



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 1**

# **CTX 113 CRISTOLOGÍA**

Sobrino, Jon. “Una nueva imagen y una nueva fe en Cristo”. En *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 31-49. San Salvador: UCA, 1991.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

# Capítulo I

## Una nueva imagen y una nueva fe en Cristo

En América Latina, la fe en Cristo se ha mantenido a lo largo de los siglos sin especiales discusiones cristológicas<sup>1</sup> y puede decirse que no ha existido una cristología propiamente latinoamericana. Ciertamente es que en sus inicios se reflexionó muy poderosamente sobre la presencia de Cristo en el indio oprimido, lo cual objetivamente apuntaba a una cristología del "cuerpo de Cristo". Así, Guamán Poma decía: "ha de saberse claramente con la fe que donde está el pobre está el mismo Jesucristo"<sup>2</sup>, y Bartolomé de Las Casas: "yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes"<sup>3</sup>. Pero esta original intuición cristológica, no prosperó<sup>4</sup>, y lo que se transmitió fue una cristo-

1. Hace años, J. L. Segundo decía: "cristianos de izquierda, de derecha y de centro estarán de acuerdo en que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, en que Jesús, con su muerte y resurrección, redimió al género humano", "Las 'élites' latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social", en Varios, *Fe cristiana y cambio social* (Salamanca 1973) 209.
2. Citado en G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias* (Lima 1989) 171.
3. *Ibid.* 169s.
4. Siglos más tarde, Medellín y Puebla retomarían esa cristología del cuerpo de Cristo. Mons. Romero hablará del pueblo pobre como del actual "siervo de Yahvé" e I. Ellacuría lo llamará "pueblo crucificado".

logía basada en las fórmulas dogmáticas, de las cuales —sea cual fuere su conocimiento y comprensión— más se ha recalcado la divinidad de Cristo que su verdadera y concreta humanidad.

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

Desde los inicios, los indígenas vencidos que aceptaron a Cristo lo hicieron de forma específica. No lo asumieron sincretísticamente, sino que del Cristo traído por los vencedores asumieron, precisamente, aquello que más los asemejaba a él: un Cristo, él mismo aniquilado y vencido. En ese Cristo sufriente se reconocieron y de él aprendieron paciencia y resignación para poder sobrevivir con un mínimo de sentido en la cruz que les fue impuesta<sup>5</sup>. Lo que ha hecho la religiosidad popular a lo largo de los siglos, consciente o inconscientemente, ha sido reinterpretar la divinidad de Cristo (y la cercanía a Dios de la Virgen y de los santos) como símbolo del último reducto de poder ante su impotencia, pero lo que realmente ha buscado es consuelo ante su desconsuelo. Hasta el día de hoy, el Cristo de las mayorías pobres de América Latina es el Cristo sufriente, de modo que la semana santa es el momento religioso más importante del año; de ella, el viernes santo, y de éste, el santo entierro.

### **1. El “Cristo liberador”: nueva imagen y nueva fe de los oprimidos**

Imagen de Cristo y sufrimiento infligido han estado, pues, relacionados desde el principio en América Latina, y lo siguen estan-

---

5. Saúl Trinidad, “Christology, conquista, colonization”, en J. Míguez Bonino (ed.) *Faces of Jesus* (New York 1977) 58-62.

do. Y, sin embargo, algo nuevo y sorprendente ocurrió hace algunos años. El tradicional Cristo sufriente ha sido visto no ya sólo como símbolo de sufrimiento con el cual poder identificarse, sino también y específicamente como símbolo de protesta contra su sufrimiento, y, sobre todo, como símbolo de liberación. “Hoy, en la experiencia de fe de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y amado como el Libertador”, decía L. Boff, en 1974<sup>6</sup>. Esto es lo novedoso y, tras siglos de una imagen unilateral del Cristo sufriente, lo realmente sorprendente.

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

Como justificación general de esta opción, digamos que esta imagen ofrece mejor la relevancia de Cristo para un continente de opresión, por ser “liberadora”, y recupera mejor la identidad de Cristo —sin perder su totalidad— al remitir a “Jesús de Nazaret”. Y en esta coincidencia histórica de relevancia e identidad, la cristología latinoamericana se diferencia de otras que se hacen en el primer mundo, cuya problemática ambiental es precisamente la de unificar ambas cosas. Valgan por muchas estas palabras de W. Kasper al comienzo de su cristología. “Si se preocupa por su identidad, corre el riesgo de perder su relevancia; si pone interés en la relevancia, entonces el peligro consiste en perder su identidad”<sup>7</sup>. A la cristología latinoamericana se le ofrece, por el contrario, una nueva imagen real que unifica ambas cosas. Veamos lo fundamental de esa imagen.

(a) Cristo es visto, se lo denomine con éste u otros términos, ante todo como *liberador*, con capacidad para liberar de la diver-

---

6. L. Boff, “Salvación en Jesucristo y proceso de liberación”, *Concilium* 96 (1974) 375.

7. *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1976) 13.

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

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

(c) Ese Cristo y esa fe son también *conflictivos*. Jesús está en favor de unos, los oprimidos, y en contra de otros, los opresores. Los pobres lo proclaman como el verdadero Cristo, mientras sus opresores ponen en guardia contra él, lo atacan y, en cualquier caso, desean introyectar otras imágenes alientantes de Cristo<sup>8</sup>. El seguimiento de Jesús es, por esencia, conflictivo porque significa reproducir una práctica en favor de unos y en contra de otros, y esto origina ataques y persecución.

Todo esto es conocido y a ello volveremos más adelante. Lo que hay que añadir para no caer en ingenuidades es que esta nue-

---

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

va imagen es también conflictiva entre los mismos pobres, pues, aunque todos ellos buscan la misma salvación, es decir, poder manejar lo fundamental de la vida con un mínimo de eficacia y de dignidad<sup>9</sup>, reaparecen imágenes cristológicas de salvación antiliberadoras: el “Jesús salva”, el “gloria al Señor” de movimientos espiritualistas y de sectas. Esto es comprensible, porque en situaciones socio-económicas que son hoy tan trágicas como las del pasado, pero que, además, permanecen e incluso se incrementan tras esperanzas de liberación fallidas en muchos casos, a muchos pobres —aunque en formas externas distintas— no les queda más que aferrarse a lo central de la antigua imagen: un Cristo de quien se puede esperar salvación y sólo de él, pero una salvación, en último término, sólo transcendente, pues en la historia no parece que pueda haberla<sup>10</sup>.

No hay que exagerar, pues, la difusión cuantitativa de la nueva imagen y de la nueva fe en la actualidad, sometidas ambas al bombardeo de religiosidades contrarias y no suficientemente apoyadas por la Iglesia institucional, y hay que dar por ello alguna explicación de por qué comenzamos con esa imagen y esa fe. Ante todo, el argumento cuantitativo no es el decisivo para la cristología<sup>11</sup>, aunque sea sumamente importante para la pastoral. Hay

---

9. Mons. Romero, comentando la tragedia de que los campesinos salvadoreños lucharan unos contra otros, unos en organizaciones populares y otros en organizaciones progubernamentales, decía con gran intuición: “lo más grave es que a nuestra gente del campo la está desuniendo precisamente aquello que la une más profundamente: la misma pobreza, la misma necesidad de sobrevivir, de poder dar algo a sus hijos, de poder llevar pan, educación, salud a sus hogares”, J. Sobrino, I. Martín-Baró, R. Cardenal, *La voz de los sin voz* (San Salvador 1980) 100.

10. F. Damen, “Sectas”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II* (Madrid 1990), analiza detalladamente el significado de las sectas y también su significado salvífico. Como principal causa de la proliferación de las sectas destaca “la permanente y progresiva crisis social” (431). De ahí se derivan, por lo que toca a la eclesiología, nuevas formas comunitarias de vivir la religiosidad diferentes a las institucionales tradicionales, pero lo que está tras todo ello es la pregunta cristológica, la necesidad de “salvación”.

11. Puede preguntarse cuán extendida en la realidad ha sido la imagen existen-

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

Sea cual fuere, pues, la masividad y el futuro de ambas cosas, hay que valorar debidamente el hecho en sí mismo. Este es, todavía hoy, el hecho cristológico fundamental en América Latina<sup>12</sup>. Sea cuál fuere su futuro, el Cristo tras esa imagen y tras esa fe es hoy cosa real, es el Cristo de quien más necesitan Iglesias y pueblos (relevancia), y el que más se parece a Jesús (identidad). Por ello es también el Cristo que más debe ser tenido en cuenta, en la elaboración de la cristología.

## **2. La nueva imagen de Cristo como superación de imágenes alienantes**

Esta imagen del Cristo liberador no debiera ser nueva, pues es

---

cialista de Cristo de R. Bultmann o la evolucionista de Teilhard de Chardin o la trascendental de K. Rahner, sin que eso quite méritos a sus cristologías. A los que afirman que la cristología de la liberación es un fracaso o que es puramente elitista, porque la imagen de Cristo que propicia y de la cual parte es minoritaria, hay que recordar que no se mide así la importancia de una cristología, sino según cómo va influyendo en la conciencia colectiva de las mayorías, sea cual fuere la conciencia refleja que tienen de ello.

12. En nuestra opinión, la importancia de este hecho va más allá de América Latina. Con la imagen del "Cristo liberador" se recobra lo fundamental del título "mesías", mantenido ciertamente a lo largo de la historia, pero privado ya de cualquier contenido mesiánico histórico-popular. Con el Cristo liberador se retoma una historia que quedó interrumpida prácticamente con las primeras generaciones de cristianos.

sustancialmente la imagen de Jesús en los evangelios, y así lo admiten de alguna manera incluso las dos instrucciones vaticanas sobre la teología de la liberación. “El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación”<sup>13</sup>. “El Evangelio... es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y de liberación”<sup>14</sup>. Pero no ha sido así y las consecuencias son conocidas y objetivamente escandalosas. América Latina, continente masivamente cristiano, ha vivido una clamorosa opresión sin que la fe en Cristo la haya cuestionado y sin que la imagen de Cristo haya servido siquiera para sospechar que algo andaba muy mal en el continente. Desde esta perspectiva, la nueva imagen de Cristo expresa por lo menos esa sospecha, y más de fondo significa la superación de esa escandalosa situación. Y aunque no fuese más que por esto, la nueva imagen ya habría aportado un inmenso bien.

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

El mecanismo fundamental para posibilitar la escandalosa situación descrita ha consistido, dicho en forma de tesis, en lo siguiente: olvidar y recortar a Jesús de Nazaret, tergiversar así a Cristo y convertirlo frecuentemente en su contrario. Dicho de forma gráfica, de tal manera se ha presentado a Cristo que el creyente, para serlo, no tenía por qué parecerse a Jesús y por qué seguir y realizar la misión de Jesús en favor de los oprimidos. Lo que Dios había unido, Cristo —el portador de las esperanzas mesiánicas— y liberación de los oprimidos fue separado y aun contrapuesto a través de la imagen de un Cristo sin Jesús.

13. *Instrucción sobre algunos aspectos de “la teología de la liberación”*. “Introducción”, 1984.

14. *Libertad cristiana y liberación*. “Introducción” 1, 1986.



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

### 2.1. Un Cristo “abstracto”

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

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

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

mente “asistencial” ha hecho ignorar durante siglos e incluso contradecir al Jesús profeta de la justicia. La consecuencia de esta grave reducción ha sido la beneficiencia a unos pocos y el olvido de la justicia a los muchos.

Como ejemplo de lo segundo mencionemos la imagen de *Cristo-poder*. Es sumamente comprensible que la religiosidad popular busque algún poder en Cristo, pero tradicionalmente el Cristo-poder ha sido (y sigue siendo) la imagen deseada por los poderosos sobre todo. Para ello tienen que comprender el poder exactamente de forma contraria a como lo hizo Jesús: poder que está arriba, y que por estar arriba es sancionado por Dios. El Cristo “poderoso” y el Señor “omnipotente” que están arriba han hecho ignorar y contradecir al Jesús, cuyo poder es servicio y cuyo lugar está abajo, en la fuerza de la verdad y del amor. Y han justificado que el lugar del poder tiene que estar arriba, porque arriba está Cristo. Las consecuencias son sancionar la tendencia pecaminosa de comprender eficazmente el poder como imposición hasta llegar a la opresión, y, así, a justificar, en nombre de Cristo, todo tipo de autoritarismos y despotismos civiles y eclesiásticos.

## 2.2. Un Cristo “reconciliador”

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

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

Jesús que ama a todos, pero sin concretar la forma diversa que toma ese amor: defensa de los pobres y radical exigencia de conversión a sus opresores.

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

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

### **2.3. Un Cristo “absolutamente absoluto”**

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

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

la mediación, el reino de Dios.

Una de ellas es la de posibilitar una reducción personalista de la fe, la cual ha llevado, de nuevo, a abandonar la realidad histórica a su miseria. Es la imagen de Cristo como un "Tú" último, en cuya relación se decide y alcanza su máxima expresión la fe cristiana. El ideal de ser para Cristo, de amar a Cristo es, evidentemente, cosa buena, pero si de ahí se pasa al amar "sólo" a Cristo o a que esto sea lo único y verdaderamente decisivo, entonces, se convierte en cosa peligrosa, como lo muestra la historia de la vida de perfección y de la vida religiosa, pues en nombre del máximo amor al "mediador" puede minusvalorarse el amor a los hermanos y a los oprimidos, paradójicamente, el amor que Jesús exigió sobre la tierra para la construcción de la "mediación", el reino.

La otra es ofrecer un símbolo religioso para sancionar absolutos históricos que, evidentemente, no lo son: configuraciones socio-políticas concretas, la cristiandad y sus modernos sucedáneos, la Iglesia misma. Para los poderes de este mundo, civiles y eclesiásticos, es importante introyectar en la conciencia de sus súbditos la idea de que ya existe lo absolutamente absoluto en el "mediador", para ellos poder hacerse pasar por "mediadores", que pueden exigir absoluta sumisión, siendo así que absolutamente absoluto sólo es el misterio de Dios<sup>15</sup>.

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

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

sospechar que algo hay de escandaloso en la coexistencia de injusta miseria y fe cristiana en el continente.

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

### **3. La imagen de Cristo en Medellín y Puebla**

Lo dicho en el apartado anterior bastaría para aceptar la nueva imagen de Cristo, pero ha sido también sancionada, en sus rasgos fundamentales, por la Iglesia latinoamericana y forma ya parte de “nuestra tradición eclesial”, constituida por Medellín y Puebla<sup>16</sup>. A continuación vamos a analizar los rasgos más novedosos de esa imagen, que con más provecho debe tener en cuenta la cristología teórica.

#### **3.1. La imagen de Cristo en Medellín**

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

##### **a) La salvación como “liberación”**

Medellín aborda la figura de Cristo desde el interés salvífico,

---

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

en lo cual no es novedoso; pero en momentos cruciales lo expresa en términos de liberación, lo cual va más allá de los tradicionales términos de “salvación” o “redención”. “Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano” (Justicia, 3).

Este texto no es analítico y pueden dirigírsele varias preguntas: cuál es la jerarquía de las esclavitudes y de las liberaciones, y la relación entre ellas, cómo lleva a cabo Cristo esta liberación... Con todo, el texto es novedoso y sobre todo programático: (1) se afirma que Cristo vino a liberar de una *pluralidad de males* de orden moral, físico y social, con lo cual retrotrae eficazmente el concepto de salvación más a la actuación de Jesús de Nazaret (acogida a los pecadores, milagros, denuncias...) que a la universalización posterior (reductora) de la salvación como la redención de los pecados; (2) se afirma que esos males, todos ellos, son esclavitudes, es decir, expresan situaciones personales y sociales de opresión, y que, por lo tanto, la obra de Cristo no puede ser comprendida sólo como benéfica, sino que tiene que ser comprendida formalmente como *liberación* (con lo cual, por cierto, se recupera el significado etimológico-histórico del término redención: *redemptio* = rescate mediante pago de la libertad del esclavo; y en hebreo, *gaal* = recuperación que hace Dios de lo suyo usurpado, huérfanos, viudas...).

#### **b) El “principio de parcialidad”: pobres y pobreza**

Medellín confiesa la divinidad y la humanidad de Cristo, pero introduce en ellas el principio de parcialidad: los pobres y la pobreza. “Cristo nuestro Salvador no sólo amó a los pobres, sino que ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres” (Pobreza de la Iglesia, 7).

A este texto se le puede preguntar quiénes son los pobres y qué

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

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

### c) Los principios hermenéuticos: esperanza y praxis

Medellín menciona la presencia de Cristo en la historia actual y se atreve a nombrar cuáles son sus signos. “Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor” (Introducción, 5)<sup>17</sup>.

El texto remite a la *Gaudium et Spes* (38), pero lo concreta con vigor desde América Latina. En la formulación menciona los “anhelos” y las “conquistas” en el contexto de la ansiada transformación del continente, mientras que la *Gaudium et Spes* se contenta con afirmaciones más generales: el aliento que otorga Cristo a “aquellos generosos propósitos con los que la familia humana in-

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

tenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a ese fin”.

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

#### **d) La presencia de Cristo en los oprimidos**

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

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

El texto habla en directo de situaciones históricas de injusticia, y de ellas se dice que son un rechazo del Señor. Su limitación consiste en que no explicita a las víctimas de la injusticia como positiva presencia de Cristo, aunque a ello alude al mencionar a Mateo 25 en la cita. La ventaja está en el lenguaje dinámico: sólo se puede “rechazar” a alguien que está realmente presente, y, si



así es, también allí se lo podrá encontrar, como lo dirá magistralmente Puebla.

### **3.2. La reflexión cristológica de Puebla**

A diferencia de Medellín, Puebla escribió un capítulo titulado “La verdad sobre Jesucristo, el Salvador que anunciamos” (nn. 170-219), motivado por el interés de defender la ortodoxia en presencia de los reales o imaginados peligros de las primeras cristologías latinoamericanas, miedo que expuso Juan Pablo II en su discurso inaugural<sup>18</sup>. No se puede negar que tras el documento hay una preocupación por la ortodoxia y que no está ya presente la lozanía y audacia de las reflexiones de Medellín.

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

Con respecto a Medellín, Puebla insiste más en la óptica doctrinal, de historia de salvación y de cristología descendente (nn. 182-219). Reafirma así la encarnación y la plenitud de Cristo, y lo hace para evitar un doble peligro (real, posible o imaginado), que estaría actuante en las cristologías latinoamericanas: la reducción de la totalidad de Cristo a su humanidad, y la reducción de ésta a un Cristo que fuese “un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta” (n. 178). Pero esta óptica y estas afirmaciones no son lo único que dijo Puebla ni lo que ha tenido más influjo en la historia posterior.

En primer lugar, Puebla reconoce y agradece —“vemos con gozo”— que existe “una búsqueda del rostro siempre nuevo de

---

18. “Discurso inaugural” I, 1.4.

Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral” (n. 173). Con ello, reafirma la legitimidad y necesidad de que exista una “nueva” imagen, a pesar de siglos de evangelización, y que a esa nueva imagen le es esencial que sea “liberadora”, y alaba a Medellín por haberla propiciado.

En segundo lugar, Puebla recoge muchos rasgos de Jesús de Nazaret, del “Jesús histórico”, que, se presupone, son los que van llenando de contenido la nueva y deseada imagen de Cristo. Por una parte, y en su conjunto, evita analizar en profundidad los rasgos históricamente conflictivos de Jesús, sólo se menciona que “su presencia desenmascara al maligno” (n. 191), pero, por la otra, presenta otros sumamente importantes: su anuncio del reino de Dios, las bienaventuranzas (aunque sólo citadas en la versión de Mateo, no de Lucas) y el sermón del monte como la nueva ley del reino, la convocatoria a su seguimiento, la vida interna de Jesús que incluye la disponibilidad al rechazo de los hombres y a la tentación, su entrega a la muerte como siervo sufriente de Yahvé y su resurrección (nn. 190-195). En otros capítulos recalca también otros rasgos del Jesús histórico: su pobreza (n. 1141), su ejemplaridad de buen pastor (n. 681) y su carácter liberador (nn. 1183, 1194).

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

No hay por qué analizar estas palabras como lenguaje técnico, consciente de todos sus detalles, pero es importante notar que, según sean los lugares de la presencia de Cristo de que se habla, el texto cambia de lenguaje. Del Cristo exaltado se dice que “vive” en medio de nosotros, que “está presente” en los lugares eclesiales. Pero cuando menciona su presencia en los pobres, el len-

guaje se toma más vigoroso. Se habla de "identificación" de Cristo con ellos y de "ternura especial" hacia ellos. No se puede dudar, pues, de que, al hablar de la actual presencia de Cristo en la historia, Puebla privilegia su presencia en los pobres.

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

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

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

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

tadores de un evangelio, ejercen una evangelización primaria.

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

#### **4. Las consecuencias para la cristología**

Hemos comenzado nuestra reflexión con algo real que ocurre hoy en la historia: la nueva imagen y la nueva fe en Cristo, lo cual no es el modo habitual de proceder. Otras cristologías suelen comenzar con textos del pasado acerca de Cristo, y cuando tienen en cuenta el presente, lo hacen para mostrar las dificultades que éste ofrece a la fe en Cristo más que sus posibilidades. Si hemos comenzado de esta forma, sin embargo, es porque creemos que la realidad de esa imagen y esa fe, con su énfasis en la liberación y en la actual presencia de Cristo en nuestra historia, es un signo de los tiempos.

Esto impone varias tareas a la reflexión. En cuanto al contenido, la cristología debe fundamentar, desde sus fuentes, que Cristo es, en verdad, liberador y de qué forma lo es, lo cual lleva al análisis de la vida y del destino de Jesús, en lo que consiste el grueso de este libro. En cuanto al método, hay que determinar el lugar actual en el cual se puede y debe hacer cristología, según ese signo de los tiempos (Capítulo II) y hay que justificar la opción de comenzar con el Jesús histórico (Capítulo III).