

LA CRISTOLOGIA: PERSPECTIVAS ACTUALES *

ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

Excmo. Sr. Arzobispo de Pamplona, Sr. Rector Magnífico, Sr. Decano de la Facultad de Teología, apreciados profesores, señoras y señores:

Quisiera situar desde el comienzo la orientación que pienso dar a mi intervención al inicio de este Simposio Internacional.

En primer lugar, y haciéndome eco de la insinuación que acaba de formular el Sr. Arzobispo de Pamplona, diré que el enfoque que he adoptado no es propiamente el de un especialista en cristología, sino el de un Pastor de la Iglesia muy interesado por todas las corrientes teológicas que, en distintas partes del mundo, se manifiestan en torno a este campo tan fundamental de la Teología. De acuerdo con este enfoque pastoral, me esforzaré por asumir desde la fe y desde las inquietudes que vienen de los retos históricos, lo que es misión primordial del obispo: ser maestro, y maestro que aspira a ayudar y orientar con vistas a una integración básica entre ortodoxia, entendida en toda su amplitud como una fe que confiesa lo que cree, y ortopraxis según suele hoy decirse, o sea —dejando aparte connotaciones menos acertadas del término— como una acción concreta, manifestada en la vida de la comunidad en orden a la aplicación y actualización de esa ortodoxia.

Mi contribución a este coloquio internacional será más bien de tono pastoral, pero de una pastoral que tiene su fuerte anclaje en la teología. No está de más recordar que los grandes protagonistas de las disputas cristológicas de los primeros siglos fueron precisamente obispos que sentían en toda su dramaticidad la preocupación doctrinal y, desde ella, la preocupación pastoral.

* El texto está tomado literalmente de la grabación magnetofónica realizada durante el Acto de Apertura, y ha sido aprobado por su autor. Se ha mantenido el tono coloquial. A este texto se añaden a modo de epílogo unas páginas enviadas posteriormente por Mons. López Trujillo. (Nota del Comité Organizador del Simposio).

Además, y con esto termino de precisar el matiz de mi colaboración a este coloquio, mi aportación se encuentra particularmente desarrollada desde la perspectiva de América Latina y, dentro de ella, desde ese laboratorio de vida pastoral, desde ese observatorio de corrientes teológicas y pastorales que es el C.E.L.A.M. Más concretamente aún, desde la captación que fue posible obtener de todo el movimiento teológico en el período que precedió a la Conferencia de Puebla y en el que presencia también su desarrollo. Como es bien sabido, la Conferencia tuvo su base fundamental en ese gran trípode, que es preocupación central del Papa: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre. Esas coordenadas encuadran y dan sentido a la Conferencia del Episcopado Latino Americano reunido en Puebla, y a ella remite mi exposición.

Mi intervención se hace, pues, eco de la realidad vivida en América Latina, con todo lo que cuantitativa y cualitativamente esa amplia gama puede representar, pero procede a la vez con las ventanas abiertas hacia Europa y otras latitudes de la Iglesia, ya que el catolicismo latinoamericano es tributario en muchos puntos del pensamiento teológico y europeo, y no está particularmente interesado, a pesar de lo que a veces suele creerse, en mantener a todo trance una especie de originalidad que puede resultar excesiva, o que es defendida, a veces, con tonos un tanto puberales. Sí mantendría, en cambio, el sentido hondo de lo que entraña la vocación específica de la Iglesia latino americana: el aporte que a ella le corresponde en esta comunión de comuniones de la Iglesia universal, y desde ese marco también conflictual y difícil en varios aspectos, que es hoy característico de América Latina.

I. CONSIDERACIONES DE CARÁCTER GENERAL: CRISTOLOGÍA Y VIDA ECLESIAL

En primer lugar, quisiera hacer algunas consideraciones de carácter general. Nosotros en América Latina seguimos y reconocemos el avance innegable que la Teología realiza en el campo de los estudios cristológicos, fundamentalmente por lo que se refiere a todo el enriquecimiento que se deriva de una mayor profundización en la Sagrada Escritura, principalmente en el Nuevo Testamento, y también de algunos enfoques especulativos que son de suma actualidad e interés. Todo esto encuentra en América Latina ecos y repercusiones que es oportuno señalar.

1. *«Hermenéutica de los efectos»*

Para dar una visión panorámica de la situación, puede ser útil acudir a una distinción hecha por un pensador protestante, Moltmann. Me refiero concretamente a la distinción que él establece entre cristología entendida como «hermenéutica de los orígenes», y una cristología entendida como «hermenéutica de los efectos».

La primera tarea cristológica, según ese planteamiento, es dar cuenta del origen de la fe en el Señor mostrando la articulación de los datos históricos con la fe en Cristo, que la Iglesia confiesa. Pero además, y como una secuencia normal de esta confesión de fe en el Señor, la cristología debe sentir la urgencia de una verificación crítica de la fe cristiana confesada, confrontándola con sus consecuencias en el presente y en el futuro. Es el reto histórico del cual puede hacerse una traducción conceptual hablando de «hermenéutica de los efectos».

Yo considero que en América Latina la atención se ha centrado particularmente en este segundo aspecto, acaso con desmedro, en algunos momentos al menos, del primero. Porque no debe olvidarse que la búsqueda de una cristología que sea respuesta a los retos históricos y sociales, debe suponer y hubiera debido suponer en todo momento una firmeza muy grande y muy densa en la confesión de fe en el Señor, de la que se ocupa y en la que insiste la así llamada «hermenéutica de los orígenes».

Entre nosotros la disputa cristológica quizás no ha tenido la dramaticidad alcanzada en las disputas cristológicas de los primeros siglos (pensemos en Nicea y Efeso); y acaso no se ha llegado a grados tan altos de confrontación, como los que la Iglesia ha registrado en otras épocas. Pero la falta de dramaticidad en la polémica cristológica no hace que el problema sea, de suyo y en lo hondo, menos agudo. De hecho, se tiene cada vez más la certidumbre de que la primera clarificación de la Iglesia en el momento actual va a tener que ser necesariamente una clarificación cristológica; porque, en última instancia, todo depende de la respuesta a la pregunta fundamental del Señor, que recoge el Evangelio de San Mateo, en su capítulo dieciséis. Me refiero, claro está no sólo a la pregunta ¿qué dicen los hombres que es el Hijo del hombre? sino a la siguiente y fundamental: ¿qué soy Yo para vosotros? De ahí, repito, depende todo. Por eso es algo de primera necesidad para la teología y, naturalmente, para la pastoral una clarificación cristológica en un mundo en el que

se está enturbiando —no sólo en Europa sino también en América Latina— precisamente lo esencial de la cristología y de la fe.

La polémica cristológica en América Latina no tiene, he dicho, tonos demasiado dramáticos; sí es en cambio muy seria, y está en juego la vida pastoral de la comunidad. El pueblo no siempre advierte esto, y parece sentirse menos preocupado con las disputas cristológicas que el de otras épocas, si nos atenemos a lo que los historiadores nos cuentan, por ejemplo, de los años cercanos al Concilio de Efeso: en los relatos de aquel tiempo se nos narra cómo todo el pueblo participaba con cánticos y con versos, con ironía y con procesiones; verdaderamente sentía a fondo la disputa cristológica, aunque no ponderara demasiado toda la filigrana de la reflexión metafísica, por así llamarla, que se desarrollaba. Posiblemente el pueblo esté hoy lejos de los problemas cristológicos. Puede ser una ventaja, aunque puede también representar una superficialidad: quizás ocurra que sectores de la Iglesia se han hecho un tanto refractarios a reflexiones teológicas que estiman demasiado complicadas. Pero todo esto no quiere decir que no esté en juego algo, que, repito, afecta profundamente a la pastoral y a la vida de la Iglesia. Porque la realidad es que existe una concatenación activa y pasiva de la cristología; primero, en el interior de la teología con el resto de los tratados y temas, y, después, en la entera vida de la Iglesia respecto de la misma acción pastoral.

2. *Conexiones entre eclesiología y cristología*

Un aspecto muy importante en nuestra visión latino americana, es el estrecho condicionamiento mutuo de la eclesiología y la cristología.

Tal vez en épocas anteriores no se había llegado a percibir con tanta claridad como hoy ese sistema de vasos comunicantes y esa unión tan estrecha con directas repercusiones en el campo pastoral. En nuestros días se ha hecho patente que según el tipo de opción eclesiológica que se realice se está haciendo implícitamente una opción cristológica. También el otro aspecto vale —la eclesiología recibe su orientación y su color desde una opción cristológica—, pero, en esta síntesis, quiero referirme en primer lugar a la primera concatenación.

Una opción eclesiológica que insista prevalentemente en el aspecto

de trascendencia, que no sólo acentúe el origen divino de la Iglesia y su valor espiritual, sino que llegue hasta una cierta desencarnación, o sea una eclesiología, por así decir, angelista, condiciona una cristología que corre un tanto a tono. Algún autor, quizás con cierto desparpajo, ha hablado de iconización de la cristología: desde la trascendencia Cristo se vuelve distante, situándose en el cielo, en el *uranos*, en una lejanía que es más propia de un Dios concebido como el «totalmente Otro», que del que se nos revela en el misterio de la Encarnación. Puede decirse que una cristología de inspiración bultmaniana, que privilegia el *Kerygma* con desmedro o con olvido total del Jesús concreto de la Historia, sería el eco, a nivel de cristología, de la opción por una Iglesia situada solamente en una dimensión de trascendencia. En uno y otro campo la historia —la de Jesús y la de la Iglesia, la vida concreta de Jesús es la misma que la Iglesia desempeña en el mundo— se volatilizan y desaparecen.

En el otro extremo se sitúa una opción eclesiológica desde una dimensión acentuada de inmanencia, visión de la Iglesia de signo fundamentalmente social, horizontalista, que lleva también a una cristología de corte similar: una cristología que se queda solamente con el Jesús histórico, que se reduce a jesuología. La cristología va perdiendo su fuerza para convertirse simplemente en una visión de Jesús y del Jesús prepascual. Nos encontramos ante una «cristología desde abajo».

Ciertamente no siempre las expresiones «cristología desde arriba» y «cristología desde abajo» tienen el mismo tipo de significación; pero una opción eclesiológica desde la dimensión de la trascendencia se conecta mucho más con una «cristología desde arriba», y una acentuación excesiva en la inmanencia se conecta mucho más con una «cristología desde abajo». Por lo demás, bien lo sabemos, la cristología nunca podrá ser sólo «desde arriba» ni sólo «desde abajo»: únicamente puede haber una verdadera cristología cuando se dé el encuentro entre Cristo y Jesús, entre el Jesús de la fe y el Jesús de la historia, entre la «cristología desde arriba» y la «cristología desde abajo». Me parece que todo el problema cristológico hoy proviene justamente del olvido de la articulación y de la síntesis, de tal manera que a fuerza de acentuaciones tal vez no se rechaza o se niega el resto de forma explícita, pero, para decirlo con lenguaje de Husserl, se lo coloca entre paréntesis, no se lo considera, y una de las formas de olvidar es justamente no considerar. En el fondo, poner entre paréntesis es, con frecuencia, una manera de rechazar, aunque no haya rechazo explícito.

3. Consecuencia de los planteamientos cristológicos

Una opción cristológica solamente en la línea del Jesús histórico, y del Jesús histórico según el tratamiento que le han dado algunas corrientes de pensamiento en América Latina, conduce a su vez a un tipo de eclesiología y, concretamente, al menos así ha ocurrido entre nosotros, a una eclesiología de inmanencia sociológica, que se ha dado en llamar de «Iglesia popular».

Tocamos así el segundo aspecto antes mencionado: cómo la cristología, mejor las opciones cristológicas, se van volviendo, con toda claridad, y de forma mucho más consciente de lo que pudo ser antes, clave para la orientación de otras cuestiones teológicas y de otros temas capitales.

Por ejemplo, un tipo de opción cristológica de signo inmanentista, llamémosla así, provoca una forma peculiar de entender toda la temática del Reino de Dios. Quien haga una opción por el Jesús histórico desde un planteamiento reductivo, es decir, con olvido del Cristo que la fe confiesa, seguramente entenderá el Reino de Dios vinculado prevalentemente al cambio de estructuras de la sociedad. En el otro extremo, un olvido de la Humanidad del Señor, llevaría a una visión del Reino referido casi exclusivamente a la transhistoria.

Lo mismo vale en relación a la mariología: lo que se afirme sobre la Virgen, sobre sus misterios, sobre su fe, sobre la manera en que resulta ejemplar para la Iglesia, vendrá medido de acuerdo con la opción eclesiológica y cristológica. O se canta a la Virgen solamente según una interpretación desajustada de algunos versos del *Magnificat*, y entonces se la ve como la Virgen del cambio, de la revolución, porque pronunció el *deposuit potentes de sede*; o, en una visión más integral, se la entiende en la afirmación de una fe y de una esperanza en la línea de los siervos de Yahvé, no confundidos con una opción proletaria. Y todo esto depende fundamentalmente del colorido de una eclesiología y de una cristología.

Algo parecido ocurre con el concepto de pecado, que se entenderá de una o de otra manera según las opciones previas, según el horizonte previo. Así habrá una acentuación del pecado social, referido sólo a problemas estructurales; o habrá una acentuación en el pecado individual con riesgos de intimismo, o, para utilizar la terminología de Metz, de privatización, aunque, como bien se sabe, en el mundo de la teología política de Metz el tema privatización y desprivatización no deja de estar exento de ambigüedades.

Como Pastor creo que tal vez nunca como hasta ahora las cosas

han estado tan globalmente entrelazadas. Y este era un primer tema que deseaba exponer y testimoniar. Porque nos encontramos, como decíamos antes, ante cuestiones enormemente serias.

Pasemos ahora a exponer algunos rasgos sobre la situación de la producción cristológica en América Latina.

II. LA CRISTOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

Quiero hacer notar ya desde el comienzo que en Latino América hay en los Seminarios y en las Facultades un buen grupo de cristólogos un tanto «tímidos» en su pluma y existe un número escaso de cristólogos con mucha prensa, con muchísimas editoriales. Estos últimos son los que normalmente son conocidos.

Yo diría que urge sacar a muchos cristólogos de lo que podría llamarse una especie de catacumba teológica; urge que se lancen a escribir, ya que sólo se lanzan a escribir sobre los problemas esenciales de nuestra fe cuando se sienten sumamente seguros, cuando ya todo está sumamente calibrado, y la desgracia es que otros se lanzan a escribir de lo mismo cuando no se tiene ni siquiera el ensamblaje fundamental.

1. *Acentuación de lo histórico*

En primer lugar, podemos decir que nuestra cristología se inscribe fundamentalmente en un ámbito de reacción antibultmaniana. Y eso no por problemas conceptuales, o por el seguimiento paso a paso de todas las vicisitudes de la teología de Alemania, sino más bien por una opción pastoral previa que hace que entre nosotros el anclaje mismo de la cristología —como de la teología en general—, esté urgido ante todo por su penetración en la historia.

Los teólogos de América Latina utilizan la expresión: *el Cristo que pone su pie en la historia*. Este factor esencial o elemento de Encarnación implica una cierta concepción de la historia; por una parte, incluye el «kairós», el tiempo providencial de Dios; y, por otra, la historia también en su carga de conflictualidad, de amenazas, de injusticias, de rupturas. Y precisamente por esa preocupación nuestra, podríamos decir existencial, en la historia, para nosotros cuenta mucho menos una concepción bultmaniana —solamente de anuncio kerygmático y captación un tanto subjetiva del Misterio Pascual—. Y por

eso el «Cristo de la Historia» o el «Jesús de la Historia» es el que da la pauta a los estudios cristológicos.

Curiosamente la mayoría de los autores latinoamericanos que publican sobre cristología no son latinoamericanos. Es el caso de Comblin. En una época escribió sobre temas bíblicos, fundamentalmente, sobre el Apocalipsis. Después pasó al mundo de la sociología y de la antropología, y ha escrito muchas otras cosas. Ultimamente ha escrito sobre temas cristológicos un pequeño folleto en portugués que me parece interesante citar para mostrar su ambientación teológica: «Pretendemos meditar la vida humana, simplemente humana, de Jesucristo; queremos volver a ver a ese Jesús de Nazareth tal como los discípulos lo conocieron y lo comprendieron o no lo comprendieron cuando caminaban con El por los senderos de Galilea, recorriendo las aldeas de Israel, cuando aún no lo conocían como Señor e Hijo de Dios; deseamos ver a Jesús tal como aparecía cuando todavía no manifestaba su vinculación personal con Dios, cuando a los ojos de los discípulos aún era un hombre, simplemente hombre».

Como se ve, privilegia solamente el «Jesús histórico», el Jesucristo «simplemente» hombre como podría considerarlo un judío contemporáneo, aunque, justo es decirlo, el libro deja por un subconsciente teológico aflorar de vez en cuando en esos mismos relatos el todo, el Cristo de la fe.

Cabe discutir si esta empresa, tan esquemática y friamente propuesta por Comblin, es posible, y si la visión de los Evangelios y del Nuevo Testamento nos permite eso; si puede haber, siquiera una línea, en la que aun manejando la más pura historicidad no exista una intención de fe y kerygmática. En efecto, los evangelios son una catequesis y por ser catequesis de la comunidad ya contienen una visión del Cristo como el Señor. Por ello, comenzar toda una presentación eclesiológica con la insistencia en meditar la vida *simplemente* humana de Jesucristo me parece fuera de lugar.

Otro autor que se emplaza precisamente en esta fuerte reacción antibultmaniana y en esta visión histórica —subrayando lo histórico y dejando para después la explicación de cómo se entienda lo histórico en algunos autores— es Jon Sobrino. Español, ha trabajado en El Salvador; escribió una serie de artículos, que después reunió en un libro titulado *Cristología desde América Latina*. No es propiamente un autor latinoamericano, aunque el *desde* le hace asumir una cierta proyección latinoamericana. También, Leonardo Boff en Brasil. El, sobre todo, se ha interesado por una cristología que tiene como tema *Cristo Libertador*. El título no registra propiamente su preocupación de

fondo. Toda su bibliografía es alemana, pero el título resultó muy inteligente, ya que *Cristo Libertador* hace pensar ya que esta obra se encuentra situada en el mundo de las teologías de la liberación, mundo que en ese momento, cuando el libro apareció, prácticamente era inexistente entre nosotros. Sin embargo, Boff, en artículos recientes, se sitúa en una visión teológica mucho más concreta de la cual más adelante daré alguna noticia.

2. «Jesús histórico» y liberación

En los autores latinoamericanos se nota una acentuación muy fuerte en el «Jesús histórico», y, ciertamente, en el Jesús histórico prepasual. Esta acentuación tuvo varios momentos. Un primer momento, indudablemente el más radical, el más duro y también el más fugaz, fue aquel en que se dio la presentación escueta, ingenua casi, del Cristo revolucionario: el Cristo subversivo de Nazaret que asumieron los cristianos por el socialismo en muchas partes; el Cristo, por lo menos, simpatizante al extremo del zelotismo. Temas estos importados fundamentalmente de Europa.

La cristología en América Latina ha conocido en forma recurrente autores que han querido hacer este tipo de presentación de Cristo casi siempre con los mismos argumentos. He aquí algunos de los que se manejaron prevalentemente en América Latina. Cristo fue subversivo, condenado como político, como revolucionario; ahí está el INRI de la Cruz; varios de sus discípulos fueron revolucionarios, zelotas; evidentemente, Jesús fue contestatario del poder, un líder por excelencia, un profeta violento a la Passolini del *Evangelio de San Mateo*, y ahí están los textos evangélicos: violencia contra los mercaderes del templo; ahí está un texto formidable, con una interpretación que apenas por lo ingenua: el Reino de Dios padece violencia; luego lo que se trata es de eso. Huelga recordar que este texto es un texto que dice todo lo contrario y que tiene un propósito totalmente diferente.

Fue una época en la que en muchos púlpitos sonó con ardor toda una predicación del Cristo revolucionario. Esto, como decía, fue muy fugaz, muy transitorio, y su transitoriedad se debió, entre otros, a estos factores: en primer lugar, los fieles resultaron refractarios a ese tipo de predicación; el sentido común, el alma histórica de ese pueblo que hizo una síntesis muy diferente, no aceptaba este tipo de predicación. A veces eran más dados a sucumbir a este tipo de ilu-

siones los estudiosos que la gente sencilla que posee una intuición sumamente honda. En segundo lugar, el acercamiento mayor de nuestras gentes a leer el Nuevo Testamento: sus textos verdaderamente son un boomerang contra este tipo de presentaciones. Piensen, p. ej., en la Semana Santa, en nuestros templos repletos de gente, cuando los más sencillos campesinos indígenas van oyendo el relato de la Pasión. Todo el texto bíblico desbarata este tipo de hipótesis, a no ser que la Pasión sea leída con ojos de sanedrín de forma que se tome como argumento válido lo que en todas las páginas del Evangelio queda claro que fue injusta acusación calumniosa hecha al Señor, como si se hubiera querido volver un líder político.

Finalmente, también influyó muchísimo para la transitoriedad de estas teorías el libro de Cullmann, de notable difusión en América Latina, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*. El libro fue un golpe de muerte, el más oportuno, quizás, a este tipo de interpretaciones. Ayudó también, aunque fue menos conocido, el trabajo sobre *Le Peuple de Dieu* de Congar en que se ponía muy en duda el tema del Cristo políticamente comprometido.

En este mundo del «Jesús histórico», con una historicidad conflictual, vino un segundo momento dado por lo que se ha llamado la revolución casi copernicana de la hermenéutica. Me refiero al esfuerzo por introducir en su globalidad todo el esquema del análisis marxista en la teología. Realizaron este intento varios autores, como es el caso de Leonardo Boff en la presentación que hizo en España sobre el tema cristológico.

3. *Liberación y conflictualidad de la historia*

Como no hay tiempo para una presentación detallada, presentemos una síntesis de la argumentación. Definitivamente, dicen, nuestra sociedad tiene una gran urgencia de utilizar instrumentos para el diagnóstico adecuado de sí misma y para su tratamiento posterior. Es preciso pues recurrir a las ciencias del hombre y fundamentalmente a la Sociología. Hay que reconocer, continúan, que sólo existen dos grandes escuelas que en principio podrían acercarse a una lectura real de la sociedad y de la historia; esas son, por un lado, una sociología estructural funcionalista y, por otro lado, una sociología del conflicto; y en esa sociología del conflicto, quien ha emergido en toda su fuerza es Marx cuyo pensamiento ha dado la impronta al pensamiento mundial. Por tanto, sólo a partir de un análisis marxista globalmente

asumido es posible dar cuenta de nuestra realidad conflictual en el mundo y, concretamente, de la realidad conflictual de América Latina. Sin el recurso al análisis marxista, es completamente imposible explicar por qué esas luchas antagónicas entre dominadores y dominados, entre explotadores y explotados, porque para ellos la historia es esencialmente conflictual aunque no explican qué tipo de conflictos están en juego. Así, el método marxista es trasladado al mundo de la teología, y muy especialmente al de la eclesiología y al de la cristología.

Un exponente típico de esta manera de pensar en cristología es Jon Sobrino.

Jon Sobrino había hecho sus incursiones en el mundo de la cristología, especialmente en la cristología de Rahner y en Moltmann. De Moltmann recoge algunos rasgos esenciales, como el tema de la conflictualidad, ya que en *El Dios crucificado*, aparece la idea de que realmente ha sido el conflicto lo que llevó al Señor a la Cruz; que Cristo fue un Profeta conflictual y que su muerte no fue propiamente una equivocación, sino provocada por la lógica natural de los acontecimientos que marchaban a lomos de la conflictualidad. Emerge así una cristología del Profeta del conflicto; ese Profeta del conflicto es Profeta del conflicto político. Jon Sobrino no recurrirá a la presentación de un Cristo zelota, pero sí a la presentación del Cristo políticamente comprometido en razón de la conflictualidad que el Señor conoce y asume libremente, libremente hasta cierto punto, porque los acontecimientos tienen su lógica conflictual irreversible. El cristiano que entra en el mundo de la conflictualidad hace su opción previa, pero una vez que está dentro ya son los acontecimientos los que empujan. Jon Sobrino presenta, pues, un Cristo de la conflictualidad, de raigambre moltmaniana. Aunque también es sabido que Moltmann, como suele a veces ocurrir en algunos de nuestros hermanos separados, tiene un pensamiento sumamente caprichoso según las épocas y los momentos. Jon Sobrino asume este punto de su cristología y lo lanza todavía más hacia la conflictualidad latinoamericana en un marco de excesiva simpatía con el análisis marxista.

4. *Conflictualidad y relecturas del Evangelio*

Veamos cómo se hace este «descubrimiento» de una reinterpretación con sus relecturas correspondientes en el campo de la eclesiología y de la cristología.

Para el análisis marxista resulta esencial que la sociedad esté irre-

conciliablemente dividida en dos clases antagónicas, burguesía y proletariado; ahí no puede haber ningún tipo de arreglo, ni de transacciones; además eso es irremediable, irrenunciable también históricamente; lo mismo ocurre cuando este planteamiento se traslada al interior de la Iglesia.

En la Iglesia habrá una clase burguesa: esa burguesía estaría representada por la «oficialidad» en la Iglesia, por la «institucionalidad»; habría también la clase proletaria, la gran clase, el gran mundo. En estos autores, esa clase proletaria viene inicialmente interpretada con el tema de los pobres; pero no se trata de los pobres a secas del Evangelio, de aquellos que tienen desgarrado el corazón, o los pobres de las carencias, sino los pobres que se han vuelto proletariado, un proletariado que se ha vuelto clase, haciendo así un salto rapidísimo que echa por la borda toda la complicación de la interpretación de «clase» en la sociología y en el mismo mundo marxista; de estos «pobres» o «clase» nace una «Iglesia popular». Para ellos el término «pueblo de Dios» tiene exclusivamente carga sociológica: no piensan en el pueblo de la elección, desde la fe, cuya acentuación inicial es nacer por una convocación de fe y por una respuesta de fe, sino que el tema pueblo adquiere en sus plumas una dimensión fundamentalmente sociológica y política. Se trata del pueblo —entiéndase proletariado y entiéndase clase—, del que surge la Iglesia popular. Esta opción, llamémosle «histórica», viene acompañada por una interpretación de un Jesús «histórico» que hace su opción por los pobres; pero como esos pobres son proletariado, y ese proletariado es clase, se presenta a un Jesús que estaría haciendo la opción de clase, que nos llevaría a la afirmación —es la presentación muy radicalizada de Assman—, de que no sólo a nivel de la eclesiología, sino también en la misma cristología, se dan luchas de clases entre el Cristo de la clase dominante —generalmente el de la trascendencia y el de los iconos—, y el Cristo del proletariado y de los pobres, el Cristo políticamente comprometido.

Yo sé que esta manera de pensar no es exclusiva de América Latina. Sé bien que muchas de estas ideas han encontrado eco en distintas partes, y quizás hasta se dieron primero en Francia y en Italia movimientos como cristianos por el socialismo. Baste pensar en las ideas de fondo Paul Blanchard, o incluso en la idea de fondo de Girardi, y de otros en España cuyos nombres no cito por particular respeto. Esto fue trasladado a América Latina en un momento dado para un tipo de cristología muy especial.

Hay en América Latina indudablemente otros ensayos cristoló-

gicos; yo diría que hay algunos de gran valor que se van haciendo en grupos de trabajo y también en algunas Facultades, como en Buenos Aires, Chile, Colombia. Se trata de un esfuerzo para elaborar una cristología desde la religiosidad popular.

III. CRISTOLOGÍA Y RELIGIOSIDAD POPULAR

En el tema de la cristología, la conferencia de Puebla arranca en forma pastoral y sencilla de una pregunta: ¿cuál es el Cristo en que nuestra gente cree? y ¿cuál es el Cristo que se refleja en su manifestación sencilla, popular? Y desde aquí se va haciendo como un diagnóstico de la fe de ese pueblo que cree —con algunos elementos indudablemente de superficialidad—, pero que cree seriamente en ese Cristo que no es ni el «Jesús de la historia» ni el «Cristo de la Fe», sino todo eso en una unidad real, tal como la Iglesia lo entrega y como ellos lo han recibido en una evangelización de cinco siglos.

Diríase que el gran esfuerzo de una cristología latinoamericana hoy es leer en ese pueblo cómo ha sido evangelizado para que esa semilla llegara tan hondo, hasta informar la médula misma del alma de un pueblo. Se trata a la vez de un esfuerzo pastoral y de un esfuerzo teológico, y es teológico en el sentido de un libro de Ratzinger en que da como uno de los criterios más hondos en teología, la fe del pueblo. Podríamos decir que para este tipo de esfuerzo cristológico arrancamos de la fe del pueblo. En efecto, si a lo largo de siglos, esa fe del pueblo no fuera la fe de la Iglesia, habría ya un índice sumamente grave de inautenticidad, que sería verdaderamente un problema teológico: ¿cómo la Iglesia, circulación de fe y caridad, hubiera permitido que siglo tras siglo un pueblo hubiera sido evangelizado en forma loca y distorsionada?

1. *Una evangelización de siglos*

Partiendo de la autenticidad con que a lo largo de siglos un pueblo ha sido evangelizado por la Iglesia, se puede recoger pastoralmente la forma de captación sencilla, de sincera adhesión personal a ese único Cristo, que no es sólo el Cristo de una cristología medieval o de la visión artística flamenca o española de la Cruz, sino el Cristo de la Cruz; porque en el Cristo de la Cruz la gente no percibe

exclusivamente el dolor o la derrota, ya que a un derrotado el pueblo no le reza, sino que ve en ese Cristo de la Cruz, con una visión hondamente joánica, *el exaltado en la Cruz*; ve en el dolor la promesa de la resurrección, y en la resurrección, ya como anticipada en la Cruz, todo el misterio de Cristo.

En América Latina se está haciendo pues una cristología muy interesante, a partir de la captación sencilla del pueblo confrontándola, como es obvio, con todo lo que nos viene de la Iglesia, del Nuevo Testamento, al mismo tiempo que se prosigue en el esfuerzo de alimentar doctrinalmente a ese mismo pueblo con una cristología seria y con una evangelización intensa. Se está desarrollando además un serio trabajo teológico en Facultades y Seminarios con un ritmo constante y con abundantes frutos. Ese esfuerzo teológico, como es obvio, tiene muy en cuenta lo que la Conferencia de Puebla ha dicho, y cuyos principales textos en materia cristológica leeré. Estos textos ponen de relieve la importancia de una cristología coherente, y recogen las observaciones unánimes que el Episcopado hizo en Puebla en torno a ciertos desquiciamientos y al riesgo indudable de ciertas reinterpretaciones.

El Papa en el discurso inaugural de la Conferencia de Puebla había hecho claramente, sin ningún ambages, la advertencia sobre estos riesgos. Y los obispos en los números 178 y 179 dicen así: «No podemos desfigurar, parcializar, o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndola en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia».

Dos grandes preocupaciones: ni una especie de dimensión de inmanencia en una interpretación de un Jesús de la Historia de lo conflictual, ni una «privatización», yo diría interiorizante, del Señor de la Historia. Porque precisamente confinándolo a una privatización se le desfigura al presentarlo privado de su nota de Señor de la Historia. Por ello, la Conferencia de Puebla subraya: «Haciendo eco al discurso del Santo Padre al inaugurar nuestra Conferencia, decimos: Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia no puede ser contenido válido de la evangelización».

Nos encontramos ante una enumeración taxativa de las condiciones que debe reunir una auténtica cristología. Una cosa son las *relecturas* del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas y las hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes que de

ellas derivan, y otra cosa es la afirmación de la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para acercarse al hombre y brindarle por la fuerza de su ministerio la salvación, gran obra de Dios.

Yo diría que ahora en América Latina se está haciendo un trabajo cristológico en la línea de una síntesis seria, y diría que la primera urgencia ha de ser la pasión de la síntesis, no solamente como la busquemos nosotros, sino como la busca la Iglesia. Una síntesis entre los logros de la Iglesia y entre los logros de la Teología, pero confrontados con la fe de nuestras gentes. Y sabemos cómo uno de los serios problemas de la cristología hoy —tendremos a eminentes profesores con nosotros que no dejarán de ilustrarnos sobre estos logros y sobre estos riesgos—, es precisamente que las «inadecuadas acentuaciones» nos puedan echar a pique conquistas ya serias y logradas, y adquisiciones reales en cristología. Ahí está en pleno furor la discusión sobre Calcedonia, para no citar sino ese caso. Ahí están las cristologías tal como las vamos conociendo en Europa, que al menos en algunos casos, me parece que incurren en este tipo de «inadecuada acentuación». Se está difundiendo bastante una cristología a lo Schillebeeckx, a lo Küng, de otros en general en que a partir y, bien lo sabemos, de privilegiar una dimensión del Jesús de la Historia aunque no en el marco de un análisis marxista como ocurriría entre nosotros, se termina por hacer de Cristo sólo un extraordinario profeta, sólo un hombre maravilloso, de tal manera que uno se pregunta: ¿y cuál es la diferencia entre la presentación ardiente, hermosa, de algunos pensadores y teólogos judíos en relación con algunos teólogos católicos y cristianos? Porque también ese tipo de admiración exhuberante del hombre extraordinario atrayente, que posa sus manos sobre nuestros hombros, pero que es solamente hombre, la encontramos en algunos pensadores judíos, y tal vez incluso en algunos pensadores marxistas. Baste pensar en el libro *Jesús para los ateos* en que hay una casi espontánea exhuberancia y simpatía por el hombre extraordinariamente atractivo y liberador que es Cristo.

2. *Coherencia teológica y pastoral*

Esto sucede inevitablemente cuando una cristología «desde abajo», no viene integrada en una síntesis con una cristología «desde arriba», con ese Cristo de la fe de esas confesiones esenciales, por

ejemplo, de un San Juan con la acentuación del Verbo se hizo carne ¿qué otro proceso podríamos nosotros entender sobre el misterio mismo de la Encarnación? Si esto se olvida, terminamos por cerrar las puertas en vez de abrirlas; y por cerrarlas a una coherencia teológica y pastoral. A una coherencia teológica porque, definitivamente, si las acentuaciones nos silencian dimensiones esenciales en el misterio de Cristo, estamos amenazando seriamente nuestro mundo de fe; y a una coherencia pastoral porque esto inmediatamente se traduce —esperamos que con buenas reacciones en las comunidades cuando las cosas vayan a ellas llegando— en opciones claramente «pastorales».

En nuestro campo, las percibimos en dos tipos muy diferentes de comunidades eclesiales de base. Y cuando las comunidades eclesiales de base comienzan a dejar de llamarse eclesiales para ser sólo comunidades de base, van quedándoles apenas los rasgos lejanos y furtivos del rostro de un Señor que se va evaporando. En otras palabras, considero que la mayor urgencia en este momento de nuestra Iglesia en lo teológico y en lo pastoral —y en esto estoy plenamente de acuerdo con la conclusión en la intervención del Rector Magnífico—, es que hace falta hacer una cristología en la fe, pero en la fe arraigada en la historia. Hagamos una cristología desde la fe, y esa cristología desde la fe nos liberará de las hipotecas ideológicas en que tan frecuentemente cae la eclesiología; esa cristología desde la fe nos liberará también de la hipoteca de sistemas y de filosofías —que hacen su recorrido deslumbrante, pero que después pasan— en que en muchos aspectos ve uno desde lejos que está cayendo también algo de nuestra cristología en Europa, con reacciones maravillosas, fecundas, orientadoras de un buen racimo de cristólogos, que quieren hacer una cristología de síntesis o con un cierto tipo de acentuación en la cual no se pierda el resto del misterio.

Con mis palabras, que ahora termino, quería comunicar algo de este pensamiento y expresar estos deseos desde América Latina. Por ello agradezco con fuerza la amable invitación que se me hizo a participar en este Simposio.

EPÍLOGO

1. *Una acentuación peligrosa*

La fuerza que en América Latina se hace en el Jesús histórico no proviene de una reacción a una presunta difusión de la posición de Bultmann que no llegó a afectar ni siquiera el reducido reducto de los teólogos. Tampoco podría detectarse en el alma de nuestros pueblos, miradas las cosas a fondo, una especie de olvido de la *humanidad* de Cristo. A esa interpretación caprichosa acaso hayan llegado más bien profesores, que creen detectar esta tendencia en nuestras gentes, de las cuales viven pastoralmente distantes, pero que son mera trasposición de otro tipo de problemas que les resultan ajenos al cristiano medio latinoamericano.

La religiosidad popular, la imaginería religiosa, muestra más bien una corriente espontánea para acudir a un Jesús, en su humanidad, capaz de compadecerse de nuestra flaqueza.

El sufrimiento de Jesús para nuestro pueblo nada tiene que ver con el Docetismo, con una apariencia de humanidad. Nunca, en nuestro medio, hubiera tenido lugar la herejía de Basíldes, un gnóstico, para quien la pasión de Cristo sería aparente, porque Jesús habría engañado a sus perseguidores, poniendo en su puesto a Simón de Cirene...

He leído un texto en mi ponencia oral, tomado de un libro por varios aspectos atractivo de José Comblin, *Jesús de Nazaret*¹.

Comblin quiere «meditar la vida humana, simplemente humana de Jesucristo. Queremos volver a ver a ese Jesús de Nazareth tal como los discípulos lo conocieron y lo comprendieron... cuando aún no lo conocían como Señor e Hijo de Dios... cuando a los ojos de los discípulos, aún era un hombre, simplemente hombre» (p. 7).

El autor belga concibe esta meditación como una urgencia: «¿No será que nosotros precisamos acompañar al hombre Jesús durante un buen camino, en su humanidad de hombre, simplemente hombre, como si no estuviera en él una persona divina, en lugar de querer en seguida penetrar el secreto de su divinidad?» (p. 19).

1. J. COMBLIN, *Jesús de Nazaret*, Santander, Ed. Sal Terrae.

Comblin no pone en duda la divinidad de Cristo. Estima que el camino de acompañamiento de la «mera humanidad de Cristo, 'constituye la clave del conocimiento del verdadero Dios'» (p. 10). No se le podría atribuir la ambigüedad que pulula en algunos autores europeos. Para tal recorrido procura seguir el texto del Evangelio de Marcos.

La acentuación, ciertamente excesiva, en el empeño de meditar en «lo meramente humano» no parece tener, en este libro del autor una finalidad liberacionista, aunque no se guarde mayor homogeneidad en sus afirmaciones. Afirma, en efecto, «Jesús no vino a sustituir al pueblo de Dios, ni a proporcionar un líder social, político o militar: vino solamente para libertar a ese pueblo del miedo y de la falsa sumisión religiosa en que los fariseos lo mantenían... Jesús no luchó contra el sistema económico, social, político de su tiempo: el pueblo haría eso» (p. 36).

Prefiere introducir Comblin interpretaciones en la línea de una cierta secularización o apelar a afirmaciones que merecerían mayor precisión. Por ejemplo: «Jesús no practica ningún acto religioso, ni parece preocuparse por la práctica religiosa de sus discípulos. No toma parte en el culto de su pueblo... cuando va al templo va a tomar la palabra o a expulsar a sus vendedores. Usa el templo como tribuna o teatro de sus actividades, en un sentido totalmente secularizado...» (pp. 61-62). Jesús anunció la Iglesia, pero no la fundó (p. 94). «Podemos preguntarnos si Jesús se hacía alguna idea del papel que él debía desempeñar». «No podemos atribuir a la conciencia de Jesús, anterior a la pasión, aquello que S. Juan le atribuye...» (p. 106). Son afirmaciones bien discutibles.

La meditación sobre lo meramente humano de Jesucristo, tiene sus dificultades. ¿No supone la idea de una como separabilidad entre Jesús y Cristo? Por una parte los Evangelios, y el género literario «evangelio», con el acceso que proporcionan a Jesús histórico, en una objetividad histórica bien entendida, no nos muestran un Jesús meramente hombre. No es tampoco S. Marcos, así sea el Evangelio más antiguo, el que invitaría a una tal meditación, cuando precisamente la finalidad del mismo es mostrar a Jesús como Hijo de Dios. Es el título cristológico más importante en su Evangelio. Comenta *Bornkamm*, exégeta protestante, que tal título aparece en lugares en los que se quiere hacer una sumaria confesión de fe, en el comienzo, en el medio, y en el final de su Evangelio. En las historias del bautismo y la configuración una voz que viene del cielo proclama a Jesús como Hijo de Dios (1,11; 9,7). Es también la confesión del

Centurión, al pie de la Cruz (15,39). Es la clara afirmación de Jesús ante el Sanhedrín (14,61) ².

Incluso allí donde parecería Jesús actuar meramente como hombre, esa acción es presentada por el Evangelista a la luz de la Pascua y no refleja exactamente sólo el modo de pensar de los discípulos antes de la Resurrección. Por eso René Latourelle, al final de su importante obra, dice que «Si Jesús no ha cesado de alimentar la reflexión de la Iglesia, es porque era ya Dios en medio de nosotros, todavía no identificado, pero en proceso de identificación». No se presta a confusión su posición contra todo lo que pueda conducir a la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe: «La verdad es que el Kerigma estaba ya «en germen» (como lo implícito respecto de lo explícito) en las palabras y en las acciones de Jesús, a tal punto que si no se refiere a Jesús, el mismo Kerigma se disuelve en la nada y Cristo viene a ser un mito o una gnosis» ³.

Hay que dudar acerca del método que se recomienda. ¿Será cierto que lo más adecuado para la evangelización sea partir de lo meramente humano de Jesús? ¿Se puede probar que sea este el método de los Evangelios? No es la vía, sin lugar a dudas, del Evangelio de San Juan en el himno que le sirve de inicio. Tampoco es el caso de San Lucas. Los dos primeros capítulos son una filigrana teológica en la que se transmite, con una reflexión de fe, el mensaje fundamental: Jesús es el Mesías (de Israel y de Arón), el Cristo Señor y el Hijo de Dios. La alegría mesiánica tiene que ver con la trascendencia de Cristo. Según la fórmula de Lucas (I, 17 y 76) Juan precede al Señor Dios. Al preceder a Jesús le sugiere la identificación de Jesús con Dios. Simeón bendice a los padres de Jesús, pero no a El (c. II). Los dos epítetos «grande» y «Santo», del capítulo primero (1,32) son reservados a Yavé. El calificativo «Santo» es primera y principalmente atribuido a Dios en el A. T., o al que se le consagra. En Lucas (1,35) se trata de una santidad atribuida a Cristo», venida de lo alto, ligada a la filiación divina y a la Shekinah». Y en 2,34 se alude al Santo de los Santos del cual Daniel había anunciado la manifestación en el Templo ⁴.

La visita de María a Isabel está relacionada en Lucas con el Arca de la Alianza (2 Sam. 6) como la subida del Arca escatológica a Jerusalén, María lleva en su vientre la presencia misma de Dios. Jesús

2. Cfr. G. BORNKAMM, *The New Testament. A guide to its Writings*, Fortress Press, pp. 55-56.

3. R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli*, Assisi, 1979, pp. 286 y 273.

4. Cfr. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie, Luc I-II*, Paris, 1957, pp. 121-125.

es «luz de las naciones». Luz que es emanación de Yavé. Es «gloria»: atributo y designación de Dios. La manifestación de Jesús en el Templo es identificada con la manifestación escatológica de su gloria. A propósito, sorprende mucho el olvido de Comblin en cuanto a la significación del Templo y al empleo «en un sentido totalmente secularizado» que atribuye a Jesús.

Para Mateo Jesús es el Maestro, principio unificador de la Iglesia. Su unidad viene de la presencia del Señor a quien se le ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra. Es Maestro y Mesías, como un nuevo Moisés, personaje con quien Mateo hace abundar las comparaciones. Es el nuevo Moisés visto a la luz del misterio de Pascua.

No hay, pues, ni en Juan, ni en los Sinópticos, un sendero abierto para un tratamiento de Jesús para meditar su vida «simplemente humana» si se quiere, y es el único camino posible, ir de la mano de los Evangelios. Y para reconocer la dinámica histórica de Jesús no se puede por ciertas acentuaciones, dejar en la penumbra al Cristo, Hijo de Dios, Señor de la historia. Y si los discípulos tuvieron que hacer trabajosamente el aprendizaje de la verdadera identidad de Cristo, a los creyentes de hoy, por los Evangelios entregados por la Iglesia y leídos e interpretados en ella, les es dada la gracia de ahorrarse ese mismo y prolongado camino. Una «Cristología desde abajo», valga la pena repetirlo que no sepa partir a la vez de una «Cristología desde arriba» puede suscitar más problemas que los que quiere resolver.

Algunos métodos, como se puede apreciar en algunos cristólogos, parecen ubicarse en las antípodas de esta Carta de San Cirilo de Alejandría: «Ciertamente el Emmanuel consta de estas dos cosas, la divinidad y la humanidad. Sin embargo es un solo Señor Jesucristo, un solo verdadero Hijo por naturaleza aunque es Dios y hombre a la vez: no un hombre divinizado, igual a aquellos que por la gracia se hacen partícipes de la naturaleza divina, sino Dios verdadero, que por nuestra salvación se hizo visible en forma humana...»⁵.

2. «Un tal Jesús»

Como un ambicioso proyecto de evangelización se está difundiendo en América Latina una obra Cristológica de divulgación para

5. *Epistola ad Monachos Defupti* PG 77, 14-18; 27-30.

emisoras, que tiene este título «Un tal Jesús». Nos hallamos ya en otro nivel. No es el de los estudios de algún interés para quien busca sistemáticamente la inteligencia de la fe, sino el de un tentativo catequético a juzgar por el subtítulo «La Buena Nueva contada al pueblo de América Latina», que pretende una creatividad y originalidad tales que rompe los esquemas habituales. Es más que una adaptación radiofónica del Evangelio para dejar correr una imaginación calentada por el fuego del liberacionismo en pos de un Cristo popular novelado, en 144 programas de 14 minutos, en Cassettes. La responsabilidad es de Serpal (Servicio Radiofónico para A.L.), con sede en Alemania. Sus autores, José Ignacio y María López Vigil, han obtenido del Arzobispado de Madrid la correspondiente aprobación

Se adopta la metodología de una «Cristología desde abajo»: «Jesús sólo va tomando conciencia gradualmente de su mundo, de sí mismo y de la misión que debe cumplir en la tierra» (dice el folleto de presentación). Es «Una reinterpretación —se lee allí— de los dichos y hechos de Jesús desde la América latina actual», recreación a la manera —anotan— de San Francisco de Asís que recreó la Navidad. Se prepara al destinatario advirtiéndole que «hay frases que hieren y frases que conquistan», «provocaciones» para estimular el diálogo. Se deja al buen criterio del usuario (en un plan de Catequesis!), a una reflexión adulta sobre la persona de Jesús saber si «siempre confusión o desvarío». En esta obra que sus editores aceptan como «presentación novelada», se privilegia al Jesús histórico: «Jesús fue hombre verdadero», «uno de tantos» (Fil. 2,7), y es en esa humanidad donde descubrimos la divinidad del Hijo de Dios. Además, y es una apología de esta curiosa relectura «todos tenemos formada una imagen de Jesús que nunca corresponde exactamente con la del vecino... los autores se han tomado la libertad artística y creativa de presentar su propia imagen de Jesús». Y esto, como se ha recordado, a manera de una «Buena Nueva contada al pueblo».

Esta libertad creativa es desmedida para un programa de Evangelización. Una mayor fidelidad al Evangelio es compatible con el amplio radio que puede utilizar el artista. Hay numerosos ejemplos en la historia de la Iglesia. Para ello no es necesario recurrir a reinterpretaciones colmadas de insinuaciones, ambigüedades y hasta de puntos que riñen con el contenido de la fe. Trivializar al hombre Jesús no es el camino para hacer más accesible la persona de Cristo, especialmente en un Continente que ha sido (aunque no en profundidad), enriquecido con una predicación adecuada.

A Cristo, en su plena realidad no se llega sin la mediación de

la fe. San Gregorio Magno observa en la Homilía sobre la confesión de Santo Tomás, Apóstol: «Un hombre mortal no puede ver la divinidad. Por esto lo que el vio fue la humanidad de Jesús, pero confesó su divinidad al decir: «¡Señor mío y Dios mío!». El, pues, creyó con todo... ya que teniendo ante sus ojos a un hombre verdadero, lo proclamó Dios, cosa que escapaba a su mirada»⁶.

Es esta una mirada de parte del creyente, que no debe oscurecer la conciencia que Cristo tiene sobre El mismo y sobre su Misión. ¿Cómo no reconocer en su predicación una autoridad tal que entraña su conciencia Mesiánica?

Existe una cierta tendencia a confundir el profetismo de Jesús con el de otros profetas. Habría anunciado el Reino pero no su propia Persona... Se pasa por alto lo que entraña la antítesis recogida, en cuanto a su contenido, y redactada por Mateo, en el Sermón de la Montaña. Fue tal actitud la que lo llevó a la muerte y no el engranaje de una conflictualidad que el Profeta Jesús había desatado. Ese «escándalo» es respetuosamente anotado por Levine quien reconoce que semejante antítesis «era algo inaudito en aquellos tiempos»⁷.

Sobre esta pista, mucho habría que decir sobre algunas conjeturas de J. Sobrino en sus artículos recogidos en el volumen *Cristología desde América Latina*⁸, que en algunos capítulos parecería inspirar las relecturas de *Un tal Jesús*.

Para Sobrino la clave está en la «conflictividad» política. La identidad de Jesús parece evaporarse, de tal modo que puede el escriturista Jorge Mejía avanzar que las objeciones son tantas y tan graves que es de temer que la imagen que proporciona de Jesús «guarde una muy remota relación precisamente con el Cristo de la fe de la Iglesia Católica». Y añade: «El Jesús histórico de Sobrino podría ser un *Santo*, en el sentido que esta palabra tiene en nuestra Iglesia, por su «relacionalidad» con el Padre, por su «entrega», por su voluntad de vencer al «poder» con el «amor que asume el sufrimiento» y siempre que se prescinde de la interpretación política que él le atribuye, así sea con sordina, so pretexto de «conflictividad» necesaria. Pero no es el Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros, como lo presenta nuestro credo»⁹.

Como Sobrino pasa por Latinoamericano, valdría la pena ampliar

6. *Hom. in Ev.*, 26, 7-9; PL 76, pp. 1.201-1.202.

7. E. LEVINE, *Un juicio lee el N. T.*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1980, p. 138.

8. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina* (ED. CRT).

9. *Documentación Celam*, núm. 12-13, pp. 1.394-1.395.

su estudio. Desafortunadamente no es, por la obligada brevedad, el lugar propicio.

A pesar de que su visión no es, en ciertos enfoques la de Schillebeeckx la vía de una «Cristología desde abajo» la forma de concebir al Jesús histórico, asemejan a Sobrino con contenido del teólogo holandés. Este, en efecto, en su obra *Jesús la historia de un viviente* emplea expresiones insuficientes que dejan en la bruma la realidad de la divinidad de Cristo. Es la penosa impresión que queda de la cuarta parte «quien decimos nosotros que él sea», en donde confunde la relación *creatural* de Jesús con Dios con su filiación. Impresión que desafortunadamente no se aclara en el libro que dedica a puntualizar su intención, y concretamente en el Epílogo, en el que se propone responder a la pregunta si Jesús es Dios. No parece aceptar más que la identidad de «profeta escatológico» en quien se da la definitiva revelación de Dios. Es una cuestión que incluso estima supérflua, aunque intenta abordarla «seriamente».

No puede ser más oportuna la declaración de la Comisión Teológica Internacional: «La identidad substancial y radical entre el Jesús terrestre y el Cristo glorificado pertenece a la esencia misma del mensaje evangélico. Por este motivo una investigación teológica que pretendiera restringirse al sólo Jesús histórico, sería prohibida por la misma índole del Nuevo Testamento y no sólo por alguna auto-ridad externa».

