge la Iglesia

22. La tensión entre lo personal y lo comunitario de la fe la hemos analizado en *La resurrección de la verdadera Iglesia* (San Salvador 1986) 143-176.

23. *Revelación, fe, signos de los tiempos*, 134.

de los pobres²⁴, y ésta se convierte en el lugar eclesial de la cristología latinoamericana. Veámoslo.

En primer lugar, la fe de la Iglesia de los pobres se realiza ante todo siendo práctica liberadora, seguimiento de Jesús, que asemeja a Jesús en su opción por los pobres, en sus denuncias, en su destino histórico. Y así, la Iglesia de los pobres tiene mártires masivamente y, lo más importante, son asesinados como Jesús y por las mismas causas que asesinaron a Jesús. La realización de la fe de la Iglesia de los pobres incluye también esencialmente, por supuesto, la "confesión", pero en ella la fe se da más a la manera de "invocación": siendo y haciendo de una determinada manera se confiesa la verdad del Cristo en quien se cree²⁵. Ese ser y hacer como Jesús de la Iglesia de los pobres es lo que debe tener en cuenta la cristología para conocer mejor a Jesús.

En segundo lugar, la Iglesia de los pobres valora la comunitariedad de la fe, pero no sólo ni principalmente por las obvias razones que expone W. Kasper, siguiendo la "teoría de la institucionalización": la superación de la limitación del individuo en el orden cognoscitivo y la salvaguarda de las verdades fundamentales de los vaivenes de la subjetividad individual o de la de los dirigentes de turno²⁶. La necesidad de la comunitariedad de la fe en la Iglesia de los pobres tiene otras raíces.

Precisamente, por ser pobres, ofrecen una diferencia a la fe de los que no lo son, de modo que en la Iglesia no puede haber simple adición de fes individuales, sino complementación; dicho con más precisión, solidaridad, llevarse mutuamente en la fe, dejarse dar fe por los pobres y ofrecer la propia fe. Por otra parte y al nivel de contenido, debido a que los pobres son los destina-

24. La Iglesia de los pobres es "una iglesia en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna", I. Ellacuría, *op. cit.*, 207-208.

25. Del mismo Jesús, Ch. Duquoc afirma que "es en la acción donde Jesús decide que la invocación al Padre alcance una forma nueva", "El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo", en Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe* (Salamanca 1977) 49.

26. W. Kasper, *op. cit.*, 29.

tarios privilegiados de la misión de Jesús, ellos hacen las preguntas fundamentales a la fe y lo hacen con fuerza para conmover y poner en movimiento a toda la comunidad en el proceso de “aprender a aprender” lo que sea Cristo. Por ser los privilegiados de Dios y por la diferencia con la fe de los no pobres, los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental.

En la Iglesia de los pobres, por último, se hace presente Cristo, y esa Iglesia es su cuerpo en la historia. Pero no lo es de cualquier forma, sino en cuanto ofrece a Cristo aquella esperanza y praxis liberadora y aquel sufrimiento que pueden hacerlo presente como resucitado y como crucificado. La cristología recoge ese hecho central, pero no por puro voluntarismo ni por puro análisis de textos, de los paulinos o de Mateo 25, sino porque el teólogo se ve confrontado, como Bartolomé de Las Casas, con un atroz sufrimiento que lo remite por necesidad a Mateo 25 y, más reflexivamente, a los textos paulinos.

Es trágico que la presencia actual de Cristo en el continente sea tan masivamente a modo de crucifixión, aunque está también presente a modo de resurrección. Pero esa crucifixión, por su carácter inocultable, es también beneficiosa, pues obliga a la cristología a caer en la cuenta de que en verdad existe un cuerpo de Cristo en la historia, y a tenerlo en cuenta en su propio quehacer.

Esta Iglesia de los pobres es, pues, el lugar eclesial de la cristología, por ser una *realidad* configurada por los pobres. Pero digamos que, aun al nivel de la segunda eclesialidad, la Iglesia de los pobres ha sacado del “depósito” de la fe cosas nuevas, y en Medellín y Puebla ha reformulado la realidad de Cristo desde los pobres.

3. El lugar social-teologal: el mundo de los pobres

El lugar eclesial es lugar real de la cristología dentro de una realidad más abarcadora: el mundo de los pobres. Ese es su lugar social-teologal²⁷. Y digamos que si el lugar, en cuanto eclesial, in-

27. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 14-25; “Jesucristo liberador.

fluye sobre todo en el *contenido* cristológico, quién es Jesucristo, el lugar, en cuanto social, influye sobre todo en el mismo modo del *pensar* cristológico, cómo abordar a Jesucristo.

Ante todo, el lugar social recuerda que “el teólogo no vive en el aire... que no hay una cristología neutra... (que) la cristología se constituye en el interior de un momento definido de la historia, se elabora bajo determinados modos de producción material, ideal, cultural y eclesial, y se articula en función de determinados intereses concretos y no siempre conscientes”²⁸. El lugar social configura a la cristología, y la hace, por acción o por omisión, lo sepa o no, partidaria. La cristología de la liberación es, al menos, consciente de ello, y tiene la honradez de reconocerlo: piensa desde el mundo de los pobres y piensa para liberarlos.

Esa realidad social que configura el modo de pensar del teólogo lo configura también en cuanto creyente, no sólo en cuanto pensador. Y si extraña esta afirmación, recordemos que la realidad social no es otra cosa que la creación de Dios —cosa que no debieran olvidar quienes acusan a la teología de convertirse y reducirse a sociología—, que ver cómo está esa realidad es ver cómo está la creación de Dios. Por eso hablamos de lugar social-teológico. Y no olvidemos tampoco que la fe real se realiza, es cuestionada o crece primariamente en ese mundo real. En palabras sencillas, creer en Cristo es algo que se hace, en último término, en el mundo real, su máximo cuestionamiento proviene del mundo real y su aceptación se hace en confrontación con el mundo real. Una determinada situación eclesial puede favorecer o dificultar la aceptación de Cristo, pero que se acepte que Cristo es la revelación de lo divino y de lo humano, o que se rechace, es algo que acaece en el mundo real, y en lo que éste facilita o dificulta.

El lugar social es, pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de *pensar* cristológico y el que

Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida”, en Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe*, 175-178.

28. *Ibid.*, 176.

exige y facilita la ruptura epistemológica²⁹. Dicho esto, queremos analizar cómo el mundo de los pobres no sólo condiciona, sino que positivamente posibilita y facilita ese pensar cristológico.

3.1. El mundo de los pobres: realidad que da que pensar

Es conocido, pero hay que repetirlo. La realidad histórica y social de América Latina está caracterizada por la pobreza injusta, cruel y masiva. Así comenzó Medellín: “existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” (Justicia, 1). Así comenzó Puebla once años más tarde: “Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos” (n. 29). Así lo repite la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II, y los estudios socio-económicos apuntan todavía a una mayor pobreza³⁰.

Esa realidad primaria es la que da que pensar, lo que más da que pensar y lo que debe poner al pensar cristológico en su dirección fundamental. Hace veinte años lo dijo H. Assmann. “Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos por hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas

29. La cristología que se hace consciente de su lugar social debe atender en lo posible a lo que dicen las ciencias sociales, como es exigido en principio por la teología de la liberación. En nuestra opinión, sin embargo, más importante que el cúmulo de conocimientos sociales que pueda poseer el teólogo —mayor o menor según los casos— es que realice, de hecho, la ruptura epistemológica, que su inteligencia comience a funcionar de manera distinta, como veremos más adelante.

30. Según datos recientes de la CEPAL, en América Latina había 71 millones de pobres en 1970 y, en 1990, el número se ha elevado a 183 millones. Son necesarios 90,000 millones de dólares para que, en 1995, América Latina alcance el nivel económico (de la pobreza) de 1980.

fundamentales”³¹. Si no se toma en serio esta realidad muriente, la teología será acusada de complicidad y de irrelevancia, “sus preguntas no serán preguntas reales, pasarán al lado del hombre real”³². Pero, en positivo, le exige que piense en verdad, no rutinariamente, y que piense desde un determinado horizonte: propiciar la vida de los pobres y combatir la muerte que los convierte en víctimas. Y si a esto se acusa de reduccionismo y de sociologismo, recordémoslo: estamos hablando de la creación de Dios. La vida amenazada, “ese mínimo que es el máximo don de Dios”, como decía Mons. Romero, es lo que hay que defender, es lo que pone en funcionamiento al pensamiento y ante lo que no se puede ser neutral. El debate europeo actual sobre la modernidad y la postmodernidad, el “pasotismo” en lenguaje actual de España, se hace en este punto absolutamente ininteligible y escandaloso: se podrá “pasar” de muchas cosas, pero no se puede pasar de la muerte de los pobres.

Esto es también lo que pone en movimiento al pensar cristológico y le confiere una dirección fundamental: pensar a Cristo desde la realidad de la vida y la muerte reales, ponerlo en relación con las necesidades primarias de los pobres³³, presentar a Cristo como la palabra de vida en presencia de la anti-vida, como quien ha venido a traer vida y vida en abundancia. Y así ha ocurrido. Desde este horizonte de vida y muerte, la cristología ha recuperado lo esencial de Jesús como el anuncio de un reino de vida a los pobres en contra del antirreino de muerte. Y no es éste pequeño fruto de estar en el lugar social de la pobreza. Y es que el lugar social es también lugar teológico.

3.2. El mundo de los pobres: realidad que capacita a pensar

El mundo de los pobres no es sólo exigencia para el pensamiento, sino que también le ofrece una ventaja epistemológica:

31. *Teología desde la praxis de liberación* (Salamanca 1973) 40.

32. *Ibid.*

33. H. Assmann, “Tecnología y poder en la perspectiva de la teología de la liberación”, en Varios, *Tecnología y necesidades básicas* (San José 1979) 31s.

una luz que ilumina sus contenidos. Hablamos ahora de luz más que de contenidos, y decimos que en el mundo de los pobres existe una luz que hace ver a la inteligencia contenidos que difícilmente se ven sin esa luz. La luz no es lo que se ve, pero es aquello que hace ver. En lenguaje técnico, los pobres ofrecen contenidos concretos (*medium in quo*), pero actúan sobre todo como un *medium quo* “cuando se convierten como en luz, sobre la que no cae directamente la mirada, pero con lo que se ve lo que se busca”³⁴.

Aceptar que hay luz en el mundo de los pobres y una luz que no se encuentra en otros lugares es, en último término, una opción, aunque pueda argumentarse de antemano en su favor en base a la relación transcendental entre Dios y los pobres, que funge como “precomprensión” de la cristología³⁵. En lo queremos insistir, sin embargo, es que la llamada opción por los pobres es más que una opción pastoral; es una opción totalizante para ver la totalidad, pero conscientemente desde una parte. Con ello, no se reduce la totalidad a una de sus partes, pero se espera, y, en ese sentido, la opción es también “apuesta”, que desde los pobres se ve más y mejor que desde cualquier otra parte.

Para la cristología esto significa usar la luz de los pobres para introducirse mejor en la totalidad de Cristo; y recordemos que el pensar cristológico, en cuanto tal, se ve forzado a ello también en virtud de su propio contenido. Del siervo de Yahvé se dice que Dios lo ha puesto para ser luz de las naciones. De Cristo *crucificado*, la teología paulina dice que es sabiduría, y la teología de Juan dice que en ese *crucificado* hay que poner la mirada. Si estas expresiones no se toman como puramente retóricas, en ellas se dice que en el crucificado hay algo que otorga una luz al pensamiento que éste no obtiene en otras partes. Esto es, precisamente, lo que se quiere decir del mundo de los pobres, y añadamos que

34. La cita está tomada de I. Ellacuría, “Teología de la liberación y marxismo”, *RLT* 20 (1990) 126. Ellacuría usa la distinción entre *medium quo* y *medium in quo* para analizar el aporte del marxismo a la teología de la liberación, pero lo mismo y con más derecho puede decirse de la realidad de los pobres.

35. Véase el artículo de J. L. Segundo citado en la nota 17.

por ello extraña tanto que cristologías “cristianas”, que se ven confrontadas por necesidad con un crucificado y que tienen que admitir que en él hay “revelación” de Dios, no acaben de integrar en su propio quehacer y ni siquiera de entender la opción por los pobres.

3.3. El mundo de los pobres: realidad que enseña a pensar

Digamos por último que el mundo de los pobres hace que la inteligencia funcione o pueda funcionar de una manera específica, importante para el pensar cristológico.

En primer lugar, en el mundo de los pobres, la inteligencia puede superar con más facilidad la *hybris* que está actuante en todo lo humano y también en el acto primigenio de conocer la verdad, como lo denuncia Pablo (Rm 1, 18). También la cristología debe preguntarse por aquel lugar en el cual, por su naturaleza, aunque no mecánicamente, le sea más fácil llegar a conocer la verdad sin manipularla y mantenerse en ella. Desde esta perspectiva, el mundo más apto para conocer la verdad y evitar su manipulación es el mundo de los pobres. Si los pobres de este mundo no hacen sospechar al menos que también la inteligencia cristológica puede estar bajo la *hybris*, nada lo hará. Para conocer la propia pecaminosidad actuante en la cristología —¿por qué no habría de estarlo?— no se ha inventado hasta el día de hoy nada más efectivo, desde Pablo hasta Ignacio de Loyola, que confrontamos con un crucificado real. Y lo mismo sigue ocurriendo hoy al enfrentarnos con los pueblos crucificados: ellos son la mejor salvaguarda de que la teología no se torne en ideología. Y en esta verdad hay que insistir, pues con frecuencia se afirma lo contrario: cuando la teología toma en serio a los pobres suele ser tildada de ideologizada, mientras que cuando los ignora suele ser tenida como verdadero ejercicio del pensar teológico.

En segundo lugar, el mundo de los pobres es el lugar que exige y facilita un talante específico y necesario al pensamiento para corresponder al objeto de la cristología: que se haga con misericordia hacia las víctimas y como buena noticia a los que viven malas

realidades³⁶. Si algo dice el mundo de los pobres, por definición, es que la misericordia eficaz es lo primero y lo último, y que de ella debe estar imbuido cualquier quehacer humano y cristiano, y por ello, también el teológico. De ahí que la realidad de los pobres exija y posibilite que la teología cambie su propia autocomprensión y se comprenda, ante todo, como *intellectus amoris*, no en oposición, pero sí en diferenciación al *intellectus fidei*. Más concretamente, que se comprenda como *intellectus misericordiae, iustitiae, liberationis*³⁷. En este sentido, así como la teología de la liberación se define a sí misma como “la teoría de una praxis eclesial e histórica”³⁸, así la cristología debe comprenderse ante todo como *crisopraxis*, no para anular el *logos*, pero sí para que éste ilumine la verdad de Cristo, desde los impulsos del mismo Cristo para que la liberación llegue a ser realidad.

El mundo de los pobres es, pues, creemos, lo que hace que la inteligencia teológica reflexione sobre su propio funcionamiento y se cuestione no sólo si su *productio* es liberador u opresor, sino si su *funcionamiento* favorece una u otra cosa. I. Ellacuría, al fundamentar filosóficamente el método de la teología de la liberación, afirma que la estructura formal de la inteligencia consiste en enfrentarse con las cosas reales, y que ese enfrentarse tiene una dimensión no ética, ética y praxica.

Este enfrentarse con las cosas reales en tanto que reales tiene una triple dimensión: *el hacerse cargo de la realidad*, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas —y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas—, un estar “real” en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones

36. Qué entendemos por misericordia lo hemos elaborado en “Iglesia samaritana: el principio-misericordia”, *Sal Terrae* 10 (1990) 665-678; “Iglesias ricas e Iglesias pobres, y el principio-misericordia”, *RLT* 21 (1990) 307-323.

37. J. Sobrino, “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como ‘*intellectus amoris*’”, *RLT* 15 (1988) 243-266.

38. I. Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *Estudios Eclesiásticos* 207 (1978) 457-476.

materiales y activas; *el cargar con la realidad*, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que exigen; *el encargarse de la realidad*, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de sentido, cuando toma a su cargo un hacer real”³⁹.

Uno puede preguntarse si este modo de concebir el funcionamiento de la inteligencia⁴⁰ ha podido ser formulado en cualquier lugar. Indudablemente, está influyendo, en este caso, la filosofía zubiriana, pero en nuestra opinión su autor la descubrió y, ciertamente, la profundizó desde el mundo de los pobres y en compromiso con los pobres⁴¹.

Este modo de concebir la inteligencia significa para el pensar cristológico, para “conocer” a Cristo, lo siguiente. Significa “hacerse cargo de la realidad de Cristo”, para lo cual lo más eficaz es volver a la realidad histórica de Jesús de Nazaret. Significa “cargar con la realidad de Cristo”, es decir, la disponibilidad para escuchar y responder a sus exigencias éticas reales y mantenerse en ello. Significa “encargarse de la realidad de Cristo”, es decir, ponerlo a producir en una praxis liberadora haciendo real su causa.

39. “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *ECA* 322-323 (1975) 419.
40. Quisiera decir que, en lo personal, este modo de concebir el funcionamiento de la inteligencia es de las cosas que más me impactaron del pensamiento de I. Ellacuría. Los artículos de J. Hernández Pico, J. I. González Faus y V. Codina en *RLT* 21 (1990), número dedicado al recuerdo de los mártires de la UCA, recalcan este punto.
41. A. González, en un excelente análisis de la obra filosófica de I. Ellacuría, afirma que “lo característico de la labor intelectual de Ignacio Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación”, “Aproximación a la obra filosófica de I. Ellacuría”, *ECA* 505-506 (1990) 980. Esto debe decirse tanto o más de su teología, y, en principio, de toda la teología de la liberación.

4. Conclusión: de los pobres a Jesús de Nazaret

En este capítulo hemos intentado resaltar la importancia del lugar donde se hace cristología y de determinarlo lo más adecuadamente posible. Para la cristología latinoamericana, ese lugar es la realidad de los pobres, lo cual es, en último término, una opción cuya justificación sólo se da dentro del círculo hermenéutico: desde los pobres se piensa que se conoce mejor a Cristo, y ese Cristo mejor conocido es el que se piensa que remite al lugar de los pobres.

La importancia de este lugar concreto para la cristología es doble. Por una parte, opera una ruptura epistemológica⁴² en el modo de abordar y conocer a Jesucristo: conocer a Cristo es, en último término, seguir a Cristo. Por otra parte, desde ese lugar y con ese modo de conocer, la cristología se ve orientada hacia el Cristo que es Jesús de Nazaret. “La cristología de la liberación elaborada desde América Latina privilegia al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe”⁴³, afirma L. Boff después de haber analizado el lugar social de la cristología.

En el siguiente capítulo vamos a analizar el significado preciso del Jesús histórico en la cristología latinoamericana, pero repitamos que la razón última para ello, aunque existan otras, y lo que la diferencia de las razones de otras cristologías para volver a Jesús es el lugar eclesial y social de esta cristología: en el mundo de la pobreza convergen y se remiten mutuamente pobres y Jesús de Nazaret.

42. Véase lo que hemos escrito en el capítulo “El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana”, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 21-53.

43. L. Boff, *op. cit.*, 187.