

# EVANGELIZACION DE LA CULTURA - OPCION POR LOS POBRES Y CRISTOLOGIA. LA PROPUESTA DE LA CRISTOLOGIA DE LA LIBERACION

*Luis Alvaro Cadavid Duque, Pbro.*

Nuestra reflexión está dividida en dos partes. En la primera "Algunas consideraciones en torno a la Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio", nos proponemos retomar un contexto amplio de presupuestos y opciones que ayudarán a poner en evidencia el objetivo que perseguimos al presentar la segunda parte sobre la Cristología de la Liberación y su propuesta.

## 1. Algunas consideraciones en torno a la Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio

La Iglesia de América Latina tiene entre manos un don y una tarea: el proyecto de una nueva evangelización y la creación de una nueva cultura, que posibilite la construcción de la civilización del amor y la cultura de la solidaridad. Proyecto que desde su seno de América Latina alcanza dimensiones universales<sup>1</sup>.

Este proyecto con sus "ambiciosos" objetivos ha hecho plantear de nuevo, con una urgencia grande, el tema que ya había tocado, aunque con otros términos, el Concilio Vaticano II, de la Evangelización de la Cultura y la Inculturación del Evangelio<sup>2</sup>. Este tema no es algo nuevo,

1. Creemos, así, interpretar correctamente la mentalidad del Papa Juan Pablo II cuando desde Haití, el 9 de marzo de 1983, ante la XIX Asamblea Plenaria del CELAM y luego en Santo Domingo, el 12 de Octubre de 1984, lanzó el proyecto y la proclama, y hasta el "Programa" de la llamada Nueva Evangelización. Esta interpretación se verifica en el impulso que el Papa le ha ido dando al proyecto de una nueva evangelización en sus constantes visitas por los cinco continentes. Es claro que Juan Pablo II tiene en cuenta sus constantes visitas por los cinco continentes. Es claro que Juan Pablo II tiene en cuenta tanto la variedad de los contextos humanos como la interdependencia planetaria en la que vive hoy la humanidad y es por esto que, aunque el proyecto sea lanzado en y desde América Latina, es un proyecto para toda la Iglesia. En el pensamiento del Papa, el proyecto de la Nueva Evangelización, propio de América Latina, alcanza pues una vital importancia para toda la Iglesia y para la humanidad.

2. Cfr. G.S. 53-62; AG 19 y 22.

ya que la relación entre fe cristiana y cultura es tan antigua como la misma Iglesia. Tampoco es cuestión de moda o un oportunismo pastoral, sino que se trata de la necesidad de una Iglesia que quiere alcanzar su identidad y su misión de frente a las nuevas condiciones históricas de la humanidad y de cada cultura en particular. Y es que la cultura y las culturas son precisamente el lugar en el que ella, la Iglesia, debe anunciar el Evangelio, cumpliendo así su vocación universal.

Desde cuando la Iglesia ha reconocido la existencia e importancia de la cultura y las culturas, como el lugar del anuncio del Evangelio, no ha hecho otra cosa que reconocer, respetar y valorar las Iglesias locales en su concreción histórica; a la vez, que se está reconociendo la validez de una seria reflexión teológica elaborada a partir de la vivencia de la fe eclesial dentro de cada cultura particular<sup>3</sup>.

Ciertamente que a cada Iglesia local le corresponde recurrir a la fuente inagotable de la Revelación para de ahí sacar la manera concreta de hablar de Dios en cada situación histórica. Es a cada Iglesia local a quien le corresponde hacer operante y eficaz la salvación al interior de su propia cultura. Si esto no fuera posible, se estaría negando el principio de la universalidad de Jesucristo, que sin identificarse con ninguna cultura llega hasta los hombres de cada cultura para hacerle el ofrecimiento de su salvación; Se perdería también el carácter provocativo de la Revelación que quiere invitar al hombre de cada época y de cada cultura a llevar a feliz término todos aquellos elementos y estilos de vida que favorecen el crecimiento humano de acuerdo al proyecto de Dios. La Revelación perdería, así, su carácter cuestionante de todo aquello que en las culturas impide o retrasa el crecimiento del Reino como don y tarea. En fin, el Evangelio perdería credibilidad al no permitir al cristiano de cada cultura vivir la novedad del Evangelio como Buena Noticia, precisamente, a través de la mediación de cada cultura.

Podemos entonces, afirmar, sin lugar a dudas, que el Evangelio seguirá siendo Buena Noticia sólo y en la medida en que sea percibido como tal al interior de las expectativas de salvación que vive cada grupo

3. En el proceso que va desde el uso del término "adaptación", pasando por "encarnación", hasta llegar al hoy conocido uso de "Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio" en los documentos del Magisterio Eclesial, algunos piensan que la mayor originalidad del término "inculturación" se sitúa, sin duda, en la creación nueva de una Iglesia local que puede contribuir al enriquecimiento de la Iglesia universal; lo cual supone una continua actitud de acogida de las culturas. Cfr. el interesante artículo de N. Standaert "L'histoire d'un néologisme, le terme "inculturation" dans les documents romains" en *Nouvelle revue Théologique*, 4 (1988) 555-570.

humano en su realidad. Sólo, de esta manera, Jesucristo seguirá siendo respuesta permanente al hombre de cada época y de cada cultura y a sus problemas concretos. En otras palabras, sólo cuando la revelación se encarna y se configura en formas socio-culturales particulares, es decir, se convierte de cierta manera en un "hecho cultural", podrá seguir reclamando para sí el carácter de universal.

En este proceso de inculturación del Evangelio y acogida de las culturas, se enriquecen mutuamente la fe y las culturas. La fe recibe elementos valiosísimos de las riquezas culturales del hombre, a la vez, que las culturas reciben de las múltiples riquezas humanas contenidas en el Evangelio.

Lo anterior es, precisamente, lo que la Revelación de Dios al hombre ha querido ser desde su inicio: La autocomunicación y autoentrega del Dios Trinitario se ha hecho creíble al hombre, desde su mismo interior, inculturándose.

La Revelación de Dios en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y la misma Historia de la Iglesia, diríamos, en este sentido, que es el proceso de inculturación de Dios en la cultura humana para transformarla y salvarla.

Concluimos, entonces, que el acontecimiento salvífico, por exigencia de su misma dinámica interna y no por algo externo, sólo se produce y es realmente salvación, cuando se incultura<sup>4</sup>.

La Iglesia, desde el Vaticano II ha tomado, pues, una nueva conciencia de esta necesidad de la inculturación y de la evangelización de las culturas. Es esta una opción del Vaticano II que Paulo VI y Juan Pablo II explicitan en sus documentos magisteriales y que luego, Medellín y Puebla adoptan para la Iglesia Latinoamericana<sup>5</sup>.

---

4. Cfr. A.G. 10; G.S. 22. También, COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL "La Fe y la Inculturación" II, 1-30. Ya son bastantes los estudios realizados sobre el proceso de inculturación en la Historia de la Salvación y en la Historia de la Iglesia. El mismo Juan Pablo II afirma sin ambages que la encarnación del Verbo es un hecho cultural. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta autógrafa de la Fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*, Mayo 20 de 1982, en AAS 74 (1983) 483-688.

5. Sería dispendioso enumerar las múltiples ocasiones en las que Pablo VI y Juan Pablo II han hablado sobre el tema, desde muy diversas perspectivas, en distintos lugares y ante diversos grupos humanos.

Decíamos que cuando la Iglesia reconoce la cultura y las culturas como el lugar en que ella anuncia el Evangelio, no sólo reconoce y valora las Iglesias locales, sino que también reconoce la validez del pluralismo teológico. Si hay pluralidad de culturas hay también pluralidad de reflexiones teológicas, cuyo cometido es repensar, reformular y volver a vivir la Revelación en el seno de cada cultura. Es, pues, el pluralismo teológico la consecuencia lógica de la inculturación, que busca hacer lecturas de la Revelación que sean significativas y creíbles en los diversos contextos ocasionados por los cambios históricos<sup>6</sup>.

La Iglesia de América Latina es una porción de Iglesia universal con unas características especiales. Nuestro continente ha sido, con razón, llamado el continente de la esperanza. El proyecto de la Nueva Evangelización adquiere en nuestro continente unas características que hacen de él algo más que un proyecto o un simple tema. Es una vida y un compromiso que ya está en marcha. De ahí que el Papa Juan Pablo II, en varias ocasiones, haya denominado la Nueva Evangelización en América Latina como una evangelización renovada y esperanzada "para revitalizar la propia riqueza de la fe y suscitar vigorosas energías de profunda raíz cristiana para que sea capaz de construir una nueva América Latina confirmada en su vocación cristiana, libre y fraterna, justa y pacífica, fiel a Cristo y al hombre latinoamericano".

Pues bien, una evangelización que tenga siempre como criterio teológico anunciar el Evangelio, en cualquier circunstancia humana, tiene que ser propuesta de fidelidad a Cristo y al hombre, y en nuestro caso, al hombre latinoamericano. Por eso nos preguntamos: ¿qué significa evangelizar la cultura latinoamericana? Muchos documentos eclesiales de América Latina y entre ellos, el Documento de Puebla, han subrayado la conflictividad que se da como un hecho comprobado en América Latina. Son muchos y muy graves los conflictos que aquejan a nuestros países latinoamericanos. Como bien lo afirma el actual "instrumento preparatorio" de la IV Conferencia general de Episcopado Latinoamericano en el numeral 897. "La actual situación del continente se ve cargada de conflictos que se traducen en antagonismos irreconcili-

---

6. Ya Juan Pablo II cuando hablaba a los Cardenales el 22 de Diciembre de 1984 sobre la Iglesia frente a las diversas culturas, reconocía la legitimidad del pluralismo en el contexto socio-cultural de las iglesias locales, a la vez, que, resaltaba la lectura de la Palabra de Dios en el contexto propio de cada cultura y sociedad. También decía, que la liturgia y la reflexión teológica debe ser celebrada y elaborada, respectivamente, en el contexto socio-cultural donde se vive. Y luego añadía que el verdadero pluralismo no es motivo de división, sino más bien de unidad y comunión. Una teología contextualizada no debe dañar la unidad, sino que debe fomentarla.

liables y en posturas disgregantes, que socavan las bases de la convivencia y propician la descomposición del tejido social. Muchos hechos lo demuestran. A la raíz de tal situación se constata el misterio de iniquidad presente en el mundo y en el corazón del hombre’.

No podemos hablar en América Latina de una “cultura latinoamericana”, pues las sociedades de América Latina no son homogéneas, ni tampoco las culturas. Cultura y sociedad no son realidades equivalentes ni intercambiables en América Latina, pues en nuestro continente se dan cita, originariamente, el encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas pre-colombinas y las africanas con el mestizaje racial y cultural que tal encuentro provocó y sigue vigente hoy en día, como bien lo señala el Documento de Puebla (P.409-410).

Es esta cultura, mestiza, en un primer momento, y luego la de los enclaves indígenas y afro-americanos la que comienza a sufrir el impacto, a partir del siglo XVIII, del advenimiento de la cultura urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia (Puebla 415).

Hoy en día nos encontramos en América Latina esta gama de culturas con el agravante de la brecha y el conflicto que se ha abierto entre ellas. Al lado de una cultura urbano-industrial con sus intereses propios y su mentalidad de bienestar, a costa de personas y grupos enteros, se da la cultura de grupos sociales marginados: indígenas, mestizos afro-americanos, campesinos, obreros, colonos, etc. Estos últimos constituyen la llamada “cultura de la pobreza”, todavía vigente hoy en América Latina. Es imposible ocultar la conflictividad y la dinámica del carácter social e histórico de esta “cultura de la pobreza” en medio de estratos sociales opulentos.

Cada una de estas culturas presenta sus características propias. La cultura urbano-industrial, llamada por el documento de Puebla “Adveniente cultura”, controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y la técnica, con su fuerte carga de racionalismo e inspirada en las dos ideologías dominantes: el liberalismo capitalista y el colectivismo marxista, ha creado la proletarización de sectores sociales y de pueblos enteros, además de su afán de imponerse construyendo a los diversos grupos a integrarse a ella. Esta cultura no solo ha postergado, sino que parece interesada en eliminar nuestras culturas; más aún, al marginarlas, las ha sumido en la terrible pobreza que el mismo Documento de Puebla descubre y denuncia en rostros muy concretos (Pue-

bla 32-39). Esta cultura con su "estilo de vida", ha dejado en mucha de nuestra gente un remanente de indiferentismo, secularismo y ateísmo que desafía el contenido de la fe. Pero aún así, esta cultura urbano-industrial no es el ejemplo ni el criterio de la cultura de América Latina.

Las diferentes culturas que conforman en América Latina "la cultura de la pobreza", a pesar de verse sojuzgadas, se han mantenido impregnadas de la fe que se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, como bien lo expresa Puebla: "Es una cultura que, conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres, está sellada particularmente por el corazón y su intuición. Se expresa, no tanto en las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria". (Puebla, 414).

Es claro, entonces, que no podemos hablar indiferenciadamente de una cultura "latinoamericana" y menos integrarla, ni pretender asimilarla en una llamada "cultura universal", así sin más. Ya Puebla nos denunciaba esta pretensión: "la Iglesia no acepta aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores. La Iglesia pone en cuestión esa "universalidad" sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas" (Puebla 427). No podemos, según esto, basar nuestra evangelización en un concepto abstracto de cultura, sin diferenciarla, pues corremos el riesgo de ideologizar la cultura dominante y ponerla encima de la cultura de los pobres. Es esta "cultura de la pobreza" la que, por lo tanto, sigue siendo el ejemplo y el criterio de la cultura en América Latina.

De cara a la nueva evangelización nos volvemos a repetir la pregunta: ¿qué significa la Evangelización de la Cultura en América Latina? Para la respuesta es necesario tener en cuenta esos dos pilares de la evangelización que condensan hoy aspectos importantes de nuestra realidad latinoamericana: la cultura y los pobres. No hay evangelización sin integrar estos dos elementos. El eje cultural latinoamericano pasa por la fusión entre la cultura ilustrada de la dirigencia y la cultura popular de la mayoría. Esto lleva a una opción por la cultura de las mayorías. La opción por los pobres. Opción que no es exclusivización<sup>7</sup>.

7. G. FARRELL, "Problemática socio-cultural de América Latina", en *la dimensión Social de la Pastoral. Desafíos y Respuesta en América Latina*. CELAM, Bogotá, 1989. p. 90.

En este mismo sentido apuntan las palabras de Monseñor Castrillón: "Al buscar la construcción del hombre nuevo latinoamericano no pueden desaparecer de nuestras pupilas los trágicos rostros de Puebla, que reflejan miseria y abandono, fruto del pecado radical de no extinguidas injusticias, de no erradicados egoísmos, de no corregidas miopías en el análisis de las realidades. Evangelización de la Cultura en América Latina es un término de relación obligada, dentro de una óptica totalizante, con la opción preferencial por los pobres<sup>8</sup>".

En América Latina la opción preferencial por los pobres con miras a su liberación integral, sigue siendo, pues, el presupuesto más importante de la Nueva Evangelización. La palabra "integral" no debe hacernos perder de vista que se trata de una liberación concreta, situada en unos aspectos determinados que entorpecen la creación de una cultura de la vida y solidaria. Desde la opción preferencial por los pobres y su liberación, es posible lograr que los sectores dominantes sean liberados de esa cultura vana que sojuzga sectores de la población y pueblos enteros en aras del tener y el poder y que sólo ha dejado desilusión en unos y otros. Desde la opción por los pobres y su liberación, es posible lograr que los sectores marginados y pobres, dentro de un proceso de nueva evangelización que supone la evangelización de su cultura, creen circunstancias y ambientes favorables donde se promueva la creación y recreación de una nueva cultura solidaria en la que la vida tenga prioridad sobre la muerte, la explotación y la miseria humana.

En América Latina se hace, por lo tanto, necesaria la liberación de esas dos realidades culturales, pero teniendo siempre delante que la Evangelización de la Cultura en nuestro Continente reclama su interpretación crítica desde Cristo crucificado y desde el hombre, pero, especialmente, desde la óptica de los pobres, reconociéndolos como sujeto histórico y con el deseo de responder a su llamamiento y a su proyecto histórico de liberación. Desde ahí se dará respuesta a la amenaza de la fe misma que representa el secularismo de algunos, como fruto de la cultura urbano-industrial; a la vez que se darán aportes muy valiosos a la integración de América Latina a la "cultura universal".

Todo lo anterior nos permite hablar, todavía hoy, en América Latina, de cara a la nueva evangelización y con miras a crear la civilización del amor y la nueva cultura solidaria, de una evangelización para la cual

---

8. D. CASTRILLON, "Ante el reto de una Nueva Evangelización", en *Scripta Theologica*, Fasc. 2 (1989) P. 585.

sigue siendo un reto la liberación de los hombres que participa de esta cultura de la pobreza.

Es precisamente desde este contexto y exigencias de liberación y evangelización de los pobres que surgió, hace ya veinte años y dentro del pluralismo teológico reconocido y admitido por la Iglesia cuando se incultura el Evangelio, el proyecto de la teología de la liberación.

El interrogante que suscita esta nueva reflexión es el siguiente: ¿Cómo hablar de Jesucristo y su mensaje salvífico, de una manera creíble, en este contexto de opresión y miseria a la que son sometidas las grandes mayorías de nuestro continente? Para responder esta decisiva cuestión, la cristología de la liberación, propone un nuevo modelo cristológico que tiene como punto de partida metodológico y centro de su reflexión al Jesús histórico, presentándolo bajo el título del libertador, en el cual los pobres de América Latina pueden encontrar fuerzas e iluminación para transformar su realidad según los proyectos de Dios.

## II. La opción por el Jesús histórico en la cristología de la liberación.

### Un intento de cristología inculturada<sup>9</sup>

En esta segunda parte de nuestro artículo nos proponemos presentar, de una manera sistematizada, el modelo cristológico que propone la teología de la liberación. Esta cristología, a pesar de sus limitaciones y ambigüedades ( ¡qué teología no las tiene!) es un intento válido por articular una reflexión a partir de la situación socio-cultural de los pobres en América Latina y por lo tanto, un valioso aporte al proyecto de la nueva evangelización.

#### 1. Algunos presupuestos y pretensiones de la cristología de la liberación

La CL es muy consciente que no es lo mismo hacer cristología desde un lugar en donde la situación de miseria y dependencia de su población niega la dignidad de la persona en sus principios más elementales, que hacerla en lugares donde no se da semejante situación. Ella es una respuesta a la indignación ética producida ante tal ultraje al hombre, y por eso se presenta con características y pretensiones completamente nuevas frente a la manera tradicional de elaboración teológica. Vamos

9. La relación entre Cristología y Cultura ha sido tratada, en el curso de la historia, de diversas maneras: "Cristo contra la cultura"; "Cristo por encima de la cultura"; "Cristo y cultura en conflicto"; "El Cristo de la cultura", "Cristo transformador de la cultura". La cristología de la liberación se ubica entre los dos últimos modelos. En adelante, utilizamos CL para designar la cristología de liberación.

No desconocemos las reservas y sospechas que ha ocasionado la opción por el Jesús histórico en la CL, pero ante las pertinentes aclaraciones, tanto de J. Sobrino como de L. Boff, las consideramos ya superadas.



en un primer momento, a presentar el origen, principios hermenéuticos y metodológicos de esta nueva forma de construir el discurso cristológico.

## 1.1. Caracterización

### 1.1.1. Punto de partida

El continente latinoamericano lleva casi 5 siglos de opresión y colonialismo. Este hecho no ha dejado nunca de preocupar la conciencia de aquellos que en la Iglesia quieren ser fieles al llamado del Señor en su evangelio. Siempre en A.L. ha habido profetas y mártires que han sabido defender el derecho de los más pobres. Pero hoy esta situación de injusticia y opresión ha ido adquiriendo niveles y dimensiones cada vez más alarmantes<sup>10</sup>.

Frente a esta situación fueron surgiendo una serie de interrogantes entre los cristianos de A.L.: ¿Cómo ser cristianos en una situación de miseria e injusticia? ¿Cómo decir y mostrar que Jesucristo libera? ¿Qué hacer desde la propia fe en Jesucristo? Y así muchos cristianos dieron una respuesta práctica: ser solidarios con los pobres en sus luchas contra la pobreza, pues se ve en ellos a Jesucristo y su llamado. Esto desata todo un movimiento de liberación inspirado en la fe. Es a esta vivencia de reconocer la presencia de la opresión y este impulso ético urgente a transformarla mediante un proceso liberador, lo que Boff ha llamado “articulación sacramental” de la cristología de la liberación<sup>11</sup>. De hecho esta vivencia y esta praxis de liberación son ya, de alguna manera, teología y cristología, puesto que es desde la fe que los cristianos han visto esta situación como contraria a lo que Dios quiere y ha revelado en Jesucristo y es por esto que se han comprometido en dicha praxis.

Es pues esta praxis de fe vivida ya por los cristianos de A.L. como respuesta interpelante al grito del pobre, lo que constituye el momento originario y previo de la elaboración cristológica.

“El punto de partida de la teología de la liberación no son las verdades de fe tomadas en sí mismas —a cuya luz ella interpretará teológicamente la praxis— ni siquiera la praxis de liberación movida por

10. CELAM, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá 1979, 15-71.

11. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, p. 18.

la caridad— lugar y objeto de la elaboración teológica, sino una instancia que le es previa, al menos lógicamente. Pues la misma praxis liberadora ya es respuesta a una palabra interpelante; esa palabra, en la que la fe percibe un llamado del Señor y un sentido crístico que sólo ella puede interpretar, surge de los pobres y oprimidos en los que la fe reconoce a Cristo<sup>12</sup>”.

A partir de esta praxis en favor de los pobres, articulada sacramentalmente, es que la CL comienza su elaboración estructurada de manera crítica y sistemática como segundo paso.

“Contemplar, vivir y poner en práctica el Reino es acto primero. Pensar la fe, hacer teología es acto segundo”<sup>13</sup>.

Para esta elaboración recurre a varias mediaciones —socioanalítica, hermenéutica y práctica— que le ayudan a hacerlo de manera profesional y científica. Es en este momento segundo cuando la teología de la liberación se autodefine como:

“Reflexión a partir de la praxis, dentro del inmenso esfuerzo de los pobres, junto con sus aliados, buscando inspiración en la fe y en el evangelio para el compromiso contra su pobreza en favor de la liberación integral de todo hombre y del hombre entero”<sup>14</sup>.

Y específicamente, la CL proclama a Jesucristo como liberador de toda esa situación y va al Jesús histórico para buscar en sus gestos, palabras, actitudes y praxis todas aquellas dimensiones liberadoras que favorezcan una praxis liberadora de este mundo injusto y opresivo<sup>15</sup>.

### 1.2.2. Características generales

Algunas particularidades distintivas de la CL son:

- El sujeto teológico es siempre la comunidad eclesial. Todo el pueblo de Dios cuando piensa y pone en práctica su fe, en el contexto de la

12. J.C. SCANNONE, *El método de la Teología de la Liberación*, en *Theológica Xaveriana*, 73 (1984), p. 376.

13. G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986, p. 17.

14. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid 1986, p. 17. También, G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, p. 81. Id., *Teología de la liberación*, p. 38.

15. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, pp. 13-18.

- Iglesia, está haciendo teología. Pero la articulación más científica, conceptual y rigurosa de esta praxis de fe la hace el teólogo profesional<sup>16</sup>.
- Los teólogos de la liberación hacen notar la influencia y condicionamientos que el medio político, socio-cultural ejerce sobre el teólogo en su manera de plantear los problemas, mirar la realidad, interpretar la Escritura, la Tradición y expresar su fe cristológica. La elaboración cristológica no es neutra ni indiferente, sino que está comprometida en una determinada visión de la realidad y sirve a ella<sup>17</sup>.
  - La CL reconoce abiertamente su precomprensión: la opción preferencial por los pobres a quienes quiere servir en su praxis de liberación, según el seguimiento de Jesús histórico. Para realizar esta opción tiene motivaciones de tipo teológico, cristológico, escatológico y eclesiológico<sup>18</sup>.
  - La hermenéutica de la CL se mueve en dos polos básicos: Contexto de pobreza y praxis de liberación por una parte y el Evangelio por la otra. La pobreza y la praxis son entendidos con la ayuda de las ciencias sociales y en el evangelio se buscará iluminación y juicio. Pero, éste a su vez, es leído a la luz de aquella.
  - La CL quiere romper con todo dualismo a nivel de pensamiento y de la praxis misma. La teología siempre ha corrido el riesgo de separar el sujeto creyente y la historia, la teoría y la praxis. Ahora este dualismo queda roto por la praxis. Ella es un elemento fundamental en la CL, sin que por ello la fe se reduzca a pura acción. Se parte de la praxis y se vuelve a la praxis que no es otra cosa que la fe en su misma práctica y no como mera adhesión intelectual. Así, fe y razón, ortodoxia y ortopraxis encuentran su unidad en la praxis<sup>19</sup>.

---

16. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 30.

17. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, p. 14.

18. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, pp. 60-61.

19. J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1984, p. 53. También R. VIDALES, *Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación*, en R. GIBELLINI, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca 1977, p. 56.

- La CL no está empeñada en buscar marcos de interpretación teóricos que den sentido a la fe cristiana en este mundo de opresión, sino en la transformación de la realidad misma y en ella, la transformación y cambio de la persona. Por esto, una cristología principalmente intelectualista y racionalista que se enfrenta a una problemática de increencia, ateísmo y dudas sobre la relevancia de Cristo no interesa tanto en A.L. La CL se enfrenta al “no hombre” y de ahí que no pretenda mostrar la verdad de Cristo como justificable ante la razón sino que está interesada en la crisis misma que se da en la realidad para iluminar, desde la verdad de Cristo, el proceso de la transformación de esa realidad en el Reino de Dios<sup>20</sup>.
- La CL no quiere ser reduccionista en su anuncio y praxis del mensaje total de la revelación, pero es cierto que hace algunos énfasis y privilegia ciertos temas tratando de desentrañar en el evangelio sus dimensiones liberadoras propias para el contexto de opresión. Pero con esto no pretende diluir el liberador en la liberación y sabe muy bien que este liberador no es un cualquiera, sino el despliegue mismo del misterio de Dios y del hombre. Tampoco la liberación de Jesús es agotada ni identificada con cada uno de los pasos concretos de la liberación —aunque los incluye— ni la fe ni la reflexión teológica son una ideología intramundana, pues siempre la liberación de Jesús va mucho más allá de estas concreciones<sup>21</sup>.
- La CL no pretende solamente presentar contenidos sobre Cristo para ser sabidos y aceptados creyentemente, sino que además quiere mostrar el acceso *in actu* a Cristo que se da a través del encuentro con los pobres para que esta historia de Jesús prosiga hoy<sup>22</sup>.
- La CL incluye en su tematización todo lo que se puede saber sobre Cristo en los evangelios —los cuales acepta con espontaneidad como narraciones creyentes— y en las cristologías neotestamentarias y conciliares, pero lo típico suyo es proponer el seguimiento como manera de acceder realmente a Cristo, que incluye ciertamente el saber pero no se reduce a él. La Norma normans sigue siendo Jesús

20. J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, pp. 21-35.

21. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander 1982, pp. 25-29. Véase también L. BOOF, *Una cristología desde la periferia*, pp. 22 y 28.

22. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 35.

mismo y las historizaciones ya hechas por las primeras comunidades. Así se evita cualquier manipulación de la persona y praxis de Jesús<sup>23</sup>.

- Para acceder al misterio total de Cristo, Hijo de Dios, la CL elige como punto de partida metodológico el Jesús histórico. Ella quiere establecer que el Cristo no es otro que Jesús. Sigue así el mismo proceso del N.T.: de la historia de Jesús a la plenitud de Jesús y de éste a las formulaciones dogmáticas<sup>24</sup>.
- La articulación de la CL se hace teniendo en cuenta estos dos elementos: el material normativo que ya existe —los evangelios, el N.T., la tradición y el dogma eclesial— y la actual presencia de Jesucristo en los pobres. Así, se encuentra a Jesús en los evangelios que remite a evangelizar a los pobres y en éstos se encuentra al Jesús histórico en su misma praxis<sup>25</sup>.

### 1.2. *Los presupuestos hermenéuticos y metodológicos de la C.L.*

Las cuestiones en torno al método y hermenéutica de la CL se han convertido en el centro de interés, ya que es precisamente ahí donde radica la novedad de esta nueva forma de elaboración teológica<sup>26</sup>.

La hermenéutica de la liberación, como ya se anunciaba, se mueve entre dos polos: La lectura de la situación y praxis a la luz de la Palabra y la relectura de ésta desde la situación y la praxis. En cada una de estas dos fases se sigue de manera diferenciada la metodología del ver, juzgar y actuar. Este es el llamado, círculo hermenéutico. Las dos fases del círculo y sus respectivos momentos metodológicos son un único proceso.

En la primera fase —lectura de la situación y praxis a la luz de la palabra— comienzan a usarse las mediaciones que ayudan a la construcción teológica. En el momento del ver, se recurre a la llamada mediación socioanalítica. Aquí, mediante la ayuda de las ciencias sociales se trata

---

23. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 36-37 y 128.

24. *Ibid.*, p. 79.

25. *Ibid.*, p. 104.

26. Las cuestiones metodológicas y hermenéuticas de la Teología de la liberación en general, se aplican a la Cristología en particular.

de entender el fenómeno de la pobreza de manera estructural donde el pobre no solamente es visto como individuo sino también como pueblo y como clase. Se quiere entender el porqué y las causas de la pobreza. Aquí no solamente se utiliza el instrumental científico de las ciencias sociales, sino que también se recurre a los datos de la experiencia y a lo que la fe misma aporta en su mirada del pobre. Se quiere tomar una visión lo más precisa y completa del fenómeno que, aunque insuficiente, es indispensable para la construcción teológica. En el momento del juzgar se recurre a la hermenéutica. Es el momento en el que la elaboración se hace formalmente teológica. Se mira el proceso de opresión a la luz de la fe, las escrituras y la tradición. Se va a éstas con toda la carga de la problemática de la opresión buscando inspiración para la praxis. Y el último paso de esta primera fase es la mediación práctica. Aquí, valorando el uso que se hizo de las ciencias sociales se rectificará y fortalecerá la praxis liberadora de acuerdo al querer de Dios sobre los hombres, a la vez que se criticarán los marcos conceptuales de interpretación que no respeten la visión cristiana del hombre<sup>27</sup>.

Cuando se quiere mirar la situación a la luz de la palabra, se desata inmediatamente la segunda fase del círculo: la relectura de la Palabra a la luz de la situación y praxis histórica. Se pretende interrogar la totalidad de la Escritura desde la óptica abierta por la praxis de fe, histórica y social, en favor del pobre y oprimido.

Es cierto que el punto de partida de toda Cristología es el testimonio fundante de los evangelios, pero la cristología de la liberación quiere hacer una lectura viva de ellos teniendo al frente los problemas del hombre concreto latinoamericano. De ahí que la hermenéutica cristológica se preocupe a la vez, por la situación actual para que Cristo sea realmente comprensible y por la misma historia de Jesús para que sea Cristo quien es comprensible.

“Se trata de intentar un proceso hermenéutico que pueda establecer la interrelación dialéctica entre el acontecimiento histórico de Jesús y su mensaje y la experiencia histórica actual en la cual trabaja el compromiso de la fe. No basta una tarea teológica que solamente se preocupe de interpretar el gesto salvador de Dios, sino de llevar el

---

27. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, pp. 36-54.

quehacer hasta los mismos terrenos de una colaboración histórica original e insobornable”<sup>28</sup>.

Anotamos las características más notables de esta nueva lectura de la Sagrada Escritura:

- Es una lectura fundamentalmente cristológica. La teología y CL, fiel a la Escritura, coloca a Jesucristo como clave interpretativa de toda la Escritura, de la fe y de todo el discurso teológico. Toda lectura se hace desde la fe de las comunidades que reconocen a Jesucristo como cumplimiento absoluto de las promesas del Padre y Señor de la historia<sup>29</sup>.
- Es una lectura histórica. Si Dios se reveló en la historia, entonces es importante acentuar —sin exclusivizar— el contexto social propio del mensaje colocando cada texto en su particular contexto histórico-político que permita hacer una lectura no literal sino más adecuada y pensada desde y para el contexto histórico actual<sup>30</sup>.
- Es una lectura que acentúa más la aplicación del texto que la explicación. De aquí que haya un interés muy grande por potencializar la fuerza transformadora de los textos bíblicos en la situación actual.

“Cuando preguntamos por el significado liberador de Jesucristo para el proceso liberador en que estamos metidos los hombres de A.L., ya encaminamos la respuesta en una cierta dirección significativa y ya establecemos una perspectiva por la cual iremos a leer las palabras, la vida y el camino histórico de Jesucristo. Es verdad que ésta es una lectura entre otras, pero es la que se nos impone en el momento”<sup>31</sup>

Planteadas así las cosas, los teólogos de la liberación insisten en que no tiene mucha importancia teórica discutir por dónde empezar la refle-

---

28. R. VIDALES, *Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*, en R. GIBellini, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, p. 55. Para una valoración crítica de la hermenéutica de la teología de la liberación y su modo de leer la Biblia, véanse los interesantes artículos de A. RIZZI, *Teología della liberazione. Una protesta e una promessa dall'America Latina*, y *Teologia della liberazione. Spunti correttivi*, en *Rivista di teologia morale*, 17-18 (1973), pp. 53-85 y 187-220.

29. G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 81.

30. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 48.

31. L. BOFF, *Teología desde el cautiverio*. Bogotá, 1975, p. 146.

ción teológica: por la situación o por la palabra de Dios. Estas discusiones se deben a un mal planteamiento que piensa que en la situación concreta son separables estos dos momentos, olvidando que esclarecimiento de la revelación y praxis van íntimamente unidos y en A.L., tal como se concibe la reflexión teológica, estos dos momentos son absolutamente inseparables: se está en un proceso que incluye dialécticamente las fuentes de la revelación y la real existencia cristiana, pues la palabra sin referencia al hombre concreto no tiene sentido, así como el análisis de la situación no tiene sentido desde el punto de vista cristiano sin el aporte de la fe<sup>32</sup>. Pero de todas maneras, una cosa es clara para la Cristología de la liberación: aunque metodológicamente se parte de la situación, la preferencia última y definitiva en esta dialéctica la tiene siempre la palabra de Dios; incluso esta palabra de Dios cuestiona la pregunta que se le hace y el interrogante mismo, evitando cualquier anticipación ideológica a la respuesta divina<sup>33</sup>.

Cabe anotar que en esta segunda fase también se da el momento de la práctica. La elaboración lleva a la acción sin querer reducir la fe a sólo acción. Aquí se distingue lo que corresponde a la Iglesia como institución y a los laicos. A la Iglesia como institución le corresponde recuperar el sentido histórico, político y conflictivo-transformativo del mensaje cristiano y la reelaboración de los grandes temas y tratados de la teología, a la vez que recuperar la dimensión liberadora de la liturgia y la evangelización de la cultura. A los laicos inspirados por la fe les corresponde actuar a nivel directamente político e infraestructural en asociaciones que busquen la transformación social<sup>34</sup>.

## 2. El significado específico del Jesús Histórico para la Cristología de la liberación

La CL reconoce la validez y la necesidad de las cristologías elaboradas en Europa y lo valioso de los métodos histórico-críticos para llegar al Jesús histórico y saber quién era realmente Jesús. Reconoce también, el significado que su persona adquiere en un determinado contexto social en el que todavía se vive bajo el influjo de cierto idealismo y liberalismo en el que interesa mucho saber sobre Cristo. En estas circunstan-

32. J. SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, p. 52. De igual manera se pronuncia I. ELLACURIA, *Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en *Christus* 417, (1975), p. 22.

33. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 46.

34. L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Santander 1980, pp. 78-79.



cias es importante no permitir que Jesús se convierta en un mito abstracto e idealista. Pero para la CL, lo urgente no son estos problemas, aunque no los desconoce, sino el no dejar la realidad exterior de miseria, opresión y muerte abandonada a su propia suerte. En A.L., lo que está en crisis no es el nombre de Cristo —pues vivimos en un continente donde casi la totalidad de la población confiesa su fe en él— sino que lo grave en lo que en nuestro continente ocurre en nombre de Cristo. Este es lo que se ha llamado “la sospecha epistemológica”. Sobrino lo expresa con claridad:

“La recuperación del Jesús histórico acaece para que, en nombre de Cristo, no se pueda aceptar, ni menos justificar, la coexistencia de miseria de la realidad y fe cristiana; dicho positivamente, para que la historia de la salvación sea salvación histórica”<sup>35</sup>.

Vamos, ahora, a clarificar cuál es la realidad que la CL designa con el nombre de Jesús histórico, las razones de esta opción por el Jesús histórico, el nuevo acceso que propone y su importancia.

### 2.1. *El Jesús histórico y lo histórico de Jesús*

Cuando la CL habla del Jesús histórico ciertamente está hablando de la totalidad de la historia de Jesús: de la persona, doctrina, hechos, actitudes, actividad y muerte en cruz de Jesús de Nazaret, tal como lo muestra la investigación histórico-crítica a través de los evangelios. La CL siente la necesidad de dar cuenta de que tanto la historia de Jesús como las narraciones evangélicas poseen una verdad histórica y sabe que los métodos históricos ayudan a esclarecer esta historia. Por esto, la CL acepta e integra en su elaboración los resultados de la investigación crítica. Pero también es cierto que el interés de la CL no es meramente noético, aunque no se olvida de este aspecto.

La CL no hace depender su cristología de la *ipsissima verba o facta Jesu*, sino que está interesada en descubrir la estructura fundamental de la práctica de Jesús que es lo que permite, al mismo tiempo, descubrir la estructura de su historicidad y su persona. Esto significa que ir a la historia de Jesús es ir hacia su historia real en su mismo hacer historia: Su praxis en la cual él hace el Reino en los conflictos de su historia y se hace a sí mismo <sup>36</sup>. Así pues, según la CL lo más histórico de la historia de Jesús son los siguientes elementos:

35. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 102.

36. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 112-113. Para una mayor profundización del concepto de historia en la Teología de la liberación, véase, I. ELLACURIA, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, en *ECCA*, 322 (1975), p. 415.

2.1.1. Lo más histórico del Jesús histórico es su práctica. El Jesús histórico desarrolla toda una actividad en gestos y palabras para transformar la realidad que lo rodea en la dirección del Reino de Dios. Esta es una práctica en la que él mismo se va haciendo en su humanidad y va revelando su filiación divina<sup>37</sup>.

Esta práctica de Jesús se ha concretado en el mundo de los pobres. El reconocimiento de este hecho es importante para la CL. Es cierto que Jesús se ha hecho hombre, pero esta concreción la ha realizado de manera muy diferenciada y parcial por los pobres. Jesús se situó en el mundo de la pobreza y de los pobres asumiendo su causa y destino. Por eso, la CL trata con parcialidad la humanidad de Cristo, fundamentada en los siguientes aspectos<sup>38</sup>.

- Un aspecto sociológico: Jesús se ubicó con los pobres, con las consecuencias sociales y políticas que esto trae.
- Un aspecto de inculturación: la CL presenta el misterio de Cristo de tal manera que se pueda asimilar y celebrar en las condiciones de A.L. Y ciertamente hay una coincidencia entre el punto de vista evangélico y las condiciones sociales de la época de Jesús y las condiciones sociales de A.L. hoy<sup>39</sup>.
- Un aspecto de posibilidad de la escatologización de Jesús: el N.T. confiesa a Jesús como Hombre, Señor, Hijo, Salvador escatológico precisamente, en su entrega por amor, en su carácter de servidor, en su pobreza y obediencia al Padre. La escatologización de Jesús es decisiva para la fe, pero ella sólo es posible y se realiza en la parcialidad histórica de Jesús y de su historia. La parcialidad histórica de Jesús no sólo no impide la escatologización de Jesús, sino que la posibilita.

---

37. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 59, 83 y 113.

38. *Ibid.*, pp. 60-71.

39. Alfaro, mostrando la coincidencia entre la situación de A.L. y el mundo de la Biblia, y refiriéndose a la hermenéutica de la liberación dice: "Podemos pensar que las actuales comunidades tercermundistas comprometidas por la justicia y movidas por la fe son un lugar privilegiado para comprender la Biblia. Esas comunidades necesitan la ayuda y la crítica de la exégesis científica, pero ésta no puede ignorar el privilegio de aquéllas", J. ALFARO, *Dios protege y libea a los pobres*, en *Concilium* 207 (1986), p. 199.

En esta práctica de Jesús en favor de los pobres, sobresale un elemento fundamental: una invitación y exigencia a proseguir su práctica que la CL acoge como algo decisivo del Jesús histórico.

2.1.2. Proseguir hoy la práctica de Jesús remite siempre a la práctica histórica de Jesús. Este es el momento en que la práctica adquiere su mayor densidad metafísica. Esto significa que la persona de Jesús no se pierde ni diluye en su práctica, sino que más bien, es esta práctica de Jesús la que permite acceder, esclarecer, comprender y jerarquizar todos los demás elementos de su vida y persona: Su doctrina, ubicación, actitudes, su destino, su oración y su relación con el Padre, tal como aparecen en las narraciones evangélicas<sup>40</sup>.

2.3.1. Este modo de acceso personal al Jesús histórico es el mejor modo de acceder al Cristo de la fe y comprensión total del misterio de la persona de Jesús. En este seguimiento se da el salto de la fe que permite mediante la gracia, confesarlo como el Cristo, Hijo de Dios<sup>41</sup>.

De esta manera, la CL pretende articularse como verdadera cristología. La CL, siguiendo estos tres pasos que son también los pasos cronológicos seguidos por el N.T., solamente está tomando como criterio el proceder del N.T. y de los evangelios que teniendo presente la confesión plena de Cristo, para presentar su fe, vuelven a la historia de Jesús siguiendo precisamente estos tres pasos.

## 2.2. Razones de la opción metodológica por el Jesús histórico

La CL distingue entre el punto de partida real y subjetivo y el punto de partida objetivo o metodológico. Subjetiva y realmente el punto de partida es la fe vivida que proclama la fe total en Cristo, tal como ha sido transmitida por el N.T. y la tradición eclesial. Pero el punto de partida metodológico es el mismo del N.T.: el Jesús histórico, siguiendo los tres pasos ya enunciados. Ellos permiten acceder al misterio total de Jesús y articular la totalidad de la fe Cristológica.

“Es imposible el acceso al Cristo de la fe, sino a través del acceso al Jesús histórico, a través del seguimiento. Y la fundamentación última consiste en que el Cristo de la fe no es sin más un Señor ensalzado, sino el mismo que vivió de una determinada manera y por ello murió de una determinada manera”<sup>42</sup>.

40. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 114-115.

41. *Ibid.*, p. 117

42. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina, Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México 1977, p. 238.

Las razones específicas que la CL resalta para hacer esta opción son<sup>43</sup>.

- El Jesús histórico permite profundizar y radicalizar las afirmaciones dogmáticas. Así la CL al optar por el Jesús histórico, quiere esclarecer y no olvidar que el Cristo, Hijo de Dios, no es otro que Jesús.
- La afirmación de Jesús como Hijo de Dios es una realidad límite a la que sólo es posible llegar, aún vitalmente, recorriendo el mismo camino hacia su plenitud como Cristo.
- El mismo Jesús histórico, que desencadena la pregunta por su persona, exige el seguimiento de su persona histórica y su causa como exigencia fundamental para conocer y llegar al Padre, para la comprensión total de su ministerio y para la transformación del mundo en Reino de Dios.
- La CL optando por el Jesús histórico quiere salvar las deficiencias de los otros puntos de partida —el dogmático, los sólo títulos cristológicos, la resurrección, el kerigmático— que se prestan a una manipulación de Cristo, a individualizaciones, desfiguraciones y hasta la ignorancia de la carne de Cristo.
- Lo típico de Jesús, en cuanto histórico, es el estar situado y comprometido en una situación que ofrece semejanzas estructurales en lo que se refiere a la necesidad de liberación, como a la profundidad del pecado, con la situación de A.L. La CL también comprende la crítica que Jesús hace al hombre y sociedad de su mundo concreto, reclamando la conversión como anticipación y concretización del Reino. Elementos válidos y urgentes en A.L.
- El Jesús histórico nos pone inmediatamente en contacto con su programa liberador y nos permite esclarecer la necesidad y especificidad cristianas del proceso de liberación. De tal manera, que una cristología que pase por alto el Jesús histórico en A.L. es abstracta y alienante.

---

43. Para esta presentación seguimos a L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, pp. 25-26 y J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 30 y 71. Id., *Cristología desde América Latina*, pp. 301-303.

- La recuperación del Jesús histórico permite mejor desarrollar la tarea de la teología fundamental y hacer así más eficaz la aceptación del misterio de Cristo.
- Una razón de tipo pastoral: Los signos de los tiempos. En A.L. se da mucha atención a ellos y son interpretados como la voluntad de Dios. Así pues, presentar la historia de la relación filial de Jesús con su Padre en medio de su conflicto y destino histórico, ayuda a aprender y escuchar mejor la voluntad de Dios expresada en los signos que presenta nuestra historia latinoamericana, a obedecerla y ponerla en práctica<sup>43</sup>.

### 2.3. *Un nuevo acceso al Jesús histórico*

La CL considera importante e irrenunciable saber sobre Cristo y conocer los datos que se obtienen como fruto de la investigación histórica, pero esto no es suficiente para ella. Para la CL más importante que verificar la existencia de Cristo y describir su figura histórica es proseguir su misma práctica, pues Jesucristo no es el anunciador de una mera doctrina ni es para ser pensado, sino para ser seguido en la realidad histórica concreta. Seguir a Jesús en su práctica nos permite el acceso a su persona, no simplemente para saber sobre él, sino para entrar en afinidad y connaturalidad con él haciendo su misma práctica y recreándola<sup>44</sup>

Para la CL es claro que lo histórico de Jesús no es simplemente lo datable en el espacio y en el tiempo o saber sobre su doctrina. Refiriéndose a esto dice Sobrino:

“Esto supone que las narraciones evangélicas no se comprenden solo y fundamentalmente como descripción y doctrina, sino como relatos de una práctica, que son editados precisamente para que esa práctica sea proseguida<sup>45</sup>

Esto mismo supone una concepción diferente de la hermenéutica en la que no exista tanto la preocupación por comprender y buscar sentido del pasado en el presente, sino que se de un interés por el hacer, que po-

43. A este respecto es interesante un reciente artículo de Sobrino. Ver J. Sobrino *Los "signos de los tiempos" en la teología de la liberación*, en *Estudios Eclesiásticos*, 248-249 (1989) p. 249-269.

44. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 114-116.

45. *Ibid.*, p. 112.

sibilite un horizonte común de práctica entre el pasado y el presente, y así se podrá 'comprender' el texto del pasado. Igualmente, dentro de esta misma continuidad de práctica, surgirá con más densidad y radicalidad la pregunta por el sentido"<sup>46</sup>

Así pues, la CL ha hecho de este proseguir la práctica de Jesús la manera privilegiada de acceso al Jesús histórico y a la comprensión del misterio total de Cristo. Ahí radica lo típico de la CL. Fuera de ese seguimiento se podrán tener saberes correctos y formulados ortodoxamente, pero ello no garantiza sin más que el hombre se introduzca de verdad en el misterio de Cristo. Las razones por las que el seguimiento en el conocimiento de Cristo son:<sup>47</sup>

- Los conceptos presentan la verdad genérica de Cristo, pero para que esa verdad se haga real se necesita algo más que puro conocimiento. Y es precisamente, el seguimiento, la realidad total que incluye la práctica.
- La realidad de Cristo no sólo se debe formular en conceptos —que pueden ser equívocos— sino que su misterio, que históricamente se presenta como signo de contradicción, debe llevar a seguirlo hasta la cruz, que si es un lugar inequívoco de verificación de este seguimiento. Así se da un conocimiento de Jesús *in actu*.

Para terminar este punto, viene bien la advertencia de Sobrino:

“La reproducción de la práctica de Jesús no es “pura” práctica del hombre. El seguidor de Jesús puede reinterpretar su propia práctica como el don de las “manos nuevas” para hacer, y puede reconocer en ello Gracia y el *summun* de Gracia. No se ve por qué la gracia sólo puede ser expresada en los nuevos oídos para oír o los nuevos ojos para ver, también las manos nuevas son expresión de gracia”<sup>48</sup>.

## 2.4. Importancia de la opción por el Jesús histórico

### 2.4.1. Para la praxis liberadora

Es un hecho indiscutible para la CL que el Jesús histórico en su praxis liberadora en las circunstancias concretas de su historia es el modelo

46. *Ibid.*, p. 113.

47. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 36-37.

48. *Ibid.*, p. 118.

que exige y a la vez implementa la práctica liberadora en el continente latinoamericano; además de la semejanza, ya expresada, entre el contexto histórico de Jesús y la actual situación de A.L. Esto ha hecho que los teólogos de la liberación busquen al Jesús histórico tratando de encontrar luces para la práctica liberadora. A partir de esto se ha dado a Jesús un nuevo título cristológico: El Liberador.

“Hoy en la experiencia de fe de muchos cristianos de América Latina, Jesús es visto y amado como el liberador”<sup>49</sup>.

Este título exige que la reflexión cristológica sea referida a la práctica histórica de liberación, sin que por esto, la CL desconozca y diluya al anunciador mismo de la salvación-liberación que es Jesús. Esta intuición y búsqueda de Jesús como liberador de una situación oprimida la expresa así Sobrino:

“La nueva reflexión sobre Cristo se originó al servicio de la liberación histórica y para que la Iglesia, precisamente por su fe en Cristo, se introdujera en esa tarea liberadora y de forma específicamente cristiana”<sup>50</sup>

Y más adelante:

“Cristo va siendo presentado no sólo como quien mueve la liberación, sino como norma de la práctica liberadora y prototipo del hombre nuevo que se pretende con la liberación”<sup>51</sup>.

#### 2.4.2. Para la comprensión del misterio total de Jesús

La CL afirma sin ambigüedades que la única manera de acceder realmente a la divinidad de Jesús es el Jesús histórico, pues sólo a partir de él y recorriendo su mismo camino es como se llega a la proclamación y comprensión de su misterio total. El mismo seguimiento no es otra cosa que la afirmación práxica de su divinidad.

La CL afirma que la confesión de la divinidad de Cristo sólo se hará cristianamente real y superará un mero saber sobre Cristo y se mostrará

49. L. BOFF, *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación en Concilium*. 96 (1974), p. 375.

50. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 26.

51. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 28.

salvíficamente eficaz, histórica y trascendentalmente, aunque siga permaneciendo misterio, en el seguimiento del Jesús histórico<sup>52</sup>. Con ello, la CL no niega otras formas de acceso a la divinidad de Jesús como el culto y la oración, ni las presenta como alternativas, sino que subraya el lugar donde se da la prioridad lógica<sup>53</sup>.

Finalmente, unas palabras de Sobrino nos expresan muy bien el acento propio de la CL:

“La formulación del misterio de Cristo de forma descendente, como encarnación y como unión hipostática, por ser afirmaciones límites pueden ser sólo creídas. Pero para que la fe en ello sea posible y tenga un contenido concreto, hay que tener siempre presente el contenido concreto de Jesús que lleva y fuerza a las afirmaciones límites dogmáticas y neotestamentarias”<sup>54</sup>.

#### 2.4.3. Para la credibilidad

El Jesús histórico anunció la verdad del Reino como creíble no a través de la presencia majestuosa, sino en su praxis solidaria con los pobres y manteniéndose fiel a ella en medio del rechazo y el aparente fracaso. De igual manera, el hombre latinoamericano podrá hacer creíble su anuncio si se mantiene fiel a esta praxis de Jesús en medio de las dificultades a la vez que, en este seguimiento de Jesús, encontrará la fuente dadora de sentido de su existencia personal<sup>55</sup>.

La teología de la liberación, que se considera a sí misma una teología fundamental, pretende hacer creíble a la Iglesia que sigue al Jesús histórico realizando su misma praxis de liberación solidaria con los pobres. El compromiso de liberación con los oprimidos de este continente desde Jesucristo liberador, le devuelve al evangelio mismo su impronta de credibilidad ya que la fe en Jesucristo supone ser vivida siempre de una manera radicalmente novedosa en las condiciones concretas<sup>56</sup>.

52. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 55.

53. J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, p. 237.

54. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 78.

55. *Ibid.*, p. 113. Para una crítica a la cristología que no se hace creíble ayudando a transformar la realidad, véase, J. HERNANDEZ PICO, *Método teológico latinoamericano y normatividad del Jesús Histórico*, en ECA, 322 (1975), pp. 446-454.

56. L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, p. 18 y también I. ELLACURIA, *Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, pp. 12 y 22.



### 3. Elementos para una Cristología de la liberación basada en el Jesús Histórico

Tanto Sobrino como Boff<sup>57</sup> están de acuerdo en aceptar y asumir en sus cristologías un conjunto de datos sobre la historia e identidad de Jesús que son accesibles al investigador histórico. Estos datos son importantes e irrenunciables para aclarar la veracidad de la historia de Jesús y de las narraciones evangélicas mismas<sup>58</sup>. Los datos aceptados comúnmente se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

1. Jesús fue un hombre ubicado y ubicable en unas circunstancias socio-histórico-políticas y religiosas determinadas. Se ubicó en el mundo de los pobres y vivió en un pueblo oprimido política y religiosamente. Este pueblo estaba a la espera ansiosa de la intervención definitiva de Dios en su historia.
2. En un momento de su vida, Jesús aparece vinculado con la predicación de Juan y su bautismo de penitencia.
3. Jesús anunció la llegada del Reino de Dios que tenía como destinatarios privilegiados a los pobres y puso en este anuncio la componente fundamental para el hombre decidir su vida.
4. De otro modo inequívoco mostró que el Reino se concretizaba en su persona y esto en fuerza de su pretensión de estar en una relación especial con Dios.
5. Jesús anunció la presencia del Reino con sus palabras —a través de parábolas— y puso en su persona signos concretos de liberación que actualizaban esa presencia.
6. Jesús vivió su vida en una relación particular con Dios su Padre y en esa relación vislumbró la realización de su existencia histórica.
7. Jesús llamó a la conversión como condición y realización en acto del Reino y de manera expresa pidió a unas personas seguirlo y realizar su misma praxis en dirección del Reino.

---

57. Presentamos los rasgos del Jesús histórico que aparecen en las cristologías de J. Sobrino y L. Boff, por ser consideradas las más "clásicas" y representativas. No desconocemos la obra de J.L. Segundo y sus invaluable aportes. Cfr. J.L. SEGUNDO. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, 1982.

58. L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Santander 1980, p. 124-141 y J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, pp. 303-326.

8. La existencia de Jesús está colocada bajo la normal condición histórica. Esto implica una maduración de su proyecto de vida y su deseo de ser para el Padre y hacer su voluntad. Esto provocó en Jesús crisis y tentaciones.
9. Jesús fue condenado a muerte por los jefes políticos y religiosos de su pueblo y asumió esta muerte como la consecuencia lógica de su praxis de liberación en favor de los pobres y como el momento definitivo en el cual expresaba su relación con el Padre.
10. Históricamente es constatable el testimonio de sus discípulos que, después de la muerte de Jesús, tienen encuentros con él y dan testimonio de su resurrección.

Para Boff y Sobrino, todos estos datos siendo importantes, sólo adquieren toda su relevancia cuando son interpretados desde la praxis y el contexto histórico de Jesús y puestos en relación con el contexto de opresión y los esfuerzos de liberación del continente latinoamericano. Haciendo esta interpretación, es posible la elaboración de una cristología en clave liberadora. A continuación presentamos las claves que estos dos autores consideran básicas para la interpretación del Jesús histórico.

### *3.1. Rasgos de la figura del Jesús histórico según J. Sobrino*

Aquí hay que retener el presupuesto de Sobrino de que lo más histórico de Jesús es su práctica y que él mismo se va haciendo en ella. La humanidad de Jesús es real y se ubica de manera parcial en el contexto de pobreza de su pueblo y realiza allí una práctica liberadora en dirección del Reino de Dios. Teniendo en cuenta esto, la CL, según Sobrino, presenta así la figura de Jesús<sup>59</sup>.

- La CL presenta a Jesús en relación con el Reino de Dios y el Dios del Reino y hace de esta relación el dato clave para comprender la verdad de Jesús. El Reino sólo se entiende desde Jesús y la praxis que realiza por ese Reino. Así, la persona misma de Jesús, lo que hace, lo que dice y lo que le sucede, es esencial al anuncio del Reino.

---

59. J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 31-34. Id., *cristología desde América Latina*, pp. 303-313.

Este anuncio de Jesús es escatológico y pone en crisis al hombre y sus estructuras.

- En la primera parte de su vida, las palabras y los hechos de Jesús están puestos al servicio del Reino. Las palabras de Jesús sobre el Reino se historizan en gestos de amor y liberación para los pobres. Y en un segundo momento, a partir de la crisis de Galilea, la realización del Reino se debe ver a partir del camino concreto de Jesús en el que él mismo sufre las consecuencias del rechazo de su praxis y hace del seguimiento de su persona y praxis, en su camino hacia la cruz, lo decisivo del discípulo. Seguir hoy a Jesús en su misma praxis es la única manera de conocerlo y acceder al misterio total de su persona.
- Esta praxis de Jesús provoca un conflicto con los poderosos.
- La CL describe esta praxis no sólo como un dato constatable sino como respuesta obediencial de Jesús a la voluntad del Dios del Reino.
- La CL recalca las exigencias de Jesús a sus oyentes, tanto como conversación radical del pecado como seguimiento para la construcción del Reino. A través de estos dos elementos, Jesús reclama la configuración de un hombre nuevo según las bienaventuranzas.
- La CL, presenta el misterio pascual como el momento cumbre en la propia historia de Jesús y como el hecho fundamental para el desarrollo de la cristología. Jesús llegó a la muerte debido al conflicto que causó. Se le acusa de blasfemo y agitador político. Esta es la respuesta pecaminosa de los poderosos a la inserción de Jesús en el mundo de los pobres como práctica liberadora y obediencial al Padre. La resurrección confirma la verdad última de la vida y la persona de Jesús. Desde ahí comprende la CL la fe en Cristo y los títulos que se le atribuyen para expresar esa fe. Los títulos son la manera de declarar la ultimidad de Jesús.

### *3.2. La interpretación del Jesús histórico en clave liberadora según L. Boff*

Según Boff, no basta con hacer una lectura histórico descriptiva de la praxis liberadora de Jesús, sino que hay que actualizar el significado permanente de esta liberación para el hoy de nuestra situación. Esto obliga a la CL a hacer un doble trabajo hermenéutico: Mostrar cómo la

liberación obrada por Jesús fue una liberación concreta en su mundo y circunstancias y por otro lado, mostrar cómo en esta liberación concreta hay una dimensión perenne que trasciende esa concreción histórica y nos compete a nosotros hoy. Así mismo, a nosotros nos toca revertir esa liberación universal de Jesús en las situaciones concretas de nuestro hoy, pues sólo de esta manera, la liberación de Jesucristo se hace significativa para nuestra vida<sup>60</sup>.

Boff entonces se preocupa de hacer esta doble hermenéutica y proponer pistas para la actualización eficaz de la liberación de Jesús en América Latina. Veamos:

— En el primer momento —mostrar el proceso concreto de liberación realizado por Jesucristo en todas las dimensiones de su contexto histórico— se ve bien cómo Jesús anuncia el Reino en un contexto de opresión religiosa y política. Este Reino es universal y pone en crisis los intereses regionales, inmediatos, religiosos, políticos y sociales. Es una liberación total de la historia, pero se anticipa en liberaciones parciales. Jesús con sus acciones y praxis concretiza el Reino produciendo un cambio liberador de la situación. Esta liberación religiosa toca todos los niveles políticos, sociales y personales del hombre. Ante esta presencia le toca al hombre convertirse como condición y realización del Reino. Esta conversión implica cambio de concepciones y de praxis personal y social. Este anuncio y praxis de Jesús lo enfrenta a los poderosos y lo lleva a la muerte. Esta está en conexión con el proyecto liberador de su vida y con su fidelidad a la causa de Dios. En la cruz se demuestra la conflictividad de todo proceso liberador y el destino de los que hacen una praxis semejante. De esta manera, la muerte de Jesús es el precio pagado por la liberación de Dios<sup>61</sup>.

— En el segundo momento, busca Boff en Jesús ese elemento que le permita ser considerado como salvador universal. Según él, es la resurrección quien introduce esta dimensión universal a la historia de Jesús. En sus propias palabras:

“Toda la vida, la actividad, la muerte y la resurrección de Cristo ganan un significado liberador, presente ya en la factibilidad superficial de los eventos, pero totalmente revelado solamente después

60. L. BOFF, *Teología desde el cautiverio*, pp. 147-148.

61. L. BOFF, *Una cristología desde la periferia*, pp. 27-36.

de la explosión de la resurrección. Esta proporcionó una nueva lectura, más profunda, de los mismos hechos, y les detectó su significado profundo, trascendente, ejemplar y universal”<sup>62</sup>.

- En este punto se hace Boff una pregunta definitiva: ¿Cómo debe ser articulada hoy la redención y la liberación de Jesucristo de tal forma que sea efectiva respuesta de fe para la situación de A.L.? La respuesta de Boff es precisa: Ante la situación de opresión y dependencia que, mirada desde la fe, es vista como pecado social que calma liberación, se puede ir al mensaje de Jesucristo y relieves los gestos práticos que concretizan su liberación dentro del mundo en que vivió para que, a partir de ahí, se denuncie el pecado, la opresión y la falta de libertad, sobre todo en el campo socio-político —la liberación de Cristo no es socio-política, pero es también socio-política—, se anuncie y anticipe todas aquellas mediaciones actuales concretas, políticas y económicas a través de las cuales se va realizando hoy la liberación última y definitiva de Jesucristo sobre el pecado y la muerte<sup>63</sup>.

#### A manera de síntesis y conclusión

Partimos del presupuesto de que la cuestión de la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio, no se refiere a cuestiones extrañas a la Iglesia y al Evangelio, sino que se trata de una cuestión que toca: 1o. La Iglesia y su camino evangélico. 2o. La credibilidad de la Iglesia como comunidad que sigue a Jesús. 3o. Es un elemento esencial de la misma evangelización ya que una fe y un anuncio que no llega a hacerse cultura no es plenamente acogido.

De acuerdo con lo reflexionado y explicitando algunos elementos podemos afirmar lo siguiente respecto a la relación entre Evangelio y cultura:

- 1o. Los primeros discípulos y la primera comunidad hicieron la experiencia fundante de nuestra fe en ese encuentro único con la persona y el destino de Jesús de Nazaret a quien confesaron como el Hijo de Dios. Esta experiencia se realiza en y a través de la cultura de ese momento histórico. Esta experiencia da lugar a una diversidad y pluralidad de concreciones culturales, de realizaciones comunitarias y expresiones teológicas de las cuales es testigo el Nuevo Testamento.

---

62. L. BOFF, *Teología desde el cautiverio*, p. 165

63. *Ibid.*, pp. 167-169.

2o. Esa experiencia fundante permanecería cerrada y no lo sería tal, si no le fuera posible al hombre de cada época y en cada situación histórico-cultural hacer esa misma experiencia, pero ahora mediada por las nuevas circunstancias culturales y por las nuevas formas históricas como se concreta la experiencia de Dios en el hombre. En este sentido, la experiencia de encuentro del hombre de cada cultura con Jesús tiene un carácter de "novedad".

3o. El Evangelio es buena noticia para todo hombre (I Corintios 12,13), pero sólo lo es en la medida que dice siempre algo nuevo al hombre de cada época y cultura. Es decir, si puede ser percibida como tal, al interior de las expectativas de salvación de cada grupo humano. Esto nos obliga a afirmar que sólo cuando el Evangelio se incultura se produce el acontecimiento salvífico para dicha cultura. En este encuentro, de Evangelio y cultura, ambas realidades se enriquecen.

4o. En cada proceso de inculturación surgen nuevas lecturas y nuevas formulaciones teológicas, creándose así, toda una tradición de experiencias "nuevas", a cuya base está siempre la experiencia original y fundante testimoniada en el Evangelio. Estas diversas formulaciones teológicas quieren comprender y ayudar a vivir la fe que surge en esas situaciones y experiencias humanas que, al mismo tiempo, interpelan y provocan al Evangelio pidiendo una respuesta.

5o. Esta inculturación no significa que el Evangelio se agote en una forma socio-cultural determinada. El ,sigue siendo universal y por eso, aunque inculturado, no se identifica, sino que trasciende toda cultura. En este sentido, el Evangelio se convierte en instancia crítica de todo elemento que en las culturas no esté acorde con la Buena Noticia que él anuncia.

Lo mismo podemos decir respecto a cada formulación teológica surgida por un nuevo proceso de inculturación. Ella no es absoluta, ni la única. Permanece abierta a otro nuevo proceso de inculturación y susceptible de una nueva formulación.

Iluminados por los elementos que acabamos de enunciar y de cara al proyecto de la nueva evangelización en América Latina, podemos ahora legitimar la propuesta de la Cristología de la Liberación.

- 1o. En América Latina es necesario establecer la relación entre la opción por los pobres y su liberación, por una parte, y la evangelización de la cultura por la otra. Hay que lograr una evangelización que sea dinamizadora de las culturas existentes y denuncie, por medio de prácticas pastorales evangélicas, las formas y estructuras injustas de opresión, explotación y pecado; a la vez que anuncia la instauración de nuevos elementos culturales fruto de las riquezas del Evangelio, que tiene como centro a Jesucristo, liberador de toda opresión histórica y salvador pleno.
- 2o. La C.L., al hacer del Jesús histórico el punto de partida metodológico de su elaboración, pretende inculturar el Evangelio y la afirmación plena de la fe en el contexto socio-político-económico y cultural de pobreza en el que viven las grandes mayorías de nuestro continente. De esta manera se quiere evangelizar a los pobres y desde ellos, a todos los hombres de América Latina.
- 3o. La CL, en el seguimiento del Jesús histórico y haciendo su misma praxis de liberación, quiere encontrar las luces para transformar una situación que, a la luz de la fe, es interpretada como escandalosa y en contradicción con el reino inaugurado por Jesús. En este contexto el Jesús histórico es descubierto como el liberador. Con esto, la CL se propone anunciar a Jesús de una manera creíble, ya que esta es la mejor manera de responder a los clamores y necesidades de liberación de los pobres. Además, considera ella, que este es el mejor camino para acceder *in actu* a su persona y confesar la fe plena y total en el misterio revelado en él y por él. Sólo de esta manera, el Evangelio podrá ser acontecimiento salvífico en el hoy y en las circunstancias socio-culturales de los pobres de América Latina.
- 4o. Considera la CL que el Evangelio y la experiencia fundante que lo ocasiona, sigue siendo la instancia última y definitiva a través de la cual se critica cualquier intento de absolutización de un proyecto histórico de liberación. Es el mismo Evangelio quien corrige toda desviación, identificación, ideologización o utilización del mismo para justificar cualquier proyecto socio-cultural en favor de los pobres. De ahí que la CL como proyecto teológico no se considere a sí misma como absoluta, ni única.
- 5o. La CL se constituye así, y dentro del pluralismo teológico reconocido por la Iglesia, como una auténtica cristología resultante de su mismo esfuerzo de inculturación en el entorno de pobreza de América Latina.

Para terminar, resultan ciertas, en este contexto, las palabras de la Congregación para la Doctrina de la Fe: "Una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida"<sup>64</sup>.

Evidenciar y privilegiar algunos aspectos de la Revelación, del Evangelio y del Jesús histórico que no habían sido aún vistos, por una parte, y el enriquecer la fe con los anhelos, experiencias y praxis de liberación de los pobres por la otra, creemos son los grandes aportes de la CL a la nueva evangelización. De esta manera, al mismo tiempo que el Evangelio se incultura en la realidad de los pobres de América Latina, ellos, los pobres y su cultura son evangelizados; y desde ellos, todas aquellas nuevas realidades que van surgiendo como fruto del encuentro con la "adveniente cultura" y de la integración de América Latina a la cultura universal.

---

64. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la Libertad Cristiana y Liberación*, n. 270.