Kreti Soledad Sanhueza Vidal

JESÚS DE NAZARET COMO EL CRISTO LIBERADOR PARA AMÉRICA LATINA. ALGUNOS TRAZOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
Año 2011

Kreti Soledad Sanhueza Vidal

JESÚS DE NAZARET COMO EL CRISTO LIBERADOR PARA AMÉRICA LATINA.
ALGUNOS TRAZOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Tesis presentada al Programa de Pos-graduación en Teología de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología como requisito parcial para la obtención del título de Doctora.

Área: Teología Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo De Mori

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
Año 2011

Sanhueza Vidal, Kreti Soledad
S226j Jesus de Nazaret como el Cristo Libertador para América Latina: algunos trazos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino / Kreti Soledad Sanhueza Vidal. - Belo Horizonte, 2011.
394 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Cristologia. 2. Jesus de Nazaré. 3. Cristo Libertador. 4. Segundo, Juan Luis. 5. Sobrino, Jon. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 232

KRETI SOLEDAD SANHUEZA VIDAL

"JESUS DE NAZARET COMO EL CRISTO LIBERTADOR PARA AMÉRICA LATINA. ALGUNOS TRAZOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO"

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 02 de setembro de 2011.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque / FAJE

Prof. Dr. Juan Antonio Ruiz de Gopegui Santoyo / FAJE

Prof. Dr. Cleto Calimam / Puc/Minas

Prof. Dr. Fredy Omar Parra Carrasco / Univ. Católica do Chile

Agradecimiento

Este trabajo, por la envergadura que tiene, no se lleva a cabo sin la ayuda y la colaboración de otras personas. Por eso, quiero manifestar mi gratitud a todas ellas.

Quiero agradecer, en primer lugar, al Profesor Dr. Geraldo De Mori que dirigió esta investigación y contribuyó, de diversas maneras, a que esta tarea alcanzara su apropiado término, especialmente por la confianza y el respaldo que demostró, en todo momento, a mi tarea teológica.

Agradezco, de manera especial, a mi comunidad religiosa, la Congregación Misioneras Siervas del Espíritu Santo, que posibilitó y apoyó mi estudio teológico doctoral, con miras a favorecer el servicio misionero femenino de cualidad profesional.

Quiero dirigir, también, una palabra de agradecimiento a la Faculdade Jesuita de Filosofia e Teología, que propició el estimulo y el espacio intelectual necesarios, para profundizar en el pensamiento teológico-cristológico latinoamericano, específicamente de los teólogos Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que, hasta ahora, han sido poco investigados.

RESUMEN

El presente trabajo busca desentrañar la centralidad de la persona de Jesús de Nazaret en la cristología de los dos teólogos latinoamericanos: Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Situando al Jesús histórico como el punto de partida de la reflexión, los dos autores exponen el significado que es para la vida de los cristianos y de las personas que hoy se dejan tocar por Él. Orientando su pensamiento cristológico en base al contexto socio-cultural y religioso del continente latinoamericano, asumen el desafío de reflexionar la fe en Jesucristo de cara a la situación de pobreza y marginación en la que viven una gran mayoría de los pueblos.
Ese enfoque lleva a descubrir el sentido liberador de la vida, del mensaje, de la muerte y resurrección de Jesucristo, de una parte, para el compromiso real de todo cristiano con la transformación histórico-social de América Latina. De otra, para las personas que, si bien no profesan la fe cristiana, encuentran en la persona de Jesús a Alguien que les dirige la palabra para hacerlos mejores en su condición humana. Por eso, una forma de alcanzar la significación liberadora que adquiere la persona de Jesucristo en la cristología de los dos teólogos es atender a algunos contenidos y a la orientación que toma su reflexión cristológica.

Palabras clave: Jesús de Nazaret, Jesús histórico, Cristo liberador, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, realidad latinoamericana.

ABSTRACT

The present work attempts to take a more profound look into the person of Jesus of Nazareth according to the Christology of two Latin-American theologians: Juan Luis Segundo and John Sobrino.
Historical Jesus is the central point of this study and reflection. Both the authors give us the significance it has for the life of the Christians and of persons who today are willing to be touched by Him. The Christological thinking of the authors approach the socio-cultural and religious context of the Latin-American continent; they took the challenge of re-thinking our faith in Jesus Christ, in the context of the over-whelming poverty and marginalization in which the great majority of Latin Americans live.
This approach allows to discover the liberating sense of life through the death and resurrection of Jesus Christ. On the one hand, getting the Christians' commitment for Latin-American historical-social transformation.
On the other hand, for those, although not practicing the Christian faith, who may find in the person of Jesus someone who approaches others for the building up of a better human condition. And thus creating the possibility to reach a liberating sense of life which the person of Jesus offers - through both these theologians - that is, understanding the contents of their thinking and taking their Christological reflection as a guide.

Key words: Jesus of Nazareth, historical Jesus, liberating Jesus Christ, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Latin-American reality.

SIGLAS

Am	Libro del profeta Amós
Ap	Libro del Apocalípsis
1 Cor	Primera carta a los Corintios
2 Cor	Segunda carta a los Corintios
DP	Documento de Puebla
DA	Documento de Aparecida
DM	Documento de Medellín
Dt	Libro del Deuteronomio
Ds	Denzinger-Shönmetzer, *Enchiridion symbolorum*
Ef	Carta a los Efesios
Ez	Libro del profeta Ezequiel
Gal	Carta a los Gálatas
Gén	Libro del Génesis
GS	Gaudium et Spes
Hech	Libro de los Hechos de los Apóstoles
Is	Libro del profeta Isaías
Jer	Libro del profeta Jeremías
1 Jn	Primera carta de Juan
Jn	Evangelio de Juan
Lc	Evangelio de Lucas
Mc	Evangelio de Marcos
Mt	Evangelio de Mateo
Os	Libro del profeta Oseas
Rom	Carta a los Romanos
1 Sm	Primer libro de Samuel
1 Tes	Primera carta a los Tesalonicenses
2 Tes	Segunda carta a los Tesalonicenses
TdL	Teología de la Liberación

INDICE

AGRADECIMIENTOS 2

RESUMEN 3

SIGLAS 4

INTRODUCCIÓN 13

0.1 La cuestión de Jesús de Nazaret como Cristo liberador y actualidad en la teología latinoamericana 13

0.2 Finalidad, organización y método de la tesis 16

0.2.1 Finalidad 17

0.2.2 Organización 19

0.2.3 Método 22

PARTE I

ANTECEDENTES ELEMENTALES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Capítulo Primero

PROPUESTA TEOLÓGICO-PASTORAL DE LA IGLESIA, A PARTIR DEL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL Y POLÍTICO DE AMÉRICA LATINA 27

1 Introducción 27

2 Análisis eclesial de la realidad socio-cultural y política de América Latina 30

2.1 Conferencia de Medellín 30

2.2 Conferencia de Puebla 34

2.3 Pistas sugeridas por ambas Conferencias 37

3 Perspectiva evangelizadora y pastoral para América Latina 39

3.1 Perspectiva evangelizadora 39

3.2 Perspectiva pastoral 43

4 Dos grandes resultados de esta dinámica eclesial 46

4.1 Opción preferencial por los pobres 46

4.2 Teología de la Liberación 51

5 Reflexión final: surgimiento de una teología latinoamericana 60

Capítulo Segundo

ALGUNOS PRESUPUESTOS DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO 62

1 Introducción 62

2 Juan Luis Segundo, un teólogo latinoamericano 63

2.1 El proceso histórico de su producción teológica 65

2.1.1 Primera etapa 66

2.1.2 Segunda etapa 68

2.1.3 Tercera etapa 69

2.1.4 Cuarta etapa 70

2.1.5 Quinta etapa 71

2.1.6 Sexta etapa 73

3 Jon Sobrino y su inmersión teológica en América Latina 74

3.1 El itinerario teológico de su pensamiento 77

3.1.1 Escritos teológico-sistemáticos 78

3.1.2 Escritos testimonio-espirituales 80

3.1.3 Escritos de análisis contextual 81

4 El método teológico de ambos teólogos 82

4.1 Breve mirada al método teológico-cristológico de Juan Luis Segundo 83

4.1.1 El “círculo hermenéutico” 85

4.2 Breve mirada al método teológico-cristológico de Jon Sobrino 88

5 Opción por los pobres y teología de la liberación en el pensamiento teológico-cristológico de ambos teólogos 92

5.1 Opción por los pobres en Juan Luis Segundo y Jon Sobrino 92

5.2 Teología de la Liberación en el pensamiento de ambos teólogos 95

6 Un presupuesto propio de la cristología de Juan Luis segundo: fe e ideología 100

6.1 La distinción de los dos conceptos 101

6.2 La complementariedad de ambos términos 104

7 Reflexión final: dos teólogos y dos enfoques teológicos latinoamericanos 105

PARTE II

JESÚS DE NAZARET PREDICADO COMO CRISTO LIBERADOR. ALGUNOS ASPECTOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Capítulo Tercero

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE JESÚS DE NAZARET 110

1 Introducción..... 110

2 El viraje teológico hacia el Jesús histórico..... 111

2.1 La búsqueda del Jesús histórico en la teología de los siglos XIX y XX 112

2.2 La opción por el Jesús histórico en la Teología de la Liberación..... 116

3 Jesús de Nazaret como el Jesús histórico en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino 121

3.1 Jesús de Nazaret como Jesús histórico en la cristología de Juan Luis Segundo..... 122

3.2 Jesús de Nazaret como Jesús histórico en la cristología de Jon Sobrino 128

4 La realidad histórica de Jesús en los Sinópticos..... 132

4.1 Estudio de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos, por Juan Luis Segundo..... 133

4.2 Estudio de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos, por Jon Sobrino 143

5 Jesús de Nazaret y la clave política..... 146

5.1 Jesús, condenado como “agitador político”: dos lecturas 147

5.2 Jesús condenado como “agitador político”: interpretación de Juan Luis Segundo 150

5.3 Jesús, profeta del Reino y la clave política..... 153

6 Reflexión final: Jesús de Nazaret y su dimensión histórica 157

Capítulo Cuarto

JESÚS Y EL MENSAJE DEL REINO..... 160

1 Introducción..... 160

2 Jesús y la idea del reino 161
2.1 Jesús y la idea del Reino en la cristología de Juan Luis Segundo 161
2.1.1 Jesús y el anuncio del Reino 162
2.1.2 La propuesta de Jesús 164
2.1.3 El estilo de vida de Jesús 166
2.2 Jesús y la idea del Reino en la cristología de Jon Sobrino 167
2.2.1 Antiguo Testamento y Reino de Dios 168
2.2.2 La idea del Reino en tiempos de Jesús 169

3 Los destinatarios del Reino 171
3.1 Los destinatarios del Reino según el pensamiento de Juan Luis Segundo 171
3.1.1 Primer grupo: los destinatarios inherentes al Reino 172
3.1.2 Segundo grupo: los pobres y pecadores, esto es, los discípulos de Jesús 174
3.1.3 Tercer grupo: los opositores al Reino 176
3.2 Los destinatarios del Reino según el pensamiento de Jon Sobrino 178
3.2.1 Los pobres, destinatarios prominentes del Reino 178

4 Las condiciones del Reino 181
4.1 Principales condiciones según Juan Luis Segundo: conversión y seguimiento 181
4.2 Las condiciones del Reino están dadas por Jesús según Jon Sobrino 185

5 Reflexión final: el Reino que llega con Jesús 189

Capítulo Quinto
LA MUERTE DE JESÚS COMO CONSECUENCIA DE SU OPCIÓN POR EL REINO . 192

1 Introducción 192

2 Por qué muere Jesús 193
2.1 Jesús, hombre de conflicto en la cristología de Juan Luis Segundo 194
2.1.1 Circunstancias de la muerte de Jesús 194
2.1.1.1 El conflicto manifiesto por medio de las parábolas 195
2.1.1.2 El conflicto manifiesto a través de los milagros 197
2.1.1.3 La crisis de Galilea y su influencia en el conflicto de Jesús 198
2.2 Circunstancias de la muerte de Jesús en la cristología de Jon Sobrino 199

2.2.1 Ambiente de persecución 200
2.2.2 Actitud de Jesús frente a la persecución 202
2.2.3 La cruz como consecuencia histórica de la vida de Jesús 203
3 El hecho y significado de la muerte de Jesús 205
3.1 El acontecimiento de muerte de Jesús según el pensamiento de Juan Luis Segundo 205
3.1.1 Las predicciones de muerte 206
3.2 El acontecimiento de muerte de Jesús según el pensamiento de Jon Sobrino 208
3.2.1 Causas de la muerte de Jesús 209
3.2.2 La muerte de Jesús como proceso 212
3.3 El significado de la muerte de Jesús en la cristología de Juan Luis Segundo 215
3.3.1 Subida a Jerusalén 215
3.3.2 Sentido escatológico de la muerte 216
3.4 El significado de la muerte de Jesús en la cristología de Jon Sobrino 220

4 El Dios que sufre en la cruz de Jesús 225
4.1 La presencia de Dios en la cruz 225
4.2 El silencio de Dios en la cruz 227
4.3 El sufrimiento de Dios en la cruz 229

5 Reflexión final: la fidelidad de Jesús al proyecto del Reino 231

Capítulo Sexto

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS Y SU PERENNE PRESENCIA EN LA HISTORIA 234

1 Introducción 234

2 La cuestión hermenéutica de la Resurrección 235
2.1 La hermenéutica de la Resurrección en la cristología de Juan Luis Segundo 235
2.1.1 La pregunta por lo verdadero del acontecimiento de la Resurrección 236
2.1.2 La narrativa de la Resurrección 238
2.2 La hermenéutica de la Resurrección en la cristología de Jon Sobrino 242
2.2.1 La resurrección como acontecimiento escatológico 242
2.2.2 La resurrección como acontecimiento que abarca la realidad 244

3 El significado de la Resurrección de Jesús 249

3.1 El significado de la Resurrección, según Juan Luis Segundo: dos líneas de análisis interpretativo 249
3.1.1 Primera línea: el significado para los discípulos directos de Jesús 249
3.1.2 Segunda línea: el significado para las primeras comunidades cristianas 251
3.2 El significado de la Resurrección, según Jon Sobrino: tres momentos de reflexión 254
3.2.1 Primer momento: elementos cristológicos 254
3.2.2 Segundo momento: tres temáticas 256
3.2.3 Tercer momento: el significado de la Resurrección para Jesús mismo 258

4 Jesús: verdadero Dios y verdadero hombre 261
4.1 La cristología conciliar según Juan Luis Segundo 262
4.1.1 La declaración de Jesús como Dios en el Nuevo Testamento 262
4.1.2 El proceso de discusión eclesial 265
4.1.2.1 Concilio de Nicea 265
4.1.2.2 Concilio de Éfeso 266
4.1.2.3 Concilio de Calcedonia 267
4.1.3 El sentido antropológico de la divinidad de Jesús 269
4.2 La cristología conciliar según Jon Sobrino 270
4.2.1 Límite y novedad de la época Patrística 271
4.2.1.1 Novedad respecto del Nuevo Testamento 271
4.2.1.2 La Salvación como una constante 273
4.2.1.3 Ausencia del tema del Reino de Dios 274
4.3 Análisis de la cristología conciliar 275
4.3.1 La divinidad de Cristo 275
4.3.2 La humanidad de Cristo 278
4.3.3 La relación de ambas naturalezas 281

5 Reflexión final: en la Resurrección Dios confirma la vida y la misión de Jesús 285

Capítulo Séptimo

LA CRISTOLOGÍA ANTROPOLÓGICA DE PABLO 289

1 Introducción 289

2 La Carta a los Romanos 290

3 Paganos y judíos son esclavos del pecado 292
3.1 Los paganos esclavos del pecado 293
3.2 Los judíos esclavos del pecado 299
3.3 La fe liberada de las obras de la Ley 302

4 Abraham y Adán respecto de la fe en Jesús 306
4.1 Abraham es un pagano justificado por la fe en Jesucristo 307
4.2 Adán en paralelo con Jesucristo 309

5 El cristiano libre del pecado 311

6 El combate contra la ley y la muerte 313

7 El triunfo sobre la muerte 316

8 Reflexión final: el sentido antropológico de la cristología de Pablo 318

PARTE III

ALGUNOS APORTES Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO, Y NUEVOS DESAFÍOS PARA LA CRISTOLOGÍA LATINOAMERICANA

Capítulo Octavo

APORTES Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO 323

1 Introducción 323

2 Problemática que atiende la cristología de ambos teólogos 324
2.1 Los destinatarios y su contexto histórico-social 325
2.2 Problemáticas a las que atienden ambos teólogos 330

3 Enfoque teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino 333
3.1 El enfoque histórico de Jesús 334
3.2 Las claves de interpretación 336
3.3 La centralidad del Reino en la vida y misión de Jesús 337
3.4 La fidelidad en la muerte de Jesús 341
3.5 La dimensión histórica de la Resurrección de Jesús 344

3.6 El nuevo enfoque de la cristología dogmática 346

4 A modo de reflexión final 348

Capítulo Noveno

DESAFÍOS Y NUEVAS TAREAS PARA LA REFLEXION CRISTOLÓGICA LATINOAMERICANA 351

1 Introducción 351

2 Desafíos planteados por la sociedad latinoamericana a la cristología hoy 352

2.1 Desafíos de orden cultural 353

2.2 Desafíos de orden económico 355

2.3 Desafíos de orden antropológico 357

2.4 Desafíos de orden religioso 359

3 Nuevas tareas de la cristología latinoamericana 361

3.1 Destinatarios e interlocutores 362

3.2 Enfoque cristológico 366

3.3 Método cristológico 370

REFLEXIONES FINALES 373

BIBLIOGRAFÍA 382

INTRODUCCIÓN

1 LA CUESTIÓN DE JESÚS DE NAZARET COMO CRISTO LIBERADOR Y SU ACTUALIDAD EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

El tema fundamental que atraviesa todo el estudio y análisis de este trabajo doctoral es la centralidad que cobra la persona de Jesús de Nazaret como el Cristo liberador en la reflexión cristológica de América Latina, principalmente, en el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Nos preguntamos acerca del por qué la reflexión teológica latinoamericana concentra su atención en Jesús de Nazaret y despliega todo su pensar y su decir cristológico en cuanto Cristo-Mesías liberador. Se trata de conocer y examinar el sentido teológico-cristológico de la centralidad de Jesús de Nazaret y no simplemente mostrar una confirmación de las muchas y reiteradas veces en que se alude a él, quizás hasta con cierto sesgo prejuicioso, porque resulta alguien muy cercano y muy amigo que se condice con el estilo latinoamericano de vivir y expresar su religiosidad. Lo que hay que desentrañar es la importancia teológica que tiene la casi exclusiva referencia a Jesús de Nazaret en el pensamiento cristológico en América Latina.

Ahora bien, para entender la razón de la importancia de la persona de Jesús de Nazaret en la teología latinoamericana, hay que remontarse al acontecimiento clave en que la Iglesia de América Latina, en la Conferencia de Medellín, se encaminó no sólo a hablar y mostrar sino, sobre todo, a penetrar la realidad que estaban viviendo los pueblos latinoamericanos. Los obispos efectúan un análisis de la realidad sobre la base de la comprensión de la acción salvadora de Dios en la persona de Jesucristo, por cuanto Él trae consigo la liberación integral de las personas, ya que es en Él en quien se manifiesta la plenitud humana[1].

En ese sentido, Medellín se convirtió en el anuncio de la Buena Noticia que trae consigo una palabra acerca de la verdad de la realidad cristiana y latinoamericana, al mismo tiempo es una palabra cargada de esperanza[2]. La Iglesia en Medellín, de alguna manera, comienza a entenderse como una comunidad de fe en medio del mundo y para el mundo. Se dirige a las mayorías pobres y marginadas y lo hace a partir del propio proceso de conversión, por medio del cual ella misma comienza a buscar "la eficacia histórica del amor cristiano, alentando a cambios estructurales" importantes y comienza a generar una nueva orientación

[1] Cf. GONZÁLEZ, Carlos Ignacio, SJ. *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Granada: Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 2006, pp. 29-30.
[2] Cf. SOBRINO, Jon. Puebla, serena afirmación de Medellín. En: *Diakonía*, 9 (1979), pp. 27-56, p. 28.

en la reflexión eclesial[3]. Se empieza a reflexionar la fe cristiana a partir de la realidad histórica que viven los pueblos latinoamericanos. Y es Medellín el momento eclesial que impulsa el nacimiento de una cristología de cuño latinoamericano, como señala Sobrino[4].

Junto al proceso de diálogo con el mundo que va viviendo la Iglesia mundial y sobre todo latinoamericana, va surgiendo un nuevo modo de reflexionar la fe cristiana en el continente de América Latina que adquiere el título de Teología de la Liberación. Gustavo Gutiérrez será el que imprima el concepto de "liberación" para el desarrollo de una teología latinoamericana. Con ese término se quiere indicar que el pensar la fe en el continente implica, necesariamente, la escucha y la acogida de la persona y la sociedad que busca su liberación humana total, esto es, tratar de comprender, desde la fe, el sentido que tiene la superación de la opresión y de la explotación histórica[5]. Además, liberación es un término que coloca al ser humano oprimido, en contraposición con la dominación que sufre[6], por lo que, si se quiere seguir anunciando a Jesucristo como la Buena Nueva para los pueblos de América Latina, hay que tener en cuenta el momento histórico que viven la mayoría de los cristianos en el continente.

En relación con lo anterior, el contexto histórico latinoamericano de violencia, opresión y dependencia a todo nivel de la vida, ayudó a que el pensar la fe cristiana de los teólogos se hiciera desde el referente de la persona de Jesús como el Cristo liberador. Leonardo Boff señala que no fue una creación en el pensar de los teólogos, sino una exigencia de los cristianos que se sintieron llamados a participar de la superación de la pobreza en que se encontraban las mayorías de sus hermanos y ellos mismos, y a buscar en Jesucristo el estímulo para la liberación[7]. Así, surge uno de los tópicos centrales de la Teología de la Liberación, que se traducirá en una cristología – llamada, también, muchas veces, de la liberación –, cual es, la de la relación que se establece entre liberación humana y salvación dada en Jesucristo.

En la cristología latinoamericana, Jesús es presentado como aquel que no se anuncia a sí mismo sino al Reino de Dios que llega con Él y que transporta el sentido de la liberación total humana y cósmica. Por eso, el Reino significa la transformación del viejo orden por uno

---

[3] Cf. GONZÁLEZ, *Seguir a Jesús*, p. 29.
[4] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología.* Santander: Sal Terrae, 1995, p. 18.
[5] Cf. LEPELEY, Joaquín. *La Teología de la Liberación: un análisis temático-cronológico.* Bogotá: CEDIAL – Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, 1986, p. 11.
[6] Cf. BOFF, Leonardo. Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana. Tomo VI*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, pp. 17-42, p. 17.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 19.

nuevo donde Jesucristo representa al orden y al ser humano nuevos, por lo que seguirlo a Él es condición indispensable para participar de ese nuevo orden. Sin embargo, seguir a Jesús trae consigo dos exigencias irrenunciables, de una parte, implica vivir la conversión personal y, de otra, participar de la re-estructuración del mundo, encaminándolo por la vía de lo que Dios manifiesta como su voluntad. En ese sentido, Jesús anuncia un mensaje radical que trae la absoluta liberación de la persona humana de todo cuanto la mantiene alienada y se presenta Él mismo como la persona que manifiesta la nueva creación reconciliada consigo misma y con Dios[8].

En ese sentido, examinar la actualidad que tiene la cuestión de Jesús de Nazaret hoy, dice relación con el desarrollo histórico que ha tenido en el pensamiento teológico y cristológico latinoamericano, considerando que, prácticamente, dicha teología es una reflexión contemporánea, ya que no hay mucha distancia histórica entre sus inicios y el estudio que llevamos a cabo ahora; además, que varios de los teólogos que la representan están vivos y siguen escribiendo sobre la misma.

Sin embargo, nos atrevemos a hacer algunas observaciones al respecto. Para comenzar, hay que admitir que se sigue presentando a Jesús como el Cristo liberador, sobre todo en medio de los pueblos que continúan viviendo en un contexto socio-histórico de dominación y de opresión, realidad que fomenta la miseria y la marginación de las mayorías pobres. La comunidad creyente considera importante continuar anunciando a un Jesucristo liberador que libera de toda esa situación de desigualdad humana y social, y que posibilita la madurez y la responsabilidad adulta de las personas y de los pueblos[9]. Otro aspecto importante a considerar es que concebir a Jesús como el Cristo liberador para América Latina es un constitutivo inherente a la fe de los cristianos que comprenden su fe en conexión con el profundo anhelo interior de una liberación integral que se viabiliza por medio de mediaciones concretas. Asimismo, la verdad de Cristo puede entenderse como verdad salvífica en la medida en que es capaz de contribuir a la transformación de la realidad histórica en que todo cristiano se encuentra comprometido, ya que el anuncio de un Evangelio de Jesús que carece de significado liberador, también, en el plano de lo real concreto, se vuelve superfluo para la mayoría de las personas que siguen sufriendo la marginación y explotación humanas[10].

Por último, aun cuando una Conferencia Episcopal no está preocupada en exponer un discurso sistemático sobre temas teológicos, ya que su preocupación es de tipo pastoral, no

[8] Cf. BOFF, *Jesucristo*, p. 95.
[9] Cf. LOIS, Julio. *Jesús de Nazaret, El Cristo Liberador*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995, p. 56.
[10] Cf. *Ibid.*, p. 14.

por eso deja de ser un referente importante para el teólogo cuando busca entender lo que necesita y sugiere el pueblo creyente de América Latina a la interpretación de la revelación dada en plenitud en Jesucristo. Por eso, creemos válido ver, también, la vigencia que tiene el tema de Jesús de Nazaret en la reflexión misma de la Iglesia de la V Conferencia General Episcopal de Aparecida. Hay que decir, a modo de contextualización, que ésta plantea su pensamiento sobre la persona de Jesucristo en relación a la tarea misionera de los discípulos y discípulas del mismo, por lo que el acento de su reflexión teológico-doctrinal está en proponer a Jesucristo como el Buen Pastor que está al servicio de la vida (DA 353). Así, a la hora de seguir la Iglesia su tarea de anunciar a Jesucristo entiende que debe hacerlo por medio del seguimiento radical a su persona, compartiendo su mismo destino de servicio y de cruz, si es necesario, y desde una actitud que considera "la opción preferencial por los pobres, la promoción humana integral y la auténtica liberación humana" (DA 146). Por lo tanto, se trata de continuar comunicando a Jesucristo como la plenitud de la vida y como alguien que toca a la y las personas, para transformar su dimensión humana, social y cultural (DA 356). Cristo no salva sólo a la persona individualmente, sino que, también, en sus relaciones sociales, por lo que no se puede dejar de subrayar el inseparable nexo existente entre el amor a Dios y el amor al prójimo (DA 358).

2 FINALIDAD, ORGANIZACIÓN Y METODO DE LA TESIS

Respecto al por qué dedicamos nuestra atención y estudio a la persona de Jesús de Nazaret en la cristología latinoamericana, debemos decir que, desde algún tiempo, hemos direccionado nuestro interés teológico por el área de la reflexión cristológico-sistemática. Entendemos que el acontecimiento de Jesucristo es el núcleo que origina y dinamiza la experiencia cristiana a través de la historia. Es el hecho desde y hacia el cual convergen las diferentes dimensiones de la teología cristiana. En cuanto a lo sistemático, valoramos la amplitud con la cual permite aproximarnos al hecho de Jesús, abarcando las disciplinas de exégesis, patrística, dogmática, escolástica y contemporánea. Pero, estamos conscientes que no podemos atender a toda la gama de la reflexión teológica desarrollada por la cristología. Por lo cual nos circunscribimos al ámbito de la cristología sistemática en el contexto latinoamericano, enfatizando algunas temáticas que consideramos nos acercan más directamente a la persona de Jesús como el Cristo liberador.

En cuanto a dedicar esta investigación a los autores Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, cabe decir que ellos pueden ser considerados dos importantes teólogos de la teología latinoamericana, en general, y de la cristología, en particular. Ello, porque al parecer, son los que consiguen exponer con claridad un pensamiento cristológico - o anti-cristológico en el caso de Juan Luis Segundo - coherente, lógicamente estructurado, sistemáticamente fundamentado y original. Parece que el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo es, hasta ahora, el menos estudiado y trabajado, y si eso se debe al tipo de reflexión teológica que él asumió, habrá que indagarlo. Lo cierto es que resulta ser uno de los primeros pensadores "latinoamericanos en propugnar la idea de una nueva noción de Dios a partir de la particular situación que vive la Iglesia latinoamericana", y que influyó de manera decisiva en el pensamiento de los demás teólogos latinoamericanos, si bien, éstos después continuaron la teología de la liberación por otra línea[11]. La cristología de Jon Sobrino, en cambio, parece que es más conocida y estudiada debido, tal vez, a su trayectoria teológica y a su inserción eclesial, y a su conexión con, por llamarla así, la cristología sistemática y oficial de la Iglesia Católica. Además, está el hecho de ser una cristología expresamente reconocida por algunos de los teólogos europeos. Walter Kasper, por ejemplo, dice de él que es uno de los que "logra concebir de forma convincente la cristología latinoamericana como cristología trinitaria"[12].

Por lo demás, la investigación que nos disponemos llevar a cabo sobre estos dos teólogos latinoamericanos es nueva, puesto que, de acuerdo a lo que llevamos indagado, no existen, hasta el momento, investigaciones, ni teológicas ni cristológicas, que analicen, relacionen y comparen a ambos autores. Es esa posibilidad que no deja de ser importante y significativa, como presupuesto teológico de investigación, para este trabajo de tesis doctoral.

2.1 Finalidad

En relación con el interés suscitado y que aun despierta la persona de Jesús de Nazaret en cuanto Cristo liberador para América Latina, nuestro estudio e investigación está delimitado por tres razones. Una primera razón, que no abarcamos a todos los teólogos que han pensado una cristología latinoamericana desde ese elemento teológico, sino que buscamos analizar y comprender la reflexión cristológica que desarrollan Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Una segunda razón, que se considera, especialmente, el estudio y el reconocimiento

[11] Cf. COSTADOAT, Carrasco Jorge S.J. *El Dios de la vida. El "discurso sobre Dios" en América Latina, Dissertatio ad Doctoratum*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1993, p. 108.
[12] Cf. KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*, Undécima Edición, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 25.

de los presupuestos teológicos, el método utilizado y/o generado, y las claves de lectura cristológica desarrolladas por ambos teólogos, y no se agota el análisis y la interpretación de todo el contenido cristológico tratado por la cristología de los dos autores. Y la tercera, que circunscribimos el estudio y análisis cristológico de la presente investigación, al ámbito de la cristología sistemática, ya que se busca reflexionar el sentido profundo que cobra la fe en Jesucristo en y desde la Iglesia, lo que no significa que ese en y desde deje de estar abierto a otras realidades sociales que no son precisamente católicas. Establecer la acotación de la presente investigación posibilita mejor el propósito de valorar, de una parte, la vigencia que sigue teniendo hoy el planteamiento cristológico de los dos autores para el diálogo de la fe cristiana con las diversas realidades socio-culturales de América Latina y, de otra, descubrir y proponer, sobre la base de dicho pensamiento, por dónde y con qué claves teológicas debe seguir desarrollándose el pensamiento cristológico latinoamericano. Con miras a alcanzar este objetivo, la presente investigación se desarrolla sobre la base de tres momentos de reflexión.

En un primer momento, se busca estudiar y analizar los principales escritos cristológicos de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, tratando reconocer - tanto en la tarea que admite Juan Luis Segundo de presentar Jesús de Nazaret a los hombres que se experimentan interesados en Él por los valores que Él representa, como también, en Jon Sobrino el interés por recuperar a Jesús de Nazaret en su historia, para hacerlo accesible a los cristianos que quieren verse participando en su mismo estilo y destino de vida - los elementos centrales del pensamiento cristológico de estos dos teólogos latinoamericanos, las claves de lectura teológica con que se aproximan a la persona de Jesús de Nazaret y el por qué enfatizan ciertos contenidos y temas cristológicos. Dicho análisis, entonces, debe llevar a considerar en la exposición del pensamiento cristológico de ambos autores, por una parte, la diferencia de enfoques en el modo de aproximarse a la persona de Jesús de Nazaret y por otra, llegar a mostrar que esa diferencia no implica necesariamente una mutua exclusión de pensamientos.

Considerado lo anteriormente dicho, corresponde señalar, en un segundo momento, que esta investigación pretende examinar uno de los temas nucleares desarrollado por la cristología de los dos teólogos latinoamericanos en el marco de la cristología de América Latina, cual es, “Jesús de Nazaret como el Cristo liberador”. La reflexión de este tema, como ya fue señalado más arriba, permitió forjar una nueva imagen de Cristo, más asequible a la realidad humana y sufriente de los pueblos latinoamericanos. A partir de ahí, buscamos estudiar y exponer el significado fundamental que tiene Jesús de Nazaret para la liberación y que ese significado surge de la clave de lectura teológica del Jesús histórico. Pareciera ser que

para la cristología latinoamericana como tal, el Jesús histórico es el aspecto teológico que mejor permite el acceso a la totalidad de Cristo[13], y la consideración de esta temática en la reflexión cristológica de Segundo y Sobrino, ciertamente alcanza no sólo un planteamiento propio y diverso, sino también una mayor profundización del mismo. Cabe preguntar, tanto a los autores, con su cristología, como a la cristología latinoamericana en sí, ¿qué quiere decirnos aún Jesús de Nazaret?, ¿puede seguir interesando hoy a las personas de América Latina?, ¿ejerce, todavía, una gran atracción su figura, su opción, su mensaje, su destino?, ¿sobre quiénes y para qué?

Una etapa importante, correspondiente a un tercer momento de la presente investigación, será aquella en que se pretende rescatar y exponer los fundamentos cristológicos mejor elaborados por Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Considerando la situación teológica actual en que se encuentra la TdL, la que continúa siendo objeto de desconfianza en ciertos ambientes eclesiásticos y teológicos, o está siendo considerada una teología que amenaza con desaparecer[14], se presenta la ocasión de intentar responder a la cuestión de que si realmente todo está superado en el pensamiento teológico latinoamericano, particularmente en el de la cristología, o si, por el contrario, esa crisis en que se encuentra la TdL no será más bien una ocasión para un nuevo recomenzar del pensamiento cristológico latinoamericano, que tenga en cuenta los mismos, o también nuevos, destinatarios e interlocutores de un contexto socio-cultural y religioso aún mucho más complejo, actualmente, de América Latina. Lo cierto es que habrá que seguir predicando a Jesucristo, si es que estamos convencidos de que todavía tiene mucho que decir a los pueblos de Latinoamérica.

2.2 Organización

Teniendo en cuenta que no podemos estudiar y examinar la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino sin considerar los presupuestos eclesiales y teológicos que subyacen a ella, como también, pensamos que no debemos quedarnos sólo hasta donde ellos llegaron con su reflexión, organizamos el desarrollo de este trabajo en tres partes. La primera refiere a los "antecedentes elementales de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino"; la segunda

[13] Cf. LOIS, Julio. Cristología en la Teología de la Liberación. En: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I.* Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 223-251, p. 230.

[14] Cf. BENOÎT A. Dumas. Teología de la liberación: ¿por qué esa desconfianza? En: *Selecciones de Teología* 142 (1997), pp. 103-109, p. 103.

dice relación a “Jesús de Nazaret predicado como Cristo Liberador. Algunos aspectos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino”, y la tercera atiende a “algunos aportes y límites de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, y los nuevos desafíos para la cristología latinoamericana”.

Considerando que el Concilio Vaticano II convocó a la Iglesia a revisar y evaluar su función en medio del mundo, reflexión que, de alguna manera, ya se estaba llevando a cabo en el día a día de las comunidades cristianas, no podemos dejar de reconocer que su influencia en la Iglesia de América Latina trae luz para la evangelización que está precisando de una renovación en su comprensión de la puesta en práctica de la fe cristiana delante de y en medio de la realidad de injusticia y opresión que se vive en Latinoamérica. De esto trata el capítulo primero, “Propuesta teológico-pastoral de la Iglesia, a partir del contexto socio-cultural y político de América Latina”, en el cual se expone, de manera general, el movimiento teológico-pastoral que vivió la Iglesia Latinoamericana, sobre la base de las dos primeras Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla. La primera apropiación de lo planteado en el Concilio se da con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, como ya fuera resaltado anteriormente. En dicha conferencia, por primera vez, la Iglesia habla abiertamente de y a partir de la realidad socio-cultural y política del continente, lo que muestra su interés y propósito de dar a conocer el mensaje de Jesucristo más en concordancia con las necesidades y esperanzas de los pueblos latinoamericanos. La III Conferencia General de Puebla, aunque con un poco de dificultad, consiguió dar continuidad a la tarea de examinar la realidad histórica de América Latina y disponerse para atender a los requerimientos surgidos en esa realidad. En relación con ese movimiento eclesial los teólogos se expresan comprometidos con el acontecer histórico de los pueblos del continente, a partir de su tarea de pensar la fe cristiana en y para América Latina. Dos importantes representantes de ese interés son Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. De ellos hablamos en el capítulo segundo: “Algunos presupuestos del pensamiento teológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino”. Ambos teólogos entienden su labor teológica como un servicio que permite que los pueblos latinoamericanos descubran y crean en el Dios de Jesucristo que, al igual como lo expresó la Iglesia, opta por los pobres, los ama con predilección y los quiere viviendo una vida más digna y plena.

Respecto de la cristología como reflexión, ambos teólogos reconocen el hecho que a la teología latinoamericana, “llámesela o no teología de la liberación”, como dice Juan Luis

Segundo, le falta una cristología[15]. La forma cómo se responsabilizan de esa problemática difiere en ambos autores, y esto se explica en los cinco capítulos de la Segunda Parte, cuales son: "la dimensión histórica de Jesús de Nazaret"; "Jesús y el mensaje del Reino"; "la muerte de Jesús como consecuencia de su opción por el Reino"; "la resurrección de Jesús y su perenne presencia en la historia", y "la cristología antropológica de Pablo". En la exposición de estas temáticas cristológicas se puede reconocer claramente una diferencia, no sólo en la manera de abordar a Jesús de Nazaret en vista de los destinatarios para quienes escriben, sino también, hay una diferencia en la clave de lectura teológica que cada uno utiliza al hablar de él. Para Juan Luis Segundo, se trata de pensar a Jesús de Nazaret al margen del contexto cristológico clásico y eclesial. Él define su reflexión teológica como una "anti-cristología" y ni siquiera quiere enmarcarla dentro del contexto de la teología de la liberación latinoamericana[16], porque él pretende dialogar con los ateos potenciales sobre "lo que significó y puede aun significar [Jesús] para la comprensión y realización del hombre"[17], en un sentido general. Lo que fundamenta el desarrollo de un pensamiento cristológico en sí, es "el hombre llamado Jesús de Nazaret", porque fue él quien interesó "poderosamente a algunos de sus contemporáneos"[18]. Sin embargo, cabe ahora hacerse la pregunta si ese interés que suscitó Jesús en su tiempo puede darse también hoy, y esta es una interrogante central, ya que, como señala Juan Luis Segundo, sería un malentendido enorme, además de un anacronismo, hacer un discurso sobre lo que es Jesús, para personas que actualmente no se interesan por él[19]. Por lo tanto, la anti-cristología que intenta desarrollar es contraria a una cristología académica que parte del supuesto que el interés por Jesús está dado por el hecho de reconocer en él al Hijo de Dios. A diferencia de lo anterior, la anti-cristología parte de la base del encuentro "con un hombre limitado, ambiguo como todo lo que corre una suerte histórica" y, si aún en ese hombre se ve a Dios o a una revelación divina, es porque él fue humanamente significativo e interesó verdaderamente[20]. Jon Sobrino, por su parte, busca hacerse cargo del hecho que en América Latina "la fe en Cristo se ha mantenido durante siglos sin especiales discusiones cristológicas"[21] y que esa misma reflexión cristológica, transmitida en la enseñanza, ha contribuido a oscurecer la figura de Jesús, convirtiéndola, en nuestro

[15] Cf. SEGUNDO, JUAN LUIS. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 29; SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina.* México: Ediciones CRT, 1977, p. 11.
[16] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 7.
[17] Cf. *Ibid.*, 26.
[18] Cf. *Ibid.*, 30.
[19] Cf. *Ibid.*, 31.
[20] Cf. *Ibid.*, 32.
[21] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 16.

continente, en una imagen sublime[22]. Por eso, él se dispone a desarrollar una cristología que surja desde el contexto histórico-social de América Latina, considerando el sufrimiento de los pobres y marginados.

En relación a lo anterior, una vez que se ha examinado y analizado el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, la labor de esta investigación no finaliza ahí. Aun cuando la distancia histórico-intelectual con los teólogos en estudio no existe como tal, porque somos, en el tiempo, prácticamente contemporáneos, cabe interrogarse acerca de la posibilidad de continuar la reflexión cristológica con las mismas o distintas claves de interpretación planteadas por los dos teólogos latinoamericanos y de pensar si es posible enriquecerlas con otros parámetros de análisis y reflexión que favorecerían, aun más, el desarrollo de una cristología latinoamericana integradora y completa. A esto se refiere la tercera parte de la tesis, en los capítulos octavo, "aportes y límites de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino", y noveno, "desafíos y nuevas tareas para la reflexión cristológica latinoamericana". Sabemos que ningún pensamiento teológico como cristológico logra agotar la totalidad de la reflexión de su objeto de intelección de fe. Por eso llevar a cabo una evaluación de lo que dicen los dos teólogos es más que necesario y pertinente en este trabajo, ya que permite visualizar, a lo menos, los márgenes entre los cuales se mueve su reflexión. Asimismo, estamos conscientes que la labor de la cristología latinoamericana no acaba aquí, sino, por el contrario, una vez que fue abierta la vía de la reflexión del acontecimiento de Jesucristo en y desde América Latina, debe seguir su curso, puesto que, partiendo del fundamento que Dios quiere seguir comunicándose a los seres humanos y, en particular, a los pueblos del continente, siempre seguirá vigente la labor de desentrañar el sentido que cobra hoy la revelación de Dios en Jesús.

2.3 Método

Con respecto a la manera cómo fue abordado el tema de investigación, cabe indicar que constó de dos etapas. En la primera, se llevó a cabo una investigación bibliográfica de las principales obras cristológicas de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, las cuales fueron estudiadas, analizadas e interpretadas a partir de la clave de lectura teológica de Jesús de Nazaret como el Cristo liberador. En dicho análisis se procuró ir precisando los rasgos de la persona de Jesús de Nazaret que cada autor expone, a fin de conocer y presentar los énfasis y

[22] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. xi.

aportes específicos que desarrolla cada uno, y de exponer los elementos cristológicos de profundización que llevan a cabo para reconocer en Jesús al Cristo Liberador para el contexto específico de América Latina.

En el inicio de la primera etapa se privilegió, además, el estudio directo de las principales obras cristológicas de ambos teólogos, con el propósito de escudriñar los textos fuentes y de alcanzar una intelección propia de los mismos, para, en un segundo momento, estudiar la bibliografía secundaria y estar así en condiciones de relacionar lo que dicen los autores con lo que dicen algunos de sus analistas y comentadores.

La segunda etapa de la investigación consistió en exponer y desarrollar, en diálogo con los autores y sus comentadores, tanto las intuiciones propias que fueron surgiendo del análisis sobre los elementos cristológicos originales desarrollados por ambos teólogos respecto de la persona de Jesús de Nazaret y su comprensión como el Cristo Liberador, así como también los límites que dicho pensamiento cristológico trae consigo, a fin de intentar proponer otros elementos cristológicos necesarios a seguir profundizando en la cristología latinoamericana, para no quedarnos únicamente con lo que proponen estos dos autores latinoamericanos.

En un sentido general, queremos señalar que se priorizó, durante el desarrollo de la investigación, el método analítico y sistemático de la exposición de los contenidos cristológicos estudiados sobre el pensamiento de Segundo y Sobrino acerca de la persona de Jesús de Nazaret. Además, se procedió, a través de todo el estudio, al examen hermenéutico de los textos, considerando el contexto socio-cultural y religioso de las obras, e intentando reconocer la evolución del pensamiento cristológico sobre Jesús de Nazaret como el Cristo Liberador en cada uno de los autores, con el fin de mantener la fidelidad a lo que cada uno de los teólogos en estudio expresa verdaderamente y no forzarlos a hablar de lo que puede parecer que dicen.

Estando conscientes que todo trabajo de investigación teológico, si bien arroja sus contribuciones, trae consigo, también, sus limitaciones. Cabe señalar que la presente investigación muestra, a lo menos, tres tipos de insuficiencias. Una primera, que no se analizaron las obras que refieren a otras disciplinas teológicas, como son, por ejemplo, en el caso de Juan Luis Segundo, la teología de la gracia, los sacramentos, el dogma, la teología eclesial y la pastoral, y, en el caso de Jon Sobrino, la teología eclesial, la teología espiritual y la teología que trata de Dios y los procesos revolucionarios. Otras obras, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, fueron consideradas en estricta relación con el tema de la presente investigación, cual es, Jesús de Nazaret como el Cristo Liberador para América

Latina. Una segunda insuficiencia es que, por estar centrados en seguir el método sistemático de análisis de la cristología de ambos teólogos, y aplicarlo en la exposición de nuestro estudio, corrimos el riesgo de no considerar, particularmente, en el caso del pensamiento cristológico de Jon Sobrino, el contexto social y eclesial concreto de los destinatarios de su reflexión. Ello, porque nos alejaría demasiado de la posibilidad de comparar ambos autores y porque hubiera exigido, estar continuamente intentando hacerlos concordar con el método cristológico pastoral, lo que no corresponde al propósito de esta investigación. Una última insuficiencia a indicar es que no tratamos ni exponemos todas las temáticas cristológicas desarrolladas por los dos teólogos, sino que orientamos la exposición en base a cuatro grandes ejes articuladores – el Jesús histórico, el Reino, la muerte y la Resurrección – los cuales, a nuestro juicio, permiten ver y comprender la singularidad de la reflexión cristológica de cada uno, al mismo tiempo, que de ambos en su conjunto.

I Parte

ANTECEDENTES ELEMENTALES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Una vía necesaria para introducirse en el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y de Jon Sobrino es, a nuestro juicio, el estudio de aquellos elementos teológicos básicos que posibilitan una mejor comprensión acerca de la orientación que toma su reflexión respecto del hecho de Jesucristo, como ya fuera enunciado en la Introducción.

En vista de ello, es importante tener en cuenta que la reflexión cristológica de estos dos autores en estudio, se lleva a cabo en el conjunto de la tarea teológica que emprenden los teólogos en el continente. Así, previo a su decisión de pensar el acontecimiento de Jesucristo para ser comunicado a los pueblos de América Latina, está la incursión y participación progresiva de ambos en el movimiento teológico que se inicia, con miras a transmitir la fe cristiana desde su comprensión contextualizada en el continente. Por eso, no podemos adentrarnos en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, sin tratar de conocer y comprender, primero, el entorno histórico social y eclesial desde el cual han definido desarrollar su reflexión teológica acerca de la persona de Jesús.

Es así como, en la Primera Parte de este trabajo de investigación teológica, tratamos de exponer los elementos fundamentales que, a nuestro modo de ver, están a la base del pensamiento teológico y cristológico de Juan Luis Segundo y de Jon Sobrino, como son: la inserción social y cultural de la Iglesia en la realidad latinoamericana y su disposición a motivar el desarrollo de una labor teológica contextualizada, que posibilite la profundización de la fe, conjugando la elaboración teórico-doctrinal con la puesta en práctica en la vida de las comunidades cristianas.

Con el fin de alcanzar lo anteriormente señalado, esta Primera Parte considera dos temas y dos capítulos, en los que se explica la visión y comprensión que alcanza la Iglesia de América Latina respecto de la realidad histórico socio-cultural de los pueblos del continente y se expone el proceso de apropiación de la fe cristiana ante a dicha realidad, -proceso del cual participan activamente Juan Luis Segundo y Jon Sobrino- , labor teológica que se traduce en un quehacer teológico situado continentalmente.

CAPITULO I

PROPUESTA TEOLÓGICO-PASTORAL DE LA IGLESIA, A PARTIR DEL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL Y POLITICO DE AMERICA LATINA

1 INTRODUCCIÓN

Todo movimiento teológico es un movimiento de fenómenos culturales que surge al interior de la Iglesia en concomitancia con la realidad política, económica y cultural de la sociedad, con miras a transmitir el mensaje de la fe cristiana a pueblos determinados. A la vez, es un movimiento de diálogo desde la fe, que desarrolla la comunidad cristiana – al interior de ella misma – no sin considerar la realidad social y religiosa que la circunscribe[1].

Desde el punto de vista de la realidad histórico-social, cabe recordar que en las décadas del 60 al 80, tanto el mundo como América Latina viven un gran flujo de transformaciones políticas, económicas y sociales. En el caso particular de Latinoamérica, dos movimientos socio-políticos marcaron la dinámica histórica de esa década. El primero dice relación con el desarrollismo que se implanta en Latinoamérica y que beneficia, principalmente, a las clases altas y dirigentes de los países, y que, con el pasar de los años, va dejando en evidencia la realidad de naciones subdesarrolladas que se caracterizan por tener un campesinado y proletariado pobre y marginal[2]. Contemporáneo a ello, existe la llamada "guerra fría" que divide el mundo en dos bloques: este y oeste, donde el primero es regido por la consigna de la filosofía marxista y el segundo por el de la línea política liberal-democrática. El sistema marxista-comunista llega al continente por medio de la revolución cubana (enero de 1959) dirigida por Fidel Castro, que se convierte, de alguna manera, en un camino viable para alcanzar la libertad frente a la dominación político-económica, a la cual se veían sujetos los países subdesarrollados del sur por parte de los países desarrollados del norte: Estados Unidos y Canadá. Un segundo movimiento dice relación con la llamada "Alianza para el Progreso" potenciado por John F. Kennedy, con el fin de generar un mayor desarrollo social,

---

[1] Cf. MODIN, Battista. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 25.

[2] El desarrollismo es una teoría económica que busca el desarrollo, por medio de la implantación de un esquema de relación económica entre un centro industrial con una periferia agrícola. En dicho esquema, los países no desarrollados deben contar con Estados activos que, dirigidos por políticas económicas desarrollistas, impulsen la industrialización para alcanzar el desenvolvimiento autónomo de los países. Cf. DESARROLLISMO. Wikipedia. La enciclopedia libre. Desponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Desarrollismo. Acesso: 6 de marzo de 2011.

cultural y económico de las naciones en subdesarrollo, por medio de una alianza liberal de los Estados Unidos con los países de América Latina[3].

Pero, junto con promover un desarrollo económico democrático, la Alianza para el Progreso busca frenar la amenaza de la ideología marxista presente en el continente a causa del gobierno de Fidel Castro. El pueblo, por su parte, va teniendo mayor conciencia política, comienza a dar espacio a una interpretación crítica de la realidad social que lo caracteriza y empieza a apoyar gobiernos de orientación socialista. Se va organizando, a su vez, en movimientos populares –principalmente de gente de clase baja-, y por eso se va convirtiendo en blanco de una fuerte represión que se traduce, después, en la reacción violenta de regímenes de fuerza en los diversos países de América Latina, con los llamados golpes de estado: Brasil, en 1964; Argentina, en 1968; Chile en 1973; Uruguay en 1973 y Bolivia en 1980[4]. Por lo demás, la diferencia económica, generada a nivel interno como externo –entre países- del continente latinoamericano, mantiene a los pueblos no sólo en el subdesarrollo, sino además, en una dependencia económica que, favoreciendo a los grupos oligárquicos minoritarios, mantiene en la pobreza a las grandes mayorías de personas; situación que se vuelve una realidad gritante, especialmente, para la Iglesia y sus pastores.

En el ámbito eclesial, un acontecimiento teológico-cultural importante, no sólo para la Iglesia Católica en general, sino para la Iglesia de América Latina en particular, fue la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965). Dicho suceso permitió a la Iglesia disponerse para el diálogo con la sociedad, abriéndose a sí misma y a la teología a una reconciliación con el mundo moderno, como indica Carlos Palacio, no sin dificultades en la búsqueda de una nueva actitud de relación y encuentro con el mundo. El Concilio Vaticano II generó, a la vez, un movimiento teológico tan importante que ya no se pudo hacer teología de la misma manera a como se hacía antes, afirma Palacio, porque, si bien, apeló a que se volviera a las fuentes originarias de la fe cristiana, esa vuelta debía hacerse, no como una obsesión por el pasado, sino que debía tener como referente fundamental la Revelación de Dios en la historia[5].

---

[3] Cf. ELLAURI, Secco. *Historia universal*. Barcelona: Bibliográfica Internacional S. A., 2007, p. 766.

[4] Cf. HISTORIA DE AMÉRICA. Wikipedia. La enciclopeida libre. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_America. Acesso 28 de marzo de 2011. También en: DUSSEL, Enrique. La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979). En: EQUIPO SELADOC. *Puebla. Panorama de la teología latinoamericana. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, pp. 13-61, p. 16.

[5] Cf. PALACIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 36. Para otras reflexiones y evaluaciones sobre la influencia y acogida que tuvo el Concilio Vaticano II por la Iglesia Latinoamericana. Cf. GONZÁLEZ, Carlos Ignacio, SJ. *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Granada: Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 2006.

En ese sentido, el Concilio Vaticano II, gracias a su intención pastoral y a su preocupación por presentar la doctrina cristiana no sólo para ser vivida, anunciada y demostrada en su virtud salvadora en la historia, sino también, para que pueda unir la acción de la inteligencia a la de la voluntad, el pensamiento al trabajo, el magisterio al ministerio, y entender su ciencia como enriquecida de poderes y carismas particulares[6], propició y fortaleció la apropiación en las Iglesias regionales de la renovada comprensión de Iglesia como pueblo de Dios (cf. LG, 9) y de la colegialidad del episcopado (cf. LG, 22). Ello llevó a los obispos de América Latina a generar, como fruto de su misión y servicio a las diversas iglesias particulares del Continente, el estudio y la reflexión teológico-pastoral más autóctonos[7], que surgiese de la preocupación de estar atentos a los signos de los tiempos, de la situación particular presentada por los pueblos latinoamericanos y a sus aspiraciones en un mundo en transformación; todo ello analizado a la luz del Evangelio[8]. El Concilio, más allá de lo que le habría sido previamente propuesto en materia de doctrina, admitió orientaciones nuevas. Entre la tensión de buscar responder a los desafíos del mundo moderno y la vuelta a las fuentes, las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia y las primeras comunidades, el concilio favoreció la propuesta de las comunidades de base, como semillas de renovación eclesial en medio de los pobres del campo y de la periferia de las grandes ciudades. A partir de la realización del concilio, se hace posible, dice Beozo, llevar a cabo una evaluación positiva del mismo, si se reconoce que, tanto la Iglesia de Brasil como las Iglesias de Latinoamérica, ganaron un rostro e iniciaron un camino propio. Consolidaron su experiencia eclesial y propiciaron la elaboración de una reflexión bíblica y teológica que diera razón de la experiencia de fe del pueblo de Dios latinoamericano[9].

---

[6] Cf. COMPENDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980, p. 9.

[7] Cf. LORSCHEIDER, Aloísio. ¿Qué es el CELAM? En: LOPEZ, Trujillo Alfonso. *Medellín. Reflexiones en el CELAM*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, p. 9.

[8] Cf. *Ibid.*, p. 7.

[9] Cf. BEOZZO, Jose Oscar. *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985; p. 13-14. Respecto de la participación de los Obispos Latinoamericanos, Enrique Dussel señala que hasta la realización del Concilio Vaticano II, los Obispos del Continente no habían participado de ningún Concilio. En el Concilio V de Letrán (1517) hubo un Obispo, Alejandro de Geraldini, que por casualidad se encontraba en Roma a la espera de la bula para su nombramiento, que pudo participar en dicho Concilio, y que después fue obispo de Santo Domingo. En el Concilio Vaticano II, a diferencia, hubo un grupo de 65 Obispos Latinoamericanos participando, cuya presencia se consideraba importante por el número considerable. Cf. DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-americana. Interpretação histórico-teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 79. Para Leonardo Boff, el Concilio Vaticano II tuvo dos funciones decisivas sobre la Iglesia de América Latina: una, legitimar la renovación que la Iglesia ya había iniciado en su caminar; otra, ese mismo proceso de renovación favoreció la recepción creativa del Concilio, a partir de una óptica nueva, en la perspectiva de los pobres. Cf. BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 20. Otro texto que analiza la apropiación del concilio Vaticano II por parte de la Iglesia de América Latina: BRIGHENTI, Agenor. Vaticano II – Medellín. Intuições básicas e eixos fundamentais. En: *Revista Eclesiástica Brasileira* 69

Considerando lo anteriormente dicho, interesa en este capítulo primero exponer los antecedentes histórico-teológicos y eclesiales que favorecieron la creación y posterior desarrollo de una reflexión teológica y cristológica situada en América Latina. En vista de ello, vemos importante examinar el contexto socio-cultural y eclesial que motivó al diálogo de la fe cristiana con dicha realidad latinoamericana, a fin de explorar la influencia que ejerció en el posterior desarrollo del pensamiento teológico latinoamericano. Por lo mismo, no presentaremos un estudio de todo cuanto definen, en materia de fe, las dos Conferencias Latinoamericanas, sino que privilegiaremos aquellos elementos que de hecho nos encaminan a reconocer su posterior aplicación en una reflexión teológica.

2 ANALISIS ECLESIAL DE LA REALIDAD SOCIO-CULTURAL Y POLITICA DE AMÉRICA LATINA

2.1 Conferencia de Medellín

En ese espíritu de búsqueda y de renovación pastoral motivado por el Concilio Vaticano II, se lleva a cabo la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en el año 1968[10]. Esta Conferencia colocó en el centro de su preocupación a la persona situada en el proceso histórico del Continente Latinoamericano[11], consciente que "sobre América Latina está el signo de la transformación y el desarrollo, lo que toca y afecta a

---

(2009) 5-26. Humberto Miguel Yañez expone que la II. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín se sitúa en el inmediato post-concilio y es la aplicación del Vaticano II a la Iglesia de Latinoamérica. Dicha conferencia enfatiza el ejercicio de la colegialidad episcopal, la aplicación del método de análisis de la realidad y la reflexión pastoral. De ahí que la Iglesia procura un nuevo e intenso compromiso en la transformación de América Latina, a la luz del concilio Vaticano II. Cf. YAÑEZ, Humberto Miguel. La opción preferencial por los pobres en El Magisterio Latinoamericano y su influencia em el Magisterio Universal. A los cuarenta años de Medellín y a los cincuenta años de la creación del CELAM. En: *Stromata*, 44 (2008), 233-261, p. 235.

[10] Cf. LOPEZ, Trujillo Alfonso. *De Medellín a Puebla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, p. 98. Señala, Figari, que una vez concluida la II Conferencia, quedaba a los obispos la gran tarea "de aplicar Medellín, 'el primer fruto maduro del reciente Vaticano II'". Cf. FIGARI, Luis Fernando. *Reflexiones sobre Medellín. Un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991, p. 67. Para Juan Noemi, Medellín "puede considerarse una aplicación creativa del Vaticano II a la realidad latinoamericana". Cf. NOEMI, Juan. *Teología latinoamericana: rasgos imperativos y desafíos, liberación y praxis*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998, p. 13. De acuerdo con la mirada de Libanio, Medellín quiso "ser la aplicación del Concilio Vaticano II a las Iglesia de América Latina". Cf. LIBANIO, J. B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano. Do Rio de Janeiro a Aparecida*. Sao Paulo: Paulus, 2007, p. 21. Otra reflexión que resalta la relación entre el Vaticano II y Medellín: SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*. San José: Promesa, 2004.

[11] SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documentos Finales*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1968. En adelante lo citaremos, en el texto mismo, como *DM*: Documento de Medellín, unido al número del tema y del párrafo.

todos los niveles del hombre [y de la mujer], desde lo económico a lo religioso" (DM Intr. 4). Por eso se detuvo en buscar formas de presencia más intensa y renovada de la Iglesia en medio del proceso histórico del Continente en base a tres grandes sectores: la promoción de las personas y de los pueblos latinoamericanos, en vista a los valores de la justicia, de la paz, de la educación, y del amor conyugal; una mirada a los pueblos y elites del Continente, que por estar en un proceso de profunda transformación de sus condiciones de vida y de sus valores, necesitan de una adaptada evangelización y educación de la fe, por medio de la catequesis y la liturgia; y, el abordaje de los problemas relativos a los miembros de la Iglesia (DM, Intr. 20).

En esta Conferencia la Iglesia centra su atención en la realidad humana de la persona latinoamericana, porque es consciente que, para llegar a conocer a Dios, necesita, a su vez, conocer al ser humano, sabiendo que es en Jesucristo, Palabra de Dios, en quien se manifiesta el misterio total de la persona humana (DM Intr. 1). Por eso se detiene a examinar el presente de América Latina de cara al pasado para asumir, responsablemente, esa realidad histórica actual con que se encuentra la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX[12].

Dirigiendo su mirada hacia la realidad económica, los Obispos reconocen que se han llevado a cabo diversos estudios donde se describe la realidad de miseria que margina a grandes grupos humanos de los distintos países de Latinoamérica. Los campesinos solicitan mejoras de sus condiciones de vida; los productos agrícolas, trabajados por ellos, requieren de mejores precios y más seguridad en la comercialización. Los pequeños artesanos e industriales, por su parte, son presionados por intereses mayores. La clase media experimenta la falta de perspectiva. Los profesionales y técnicos comienzan a vivir el éxodo hacia países más desarrollados (DM I, 1). Además del problema económico que se genera internamente en los países del continente, está la realidad de dependencia de los mismos a un centro de poder internacional, debido a lo cual ellos no son dueños ni de sus bienes ni de sus decisiones económicas (DM II, 8). Dicha dependencia se caracteriza por la distorsión creciente que se difunde por medio del comercio internacional. A partir de ello, señala el Episcopado General Latinoamericano, se genera una situación de injusticia en materia económica, no sólo internamente, sino también entre países. La baja de precios relativo a los términos de intercambio comercial, desfavorece el costo de las materias primas en relación al costo de los

[12] Bentué refuerza la idea que en la introducción a las Conclusiones de Medellín se expresa, claramente, el punto de partida de la visión que tienen los obispos sobre la realidad de América Latina, cual es, la de "centrar su atención en el hombre del continente". Cf. BENTUÉ, Antonio; FERARI, J. Manuel. De Medellín a Puebla. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit*., pp. 62-88, p. 65.

productos manufacturados; lo cual, lleva a que países, productores de materias primas, permanezcan pobres en cuanto los países industrializados se enriquecen (DM II, 9).

A consecuencia de lo anterior, se hace visible una gran desigualdad entre clases sociales. Especialmente en los países en que puede reconocerse claramente un acentuado biclacismo, se da la realidad de pocas personas que poseen mucho y muchas que no tienen nada o muy poco económica y socialmente. Esa evidente diferencia económico-social genera frustraciones en los grupos sociales pobres e incluso en la clase media, ya que ven impedida la satisfacción legítima de sus necesidades (DM II, 3). Además, el grupo social menor que goza de grandes privilegios, se caracteriza por no expresar sensibilidad hacia los sectores desfavorecidos y marginados. Al contrario, llaman de "acción subversiva" todo esfuerzo por cambiar el sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios, y muchas veces, estos grupos recurren a la fuerza con miras a reprimir drásticamente todo intento de reacción en contra de sus beneficios (DM II, 5). Es por eso que los Obispos, en la II Conferencia, expresan que el subdesarrollo latinoamericano es una situación de injusticia que origina tensiones que atentan contra la paz (DM II, 1).

En relación con lo dicho, desde el ámbito de la realidad política que está estrechamente relacionado con el de la economía, se puede reconocer la existencia de elites que, siendo a la vez grupos de dirigentes, dominan en el plano del poder. Se trata de grupos que ejercen el poder judicial y militar (DM VII, 2). En Medellín, los obispos exponen algunas observaciones que los caracterizan. Hablan de la existencia de dos tipos de grupos: los tradicionalistas o conservadores y los progresistas y revolucionarios. Los primeros son calificados de tener poca conciencia social, de tener, más bien, una mentalidad burguesa y estar preocupados de mantener sus privilegios, por lo cual se identifican con el orden social establecido (DM VII, 6). El segundo grupo es subdividido, a la vez, en progresistas y revolucionarios. Los progresistas se caracterizan por poner énfasis en el progreso económico. Según ellos, los medios de producción deben ser modificados en cantidad y calidad; consideran importante la tecnificación y la planificación social, y piensan que el pueblo marginalizado debe ser integrado a la sociedad como un grupo que produce y consume. Los revolucionarios son considerados contestatarios de las estructuras económicas, puesto que ellos desean la transformación radical de los objetivos y medios de la estructura económica. Miran al pueblo como el sujeto de la transformación y como quien debe participar de las decisiones que favorecen el orden del proceso social (DM VII, 8).

Los obispos consideran, desde el ámbito cultural, que la educación es uno de los elementos básicos y más decisivos para el desarrollo de los países latinoamericanos. Reconocen que se han realizado importantes esfuerzos por extender la educación a todas las personas; sin embargo, consideran que todavía falta mucho por hacer. Expresan que si se tiene en cuenta la necesidad urgente de un desarrollo integral de toda persona y de toda la sociedad latinoamericana, se ve necesario reconocer también que los esfuerzos que se hacen en el área de la educación resultan deficientes e inadecuados. En el continente todavía existe un gran número de personas marginadas del desarrollo cultural; son analfabetas y están privadas de los beneficios elementales de la comunicación, debido al uso de un único idioma en lugares donde aún existen grupos indígenas. El interés y la preocupación para que estas personas accedan a la educación no se basa en querer incorporarlas a las estructuras culturales ya existentes, sino en posibilitarles la capacitación necesaria a fin que ellos mismos se conviertan en autores de su propio progreso y su mundo cultural; particularmente los indígenas deben ser respetados en sus valores culturales específicas. Desde el punto de vista social, la educación es regida por sistemas educativos que ayudan a mantener las estructuras socio-económicas vigentes (DM IV, 2). Especialmente, la educación profesional medio y superior se ajusta a las exigencias del mercado del trabajo en desmedro de una formación más profunda de la persona.

Teniendo en cuenta esto, entre muchos otros aspectos de la realidad cultural en el continente, los obispos consideran que la educación en Latinoamérica tiene la tarea de dar una respuesta cualitativa a los desafíos del presente y del futuro del continente, y de promover la libertad de los pueblos frente a la servidumbre cultural, social, económica y política que impiden su desarrollo pleno (DM IV, 2).

Cabe resaltar, por último, que los obispos presentan su diagnóstico sobre la realidad de América Latina, principalmente como pastores que son y que, como tales, se sienten responsables de promover el progreso humano y cristiano de todos los pueblos. Están preocupados, señala Codina, en considerar la realidad del continente para iluminarla con la Palabra y dar curso a un proyecto pastoral encarnado[13]. Sin embargo, ellos no renuncian a la ayuda que pueden prestarles las ciencias políticas y socio-económicas en esa mirada de pastores, con el fin de alcanzar un análisis más cercano a dicha realidad, y en la confianza que

[13] Cf. CODINA, Víctor. Eclesiología de Aparecida. En: FUNDACIÓN AMERINDIA. *Aparecida: Renacer de una esperanza*. Edebé, Marzo 2008, p. 88.

les permita poder reconocer la existencia de estructuras socio-políticas que favorecen, muchas veces, la relación de injusticia entre los habitantes del continente[14].

2.2 Conferencia de Puebla

En la XVI Asamblea Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano fue anunciado, por el Cardenal Sebastiano Baggio, la intención del Papa Paulo VI de convocar la III Conferencia General del Episcopado. A partir de ahí, la tarea de organizar la III Conferencia fue encomendada al CELAM, organismo que la asumió en espíritu de comunión, de participación y de corresponsabilidad[15]. Dicha Conferencia se realiza en Puebla, México, los días 28 de enero al 13 de febrero de 1979[16].

Las decisiones alcanzadas por la III Conferencia estuvieron influenciadas, principalmente, por tres factores eclesiales, como son: el vigor logrado por la Iglesia en América Latina, la asistencia del Papa Juan Pablo II y sus discursos marcados por los desafíos de la realidad latinoamericana, y la línea de reflexión que el Secretariado organizador le dio a la Conferencia misma[17]. Con todo, al parecer, lo que más marcó el desarrollo de la III Conferencia fue la doble afirmación, expresada por Juan Pablo II y que desvaneció las dudas que acompañaban su inicio. La primera afirmación se refiere a que Medellín será considerado el punto de partida de la presente Conferencia y la segunda, que la misma, debería dar un justo y necesario paso adelante; es decir, se trata, por una parte, de dar una continuidad a lo iniciado por la II Conferencia y por otra, de traer novedad y lograr un avance eclesial[18].

---

[14] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 66.

[15] Cf. LOPEZ, *De Medellín*, p. 275. Saranyana señala que, en el contexto de la publicación de la exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975) y con el propósito de reconducir la labor teológica de la primera generación de teólogos latinoamericanos, Pablo VI convoca la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la que se lleva a cabo recién en 1979, debido a la muerte del Papa. Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *Breve historia de la teología en América Latina*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 315.

[16] Cf. LIBANIO, João Batista. *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 97. Creemos importante decir que la preparación de la III Conferencia duró más de dos años, tiempo en que, a juicio de Dussel, se pueden reconocer cuatro etapas: primera, desde el anuncio hasta la aparición del documento de consulta (noviembre 1976 a noviembre 1977); segunda, desde la aparición del documento de consulta a la del documento de trabajo, en septiembre de 1978; tercera, desde el estudio del documento de trabajo hasta el inicio de la misma Conferencia, el 27 de enero de 1979, y cuarta, desde el inicio a la finalización de la III Conferencia, el 13 de febrero de 1979. Cf. DUSSEL, La iglesia latinoamericana, p. 46.

[17] Cf. LIBANIO, *La Iglesia*, p. 98. El Documento de Puebla, como bien señala Comblin, no es una explicación del Documento de Medellín, sino una lectura nueva, una mirada más profunda de la realidad humana y cristiana del continente latinoamericano. Cf. COMBLIN, Joseph. La Conferencia episcopal de Puebla. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit.*, pp. 91-126, p. 94.

[18] Cf. ALESSANDRI, Hernán. *O futuro de Puebla. Repercussão social e eclesial*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p. 15. La llegada de Juan Pablo II, señala Dussel, además de atraer la atención mundial, permitió que la Conferencia iniciara sus trabajos con mayor tranquilidad. Si bien, las palabras del papa incitaron comentarios apasionados, exigían que la Conferencia las meditara con calma y las asumiera como algo suyo. En sus

Así, después de diez años de la II Conferencia de Medellín, los obispos se reúnen en Puebla, para dirigir nuevamente su mirada al mundo latinoamericano con el propósito de examinar, con visión de pastores, -al igual como lo hicieran en la II Conferencia-, y no como maestros en materia social, política o económica, algunos aspectos del actual contexto socio-cultural y de motivar a todos los habitantes de Latinoamérica a que se esfuercen por superar su actual condición de vida[19]. El análisis que llevan a cabo los obispos de la realidad del continente, a nuestro modo de ver, tiene dos líneas de evocación. Una primera, dar a los pueblos de América Latina un mensaje iluminado por la esperanza y que se sustenta en el Evangelio que la Iglesia predica como Buena Nueva, el cual convierte y transforma los esquemas mentales y afectivos, ya que comunica la grandeza de la existencia humana prefigurada en Jesucristo. Otra segunda, la de exhortar a todos los integrantes conscientes de la sociedad a que revisen sus proyectos y reconozcan su modo de actuar, especialmente cuando no favorecen el equilibrio social de los pueblos latinoamericanos, proyectos que atentan, además, contra el sentido de Dios presente en la conciencia de los pueblos[20].

Al examinar la realidad, los obispos hablan, en primer lugar, de las situaciones que expresan esperanzas. Destacan que la persona latinoamericana posee una actitud innata de acogida hacia los demás, comparte lo que tiene y es solidaria con la desgracia ajena. Reconocen en ella el crecimiento de una mayor toma de conciencia de su dignidad, de su capacidad de participación y organización a nivel político y social, y que muestra, también, mayor interés por los valores autóctonos de los pueblos a los cuales pertenece (DP 17). En ese sentido, forma parte del proceso histórico vivido por América Latina, la afluencia de diversas culturas y razas que dio origen a un nuevo mestizaje de etnias, de formas de vida y pensamiento que favoreció la formación de una nueva raza (DP 5). De ahí que existen diferencias en el desarrollo de las diversas culturas, donde unas son más precarias que otras, lo que influye, también, en la marginación y destrucción de ciertos valores que pertenecían a la antigua y rica tradición de los pueblos (DP 52). América Latina es un continente donde se

---

discursos, el papa había dado a entender que no había un apoyo al modelo de cristiandad, que no proponía nada que diera a entender que la Iglesia debía situarse en la sociedad política, que hiciera alianzas con las clases dominantes y que el estado debiera ayudarle en el desarrollo de su función pastoral. Al contrario, sus palabras expresaron, más bien, la exigencia de la libertad religiosa y de no entrar en el plano de lo político. A partir de ahí, los teólogos de la liberación se hicieron visiblemente presentes, aunque no fueron invitados para ser participantes internos, lo fueron por los obispos que solicitaron de su asesoría. Cf. DUSSEL, La Iglesia latinoamericana, p. 49.

[19] Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Mensaje a los pueblos de América Latina. En: CELAM. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla: Conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.* CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, Mayo de 1979, p. 61. De ahora en adelante será citado como *DP* en el texto mismo, indicándose el número del párrafo correspondiente.

[20] Cf. III CONFERENCIA, Mensaje, p. 47.

da el encuentro de tres mundos culturales: el indígena, el blanco y el africano, enriquecido, a su vez, por otros grupos migratorios (DP 307). Por ello, el mestizaje racial y cultural ha marcado profundamente la dinámica histórica de los pueblos y todo indica que lo seguirá marcando en el futuro (DP 409).

En relación con lo anterior, los obispos hablan de las dificultades y los desequilibrios presentes en la realidad de Latinoamérica, principalmente en los últimos años. Expresan preocupación por las angustias que afligen a los pueblos del continente. Afirman que es "un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres", ya que "el lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas" (DP 27)[21]. La miseria en que viven grandes masas es calificada de pobreza inhumana, puesto que perjudica la dignidad de las personas ya en sus condiciones básicas de vida, por no conseguir superar la mortalidad infantil, la falta de vivienda adecuada, la baja calidad de la salud, los salarios de hambre, el desempleo y subempleo, la desnutrición, entre otras. En este contexto, es importante ver que los obispos logran descubrir y expresar las causas que originan esa inhumana pobreza. Para ellos, la pobreza no es fruto de una etapa casual de la historia, sino el resultado de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas existentes en los estados internos de los países latinoamericano, lo que, también, se ve reflejado a nivel internacional. Esos mecanismos de organización socio-económicos llevan a producir "ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (DP 28).

En el ámbito de lo político, la III Conferencia sostiene que en los últimos años "se advierte un deterioro creciente del cuadro político-social" en los países de América Latina (DP 507). A la problemática económico-social, se suman las angustias que surgen del abuso de poder de los regímenes de fuerza existentes en los países del continente (DP 42). Además, los obispos reconocen la presencia de dos ideologías que han favorecido la creciente falta de respeto por la dignidad de las personas; ellas son, la ideología marxista y la ideología de la seguridad nacional. La primera, señala Puebla, se ha inspirado en políticas que hacen uso de la fuerza y ha generado un aumento de la violencia en la convivencia social. La segunda, ha ayudado a fortalecer el carácter totalitario de los regímenes de fuerza y ha favorecido, así, el abuso de poder y la violación de los derechos humanos (DP 48-49)[22].

---

[21] En el tiempo de la preparación de Puebla, a nueve años de Medellín, Bentué expresa que "los obispos se encuentran con un continente semejante al de entonces, en su realidad social y económica. América Latina sigue siendo pobre, dependiente y subdesarrollada… Grandes masas siguen sumidas en la miseria, privadas del acceso a la educación, a la salud, a la vivienda, a la alimentación y a otros bienes básicos para una vida digna". BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 83.

[22] Señala Bentué que frente a la realidad política, el episcopado presenta diferencias en relación a la Conferencia de Medellín, debido al hecho que en el tiempo de la realización de Puebla las condiciones políticas han

En base a la observación sobre la realidad de América Latina, la III Conferencia afirma que la Iglesia, como Madre y Maestra, "debe discernir e iluminar, desde el Evangelio y su enseñanza social, las situaciones, los sistemas, las ideologías y la vida política del continente". Por lo cual, considera importante reconocer la urgencia pastoral que exige toda esa realidad de Latinoamérica e iluminarla a partir del principio evangélico que la verdad es la que hace libre a todas las personas[23].

2.3 Pistas sugeridas por ambas Conferencias

Ciertamente, las Conferencias de Medellín y Puebla tienen puntos de encuentro como también de diferencias. Existen puntos de encuentro no sólo porque una sucede a la otra, sino sobre todo, porque se da continuidad en los focos de atención y preocupación de la Iglesia. Y existen posiciones diferentes porque, ciertamente, cada una de las Conferencia pone los acentos en aquellos aspectos que considera relevantes para el momento histórico que vive América Latina y para la misión de la Iglesia en ese momento del continente.

Entre las conferencias de Medellín y Puebla se puede reconocer una doble línea de continuidad. La primera refiere a la misma intencionalidad eclesial de asumir el espíritu del Concilio Vaticano II en la Iglesia Latinoamericana. Espíritu que en la Iglesia se traduce en la búsqueda por dinamizar todos los aspectos de la vida de los pueblos latinoamericanos con la fe cristiana, a fin de rescatarlos de las tendencias absolutistas e idolátricas. La segunda línea de continuidad puede reconocerse en el ámbito de los contenidos. Tanto Medellín como Puebla exponen las mismas tres orientaciones teológico-pastorales: la promoción humana, la evangelización y el crecimiento en la fe, y la Iglesia visible y sus estructuras[24].

Respecto de las disimilitudes, en Medellín a diferencia de Puebla, como señala Enrique Dussel, los participantes se tomaron un tiempo para estudiar, discutir y dialogar, y no se vieron forzados a tener que producir un determinado tipo de texto pastoral[25]. Las conclusiones generan una apertura de puertas al compromiso, por parte de los cristianos, con el mundo obrero, campesino y marginalizado. Medellín se convierte, así, en la justificación de una praxis de liberación y, por lo mismo, en un signo de contradicción que suscita crítica

---

cambiado; "la gran mayoría de los países están gobernados por regímenes militares de carácter dictatorial o por grupos civiles sostenidos por las fuerzas armadas… en todos los países se han suprimido los derechos fundamentales reconocidos en la convivencia democrática". BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 84.

[23] Cf. *Ibid.*, p. 91.

[24] Cf. ALESSANDRI, *O futuro*, p. 16.

[25] Cf. DUSELL, La Iglesia latinoamericana, p. 19

dentro y fuera de la Iglesia[26]. Puebla, que contó con un proceso largo en su preparación, centra, de manera más evidente, su reflexión doctrinal y pastoral en la temática de la "liberación integral", como lo indican Bentué y de Ferari, explicitando, de manera especial, las dimensiones social, económica y política[27]. Pero, además, el Documento plantea la comprensión de una evangelización liberadora que coloca a la persona como sujeto del desarrollo tanto individual como comunitario[28].

Ahora bien, desde una mirada más bien general, se puede reconocer que la responsabilidad que experimenta la Iglesia frente a las angustias y los desafíos de los pueblos latinoamericanos, está sostenida por la preocupación y el compromiso de anunciar el Evangelio, como Buena Nueva que, acompañado del testimonio y de la acción de quienes lo anuncian, ilumine y haga más consciente el servicio que presta la Iglesia a toda esa realidad humana e histórica del continente. Sin duda, afirma Gustavo Gutiérrez, toda la situación de pobreza, injusticia y explotación, que se vive en América Latina, se convierte en el reto más radical para el anuncio del Evangelio, especialmente si se tiene en cuenta que se trata de una sociedad que se dice cristiana, como abiertamente lo reconoce Puebla[29]. Los obispos, como pastores, son conscientes que deben situar la evangelización y la pastoral de la Iglesia, tanto en el presente como en el futuro, dentro del contexto socio-cultural y político del continente, ya que es ahí donde ella lleva a cabo su misión[30].

Considerado lo anterior, se pueden deducir algunas pistas que sirvieron de ayuda al posterior desarrollo de una reflexión teológica con características propias. Una primera es el hecho que, tanto en Medellín como en Puebla, la Iglesia atiende a la realidad histórico-social de América Latina y la coloca como punto de partida de toda reflexión doctrinal y pastoral posterior. Otra, que a partir de Medellín, seguido después en Puebla, la Iglesia latinoamericana se dispone a pensar y proferir palabras propias de análisis e interpretación de la fe cristiana. En ambas Conferencias la Iglesia se compromete, también, desde la fe, a una promoción integral del ser humano, la que debe darse por el compromiso de la caridad que exige una continua conversión. Además, los Obispos expresan una clara conciencia de la realidad de un Pueblo de Dios que sufre y que clama por justicia. Por eso, la Iglesia entiende

---

[26] Cf. DUSSELL, La Iglesia latinoamericana, p. 20.
[27] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 86. Lo mismo es resaltado por João Batista Libanio. Cf. LIBANIO, João Batista. El documento final de Puebla: sus líneas generales. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit*., pp. 105-126, p. 110.
[28] Cf. LIBANIO, El documento final, p. 110.
[29] Cf. GUTIERREZ, Gustavo. Pobre y Liberación en Puebla. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit*., pp.367-413, p. 367.
[30] Cf. AYERRA, Jacinto. Visión pastoral de la realidad latinoamericana en el documento de Puebla. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit*., pp. 129-156, p. 129.

que debe dar testimonio y prestar su servicio de fe en el continente, proponiéndose tareas en el área de la evangelización y de la pastoral, que estén en sintonía con los problemas y angustias del pueblo, lo que requiere profundos cambios y expresiones de conversión para alcanzar un mayor desarrollo y una mejor integración humana y cristiana de las personas.

3 PERSPECTIVA EVANGELIZADORA Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

La tarea que se proponen los Obispos, de situar la evangelización y la pastoral de la Iglesia en relación con el contexto socio-cultural y político latinoamericano, lo exponemos aquí en dos momentos. Hablamos primero de la perspectiva evangelizadora, entendiendo por ella la focalización temática que hacen ambas Conferencias con miras a promover, formar y fortalecer, por medio de la reflexión teológico-doctrinal, la experiencia de fe de los cristianos. En el segundo momento nos referimos a la perspectiva pastoral. Bajo este aspecto se trata de exponer el compromiso pastoral concreto que enfatizan tanto Medellín como Puebla. Ambas perspectiva están directamente relacionadas, puesto que lo que definen los Documentos para la evangelización será lo que ilumine la propuesta pastoral concreta.

3.1 Perspectiva evangelizadora

Si comenzamos dando una mirada a la perspectiva evangelizadora de la II Conferencia de Medellín, Jon Sobrino destaca que ella es el resultado de “una feliz coincidencia” entre las expectativas de los pueblos latinoamericanos y la Iglesia, y la concreción latinoamericana del Concilio Vaticano II. Los documentos de Medellín son la palabra del magisterio que expresa en sí misma la verdad de la realidad de América Latina[31]. En esta segunda Conferencia, resalta Ronaldo Muñoz, los Obispos animan a toda la Iglesia a una misión evangelizadora y liberadora que, al mismo tiempo, tenga en cuenta y promueva una pastoral de conjunto en la perspectiva de una eclesiología de la comunión[32].

Las Conclusiones de Medellín, contienen dieciséis temas o documentos, como también se les llama, los que se agrupan en torno a tres grandes materias: la del ser humano, la de la

[31] Cf. SOBRINO, Jon. Puebla. Serena afirmación de Medellín. En: *Revista Diaconía* (1979) 9; pp. 27-59, p. 28.
[32] Cf. MUÑOZ, Ronaldo. Para uma eclesiologia latino-americana. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 311.

evangelización y la de la Iglesia.[33]. En el primer grupo se consideran los temas justicia, paz, familia y demografía, educación y juventud. En este primer grupo de temas el Documento propone, como fundamento doctrinal, la voluntad de Dios que quiere que todas las personas sean liberadas de las esclavitudes a que el pecado las ata, lo que aquí entendemos por base teológico-evangelizadora. Como expresión de la esclavitud del pecado, Medellín señala el hambre, la miseria, la opresión y la ignorancia. Para liberarlas de esa situación de pecado es que Dios envió su Hijo, en la plenitud de los tiempos (DM I, 3). El segundo grupo lo componen los temas de la pastoral popular, pastoral de élites, catequesis y liturgia. Se plantea la fe como el principio teológico que lleva a superar las motivaciones inauténticas de la religiosidad de los pueblos latinoamericanos y que fortalece el dinamismo interior del acto mismo de creer, fruto de la acción del Espíritu Santo (DM VI, 7). El tercer grupo lo integran los temas: movimientos de laicos, sacerdotes, religiosos, formación del clero, pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto y medios de comunicación social. Se propone en este conjunto, como criterio teológico-pastoral, la unidad en la misión y la diversidad de carismas[34].

Desde el ámbito teológico-doctrinal, la II Conferencia Episcopal basa su planteamiento de reflexión en las tres grandes líneas, como ya fueron enunciadas más arriba.

Con la primera gran línea de reflexión sobre la "opción por el ser humano", la Conferencia de Medellín vuelve su mirada sobre la persona latinoamericana, consciente de que "para conocer a Dios es necesario conocer al hombre"[35]. Ese mirar de la Conferencia se dirige, desde la fe en Cristo, a la totalidad de la persona humana, como sujeto de la historia y protagonista de su propio destino, para que experimente que está llamada a alcanzar mayor plenitud y a dar una respuesta de fe a Dios, y a continuar con el diálogo de salvación que Dios sigue realizando en medio de la historia de América Latina (DM XIV, 7).

La segunda línea, la "opción preferencial por los pobres", es resultado de la preocupación de la Iglesia frente a la realidad de miseria que vive la mayoría de los pueblos de Latinoamérica. Este tema se desarrolla más en el documento que trata sobre la "pobreza de la Iglesia". En él los Obispos explicitan que el mandato particular de Jesucristo, que prevé la evangelización de los pobres, debe llevar a la Iglesia a atender preferencialmente a los más pobres y marginalizados del continente, de manera que el mensaje se haga accesible a ellos y la Iglesia, en solidaridad, denuncie las injusticias y la opresión que sufren (DM XIV, 9).

---

[33] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 64. También: *DM*, p. 20; FIGARI, *Reflexión sobre Medellín*, p. 15.
[34] Cf. *DM*, p. 133; 141; 157; 171; 185; 195.
[35] Cf. Señala Luis Fernando Figari que el Episcopado Latinoamericano, al asumir en Medellín una opción explícita por el ser humano, se ha colocado en la misma línea de inspiración, que él llama de "antropocentrismo teologal" del Concilio Vaticano II y del Papa Pablo VI. Cf. FIGARI, *Reflexión sobre Medellín*, p. 105.

Asevera Ronaldo Muñoz que la Iglesia en Medellín llama a la solidaridad de todos los cristianos-católicos para con el pueblo pobre y marginado, y propone la continuidad de su misión desde la perspectiva de llevar a cabo una evangelización liberadora[36].

La tercera y última línea de reflexión a considerar, refiere a la necesidad de liberación que tienen los pueblos latinoamericanos. El Documento de Medellín afirma que llega hasta los oídos de los pastores de la Iglesia el grito sordo de miles de personas del continente que claman por liberación (DM XIV, 2). El hecho que el Documento no se detiene en tratar el tema de la liberación propiamente tal, manifiesta que ella aparece como un horizonte importante de la II Conferencia. Señala Figari que Medellín entiende la liberación desde la perspectiva global de la evangelización y del desarrollo integral de la persona. Así, la liberación se relaciona con el desarrollo, pero sin dejar de lado la dimensión sobrenatural que éste comporta y que influye en el alcance de plenitud de la vida cristiana[37]. De esa manera, los Obispos incluyen el tema de la liberación en el del desarrollo integral de los pueblos cristianos de América Latina.

La III Conferencia, por su parte, sobre la base de lo ya trabajado por Medellín, continua adelante la tarea evangelizadora de la Iglesia. Tres grande focos temáticos orientan la reflexión teológico-doctrinal. Uno primero es el tema de la Evangelización, propiamente tal, hacia donde converge todo el Documento[38]. La Evangelización es reflexionada en cuanto a su contenido, a su significado, a los lugares, a los medios y al servicio misionero de la Iglesia. Desde una mirada general, se puede decir que la evangelización, de acuerdo a la reflexión de Puebla, tiene como meta la comunión y la participación, y como camino para su realización, la idea de la liberación[39]. Su punto de partida, indica Sobrino, es la desigualdad entre los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho[40]. Por tanto es, frente a lo que representa esa realidad, que la Iglesia se pregunta sobre lo que ella puede ofrecer; interrogante a la cual responde que lo que ofrece es el hombre Jesús "en lo que tiene de eficacia histórica"; esto es, "ofrece lo que debe ocurrir en nombre de Jesús"[41]. A partir de la relación interpretativa entre la persona de Jesús y la realidad histórica de América Latina, Sobrino plantea que puede hablarse de un inicio de la concepción de la teología de la historia, en vista a la tarea evangelizadora de la Iglesia latinoamericana, ello, porque aparece en correlación la

[36] Cf. MUÑOZ, *Para uma eclesiologia,* p. 311.
[37] Cf. FIGARI, *Medellín*, p. 159.
[38] Cf. ALESSANDRI, *O futuro*, p. 30.
[39] Cf. *Ibid.*, p. 31.
[40] Cf. SOBRINO, Puebla, p. 45.
[41] Cf. *Ibid.*, p. 49. También *DP*, n. 3

realidad socio-cultural, política y económica de Latinoamérica y la misión de la Iglesia de anunciar la Buena Nueva[42].

Un segundo foco de reflexión refiere a las causas de la extrema pobreza que caracteriza a los pueblos del continente. Medellín ya había afirmado que en América Latina se estaría ante una situación de pecado. Puebla vuelve sobre el mismo tema, pero esta vez expresa un juicio teológico al respecto cuando llama de "pecado social" a las estructuras de injusticia del continente. El Documento expresa que al mirar, a la luz de la fe, las angustias y frustraciones que afectan la vida de los pueblos de Latinoamérica, se reconoce que ello tiene su origen en el pecado que toca dimensiones personales y sociales amplias (DP 72-73). Ahora bien, Puebla entiende como pecado esa estructura de inhumana pobreza que existe en América Latina y que representa una situación antievangélica, porque atenta contra las relaciones de comunión con Dios y de las personas entre sí. Considerado eso, asevera Gutiérrez, Puebla plantea que hay culpables y víctimas y que eso es algo que hay que declararlo por medio del análisis estructural del orden social, unido al juicio y a la denuncia desde la fe cristiana[43].

A partir de lo anteriormente expuesto, puede decirse, entonces, que el tema de la pobreza tiene una fuerte presencia en todo el Documento de Puebla. Si bien es cierto, como señala Gutiérrez, que fue ardientemente debatido en la III Conferencia y el documento "Opción preferencial por los pobres" encontró serias resistencias, por parte de algunos de los asistentes a la Conferencia, sin embargo, el tema acabó imponiéndose, puesto que es una verdad que expresa lo real y concreto de la vida del pueblo pobre y marginado del continente[44]. Efectivamente, en la cuarta parte, al iniciar el capítulo primero, el Documento de Puebla comienza haciendo un nexo entre Puebla y Medellín. Expresa que la Iglesia vuelve a tomar "la posición de la II Conferencia que hizo una clara y profética opción preferencial por los pobres… con miras a su liberación integral" (DP 1134). Retoma, así, ante la opción por los pobres, afirma Gutiérrez, una postura profética que, asumido desde una actitud de solidaridad, entiende con ello una forma de concretizar su opción preferencial por los pobres[45]. Sin embargo, cabe resaltar que Puebla afirma, también, que, siendo preferencial la opción por los pobres, no es por ello exclusiva[46], y fundamenta esa opción destacando que la pobreza, que es una realidad que sella la vida de las mayorías de los latinoamericanos, forma

[42] Cf. SOBRINO, Puebla, p. 49.
[43] Cf. GUTIÉRREZ, *Pobres*, pp. 380-381.
[44] Cf. *Ibid.*, pp. 368-369.
[45] Cf. *Ibid.*, p. 370.
[46] Cf. *Ibid.*, p. 371.

parte de uno de los signos mesiánicos de Jesús, cual es, la de evangelizar a los pobres (DP 1130). Por tanto, los pobres, junto a los jóvenes, constituyen la riqueza y la esperanza de la tarea evangelizadora de la Iglesia en Latinoamérica (DP 1132).

3.2 Perspectiva pastoral

Las dos Conferencias, como ya se indico más arriba, no sólo se interesaron por definir una reflexión doctrinal que iluminara la vida cristiana de los pueblos, sino que además tuvo la preocupación por desarrollar una propuesta pastoral que orientara la puesta en práctica de la fe en medio de toda esta realidad de luces y sombras que les toca vivir a los cristianos en el continente.

Así, en el caso de la II Conferencia General del Episcopado, considerada la gran importancia de sus documentos, se puede decir que impulsa hacia un compromiso pastoral concreto que considere a las mayorías pobres. En esta Conferencia la Iglesia se comprende con una misión que no sólo tome en cuenta, sino que transforme la realidad de vida de los pueblos latinoamericanos. De ahí que, estudiando la reflexión y la proyección pastoral que presenta el Documento de Medellín, nosotros reconocemos algunas propuestas de cómo llevar a cabo la misión pastoral, a las cuales damos una mirada general.

Un aspecto eclesialmente asumido, en vista de una evangelización real y concreta, es la proposición teológico-pastoral del Concilio Vaticano II de los "signos de los tiempos"[47]. El Documento de Medellín enfatiza esta proposición, especialmente en dos temas pastorales, en el de la juventud y en el de la pastoral de elites. En relación a la juventud, el Documento expresa que la Iglesia quiere conocer, procurando distinguir lo positivo de lo negativo, las actitudes de los jóvenes que son expresión de los signos de los tiempos, para que, acogiéndolos, puedan formar parte activa de una mayor humanización en la sociedad (DM V, 13). En cuanto al segundo, Medellín afirma que la pastoral de elites no puede ser a-pastoral ni a-histórica, sino que debe ser una pastoral que se vincula a los signos de los tiempos, ya que procura educar la fe de los cristianos-laicos, fortaleciendo en ellos un compromiso activo y en constante confrontación con los desafíos de la vida contemporánea (DM VII, 13).

Otro aspecto a considerar es que la Iglesia propone a todos sus miembros el comprometerse con la transformación de la realidad del continente, en vista de lo cual

[47] Cf. BENTUÉ; FERARI. De Medellín, p. 65.

propone un arquetipo de organización social para los pueblos de Latinoamérica[48]. En ese sentido, el Documento afirma que es expresión de la misión pastoral de la Iglesia la responsabilidad de educar la consciencia de los fieles, con miras a ayudarles a ver las exigencias y responsabilidades de su fe para con la realidad social del continente. Unido a ello, los Obispos exponen el interés de que la Iglesia oriente la formación de comunidades que reflexionen una especie de organización global de las clases populares, para que consigan una participación receptiva y activa, creadora y decisiva en la construcción de una nueva sociedad (DM I, 7). Así, a partir de una comprensión teológico-pastoral de la realidad, el Episcopado Latinoamericano, definiendo un ideal de organización social para los pueblos de América Latina, se compromete con la transformación que debe favorecer el desarrollo integral de los pueblos del continente[49]. Con ello, la Iglesia comienza a buscar la eficacia histórica del amor cristiano, reconociéndose no sólo pueblo de Dios, sino también pueblo de los pobres de Dios[50].

Por otra parte, como expresión de su compromiso pastoral concreto, la II Conferencia impulsa las Comunidades Eclesiales de Base, ya que son la manifestación de las bases del pueblo cristiano católico. Motiva a la formación del mayor número posible de comunidades, tanto en zonas rurales como entre los marginados urbanos, que tengan como centro la Palabra de Dios y la celebración eucarística (DM VI, 13). Promueve, también, nuevos ministerios a fin de rescatar las riquezas que tiene el pueblo, a través de los agentes de pastoral pertenecientes a la realidad de los campesinos, obreros, indígenas, entre otros[51].

Reconoce, además, la Conferencia de Medellín, que la opción por los pobres ha llevado a religiosos y religiosas a vivir más real y profundamente su compromiso con los pobres y que ellos han sido una señal de aliento para la Iglesia por ser capaces de organizarse, de vivir su fe integralmente y de reclamar por sus derechos (DM XIV, 6). Con todo, a la Iglesia misma no le resulta fácil su opción, su denuncia profética y su compromiso concreto con la realidad del pobre (DM XIV, 10). La opción por los pobres le ha acarreado, a la vez, diversas formas de persecución y humillaciones, lo cual ha provocado tensiones y conflicto al interior de la Iglesia. Sin embargo, habiendo expresado que no es ajeno a su vocación estar presente en medio del mundo y preocuparse con la realidad social, política, cultural y

[48] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 66.
[49] Cf. *Ibid.*, p. 66.
[50] Cf. GUTIÉRREZ, *Pobres*, p. 29.
[51] Cf. *Idem*, p. 29.

económica de América Latina, los Obispos se disponen a continuar la promoción del compromiso con el desarrollo integral de todas las personas[52].

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano también expone su análisis acerca de la pobreza que sufren las grandes mayorías en el continente, análisis que va acompañado de lo que los obispos llaman un exigente enfoque pastoral[53]. Así como la Iglesia ha planteado las causas estructurales de la pobreza en América Latina, así también expresa que el compromiso real con los pobres no puede limitarse a una simple actitud de buen corazón o a una acción de asistencia social[54]. Por el contrario, la Iglesia sabe que, tanto para ser parte del Reino como para anunciar la Buena Nueva, es necesario pasar por la conversión. De ahí que Puebla hace ese llamado, también, a la Iglesia misma[55]. Quiere lanzar de nuevo la invitación a solidarizarse con los pobres y oprimidos, asumiendo las exigencias que esa solidaridad lleva consigo, para lo cual debe examinar su acción evangelizadora, confrontándola con Cristo pobre y con los mismos pobres, ya que sólo así experimentará la conversión verdadera que la lleva a concretar su opción preferencial por los pobres[56].

Vislumbrando la evangelización del futuro, Puebla señala, además, que la Iglesia hace suyas las aspiraciones de los pueblos latinoamericanos. Reconoce que la sociedad latinoamericana del futuro seguirá en un ritmo acelerado de crecimiento de la población y se producirá con ello, una mayor concentración de habitantes en las grandes ciudades. A consecuencia de ello, esa misma sociedad será más abierta y pluralista, influenciada, cada vez más, por los dictámenes de los medios de comunicación (DP 127-128), por lo cual, Puebla hace el llamado a la Iglesia de colocar, por una parte, los recursos que posee al servicio de una acción pastoral adaptada a las circunstancias del presente y por otra, de hacerse independiente de los poderes del mundo que la rodea, a fin de ser libre para poder cumplir su labor apostólica sin interferencias (DP 144).

---

[52] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 70.
[53] Cf. GUTIÉRREZ, *Pobres*, p. 378.
[54] Cf. *Ibid.*, p. 404.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 403.
[56] Cf. *Ibid.*, p. 409.

4 DOS GRANDES RESULTADOS DE ESTA DINÁMICA ECLESIAL

Independiente del lugar desde donde se mire u observe el proceso de apropiación que vivió la Iglesia Latinoamericana respecto del Concilio Vaticano II, es visible a los ojos de todos el hecho que, como parte de ese camino de asimilación, cobra un lugar central en el escenario de la vida eclesial del continente la "opción preferencial por los pobres" y el quehacer teológico de la "Teología de la Liberación", y ambos aspectos intrínsecamente unidos. Porque hay una gran mayoría de latinoamericanos sufriendo pobreza es necesario predicar a un Dios que se revela en la historia para liberar a su pueblo. Es más, porque la Iglesia conoce y escucha el clamor de los que sufren es que no puede dejar de pensar la fe y la revelación de cara a esa situación histórico-concreta.

4.1 Opción preferencial por los pobres

La "opción preferencial por los pobres" es el compromiso misionero-pastoral, por decirlo así, que asume explícitamente la Iglesia Latinoamericana en la III Conferencia General del Episcopado. Ello consiste en el acercamiento y servicio a los pobres, de una manera privilegiada (DP 1145), con el fin de ayudarles en "su liberación integral" (DP 1134)[57].

Ahora bien, aun cuando esa opción se explicita en Puebla y no así en Medellín, no se puede ignorar que, primero, fue implícitamente asumida por la II Conferencia, puesto que hubo un camino previo que llevó hasta ahí. La preocupación de la Iglesia por los pobres comienza a hacerse visible con las encíclicas sociales. Gutiérrez muestra que el papa León XIII, en su encíclica "*Rerum Novarum*", es el primero en confrontar el mensaje evangélico con las cosas nuevas que surgen a partir del desarrollo industrial del siglo XIX. Entre lo aludido, el Papa habla de "las nuevas formas de miseria, injusticia y explotación", expresión que en ese entonces produjo diversos tipos de reacciones. Para quienes ya se habían ocupado con la denuncia del reverso del desarrollo industrial, las palabras de León XIII trajeron alegría y entusiasmo; en cambio, para la gran mayoría que comienza a ver una Iglesia que pasa por

[57] Se puede consultar también: LOIS, Julio. *Teología de la Liberación. Opción por los Pobres*. Madrid: IEPALA, 1986. Al respecto, Comblin asevera que el tema de los pobres no se originó en América Latina, puesto que es el elemento central del Nuevo Testamento; pero, sí, fue aquí donde la realidad de los pobres fue asumida y proclamada como punto nuclear de la reflexión eclesial, como no se había dado antes en la historia. Cf. COMBLIN, José. Os pobres na Igreja latino-americana. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.), *op. cit.*, pp. 263-277, p. 263.

encima de los abusos de los gobiernos liberales y se atreve a hablar abiertamente de los problemas sociales de la época, significó sorpresa, y para los que comenzaron a sentir amenazados sus privilegios, causó aversión[58].

Otro momento importante en el camino de mayor acercamiento a la realidad histórico-social de la Iglesia, se reconoce en la persona del Papa Juan XXIII y la convocación al Concilio. Ya en la primera comunicación al respecto, se puede ver que el papa expresa que es necesario estar atento a los signos de los tiempos si, como Iglesia, se quiere seguir anunciando el Evangelio de Jesucristo[59]. En el marco de esa intuición fundamental el papa, en tres alocuciones previas al inicio de los trabajos preparatorios, sugiere de tener en cuenta en la realización del Concilio, tres grandes temas: la apertura de la Iglesia al mundo moderno, la unidad de los cristianos y la solidaridad de la Iglesia con los pobres. Dichas temáticas se extraen a partir de la atención que coloca el papa en los tres mundos en medio de los cuales considera que la Iglesia debe vivir y ser signo del Reino: el mundo moderno, el mundo cristiano y el mundo de la pobreza[60]. Frente al primero el papa plantea la necesidad de la Iglesia de dialogar con el mundo moderno; en el segundo, sugiere el acercamiento de los cristianos entre sí, y el tercero, dice Gutiérrez, es el más débil, ya que no cuenta con una mayor elaboración previa al Concilio[61]. Sin embargo, en su mensaje del 11 de septiembre de 1962, el papa expresa a los países que todavía se encuentran en el subdesarrollo que la Iglesia se presenta, ante ellos, como es y quiere ser, una Iglesia particularmente para los pobres. En estas palabras, resalta Gutiérrez, se puede reconocer la importancia que ejercen la mayoría de los pueblos que viven en la pobreza para la toma de conciencia del ser y hacer eclesiales[62].

Considerado lo anteriormente dicho, nos parece acertado expresar que "la opción preferencial por los pobres" es el resultado de la reflexión eclesial, en la cual la Iglesia no sólo mira la realidad de vida de los pueblos latinoamericanos, sino que se mira también a sí misma en relación con esa realidad, y es eso lo que llevó a reconocer y definir en Medellín y Puebla una opción por los pobres, no sin provocaciones y dificultades internas.

Al ser la pobreza una realidad gritante de los pueblos de América Latina, ésta se constituye en un tema no sólo obligatorio, sino altamente presente en la reunión del Episcopado Latinoamericano. Primero en Medellín, y luego en Puebla, los Obispos se

---

[58] Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *Densidad del presente*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996, p. 75.
[59] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[60] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[61] Cf. *Ibid.*, pp. 112.114.116.
[62] Cf. *Ibid.*, p. 51.

preguntan, al igual que lo hiciera la Iglesia en el Concilio, sobre cuál es la realidad de mundo donde debe estar preferentemente presente como sacramento de salvación[63]. Medellín define que la Iglesia, al igual como Israel que sintió la presencia salvadora de Dios al liberarlo de la esclavitud de Egipto, no puede dejar de sentir el paso de Dios que salva hoy en medio de la historia, en la cual se da el verdadero desarrollo de pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (DM Intr. 6). Puebla, por su parte, dirige su primera pregunta a la conciencia colectiva e interroga si, como cristianos, vivimos el Evangelio de Cristo en medio de nuestro continente, ya que, al mirar el mundo latinoamericano, se puede contemplar una realidad que muestra el creciente distanciamiento entre "los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho" (DP 2). Así, tanto para la II como para la III Conferencia General del Episcopado, la realidad de mundo en que la Iglesia debe ser sacramento de salvación y dar testimonio del Evangelio de Jesucristo, es la de las mayorías pobres y marginadas. Medellín expresa la voluntad de la Iglesia que el anuncio del Evangelio ayude a desplegar todo el potencial de fermento transformador (DM I, 3) en medio de los pueblos, y Puebla señala que la Iglesia se reconoce enviada a llevar la Buena Nueva a todos los hombres, especialmente a los pobres y olvidados (DP 164).

En cuanto a la referencia que hace la II Conferencia al tema "opción [preferencial] por los pobres"[64], cabe decir que en el Documento catorce, donde trata de la pobreza de la Iglesia, los Obispos afirman que la Iglesia de América Latina debe ser evangelizadora y solidaria con los pobres y debe, a la vez, dar testimonio de los valores del Reino y ser una humilde servidora de todos los pueblos del continente. Para llevar a cabo ese servicio de evangelización y solidaridad, la Iglesia debe reconocer la necesidad de alcanzar una conciencia más aguda sobre el deber de solidaridad con los pobres y tener en cuenta que el mandato de Jesucristo, que prevé la evangelización de ellos, invita a considerar una distribución de esfuerzos y de personal apostólico dirigido preferencialmente a los sectores más pobres y excluidos (DM XIV, 8), para hacer de su tarea evangelizadora y pastoral una

[63] Cf. GUTIÉRREZ, *Densidad*, p. 31.

[64] Medellín significó una toma de conciencia del problema central y urgente que caracterizaba la vida de los pueblos de Latinoamérica y que, en ese momento, pasaban por importantes transformaciones económicas, en base a la introducción de planes desarrollistas que prometían sacarlos de la situación de subdesarrollo en que se encontraban. Los obispos, al respecto, ponen atención a esas transformaciones que vive el continente y que se realizan a costa de una gran mayoría de pobres, sometidos a la opresión y a la explotación por estructuras injustas que generan riquezas para algunos y miseria para muchos. Por eso, la Iglesia se coloca del lado de los pobres, asumiendo un estilo de vida de pobreza y pronunciándose, proféticamente, contra las situaciones de miseria y las estructuras que la generan. Cf. YAÑEZ, La opción preferencial, p. 237.

acción que promueva y exprese respeto por la dignidad de las personas y que impulse la auto-ayuda de los pobres (DM XIV, 11)[65].

A ese respecto, Gutiérrez destaca que la solidaridad con los pobres que proclaman los Obispos debe entenderse en la línea de una opción que hace suya los problemas y las luchas de los pobres, que debe concretizarse, a su vez, en la denuncia de la injusticia y de la opresión como expresión de la lucha cristiana frente a la inadmisible situación que soporta el pobre[66]. Por lo que, esa solidaridad debe ir acompañada del testimonio de pobreza, y la Iglesia no sólo debe hablar de los pobres, sino que debe ser una Iglesia pobre. Es por eso que Medellín señala como línea principal de la pobreza de la Iglesia: la evangelización de los pobres, la denuncia de la injusticia, el estilo de vida sencillo, el espíritu de servicio y la libertad frente a ataduras temporales de complicidad y de prestigio ambiguo[67]. Así Medellín da inicio a una etapa del anuncio del Evangelio en Latinoamérica[68], que lleva consigo el principio de la necesidad de conocer a las personas y el contexto social en que viven para anunciar la Palabra de Dios[69]. Comblin, a su vez, destaca que la novedad de Medellín está en que denuncia la pobreza como consecuencia de la injusticia, ya que el pobre lo es porque lo privaron de aquello a lo cual tiene derecho, por lo que no se trata de solucionar el problema de la pobreza sobre la base de la asistencia social-comunitaria, sino en hacerle justicia a los pobres[70].

En cuanto se refiere a la III Conferencia, la "opción preferencial por los pobres" se plantea de manera explícita. Como lo enunciamos más arriba, las Conclusiones tratan directamente el tema en la parte cuarta del capítulo primero. Después de afirmar que retoma la clara posición de una profética opción preferencial y solidaria para con los pobres que hizo la II Conferencia, Puebla refuerza que los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentran (DP 1142), por el solo hecho que Jesucristo, al identificarse con la humanidad, haciéndose él mismo hombre, solidariza con ella, en su nacimiento, en su vida, en su pasión y en su muerte, llegando, así, a la máxima expresión de pobreza (DP 1141)[71].

---

[65] En relación a la opción de la Iglesia, Yañez subraya, que ésta "se pone claramente de parte de las víctimas que son los pobres, asumiendo ella misma la pobreza como lo hizo su Señor, pronunciándose proféticamente contra la pobreza y las estructuras que la generan". Cf. YAÑEZ, La opción preferencial, p. 237.
[66] Cf. GUTIERREZ, *Teología*, p. 155.
[67] Cf. *Ibid.*, p. 161.
[68] Cf. GUTIERREZ, *Densidad*, p. 132.
[69] Cf. *Ibid*, p. 142.
[70] Cf. COMBLIN, *Os pobres*, p. 265.
[71] Aun cuando Medellín no utilizó la fórmula "opción por los pobres", Yañez señala que Puebla está en lo cierto cuando afirma que Medellín hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres. De lo que se trata es "de un amor preferencial pero no exclusivo por los pobres. La terminología usada pretende precisar su carácter teologal y ético". En lo teológico, "se afirma la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una

En relación con la manera de realizar esa opción, Puebla señala que la "opción preferencial por los pobres" se lleva a cabo por medio del anuncio de Cristo Salvador, quien ilumina la dignidad de los pobres, los ayuda en sus esfuerzos de liberación y los lleva a la comunión con el Padre y con los demás hombres y mujeres (DP 1153). Expresa, además, que la Iglesia, al comprometerse con los pobres, condena la pobreza extrema en que viven las mayorías de latinoamericanos. Denomina antievangélica dicha pobreza y reitera que se esfuerza por reconocer y denunciar los mecanismos generadores de pobreza y que, junto a otras Iglesias, suma sus esfuerzos a la de los hombres de buena voluntad que buscan "desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno" (DP 1161).

Relativo a la expresión de pobreza antievangélica, Gutiérrez resalta que ésta representa a la pobreza inhumana que existe en el continente y que es expresión de la situación de pecado que está a la base de la injusticia institucionalizada, que es la responsable de la ruptura de las personas con Dios y entre sí[72]. Puebla, al igual que Medellín, no idealiza la pobreza ni la expresa de manera abstracta. Por el contrario, el Documento habla de la pobreza real y concreta que viven los pobres y oprimidos de América Latina, y la califica de opuesta al Evangelio[73], ya que, siendo América Latina un continente mayoritariamente cristiano, resultan "evidentes las contradicciones existentes entre estructuras sociales injustas y las exigencias del Evangelio"[74].

Ahora bien, queremos brevemente considerar, también, que Puebla, afirmando explícitamente la "opción preferencial por los pobres", agrega "no exclusiva", queriendo dejar en claro que se trata de una opción que busca expresar un "amor preferencial" (DP 1165). En relación a ese tema, Gutiérrez afirma que dicha expresión ha originado diversas interpretaciones. Para algunos se trata de una crítica a la práctica y reflexión cristiana que se ha llevado adelante en el continente pos-conferencia de Medellín, ya que si hablara de una opción exclusiva, esa exclusividad resultaría "una mutilación del mensaje evangélico que se dirige a todo ser humano amado por Dios y redimido por su Hijo". Sin embargo, asevera el teólogo, la preferencia por el pobre está inscrita en el mensaje mismo del Evangelio y, si bien, el Evangelio se dirige a toda persona humana, se reconoce en él una predilección por los

---

opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral… Los pobres son los predilectos de Dios y merecen una atención preferencial, El servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente" del seguimiento a Cristo. En lo ético, "el carácter preferencial no debe entenderse como un aligeramiento del potencial de la opción", sino que el término opción indica una preferencia, es el anteponer a la propia estima aquello que se elige libremente. YAÑEZ, La opción preferencial, p. 242.

[72] Cf. GUTIERREZ, *La fuerza*, p. 258.

[73] Cf. *Ibid.*, p. 260.

[74] Cf. *Ibid*, p. 261.

pobres, de ahí que haya que anunciarlo desde la solidaridad con los oprimidos[75]. Por lo tanto, se debe considerar el énfasis que ponen los Obispos en la palabra "preferencial" y no tanto en que la opción sea o no exclusiva, puesto que con ello se quiere indicar el "lugar privilegiado que los pobres ocupan en el mensaje bíblico, en la vida y enseñanza de Jesús" y, que por lo mismo, debería ocupar en la vida y el anuncio de la Iglesia[76].

4.2 Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación, como reflexión teológica contextualizada que es, busca dar respuesta al interrogante sobre la relación que existe entre la salvación de Jesucristo y el proceso histórico de liberación que vive la persona latinoamericana[77].

Pero antes de adentrarnos en un breve análisis de la Teología de la Liberación y su relación con la apropiación que la Iglesia de Latinoamérica hace del Vaticano II, queremos decir algunas palabras sobre la comprensión del concepto de "liberación" en el ámbito previo al eclesial. Según el planteamiento de Gustavo Gutiérrez[78], para entender por qué y cómo asume la teología de América Latina el concepto de liberación, se hace necesario conocer el contexto social y económico en que surgen otros dos términos con los cuales el de liberación está estrechamente vinculado, se trata de los conceptos de "desarrollo" y "dependencia". Si bien el término de desarrollo no está claramente delimitado porque se puede acceder a él desde diversos enfoques, Gutiérrez indica que, desde el punto de vista humanista, este concepto se introduce en un contexto mayor, cual es, el de una humanidad que asume su propio destino histórico[79].

---

[75] Cf. GUTIERREZ, *Pobres*, p. 371.
[76] Cf. *Ibid.*, p. 372.
[77] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 63. Otras reflexiones en lo que consiste la Teología de la Liberación: CODINA, Víctor. *¿Qué es la Teología de la Liberación?* Santiago: Ediciones Rehue, 1986. LEPELEY, Joaquín. *Teología de la Liberación: un análisis temático-cronológico*. Bogotá: Centro de estudios para el desarrollo e integración de América Latina – CEDIAL, 1986.
[78] Seguiremos el planteamiento de este autor, porque, de acuerdo al juicio de varios teólogos latinoamericanos, es el primero que profundiza y sistematiza el estudio y reflexión sobre el tema.
[79] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 41. Existen otras maneras de abordar el estudio del término liberación. João Batista Libanio deja constancia que existe un universo de significados del concepto de liberación. El lo aborda, desde el horizonte cultural, los diferentes sentidos que alcanza el término, los cuales sólo mencionamos: a) liberación como proceso de hacerse libre de un mundo objeto de errores, para vivir en el mundo del bien; b) liberación como proceso de hacerse libre de las trabas personales subjetivas, para vivir en la auto-realización; c) liberación como proceso de hacerse libre de un mundo de estructuras opresivas para vivir en un nuevo orden no opresivo; d) el sentido-base de liberación. Cf. LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola, 1987, pp. 141-146.

En cuanto al sentido de la humanidad como agente histórico, aparece el término desarrollo en la década del 50[80] para expresar las aspiraciones económicas y políticas de los países llamados del Tercer Mundo, o sea, de los países pobres. Con él se pretende expresar la estrategia económica que permite a los países pobres desarrollarse de manera armónica y global, evitando, así, retrocesos peligrosos. Dicho proyecto social-económico exige el desarrollo de dimensiones éticas que suponen, necesariamente, colocar atención a los valores humanos[81]. Pero el proceso histórico concreto de los países llamados del Tercer Mundo no fue así. A finales de la década de los 60 se inicia una toma de conciencia de los pueblos subdesarrollados que les lleva a criticar el hecho que las políticas de desarrollo propuestas a los países pobres, han sido insuficientes ya que, si bien se "apostó por la ayuda de los países ricos", no se atacó las raíces del mal; al contrario, el desarrollo fue promovido principalmente por organismos internacionales que estaban en relación directa con los grupos y gobiernos que tienen en sus manos el poder de la economía mundial[82]. Con ello se acentúa aun más la dependencia económica, social, política y cultural de los países pobres en relación a los países desarrollados[83].

Posteriormente, hacia inicios de la década de los 70, se percibe con más claridad el hecho que el subdesarrollo de los países pobres es el resultado histórico del desarrollo de otros países, puesto que "la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia", que "genera, simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales y políticos, y pobreza para los más". Es en ese contexto en que va viviendo su historia América Latina[84]. Surge, así, un desnivel entre países desarrollados y subdesarrollados, que a través de los años va aumentando. Los países pobres y dominados van quedando cada vez más atrás y eso no sólo a nivel económico, sino también cultural[85]. En este contexto histórico surge, también, la llamada teoría de la dependencia, como método de interpretación de la realidad latinoamericana. Dicha teoría promueve estructuras sociales desiguales, de manera que "la expansión del mercado mundial se sustenta

[80] Como indicamos en la introducción al presente capítulo, el concepto sirve para expresar la implantación de un exquema de relaciones económicas entre países desarrollados y países pobres.
[81] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 40.
[82] Cf. *Ibid.*, p. 41.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 43.
[84] Cf. *Ibid.*, p. 106.
[85] Cf. *Ibid.*, p. 111.

en base a las relaciones de dependencia y dominación entre países, ideado por el sistema capitalista internacional[86].

Pero la dependencia no es sólo una realidad de las relaciones externas; también, América Latina las promueve internamente. Se da en el continente un proceso acelerado de "internalización de la dependencia", en la que las inversiones extranjeras se desplazan hacia los sectores más dinámicos de la naciente industria nativa, favoreciendo la modernización de los sectores más productivos de Latinoamérica, generando con ello una nueva forma de dependencia entre los países, además de la ya existente hacia los países desarrollados[87]. Por lo cual, se reconoce que un "desarrollo autónomo latinoamericano es inviable dentro del marco del sistema capitalista internacional"[88].

En correspondencia con la realidad de desarrollo y dependencia que vive América Latina, simultáneamente, el concepto de "liberación" se convierte en la expresión de lo opuesto; esto es, el de declarar, por una parte, el anhelo de los pueblos latinoamericanos de ser liberados de la opresión social en que se encuentran[89] y por otra, expresar el proceso histórico de liberación. La liberación como proceso histórico manifiesta la nueva postura de los latinoamericanos ante su propia historia[90].

Desde el punto de vista humanista, la liberación se entiende como algo que va más allá de superar la dependencia económica, social y política que genera el desarrollo. Emprender la liberación en la historia es favorecer la construcción de personas nuevas que promuevan la orientación de "una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre [y la mujer] se vea libre de toda servidumbre"[91].

---

[86] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 106. La teoría de la dependencia es la elaboración de una respuesta teórica a la situación de estancamiento socio-económico que vivían los países de América Latina entre los años 50 y 70. Para su análisis hace uso de la dualidad centro-periferia y de la teoría acerca de la relación sistema-mundo, en vista de explicar que la economía mundial se sustenta sobre un diseño desigual y perjudicial que no favorece a los países no desarrollados, y que los ha situado en un rol periférico de producción de materias primas, mientras que las decisiones comerciales fundamentales se toman en los países del centro o desarrollados. El iniciador de esta propuesta teórica en Latinoamérica es: Raúl Prebisch, de Argentina, de la década de los 40. Luego, seguirán en esa línea de reflexión, hacia la década de los 70: Theotonio Dos Santos, Andre Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso, quienes dieron dinamismo a la teoría, marcaron la estrategia estatal de los países industrializados del sub-continente y promovieron la construcción de burocracias que pudieran interactuar con las élites de tradición, lo que favoreció la creación de una clase media que pudo fomentar el dinamismo del mercado interno de los países. Cf. SANTOS, Theotonio dos. La teoría de la depedencia un balance histórico y teórico. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/unesco/santos.rtf. Acceso: 20 de julio de 2011.
[87] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 109.
[88] Cf. *Ibid.*, p. 114.
[89] Cf. *Ibid.*, p. 58.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 115.
[91] Cf. *Ibid.*, p. 121.

Ahora bien, en el ámbito eclesial, los documentos magisteriales que refieren al tema de la liberación, ponen énfasis en la necesidad urgente "de suprimir las injusticias existentes [y de promover] un desarrollo económico orientado al servicio del hombre [y de la mujer]"[92]. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* en el n. 40, por ejemplo, expone el tema de la dependencia y liberación, aunque débilmente, en el sentido que la liberación no debe entenderse como fruto del esfuerzo humano, ni debe esperarse únicamente en relación al horizonte económico y social. Aun cuando el tema de la liberación es presentado de forma débil, la GS abre la posibilidad que el tema se incluya en una reflexión más amplia, ya que critica justamente la mirada estrecha que se tiene de la misma. Y si bien, no explicita mejor esa perspectiva más amplia, expresa algunos aspectos que ayudan a visualizarla cuando dice que la Iglesia "constata el nacimiento de un nuevo humanismo, en el que el hombre [y la mujer] queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia"[93], y que detrás de las reivindicaciones económicas y políticas se ocultan aspiraciones humanas más profundas, como es la de una vida libre y plena, digna de todo hombre y mujer[94].

La Encíclica *Populorum Progressio*, por su parte, completa de alguna manera lo que había quedado débil en la GS. Expresa que se hace necesario construir un mundo donde toda persona sin excepción de raza, religión, y nacionalidad, pueda desarrollar una vida humana plena, que se vea libre de la servidumbre que viene de otros hombres y mujeres[95]. La limitación que tiene el tema por ella planteado, es que, si bien denuncia con fuerza el imperialismo internacional del dinero y habla de una injusticia que clama al cielo, se dirige, más bien, a los grandes de este mundo a fin de que se dispongan llevar a cabo los cambios que necesita la realidad social, en lugar de hablar directamente a los pueblos oprimidos para que se hagan cargo de su situación actual y se conviertan en agentes de transformación de la realidad que les toca vivir[96].

Otro es el lugar que ocupa el tema de la liberación en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En ella, este tema es abiertamente tratado. Sólo para indicar algunos puntos al respecto, en la Introducción a las Conclusiones ya se enuncia, cuando expresa que América Latina está viviendo signos de transformación y desarrollo que afectan todos los niveles de vida de la persona latinoamericana, por lo que es también una época,

[92] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 53.
[93] Cf. *Ibid.*, p. 54.
[94] Cf. *Ibid.*, p. 55.
[95] Cf. *Idem*, p. 55.
[96] Cf. *Ibid.*, p. 56.

llena de deseo de liberación frente a cualquier situación de servidumbre (DM Intr. 4). Luego, en el tema primero sobre la Justicia, después de analizar los hechos que causan la marginalización de los pueblos, expresa que la Iglesia latinoamericana tiene un mensaje para entregar a todas las personas del continente que tienen "hambre y sed de justicia"; y es que Dios, en la plenitud de los tiempos envió su Hijo para que liberara a todos de la esclavitud del pecado y que se necesita de una profunda conversión para que se haga presente la verdadera liberación, que es el Reino de justicia, de amor y de paz (DM I, 3). Este mismo sentido está presente en el tema cuarto, sobre la Educación. Ahí, la Conferencia propone el sentido humanista y cristiano de la educación el cual es ser una educación liberadora[97] (DM IV, 8). Dicha educación liberadora consiste en transformar el educando/a en sujeto de su propio desarrollo como persona (DM IV, 10).

Desde un punto de vista general, podemos agregar que Medellín habla de la dependencia, de la dominación, de la marginalización, y usa un lenguaje de liberación, que favorece el inicio de una forma de pensar diferente la fe cristiana y su inserción en el mundo latinoamericano[98]. Según la reflexión de Juan Luis Segundo, Medellín declara, entre las funciones de la Iglesia, el cometido de la liberación, e indica, precisamente, los condicionamientos y obstáculos socio-políticos de la libertad humana[99].

En cuanto se refiere al tema de la "Teología de la Liberación", no resulta simple definir los tiempos y etapas desde su gestación a su consolidación, porque se dan sugerencias diversas. Enrique Dussel plantea el desarrollo de la TdL en tres momentos: el primero se inicia con el Concilio Vaticano II y va hasta Medellín, sería el tiempo de preparación; el segundo, desde Medellín al año 1972, llamado el tiempo del desarrollo de la TdL, y el tercero

---

[97] La educación liberadora es una propuesta generada por Paulo Freire, brasileño de Recife, con la que pretende potenciar una reinvención de la sociedad. Construye un método que posibilita a las personas y al pueblo apropiarse de la palabra y crear espacios donde puedan aprenderla y expresarla, de manera que su escritura sea una praxis de liberación. Se trata de un proyecto de liberación a través de la educación. Cf. RUZ Aguilera, Omar. *Paulo Freire y la pedagogía de la liberación*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 1997, pp. 2-3. Para el mismo Freire, la educación tiene la tarea de ir al encuentro del pueblo que se halla inmerso en los centros urbanos y emergiendo en los centros rurales, para insertarlo en el proceso histórico, pero con una consciencia crítica. Afirma que la educación debería tener el coraje de proponer al pueblo "la reflexión sobre sí mismo, sobre su tiempo, sobre sus responsabilidades, sobre su papel en el nuevo clima cultural de la época de transición". El pueblo debería acceder a una educación "que le propiciase la reflexión sobre su propio poder de reflexionar y que por eso mismo tuviese su instrumentalidad en el desarrollo de ese poder, en la explicitación de sus potencialidades, de la que surgiría su capacidad para optar". Cf. FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Santiago de Chile: ICIRA, 1969, p. 57.

[98] Cf. DUSSEL, *Caminhos de libertação*, p. 81. A partir de ahora usamos la abreviación TdL, aceptada y usada por los teólogos latinoamericanos, para referirnos a la Teología de la Liberación.

[99] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Liberación: fe e ideología. En: *Revista Mensaje* 21 (1972), 248-254, p. 248.

se inicia en 1972, en Sucre con la reestructuración del CELAM[100]. Saranyana y Alejos sitúan el inicio de la TdL en los años 1964 a 1968. Consideran como punto de partida la reunión de teólogos en Petrópolis del año 1964, en el Instituto Teológico de los Franciscanos, en la cual disertaron Juan Luis Segundo sobre los problemas teológicos de América Latina; Lucio Gera sobre la función del teólogo en América Latina y Gustavo Gutiérrez sobre el diálogo salvador con las élites culturales, los profesionales y los más pobres. Seguido a éste, el Instituto de Teología Pastoral Latinoamericano (ITEPAL), en el año 1965, organiza una serie de encuentros: en Bogotá, en La Habana y en Cuernavaca[101]. Por último, se realiza el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos en Chimbote, los días 21 a 25 de Julio de 1968, organizada por el Movimiento ONIS de Perú. En ese encuentro Gustavo Gutiérrez expone una conferencia que resultaría crucial para el inicio de la TdL, la que presenta de nuevo en una reunión organizada por SODEPAX, sobre Teología del Desarrollo, en noviembre de 1969, en Cartiny, Suiza. Esta segunda presentación será la que va constituir la base para el libro que editará después y que dará el nombre al nuevo movimiento teológico en América Latina[102].

Pero, independiente de colocar fecha o no al inicio de la Teología de la Liberación, nos parece importante hablar, aquí, de tres etapas del proceso histórico que permiten la definición de la TdL, en que la mayoría parece estar de acuerdo, cuales son: comienzo, formulación y sistematización[103]. Algunos también, hablan de una cuarta etapa, anteponiendo la de preparación o gestación.

La etapa del comienzo, se ubica en el tiempo que va entre el inicio del Concilio Vaticano II y la realización de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, años 1968-1971. Durante la anterior etapa hasta el Concilio Vaticano II, se puede decir, que el

---

[100] Se puede consultar: DUSSEL, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo negro-esquila misional, 1992.

[101] Cf. SARANYANA; ALEJOS, *Teología*, p. 262.

[102] Cf. *Ibid.*, p. 263. Respecto del estudio y análisis que se hace de los orígenes de la Teología de la Liberación, Sergio Silva señala que a la distancia sólo de nueve años (1980) ya se iniciaron las investigaciones y se fue generando una larga lista bibliográfica, estudio del cual él mismo ha participado. Cf. SILVA, Sergio. La Teología de la Liberación. En: *Teología y Vida*, Vol. 50 - N◦ 1-2 (2009), pp. 93-116, p. 94.

[103] Algunos textos que presentan un análisis del proceso histórico: ASSMANN, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973. ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA. *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*. México, Agosto, 1975. DUSSEL, Enrique. Hipótesis para una historia de la teología en América Latina. En: CEHILA. *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975)*. Barcelona: Nova Terra, 1977, pp. 271-319. OLIVEROS, Roberto. Historia de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990. LIBANIO, Batista João; ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de Teologia na America Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994. MONDIN, Battista. *Storia della teologia. Epoca contemporanea*. Bologna: ESD, 1997. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. GRENZ, Dison R. E. *A Teologia do Século XX. Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

aporte de los teólogos latinoamericanos a la Iglesia universal es bastante exiguo. Pero la situación cambia con la realización del Concilio, puesto que los obispos latinoamericanos, junto a algunos teólogos, se reúnen, movidos por el espíritu eclesial de apertura, búsqueda y creatividad teológica, y empiezan a reflexionar la situación latinoamericana a la luz de la fe cristiana[104]. Se afanan en llevar a cabo la tarea de traspasar el Vaticano II a América Latina, por medio de la II Conferencia General de Obispos. Durante la preparación, que se inició en el año 1966, llegan a dar a luz una buena cantidad de declaraciones y documentos que hablan de la experiencia eclesial "de diversos grupos cristianos situados en los diferentes estratos del pueblo de Dios". Lo que muestra la influencia y el compromiso que tienen los cristianos con los cambios sociales[105]. Celebrada la II Conferencia y presentado el Documento de las Conclusiones, surge una serie de encuentros, escritos y reflexiones que van permitiendo la formulación de la teología de la liberación y que muestran la actitud creativa para analizar las diversas situaciones coyunturales que se viven en el continente[106]. Así, las orientaciones de Medellín, los simposios, los artículos, las búsquedas y las profundizaciones pos-Medellín, se plasman en el libro de Gustavo Gutiérrez, "Teología de la Liberación", donde encuentran forma y cauce. El libro de Gutiérrez es considerado un hito, un salto cualitativo en la teología de América Latina, que marca un antes y un después, y que contiene "los trazos maestros para elaborar una teología de la liberación"[107].

La segunda etapa, de la formulación, refiere a los años 1972-1979, tiempo que lleva hasta la III Conferencia Episcopal de América Latina. Este período se caracteriza por la realización de varios encuentros que favorecen la reflexión y profundización de temas que van siendo esbozos para la TdL. Un primer encuentro se realiza en El Escorial, los días 8 al 15 de Julio de 1972, donde se privilegia el intercambio de pensamiento entre los teólogos latinoamericanos y algunos teólogos europeos, en base al tema del sentido y método del pensar teológico. El segundo encuentro se efectúa en México, del 11 al 15 de Agosto del mismo año, y tiene como tema central el método de la teología, en un sentido general, donde se presenta el método de la TdL en particular. El tercer encuentro se lleva a cabo en Detroit, los días 18 al 24 de Agosto de 1975, que favorece, principalmente, el acercamiento entre los teólogos latinoamericanos y algunos norteamericanos. Un cuarto encuentro se realiza en Dar es Salaam, Asia, los días 5 al 12 de Agosto de 1976. Es la oportunidad para reunir algunos de

[104] Cf. OLIVEROS, Roberto. Historia de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO, *op. cit.*, p. 30.
[105] Cf. OLIVEROS, Historia, p. 31.
[106] Cf. SARANYANA; ALEJOS, *Teología*, p. 267.
[107] Cf. OLIVEROS, Historia, p. 33.

los más conocidos teólogos de Asia, África y América Latina, con el fin de dar inicio a reuniones del grupo que se denomina "teólogos del Tercer Mundo". Por último, en el año 1979 se celebra la III Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos, que cuenta con una preparación previa de dos años, que favorece el desarrollo de un intenso trabajo teológico. Ese tiempo se convierte en el momento oportuno "para purificar, profundizar y ampliar el servicio de la teología de la liberación"[108].

La tercera y última etapa a considerar, la de la sistematización, comprende los años 1979 a 1987. Una vez realizada la III Conferencia, las comunidades eclesiales de base recibieron con entusiasmo sus Conclusiones, y en la Iglesia se abrieron algunos espacios para continuar la reflexión y la práctica de la fe desde la esperanza y la liberación. Pero junto a la apertura y el entusiasmo se produjo, también, un ambiente de hostilidad y desconfianza hacia la Teología de la Liberación. Sin embargo, ella sigue profundizando su tarea de pensar la fe desde la práctica de la liberación y llegará a ocupar un lugar primordial en la teología de los años ochenta, aun en medio del ambiente de hostilidad con que es mirada[109]. En vista que la producción teológica y el número de teólogos de la liberación fueron en aumento, se originó, en el ambiente eclesial, dudas y ataques. Indica Oliveros que en la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Ratzinger, "se recibieron y recopilaron quejas sobre las principales obras y teólogos, centradas en particular en Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff". Con este último, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, halló conveniente abrir el diálogo o juicio, y se le exigió guardar silencio, el cual Leonardo Boff aceptó[110]. Mas, el silencio obsequioso exigido a Boff y la publicación de la "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación", llevó a la mayoría de los obispos de Brasil a buscar caminos de diálogo con el Vaticano. En la visita *ad limina* de marzo de 1980, consiguieron que Juan Pablo II recibiera una comisión representativa de ellos, y que levantara el castigo impuesto a Boff. Posteriormente se publica una nueva instrucción: "Sobre libertad cristiana y liberación", en la cual se observa una perspectiva más positiva respecto de la Teología de la Liberación[111].

En este período se reconoce avances importantes de la Teología de la Liberación en relación a algunos temas que alcanzan una mayor profundización teológica. La cristología, por ejemplo, radicalizó la perspectiva desde los pobres, centrando la atención en el seguimiento de Jesús, ampliando así el horizonte de reflexión. Otro tanto acontece con la

[108] Cf. OLIVEROS, Historia, p. 36.
[109] Cf. *Ibid.*, p. 43.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 45.
[111] Cf. *Ibid.*, p. 46.

eclesiología que va entendiéndose como eclesiogénesis, es decir, comunidad de fe, de ministerio y profecía, constituida por los pobres y comprometida con la liberación[112]. Esto es un período de mayor madurez de la Teología de la Liberación.

Queremos, por último, hablar brevemente del estatuto teórico y del método de la Teología de la Liberación. Según el pensamiento de Clodovis Boff, la TdL desarrolla su reflexión sobre la positividad de la fe desde la perspectiva particular del pobre y su liberación[113]. Ello indica que, en cuanto teología, tiene como primer horizonte de su pensar teológico la revelación y la salvación de Dios dada a la humanidad en Jesucristo; y existe un segundo horizonte desde el cual se reflexiona la fe en el proceso histórico de liberación de los pobres de América Latina[114].

Desde el punto de vista del método, partimos considerando lo que señala C. Boff respecto de dos momentos en la teología global; el momento uno o primero corresponde a la teología clásica que se estructura en dos niveles: *auditus fidei*, teología positiva, y *cogitatio fidei*, teología especulativa, y el momento dos o segundo, al cual pertenece la TdL, considera a la base del pensamiento teológico la problemática histórica y la influencia de la fe en ella[115]. A este momento segundo es al que hay que referir el método pastoral: ver, juzgar y actuar que en la TdL se designa con el nombre de tres dimensiones principales: mediación socio-analítica, mediación hermenéutica y mediación práctica. Se le aplica la expresión de mediación, porque es considerado un instrumento o medio de construcción teológica[116].

La dimensión de la mediación socio-política comprende "las condiciones reales en que se encuentra el oprimido", esto es, que el teólogo se pregunta no sólo en qué consiste la opresión real del oprimido, sino también cuáles son sus causas. De ahí que conocer el mundo del oprimido es parte del quehacer teológico, ya que es un elemento indispensable para entender, esa realidad a partir del saber de la fe[117]. La segunda dimensión, la de la mediación hermenéutica es el momento de la construcción teológica en base a lo que dice la Palabra de Dios sobre esa realidad de opresión. Aquí es importante llevar ante la luz de la fe y de las Escrituras toda la problemática de dolor y la esperanza de los oprimidos[118]. De lo que se trata es hacer la lectura de la Palabra de Dios a partir de los pobres y de su proyecto de liberación.

---

[112] Cf. SOUZA, de Ney (org.). *Temas de teologia latino-americana*. Sao Paulo: Paulinas, 2007, p. 180.
[113] Cf. BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO, *op. cit.*, pp. 79-113, 79.
[114] Cf. BOFF, Epistemologia, p. 81.
[115] Cf. *Ibid.*, p. 99.
[116] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[117] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[118] Cf. *Ibid.*, p. 107.

En ella se privilegia el momento de la aplicación por sobre el de la explicación; se busca descubrir y activar la energía transformadora de los textos bíblicos; se acentúa el contexto social del mensaje, y es una hermenéutica que se hace con los pobres[119]. De esa manera, la Iglesia de los pobres es la que aparece como sujeto hermenéutico de la reflexión bíblica[120]. Como último, la dimensión de la mediación práctica. Con ella se busca volver a la realidad concreta. Se parte de la acción y se concluye en la acción[121]. Se trata de un proceso más ejecutivo que sistemático, de un actuar desde la sabiduría de vida y de la prudencia, más que de la razón formal[122].

Por tanto, la TdL ante la pregunta por la relación entre la salvación y el proceso de liberación de la persona latinoamericana, responde a partir de su reflexión sobre Dios en un contexto de liberación. Ella ha enseñado a escuchar la Palabra de Dios justamente ahí donde Él quiere ser encontrado de manera privilegiada, en el mundo de los pobres y oprimidos[123]. Si bien es cierto, el hombre es creado para vivir en total comunión con Dios y con los demás, Gutiérrez nos recuerda que esa comunión pasa, necesariamente, por la relación de amor; eso es lo que Cristo vino a revelarnos. Alcanzar la salvación es alcanzar la plenitud del amor, esto es, "entrar en el circuito de caridad que une a las personas trinitarias" [124]. Pero vivir en la caridad exige gestos concretos, ya que no es suficiente decir que se ama a Dios o que el amor a Dios está inseparablemente unido al amor al prójimo, hay que afirmar, también, que el amor a Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo, y el amor al prójimo, en América Latina, tiene relación directa con la justicia[125]. El texto de Mateo 25 dice que seremos juzgados por el amor a los demás, es decir, por la capacidad de crear condiciones fraternales de vida[126], y que sólo así nos situamos en un proceso de salvación que abarca a todos los seres humanos, y toda la historia de la humanidad[127].

---

[119] Cf. BOFF, Epistemologia, p. 108.
[120] Cf. *Ibid.*, p. 109.
[121] Cf. *Ibid.*, p. 112.
[122] Cf. *Ibid.*, p. 113.
[123] Cf. RICHARD, Pablo. Teología en la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO, *op.cit.*, pp. 201-222, p. 204.
[124] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 244.
[125] Cf. *Ibid.*, p. 248.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 245.
[127] Cf. *Ibid.*, p. 200.

REFLEXION FINAL: SURGIMIENTO DE UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Al finalizar la exposición del análisis del tema sobre la propuesta teológico-pastoral de la Iglesia en consonancia con la realidad socio-cultural y política de América Latina, queremos resaltar algunos aspectos que ejercieron una influencia importante en el surgimiento de una teología latinoamericana.

Un primer aspecto a destacar es que al tornarse central, para la Iglesia Latinoamericana, la preocupación por la persona humana y el contexto histórico-social en que se desenvuelve, surge un interés explícito por anunciar la Buena Nueva del Reino a partir de una comprensión encarnada del Evangelio de Jesucristo, ya que es en Él en quien se revela la plenitud a la cual está llamada toda persona, particularmente, las personas que habitan en Latinoamérica.

Otro aspecto a considerar es que los obispos, al mostrarse interesados y responsables por promover el desarrollo humano y cristiano de los pueblos de América Latina, expresan que lo quieren hacer con la ayuda que les proporciona el estudio y análisis de la realidad que llevan a cabo las ciencias sociales. De ahí que también los teólogos en el continente se hacen parte de esta tarea por medio de su quehacer de pensar la fe y plantearla como algo que se puede traducir en obras; es decir que el cristiano, como persona que cree en la manifestación y acción de Dios en la historia, se comprenda llamado a ayudar en la transformación del mundo, comprometiéndose con promover la justicia, la paz, la superación de la pobreza, la solidaridad y el bien de todos los pueblos de América Latina.

Un tercer aspecto es que los mismos obispos, tanto en la II como en la III Conferencia, reconocen que los pueblos de América Latina tienen necesidad de ser liberados de la situación de subdesarrollo, de injusticia y marginación en que viven. Así, los obispos y los teólogos entienden que, frente a toda la situación de dolor en que viven los habitantes del continente, sólo es posible predicar y anunciar la Buena Nueva que trae y significa Jesucristo desde la influencia que puede tener la salvación en la transformación de la realidad histórica de Latinoamérica con miras a mantener viva la esperanza de los cristianos sumidos en el dolor.

Por último, la reflexión teológica en el continente asume abiertamente la labor de pensar la fe de cara a la realidad histórico-social de Latinoamérica. Los teólogos comprenden que su aporte como tal consiste en apoyar y ayudar a que los cristianos descubran que pueden realizar su práctica de la fe desde la esperanza y la liberación, y que es posible encontrar y reconocer la acción salvadora de Dios por medio de su manifestación en el mundo de los

pobres y oprimidos. Por eso que la teología que se comienza a desarrollar en América Latina se la llama “Teología de la Liberación”.

CAPÍTULO II

ALGUNOS PRESUPUESTOS DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

1 INTRODUCCIÓN

Así como en Europa se hace teología a partir de lo cotidiano europeo, así también, indica Enrique Dussel, en América Latina la teología surge solamente después que se lleva a cabo la comprensión de la cotidianidad económica, política y cultural de los pueblos latinoamericanos[1]. Llegar a comprender la propia historia comporta haberse reconocido, previamente, como un "otro", diferente, como algo que siempre fue nuevo y que, en el caso de Latinoamérica, se refiere a una cultura nueva, criolla, mestiza, mezclada[2]. En ese sentido, la comprensión de la propia historia experimentada en América Latina, unida a la concepción de la historia en sí, es uno de los aspectos que impulsa a los teólogos latinoamericanos a buscar y desarrollar una teología nueva, en el sentido de una teología con una hermenéutica propia.

Un elemento eclesial que favorece el desarrollo de la teología latinoamericana es el movimiento pastoral que se genera al interior de la Iglesia Latinoamericana, en base al proceso de apropiación de lo planteado por el Concilio Vaticano II, como ya presentamos en el capítulo primero, y gracias al surgimiento de comunidades cristianas comprometidas con el acontecer histórico-social del continente. Porque la Iglesia se motivó en América Latina a vivir una fe más encarnada es que surge, también, de parte de los teólogos, el deseo y el trabajo de impulsar un quehacer teológico circunscrito desde la experiencia y del análisis de la realidad social e histórica del continente. De los varios teólogos preocupados por esa tarea, nosotros, como ya fue indicado en la Introducción, colocamos nuestra atención en conocer y estudiar el pensamiento teológico y cristológico, particularmente, de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino.

De ambos teólogos presentamos, en este capítulo segundo y desde una mirada general, su formación, sus escritos y sus actividades como teólogos. Exponemos su producción teológica de manera global, considerando la división que se puede reconocer a partir de las

---

[1] Cf. DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação Latino-americana. Tomo I.* São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 28.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 29.

temáticas de las cuales tratan, con el fin de presentar la orientación que sigue el pensamiento de cada uno de ellos. A continuación nos detenemos en el estudio, principalmente, de tres dimensiones de la teología de ambos: método, opción por los pobres y teología de la liberación, las que, a nuestro juicio, son relevantes para conocer y comprender la dirección que toma la reflexión cristológica de los dos autores, para finalmente, concluir el capítulo con el examen del tema fe e ideología, un aspecto particular del pensamiento teológico de Juan Luis Segundo.

2 JUAN LUIS SEGUNDO, UN TEÓLOGO LATINOAMERICANO

Comenzamos con Juan Luis Segundo por un motivo literario evidente, como es un teólogo muerto, nos encontramos con su *'corpus escritorum'* ya cerrado, lo que nos permite conocer, en alguna buena medida, los márgenes de su itinerario teológico.

Decir de Juan Luis Segundo que es un teólogo latinoamericano no se debe sólo al hecho de ser él uruguayo de nacimiento y de nacionalidad, sino al carácter latinoamericano de su pensamiento teológico. De él afirma Sobrino "que es uno de los padres fundadores de la teología de la liberación" y que, durante treinta años, ha sido uno de los teólogos más profundos y creativos en pensar para Latinoamérica[3]. Para Segundo, la teología debe ser fruto de una "interpretación situada de la revelación", y ello por dos razones: primera, porque los problemas históricos reales se dan en un tiempo y espacio determinados, por lo que, afirma él, no es posible pensar que es suficiente con "aclimatar" el pensamiento teológico que ha surgido en relación a una problemática histórica diferente como tampoco se puede pretender ser neutro ante cualquier problemática situada; segunda, porque no existe nada que justifique una teología excluida de los mecanismos y estructuras sociales en medio de los cuales surge, ya que ella misma es parte de la cultura y no un fenómeno separado[4].

Resulta interesante observar el hecho que entender la teología como la interpretación situada de la revelación en una cultura determinada surja, justamente, en la voz de una persona que se forma en y circula por varios ambientes eclesiales y teológicos del planeta y que, por eso mismo, es capaz de constatar que es real que la teología está imbuida de los mecanismos y estructuras sociales en donde es elaborada. Juan Luis Segundo, queremos

[3] Cf. SOBRINO, Jon. Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo, S.J. En: *Revista del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS)*, 457 (1996), 475-482, p. 475.
[4] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Perspectivas para una teología latinoamericana. En: *Perspectiva Teológica* 17 (1977) 9-25, p. 10.

recordar, realiza su formación filosófica en el seminario San Miguel de Córdoba, Argentina, entre los años 1946 y 1948, obteniendo la Licenciatura en Filosofía. Después, en 1952 inicia un año de teología en el mismo seminario, continuándolo en Eegenhoven, Bélgica, donde alcanza el grado de Licenciatura en Teología. En el año 1955 es ordenado sacerdote en Lovaina, realizando en 1957 su tercera probación en Paray-le-Monial, Francia. Posteriormente, en 1963 obtiene el grado de doctor en Letras, por la Facultad de Letras de la Universidad Soborne en Paris[5]. Concluidos todos los estudios teológicos, regresa a Montevideo, Uruguay, donde fija su residencia[6].

Una vez en Montevideo, Juan Luis Segundo desarrolla diversos tipos de actividad como teólogo, de las cuales presentamos sólo algunos para hacer eco de esa diversidad. Ya en 1961 organiza los "Cursos de Complementación Cristiana" que se dan hasta el año 1964. En dichos cursos, Segundo es el orador principal, y en ellos analiza, desde la clave cristiana, la problemática económica, política y social de comprensión de la realidad. En el año 1965 funda, junto a otros jesuitas, el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) Pedro Fabro, el cual dirige hasta el año 1971. Pero antes, en 1970, luego de su participación en el Encuentro de Teología de Petrópolis, Brasil, como ya fue indicado en el capítulo primero punto cuatro dos, inicia un contacto regular con teólogos latinoamericanos de intereses afines; es el caso de Gustavo Gutiérrez, junto a quien realiza varias comunicaciones que ayudan en la formación del marco de la Teología de la Liberación que va naciendo[7]. En 1972 participa del encuentro "Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina" organizado por el Instituto Fe y Secularidad de El Escorial, en Madrid, España[8].

Dando una mirada global a su trayectoria como conferencista, podemos decir que en el año 1962 participa en los Cursos Internacionales de Verano, organizado por la Universidad de la República de Montevideo, con tres conferencias sobre "La Concepción Cristiana del Hombre". Entre los años 1974 y 1996, este teólogo uruguayo imparte varios cursos y conferencias, invitado por diferentes Institutos y Facultades del mundo. En 1974 da el "Curso sobre Liberación de la Teología" en la cátedra de Estudios Ecuménicos de la Divinity School de la Universidad de Harvard (U.S.A.). En el año 1978 da inicio al "Curso Anual de Teología

---

[5] Cf. RAFFO, Armando. A figura de Juan Luis. En: LIGORI, Soares, Afonso Maria (Org.). *Uma teologia com sabor de vida.* São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 11-13, p. 11. Lo mismo se dice en: LIGORIO Soares, Afonso Maria. *Dialogando com Juan Luis Segundo.* São Paulo: Paulinas, 2005, p. 13.

[6] Cf. FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo,* [S.N.] [s.n.], 1992, p. 12.

[7] Cf. JUAN LUIS SEGUNDO. Web-etapas y obras doc. 2006. La página se crea para dar a conocer y mantener vivo el pensamiento de Juan Luis Segundo SJ. Disponible en: http://www.juanluissegundo.com/pdf/biografia.pdf, p.1. Acesso: 08 abril 2011.

[8] Cf. *Ibid.*, p. 1.

para Laicos", en la Parroquia San Juan Bautista de Pocitos, en Montevideo, el cual se prolonga hasta 1989. Entre tanto, también empieza a participar, como orador, en el "Curso Anual de Teología", del Centro de Orientación Misionera de Caxias do Sul, Brasil, durante los catorce años que dura dicho curso, esto es, entre los años 1980 y 1994. Además, en el año 1987 expone una conferencia sobre la "Teología de la Liberación" en el aula magna de la Universidad de la Republica de Montevideo. En el año 1994 imparte varios cursos como profesor invitado en diferentes Universidades como: la Universidad de Birmingham y Minnesota, en los Estados Unidos; la Universidad de Comillas, en España; la Universidad de Camberra y Queensland, en Australia; la Universidad de Toronto y Montreal, en Canadá, y la Universidad de Dublin, en Irlanda[9].

En cuanto a publicaciones, desde 1960 colabora en diversas revistas. En Uruguay coopera con: *Semanario y Cuadernos Marcha*; *Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana*; *Revista Vísperas*; *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*; con el diario *La Época* y *El Bien Público*. En América, contribuye en: *Revista Mensaje* de Chile; *Revista Interamericana de Sociología,* de Colombia; *University of Notre Dame Press* y *Orbis Book,* de U.S.A.. En Europa colabora con: *Concilium,* de Holanda; *Études,* de Francia, y *Misceláneas Comillas,* de España[10].

Juan Luis Segundo muere a los 70 años de edad, el 17 de enero de 1996 en Montevideo, Uruguay.

2.1 El proceso histórico de su producción teológica

Juan Luis Segundo afirma, respecto del teólogo y su teología, que éste es una persona – un hombre o una mujer – que posee una determinada estructura de valores desde la cual sitúa su acción, identifica sus preferencias y sus antagonismos grupales, y orienta su problemática a pensar[11]. De ahí que la pregunta que hay que hacerle al teólogo o a la teóloga es: ¿para quiénes piensa usted?, y no ¿qué teología es la suya?, ya que, para Segundo, cuando un teólogo comienza a hacer teología, realiza necesariamente, una opción político-social, es decir, elige un grupo social determinado desde el cual le hace preguntas a la revelación, y al cual sirve con su pensamiento, por más neutro o neutra que pretenda ser[12].

[9] Cf. JUAN LUIS SEGUNDO. Web-etapas y obras doc. Abril 2011. p. 2.
[10] Cf. *Ibid.*, p. 1.
[11] Cf. SEGUNDO, *Perspectivas*, p. 14.
[12] Cf. *Ibid.*, p. 15.

En el caso de Juan Luis Segundo, podemos decir que él escribe para un público diferenciado, pero con una característica común, cual es, ser sujetos de la historia y en busca del significado que tiene la Palabra de Dios que se revela en y a través de la historia, y que quiere hacer surgir una vida más humana y más justa. En ese sentido, los interlocutores de Segundo varían, según su tarea social, entre estudiantes universitarios, técnicos europeos y dirigentes sociales a nivel latinoamericano, y según su disposición religiosa, entre creyentes y ateos potenciales. Como él mismo señala, cuando estudiaba teología se dio cuenta que debía prepararse para el diálogo con los no creyentes y para el diálogo con católicos profesionales que poseían una cultura amplia y significativa[13].

En cuanto al itinerario del pensamiento teológico de Segundo, vamos seguir la propuesta sinóptica elaborada por Agustín Francisco Canessa[14], quien organiza en seis etapas dicho proceso histórico, las que presentamos a continuación.

2.1.1 Primera etapa

En esta etapa, llamada "De estudio y formación", que contempla los años 1942 a 1960, se consideran las primeras elaboraciones literarias de tipo filosófico y teológico de Juan Luis Segundo, producto de su formación académica. Se circunscriben a este período los escritos: *Existencialismo, Filosofía y poesía. Ensayo de síntesis*[15], de 1948; *Orientaciones literarias*, del año 1953; *Berdiaeff: Une réflexion chrétienne sur la personne*[16], de 1961; *La cristiandad: ¿Una utopía?*, del año 1964, la que se compone de las partes: *Hechos* y *Principios*.

El primer texto de esta etapa es un escrito donde el autor busca integrar, como el mismo título lo enuncia, la filosofía en su relación con la poesía y el existencialismo, para que

---

[13] Cf. CASTILLO, Jesús Coronado (Org.). *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*, Paulinas, São Paulo 1998, p. 20.

[14] Agustín Francisco Canessa conoció personalmente a Juan Luis Segundo e hizo parte no sólo del círculo de amigos, sino también del grupo de laicos con quienes Segundo estudió, analizó y pensó varios temas teológicos que se encuentran en sus escritos. Cf. JUAN LUIS SEGUNDO. Web-etapas y obras doc. 2011, p. 11.

[15] SEGUNDO, Juan Luis. *Existencialismo, Filosofía y Poesía. (Ensayo de Síntesis).* Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentinas S.A., 1948. Según indica Odair Pedroso Mateus, este pequeño trabajo es un escrito atípico, por el hecho de no ser el resultado de un trabajo de un estudiante académico ni una obra filosófica. En él, su autor quiere contribuir a la disciplina de lo investigado, procurando desarrollar una relación complementaria entre la nueva y la antigua filosofía, además de sintonizar con el debate que se llevaba a efecto en los centros de producción cultural contemporáneos al autor. Cf. PEDROSO Mateus, Odair. "Volverán las oscuras golondrinas…": o opúsculo de 1948 e a gênese universitária da obra de J. L. Segundo. En: LIGORIO Soares, Alfonso Maria, (Org.). *Uma teologia com sabor de vida.* Sao Paulo: Paulinas, 1997, pp. 45-66, p. 47.

[16] SEGUNDO, Juan Luis. *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: AUBIER, 1963. En el mismo año aparece la publicación de la tesis con el auspicio del Centro Nacional de Investigación Científica del Estado Francés. Texto que nunca ha sido publicado en español. Respecto del nombre que aparece en el título: Berdiaeff, como lo indica Segundo, es un existencialista ruso que después de la revolución de 1917 se exilia en Paris donde relee toda la filosofía occidental. Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 11.

toda persona pueda penetrar más profundamente en la vida, como su morada, la que no puede estar ajena al sentido religioso y trascendente del ser[17]. El segundo escrito son sus apuntes de clases. El tercero corresponde a la tesis doctoral que fue dirigida por el filósofo De Gandillac, quien motivó a Juan Luis Segundo a sacar el doctorado de Estado, y el cuarto corresponde a la segunda tesis complementaria para la obtención del doctorado de Estado. Para su elaboración, Segundo fue dirigido por el profesor Paul Ricoeur[18].

En general, se puede decir que los escritos de esta primera etapa, de acuerdo con las temáticas que tratan, se caracterizan por el inicio de una reflexión cristiana y teológica que considera el movimiento cultural y filosófico que se vive en la época, vehiculizando el encuentro, principalmente, entre el pensamiento existencialista y el sentido que da la fe cristiana a la vida humana. Una de las mayores preocupaciones que Juan Luis Segundo muestra en estos primeros escritos y que quizás marcan, ya desde el comienzo, el futuro de su pensamiento, es la incidencia que tiene todo lo planteado por los filósofos a través de la historia en la vida real de las personas. Expone que la pregunta esencial del ser humano es la pregunta por lo existencial, lo que a su juicio, debe tener también una respuesta existencial. En ella ve Segundo la tarea de la filosofía contemporánea. Por eso se dirige, particularmente, a analizar la filosofía existencialista[19] y, dentro de ella, a filósofos que saben colocar, de manera explícita, las cuestiones existenciales de la persona humana y que se interesan por proponer un pensamiento que se ocupa del ser como realidad auténtica y verdadera y no desde su función puramente racional. Para Segundo, pensar filosóficamente implica dar cuenta que la adquisición de lo verdadero de la existencia humana, comporta, necesariamente, el cambio ético de la misma[20]. Ve también posible pensar la experiencia sagrada del existir humano, para descubrir el sentido religioso del mismo.

[17] Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff,* p. 7.
[18] De acuerdo con lo que el mismo teólogo uruguayo expresa, cuando aceptó la propuesta de sacar el doctorado de estado se interesó en buscar a Paul Ricoeur, a quien le presentó un trabajo que ya estaba escrito y que había denominado "La Cristiandad, ¿una Utopía?". Cf. CASTILLO, *Livres.*, p. 22.
[19] Cf. SEGUNDO, *Existencialismo*, p. 8.
[20] Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 241.

2.1.2 Segunda etapa

La segunda etapa considera los años 1961 a 1964 y es denominada "De acción orientadora y docencia en los cursos de complementación cristiana". Se inscriben en esta etapa: *Ensayo de tipología política de América Latina*, un trabajo realizado junto al P. Renato Poblete en el año 1961; *La misión de la Iglesia en el Uruguay*, año 1961; *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*[21], del año 1962; *Etapas pre-cristianas de la fe*[22], año 1962, y *Concepción cristiana del hombre*[23], año 1962.

Los escritos de esta etapa expresan el interés de Juan Luis Segundo por contribuir a una mejor conjugación pastoral entre sociología, política, filosofía y teología en el continente latinoamericano[24]. Parte por interrogar acerca de la función que tiene la Iglesia en el contexto particular de los países que bordean el río de La Plata. Luego, ante la labor pastoral de la Iglesia, el teólogo señala que ésta debería tener en cuenta las diversas situaciones religiosas de las sociedades, especialmente de los pueblos latinoamericanos, de la misma manera como Dios fue guiando al pueblo de Israel y como las primeras comunidades cristianas fueron anunciando la Buena Nueva de la Salvación en Cristo.

Además, en dichos escritos se plantea la reflexión acerca de la novedad que trae Cristo frente a la concepción de Dios y del hombre; es decir, Segundo busca exponer lo que parece ser la concepción cristiana de la persona humana en diálogo con el aporte del pensamiento contemporáneo dado por la concepción marxista y existencialista del hombre[25].

---

[21] SEGUNDO, Juan Luis. *Función de la Iglesia en la Realidad Rioplatense*. Montevideo: Barreiro y Ramos S.A., Editores, 1962.

[22] Según indica el autor, el texto ha tenido dos tipos de uso: uno, fue estudiado como línea teórica de una posible investigación de sociología religiosa a nivel latinoamericano y otro, fue utilizado como libro de texto para introducir una lectura religiosa-literaria del AT. En los primeros años de su uso circulaba como texto en varias sucesivas ediciones mimeografiadas. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Qué es un cristiano*. Montevideo: Mosca Hnos. S.A.-Editores, 1971, p. 3-4.

[23] Este texto es compuesto por tres conferencias dictadas en los cursos de verano de 1962, en la Universidad de la República, Uruguay. Al igual que el anterior, este opúsculo existía solamente en forma mimeografiada. La primera publicación de ambas fue hecha en português, en dos textos separados: As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus, en el año 1968, y A concepção cristã do homem, en el año 1970. La versión en castellano es posterior a estas y se tituló: "Qué es un cristiano". Como se indica en la Presentación y Advertencia de esta misma, se trata de los dos escritos mencionados que la Editorial Mosca Hnos. publica por primera vez en castellano . Cf. SEGUNDO, *Qué es un cristiano*, p.3.

[24] Cf. SEGUNDO, Juan Luis; SANCHIS, J. P. *As Etapas Pré-Cristãs da descoberta de Deus. Uma chave para a analise do cristianismo (latino-americano)*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 9.

[25] Cf. *Ibid.*, p. 15.

2.1.3 Tercera etapa

La tercera etapa es llamada "De gestación y producción de la Teología Abierta". Es la etapa que se inicia en el tiempo en que acontece el Concilio Vaticano II, año 1965 y va hasta el año 1977. Se registran aquí las siguientes obras: *Teología abierta para el laico adulto*[26], en cinco tomos, cuales son: *Esa comunidad llamada Iglesia*, de 1968; *Gracia y condición humana*, año 1969[27]; *Nuestra idea de Dios*[28], de 1970; *Los sacramentos hoy*[29], año 1971, y *Evolución y culpa*[30] de 1972.

Los escritos de esta etapa, además de ser un texto de trabajo en colaboración con el Centro Pedro Fabro[31], están dirigidos particularmente a los cristianos que están concientes y asumen la vivencia de una fe-en-crisis[32]. Teniendo en cuenta que el ser humano contemporáneo tiene una mirada y experiencia propias respecto del mundo y de sí mismo, Segundo se propone, por una parte, pensar la Iglesia en relación con ese mundo del hombre contemporáneo y no a partir de las estructuras internas de la Iglesia como institución[33]. Luego, se interesa en pensar la cuestión del objetivo que tiene la existencia cristiana. Trata de reflexionar lo que la revelación y la Iglesia dicen de la propia vida del cristiano que cree en la revelación y vive en la Iglesia[34], y de cómo la vida cristiana puede descubrir que la fuerza transformadora de esa existencia se da por medio de la gracia de Dios[35], a partir de cuya

---

[26] "Me acuerdo de aquel momento en Buenos Aires cuando por primera vez propuse a mi editor y amigo Carlos Lolhé la idea de los cinco volúmenes en serie. Dejé a su elección el título de la serie, y se me apareció con *Teología abierta para el Laico Adulto*. Cuando lo vi por primera vez, debo confesar que no me gustó, aunque no le dije nada… Sin embargo, pasó el tiempo y empecé a darme cuenta que había una profunda sabiduría en su título. Tal vez, después de todo, esos libros estaban arreglándose felizmente para evitar la teología de consumo precisamente porque estaban dirigidos a los laicos más que a los teólogos; en cuanto estaban tratando de abrir caminos en lugar de proveer soluciones sistematizadas; en cuanto favorecían un método más que un cuerpo de contenidos…" Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Prefacio de Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo*. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina, X, 13; p. 2. Quisiéramos señalar que el material existente en el archivo de Juan Luis Segundo, sobre todo el que se refiere a artículos de revistas, cuenta con una catalogación especial, y que dicho material todavía está guardado en cajas.

[27] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología Abierta. Iglesia-Gracia. Tomo I*. Segunda Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983. Esta segunda edición contiene en un solo tomo los textos: *Esa Comunidad llamada Iglesia* y *Gracia y Condición Humana*.

[28] SEGUNDO, Juan Luis. S.J. En colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevideo. *Teología Abierta para el Laico Adulto. Nuestra Idea de Dios*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1970.

[29] SEGUNDO, Juan Luis, S.J. En colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevidéu. *Teologia Abierta para el laico adulto. Los sacramentos hoy*. *Tomo IV*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1971.

[30] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología Abierta para el Laico Adulto. Evolución y Culpa*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972.

[31] Cf. SEGUNDO, *Esa Comunidad*, p. 20.

[32] Cf. *Ibid.*, p. 7.

[33] Cf. *Ibid.*, p. 37.

[34] Cf. SEGUNDO, *Gracia*, p. 207.

[35] Cf. *Ibid.*, p. 210.

acción la persona deja de ser cosa y pasa a ser un ser humano[36]. De otra parte, el teólogo también se ocupa de responder el interrogante de si Dios interesa o no a la persona contemporánea, interrogante ante el cual, más que plantear la realidad de Dios como un misterio Trinitario[37] hay que presentarlo como una iluminación, como un descubrimiento en lugar de un problema a resolver, porque la revelación de Dios pertenece a la existencia misma del ser humano[38]. En ese sentido, un elemento que ayuda a seguir reflexionando la relación Dios - ser humano e Iglesia - mundo es el de signo, ya que se da un condicionamiento mutuo entre las transformaciones que se deben operar en el mundo y las reformas que debe vivir la Iglesia internamente, por cuanto que no posee en si misma su razón de ser, sino que le viene dada por la gracia de Dios en servicio de la humanidad[39].

2.1.4 Cuarta etapa

La cuarta etapa, llamada "De concentración crítica y metodológica", considera los siguientes textos: *Acción pastoral latinoamericana, sus motivos ocultos*[40], año 1972; *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*[41] de 1973; *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, del mismo año que el anterior, 1973; *Teilhard de Chardin*, del cual no se indica año, pero que existe como edición mimeografiada por la Parroquia Universitaria, sin indicarse el lugar, y *Liberación de la teología*[42] del año 1975.

En esta cuarta etapa Juan Luis Segundo sigue interesado en pensar el problema fundamental del cristianismo que es saber cuál es el papel que tiene la Iglesia de cara a la realidad social y cultural que la circunda y de cómo debe comprometerse ante ella desde su función eclesial central que es ser instrumento de salvación para todas las personas[43]. Frente a una sociedad que va dando mayor paso al consumo y sus exigencias, y que no se preocupa de los valores universales que en ella se están perdiendo –como por ejemplo, el sentido de la pertenencia, la estabilidad en la tierra de origen, las tradiciones familiares y sociales, entre

[36] Cf. SEGUNDO, *Gracia*, p. 226.
[37] Cf. SEGUNDO, *Nuestra idea*, p. 7.
[38] Cf. *Ibid.*, p. 29.
[39] Cf. SEGUNDO, *Los sacramentos*, p. 120.
[40] SEGUNDO, Juan Luis. *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos.* Buenos Aires: Búsqueda, 1972.
[41] SEGUNDO, Juan Luis. *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación* . Buenos Aires: La Aurora, 1973.
[42] SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.
[43] Cf. SEGUNDO, *Acción pastoral*, p. 7.

otras- ni proporciona otros en lugar de los perdidos[44], Segundo pregunta por la manera de cómo América Latina debe ser evangelizada.

A su juicio, la Iglesia debe entender su existencia como un fermento en medio del mundo, a fin de que toda la humanidad alcance la vocación para la que fue creada. Respecto de la relación entre la victoria de Cristo y el hacer adeptos para la Iglesia, para el teólogo se trata de llegar a entender bien en qué consiste la tarea de la Iglesia, cuya universalidad no se fundamenta en la cantidad de miembros, a su juicio, si no en la cualidad de lo que anuncia[45]. Ello, porque o se entiende mal la inclusión de la Iglesia en la victoria universal de Cristo o si se entiende bien, los cristianos, a fin de que los consumidores de religión alcancen la victoria de Cristo, disminuyen la exigencia del mensaje para que todos los pueblos pasen a ser cristianos[46]. En base a esa problemática planteada, el teólogo reflexiona sobre la realidad del cristianismo-masa y del cristianismo-minoría tratando de descubrir la mutua relación a partir del mensaje de Jesucristo y los desafíos que plantea a la evangelización en América Latina[47]. Asimismo, preocupado en ayudar a los cristianos a entender el profundo significado de su fe, Segundo reflexiona sobre qué se puede entender por Teología de la Liberación[48] y si no ha llegado la hora de combatir la metodología teológica que está siendo llevada a cabo en los centros del saber – seminarios y facultades de teología – y ello, no como una disputa de carácter nacionalista o regionalista, sino como un desafío constructivo a la teología. En ese sentido, para Segundo, la Teología de la Liberación es un elemento irreversible en el proceso de creación de una nueva conciencia y madurez de la fe del cristiano. Por eso, la misma Teología de la Liberación necesita analizar más profundamente su propio contenido, atender a su epistemología y examinar el método que desarrolla como teología y su relación con la liberación[49].

2.1.5 Quinta etapa

La quinta etapa se denomina "De búsqueda del Jesús histórico y enfoque hacia los ateos potenciales". Esta etapa comprende dos obras: La primera, *El hombre de hoy ante Jesús*

[44] Cf. SEGUNDO, *Acción pastoral*, p. 19.
[45] Cf. *Ibid.*, p. 127.
[46] Cf. SEGUNDO, *Masas y minorías*, p. 13.49.
[47] Cf. *Ibid.*, p. 31.
[48] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 7.
[49] Cf. *Ibid.*, pp. 9-10.

de Nazaret, del año 1982, que fue editada en tres tomos: *Fe e ideología*[50], *Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*[51], y *Historia y actualidad. Las Cristologías en la espiritualidad*[52], y la segunda, *Teología abierta*[53], que considera los años 1983 a 1986, y que se expone en tres tomos: *Iglesia-Gracia*[54], *Dios-Sacramentos-Culpa*[55], y *Reflexiones críticas – Dos décadas después*[56].

En esta quinta etapa se encuentran las principales obras cristológicas, junto a otros textos de teología eclesial y de la gracia. En los escritos de esta fase, Segundo se propone la tarea de revisar, en primer lugar, la acostumbrada tendencia de mirar a las personas y dividirlas entre aquellas que tienen fe y aquellas que se dejan llevar por una ideología. Al teólogo le merece duda esa manera de ver y dividir a la sociedad, y considera necesario aclarar si efectivamente fe e ideología son expresiones que se combaten y excluyen mutuamente o no[57]. Luego, en los escritos cristológicos propiamente tales, Segundo procura pensar la fe en Jesucristo desde la búsqueda que expresan las personas que no necesariamente se reconocen cristianas e intenta integrar en su reflexión cristológica el modo propio de la cristología latinoamericana que es volver a las condiciones primigenias que rodearon a la

---

[50] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología. Tomo I.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

[51] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982.

[52] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad. Tomo II/II.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. Este texto es una obra en continuidad con las dos anteriormente presentadas, *Fe e ideología* y *Historia y actualidad*, puesto que se trata de la tercera parte de la reflexión cristológica ya iniciada en la primera obra, según lo indica el mismo autor. De esta, Segundo quiere mostrar el estudio de la cristología en una de las llamadas espiritualidades, esto es, de la cristología de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola. Al autor le parece conveniente estudiar y analizar, por lo menos, una de esas cristologías encarnadas en la vida misma de los cristianos, en su caso, en la espiritualidad de san Ignacio, puesto que una cristología hecha espiritualidad informa bastante bien sobre el camino que se ha seguido en la interpretación de Jesús de Nazaret. Cf. p. 3.4.11.14.

[53] De acuerdo a lo que el mismo autor señala, se trata de la segunda edición de la obra que la primera vez fue titulada e impresa por su amigo Carlos Lohlé, en cinco volúmenes. Esta vez, la obra es presentada al público en tres volúmenes. Su nueva edición surge con el propósito de revisar la primera y corregirla, en vista a que su contenido pueda ser dialogado en y desde nuevos contextos eclesiales y sociales. En relación con la primera edición, Segundo indica que hay continuidades y discontinuidades. Sobre lo primero, las dos ediciones mantiene la característica de ser obras a partir de una reflexión vivida y compartida comunitariamente. Respecto de la discontinuidad, el teólogo señala algunos aspectos que las diferencian. Uno, que la primera obra fue el resultado de un trabajo de equipo, y la segunda es fruto del trabajo personal del autor. Otro aspecto, que la nueva edición considera los nuevos elementos surgidos en el horizonte de la reflexión teológica latinoamericana. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta. Iglesia – Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 20-21.

[54] La edición de la que estudiamos fue presentada en la cita bibliográfica n. 52.

[55] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta. Dios, sacramentos, culpa*. Madrid: Cristiandad, 1983.

[56] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta. Refle xiones críticas*. Madrid: Cristiandad, 1984.

[57] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 13.

persona de Jesús de Nazaret, exponiendo, así, la vuelta a lo más original de la predicación de Jesús y del testimonio de las primeras comunidades cristianas[58].

2.1.6 Sexta etapa

La sexta y última etapa se llama "De Madurez y Consolidación Intelectual", la cual abarca más de una década de duración, del año 1985 a 1996. Se identifican en esta etapa los siguientes escritos: *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*[59], año 1985; *Homenaje a Teilhard de Chardin*, de 1988; *El Dogma que libera. Fe, Revelación y Magisterio*, de 1989[60]; *La Historia Perdida y Recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*[61], del año 1991; *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*[62], de 1993; sigue después, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*[63], de 1994 y, por último, *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*[64], que se ubica entre los años 1997/1998.

Los escritos de esta etapa poseen la peculiaridad que en ellos Juan Luis Segundo explicita su interés de atender a los cuestionamientos que plantean a la fe cristiana y eclesial, tanto los cristianos que experimentan crisis existencial de su fe como las personas que no se consideran creyentes, pero se ven atraídas por la persona de Jesús de Nazaret.

En relación con lo anterior, el teólogo se ocupa de reflexionar aspectos centrales de la doctrina cristiana católica, como es el tema del "dogma". Segundo considera que pensar y reflexionar sobre el dogma supone tener en cuenta dos cosas: una, que, al contrario de comenzar preguntando sobre lo que es un dogma, la preocupación por reflexionar el tema debe tener como punto de partida la constatación que el dogma es la traducción al griego de

---

[58] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 27.

[59] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

[60] SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. En el prólogo del texto el autor indica que se trata de una obra póstuma, no en el sentido de que el autor esté muerto o muera antes que ésta sea publicada, sino que lo es porque pone en peligro de muerte las demás obras al tratar de un tema relativo a la institucionalidad de la Iglesia. Cf. *Ibid*, p. 25.

[61] SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991. En cuanto a la obra en sí, nos parece importante indicar que ésta recoge los dos grandes temas tratados en la primera obra: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*, como son, el tema del Jesús histórico de los Sinópticos y la cristología humanista de Pablo. Cabe destacar, además, que este libro fue premiado en Francia en el año 1991, como el mejor libro de Teología. Cf. LIGORIO, *Juan Luis Segundo*, p. 9.

[62] SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.

[63] SEGUNDO, Juan Luis. *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1994.

[64] SEGUNDO, Juan Luis. *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*. Buenos Aires: Editorial Lohlé/Lumem, 1998.

fórmulas que están presentes en el Nuevo Testamento[65]; otra, que el interrogante sobre el dogma debe surgir sólo después que se ha reflexionado bastante sobre el mismo, puesto que si se toma en cuenta que la teología, como un saber acerca de Dios, "se inscribe dentro de una búsqueda de sentido para la existencia humana", debe saber dialogar con los interrogantes que surgen de una crisis existencial que puedan estar viviendo las personas y los mismos cristianos, y no, simplemente, preocuparse con traspasar enunciados teológicos ya definidos[66]. Luego, pregunta respecto de a quienes hoy puede interesarles Jesús de Nazaret y, aún cuando la respuesta pareciera obvia: a los cristianos, Segundo considera que esta pregunta se desvanece ante el reconocimiento de que, por una parte, no existe una continuidad entre Jesús de Nazaret y el cristianismo generado en torno a Él y, por otra, que, si Jesús fue un hombre religioso, Él no se conformó a la religiosidad de su ambiente ni de su época, sino que enfrentó duramente a las autoridades religiosas de su tiempo en Israel. De ahí que, para el autor, resulta no sólo relevante, sino también necesario hablar con los ateos potenciales, con miras a ampliar la reflexión sobre la importancia y el significado que es Jesús de Nazaret para la humanidad[67]. Asimismo, Segundo está interesado en exponer una visión más actual y liberadora de su fe[68], para aquellos cristianos, – incluido en ellos los teólogos – que se preocupan de reflexionar acerca de lo que realmente creen, ayudándose de la filosofía y del valor que contienen el pensamiento, las ciencias y la cultura modernas. De esa manera consigue mostrar otro modo de ver y entender el cristianismo, acogiendo los desafíos que el mundo moderno plantea a quienes quieren vivir la existencia humana de una forma más plena[69].

3 JON SOBRINO Y SU INMERSIÓN TEOLÓGICA EN AMERICA LATINA

Es sabido el origen español de Jon Sobrino, de ahí nuestra intención de hablar de él intentando reconocer y presentar el proceso de inmersión que, como teólogo, vive en América Latina, particularmente en América Central.

Siendo novicio de la Compañía de Jesús en el año 1957 es enviado a El Salvador. En ese entonces, como Sobrino mismo afirma, la realidad social de El Salvador se caracterizaba

[65] Cf. SEGUNDO, *El infierno*, p. 29.
[66] Cf. *Ibid.*, p. 30. 34.
[67] Cf. *Ibid.*, p. 13.
[68] Cf. SEGUNDO, *¿Que mundo?*, pp. 11-13.
[69] Cf. *Ibid.*, pp. 13-14.

por una visible pobreza que él no conseguía, todavía, mirar en su profundidad[70]. Realiza estudios en la Universidad St. Louis, Estados Unidos, donde obtiene la Licenciatura en Filosofía y Letras en el año 1963. En esa misma Universidad obtiene el Master en Ingeniería Mecánica. Luego, lleva a cabo su formación teológica, la que desarrolla en el período que va entre la realización del Concilio Vaticano II y su apropiación, por parte de la Iglesia Latinoamericana, con la II Conferencia General del Episcopado, en Medellín. En el año 1975 obtiene el doctorado en Teología, por la Hochschule Sankt Georgen, de Frankfurt, Alemania, con la tesis "Significado de la cruz y la resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Moltmann"[71]. Finalizado el tiempo de estudios teológicos, Sobrino regresa a El Salvador. Una vez ahí desarrolla la tarea de profesor de Teología en la Universidad Centroamericana de San Salvador, además de director del Centro Monseñor Romero y director de la Revista Latinoamericana de Teología y del Informativo "Cartas a las Iglesias". En el ámbito internacional, recibió el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, en 1989 y, en el mismo año, de la Universidad Santa Clara, de California, y es miembro del concejo editorial de la Revista Internacional de Teología *Concilium*[72].

Sobrino sabe de los dos mundos existentes en el planeta, conoce el mundo desarrollado de la riqueza y el mundo subdesarrollado de la pobreza y de la muerte. Pero, ciertamente, su permanencia en El Salvador, donde vive desde que regresó, en 1974, es lo que le ha llevado a entrar y comprender más profundamente el mundo real de la pobreza, la que comenzó a hablarle como a ser humano y jesuita que es. Hasta antes de regresar definitivamente a San Salvador, como él mismo dice, se consideraba poseedor de todo lo necesario para servir en Centro América, ya que todo lo que veía importante para la vida y para ser jesuita lo había obtenido en Europa y nunca pensó que los pobres tendrían algo que enseñarle[73]. Al contrario, pensó su tarea de sacerdote jesuita y misionero, con miras a colaborar para que los cristianos católicos de El Salvador cambien su religiosidad popular supersticiosa por la religiosidad ilustrada y de favorecer que la Iglesia europea crezca en sus sucursales latinoamericanas[74].

---

[70] Cf. SOBRINO, Jon. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Segunda Edición. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992, p. 12.
[71] Cf. JON SOBRINO. Wikipedia. Fundado por Jimmy Wales. Expone biografía, obras, referencias y enlaces externos sobre la persona de Jon Sobrino. Modificada por última vez el 14 septiembre 2010 a las 10:14. Disponible en: http://pt.wikipedia.org/wiki/Jon_Sobrino , p. 1. Acceso en: marzo 2011.
[72] Cf. WIKIPEDIA sobre Jon Sobrino, p. 1.
[73] Cf. Cf. SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 12.
[74] Cf. *Ibid.*, p. 13.

Una vez de regreso en su país de misión, Sobrino comienza a percibir que algunos de los propios jesuitas hablan ya de pobres, injusticia y liberación, y que jesuitas, religiosos, campesinos, estudiantes, y hasta algunos obispos, se articulan para actuar en favor de los pobres, incluso a riesgo de entrar en conflicto por su causa[75]. Ahí, se encuentra con Ignacio Ellacuría y Oscar Romero, y poco a poco comienza a despertar él, también, del sueño de la inhumanidad, mas será el encuentro real con los pobres lo que acabará despertándolo completamente[76]. Gran influencia ejerció en ese despertar, particularmente, Ellacuría, de quien Sobrino reconoce que le impresionaron, profundamente, dos cosas: su inteligencia, su creatividad y su disposición para el servicio, y su fe en Dios. Más importante que el cultivo de la inteligencia, señala el teólogo salvadoreño, Ellacuría procura mantenerse en la total disponibilidad para servir a los pobres. Si algún dogma confesó Ignacio Ellacuría, afirma Sobrino, era la tragedia de los pobres; servicio que le llevó a la ultimidad de su vida[77]. Asimismo, para Sobrino Ellacuría era un gran creyente que le comunicó su fe en Dios y que lo hizo por medio de su manera de hablar y de escribir sobre Jesús de Nazaret. Por eso, el teólogo salvadoreño agradece a Ellacu, en una carta que le dirige, su misericordia y su fe[78]. En cuanto a Oscar Romero, de quien habla casi siempre refiriéndolo junto a Ellacuría, Sobrino aprecia su actitud de pastor y destaca que dio a El Salvador una Iglesia extraordinaria, la que inició una tradición magnífica que consistió en "la entrega y el amor a los pobres, el enfrentamiento con los opresores, la firmeza en el conflicto, la esperanza y la utopía que pasaban de mano en mano"[79]. Reconoce en él un cambio, un habérsele caído las vendas de los ojos, un antes y un después en su vida como Arzobispo[80]. En ese después, supo defender a su pueblo hasta dar su vida, y con ello le trajo la esperanza. Resalta de él Sobrino, que tanto su entrega como sus últimas palabras son un hito insuperable en la historia de El Salvador, de la Iglesia y de cualquier lugar donde se muestre un rastro de humanidad[81].

Habiendo escapado de ser asesinado junto a seis jesuitas y dos mujeres, en un atentado contra la UCA en 1989, Sobrino continúa su tarea de pensar la fe con coherencia y coraje, desde la realidad de pobreza e injusticia que caracteriza al Tercer Mundo del que hace parte el

---

[75] Cf. SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 14.
[76] Cf. *Ibid.*, p. 15.
[77] Cf. *Ibid.*, p. 266.
[78] Cf. *Ibid.*, p. 267.
[79] Cf. SOBRINO, Jon. Carta a Ignacio Ellacuría: Monseñor Romero y tú. En: *Páginas* 216 (2009), 62-69, p. 63.
[80] Cf. SOBRINO, Jon. Monseñor Romero: conversión y esperanza. "Otra Iglesia es necesaria. Otra Iglesia es posible". En: *Revista latinoamericana de teología* 80 (2010), 215-237, p. 225.
[81] Cf. SOBRINO, Jon. Monseñor Romero. En el XXIX aniversario de su asesinato-martirio. En: *Páginas* 214 (2009), 22-28, p. 26.

continente latinoamericano, buscando responder a la pregunta de si la fe cristiana es o no verdaderamente humana[82].

3.1 El itinerario teológico de su pensamiento

Si bien es cierto, la formación que recibe en el contexto de una Europa e Iglesia que ha comenzado a dialogar con la modernidad, ayuda a que Sobrino salga del sueño dogmático, como él lo llama, es la larga experiencia de vida cotidiana y eclesial vivida junto al pueblo salvadoreño lo que le lleva más radicalmente a buscar y ver a Dios en su historia de sufrimiento. Frente al primer tiempo, el de la formación filosófica y teológica, reconoce Sobrino que el estudio de los cambios generados por la Ilustración, la filosofía de Kant, Hegel, Marx y Sartre trajeron consigo grandes cuestionamientos a la comprensión de Dios que él había heredado de la religiosidad familiar y española. También el paso por la exégesis crítica y la desmitologización de Bultmann, por el pensamiento moderno y la liberación de la interpretación de la Iglesia absoluta, ayudó a que experimentara el profundo cuestionamiento sobre la imagen de Cristo y de Iglesia que había adquirido hasta ese entonces[83]. Sin embargo, en el momento en que se establece en El Salvador llega a descubrir que la cuestión fundamental no está en superar la ignorancia para llegar a la verdad, sino en llegar a la verdad sin someterla. En ese sentido, el encuentro con la oscuridad de la pobreza y la injusticia, como con la luz de la esperanza y la generosidad de los pobres es lo que le lleva a descubrir la revelación de la verdadera realidad y de la verdad de los seres humanos y de la de Dios[84]. Así, en el curso de una etapa de vida a otra es cuando Sobrino desarrolla su pensamiento teológico.

De acuerdo a la naturaleza de los escritos, nos atrevemos a decir que en Sobrino encontramos tres tipos o estilos de textos: el teológico-sistemático, el testimonio-espiritual y el de análisis contextual. Entendemos por teológico-sistemáticos aquellos escritos en los cuales Jon Sobrino se ocupa con temáticas teológico-cristológicas y los trata de una manera metódica. Identificamos de escritos testimonio-espirituales a aquellos textos en que él habla de la experiencia de compromiso de los cristianos en El Salvador, principalmente, los que fueron capaces de dar la vida en defensa de la justicia para con el pueblo pobre y sufrido. Por último, entendemos como escritos de análisis contextual, aquellos textos en que el teólogo salvadoreño mira y piensa la praxis cristiana de cara a la realidad histórica y contemporánea

[82] Cf. SOBRINO, Jon. *Terremoto, terrorismo, barbárie y utopia. El Salvador, Nueva York, Afganistán.* Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 17.
[83] Cf. SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 13.
[84] Cf. *Ibid.*, p. 16.

que viven los hombres y mujeres de América Latina, realidad que se caracteriza por la opresión, el sufrimiento y la esperanza, al mismo tiempo. Considerando esto, a continuación exponemos una breve presentación de estos tres tipos de obras de Sobrino.

Escritos teológico-sistemáticos

Consideramos que forman parte de este estilo de pensamiento teológico los siguientes escritos: *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico*[85], año 1976; *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*[86], año 1981; *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*[87], año 1982; *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*[88], año 1991; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*[89], año 1999.

En estos escritos que son, principalmente, de cristología, Jon Sobrino busca, en primer lugar, colaborar con la reflexión sobre los contenidos cristológicos de la Teología de la Liberación. Trata de pensar los contenidos de la fe cristiana a partir de la praxis y utopía de las comunidades cristianas de América Latina. Presenta una cristología históricamente situada y elaborada desde la perspectiva de opresión, injusticia y marginación que viven los pueblos latinoamericanos[90]. El mismo autor señala que se trata de una cristología que quiere ayudar a comprender y a mostrar la operatividad histórica de Cristo en Latinoamérica[91], como también la operatividad que tiene la Iglesia si sigue fiel a su esencia cristiana, cual es, de anunciar el Reino que llega con Jesucristo, en medio de la historia contemporánea y del continente[92].

Desde su reflexión cristológica Sobrino pretende, además, animar y ayudar a profundizar la fe de los cristianos. Para ellos –los cristianos- expone la figura de un Jesús de

---

[85] SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico.* México: Ediciones CRT, 1976. En cuanto a su contexto literario, este texto surge sobre la base del curso de cristología que impartió Sobrino en el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador, en el año 1975. Además, cabe constatar que algunos de sus capítulos ya fueron publicados previamente, tales como: "La fe de Jesús", en la revista *Christus*, en marzo de 1976; "La muerte de Jesús y la liberación en la historia", por la revista *Estudios Centroamericanos*, en 1975, "Tesis sobre una cristología histórica" y "El Jesús histórico" por la misma revista en el mismo año 1975. Cf. *Ibid*, p. IX.

[86] SOBRINO, Jon. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.

[87] SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1995. De ahora en adelante lo citamos como *Jesús*.

[88] SOBRINO, Jon. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret.* Madrid: Editorial Trotta, 1991.

[89] SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas.* Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1999.

[90] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. VIII.

[91] Cf. *Ibid.*, p. XI.

[92] Cf. SOBRINO, *Resurrección*, p. 15.

los pobres que, junto con ser un énfasis de su propio pensamiento cristológico, es una dimensión de Jesús que se va esbozando, más claramente, en la cristología latinoamericana[93]. Enfatiza en su reflexión que sigue siendo necesario en América Latina hacer cristología por dos razones: primera, porque en Latinoamérica la persona de Jesús sigue siendo una realidad importante; segunda, porque, considerando que los cambios al interior de la Iglesia siempre se justifican a partir de alguna imagen de Cristo, es necesario ofrecer, entonces, una imagen de Jesucristo que sea más verdadera y que oriente mejor la constitución de la Iglesia, en cuanto pueda entenderse como Iglesia de los pobres[94]. De ahí que es importante, a su vez, volver a la historia de Jesús de Nazaret, porque ayuda a recuperar una nueva imagen de Cristo, la que favorece un crecimiento en la fe de los cristianos y ayuda a hacer más fecunda la fe de la Iglesia y la fe en busca de liberación[95].

Creemos necesario decir aquí algunas palabras respecto de la comunicación que la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe hace llegar a Jon Sobrino. Los dos últimos textos presentados: *Jesucristo liberador* y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, recibieron la notificación de parte de la Congregación Romana, el 14 de marzo de 2007[96]. Dicha notificación expresa que se considera en el deber de "llamar la atención acerca de ciertas proposiciones que no están en conformidad con la doctrina de la Iglesia". Estas proposiciones refieren a los presupuestos metodológicos sobre los cuales Sobrino fundamenta su reflexión teológica, como son: la divinidad de Jesucristo; la encarnación del Hijo de Dios; la relación entre Jesucristo y Reino de Dios; la autoconciencia de Jesucristo, y el valor salvífico de la muerte de Jesús[97].

Respecto del sentido que cobra esta Notificación hecha a los escritos de Jon Sobrino para el ámbito teológico de América Latina, cabe decir que, de una parte, se aprecia la manera en cómo la Congregación para la Doctrina de la Fe lleva a cabo la comunicación, ya que no hizo condenaciones ni sanciones; de otra parte, el hecho levanta el interrogante de por qué una notificación sólo a las obras de Jon Sobrino y no a toda la corriente cristológica en la cual se

---

[93] Cf. SOBRINO, *Resurrección*, p. 10.
[94] Cf. *Ibid.*, pp. 11-15.
[95] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 11.
[96] No es objetivo de este trabajo hacer un análisis y dar explicación acerca de los tópicos que fueron expresamente señalados por la Congregación para la doctrina de la Fe como puntos que pueden llevar a error; pero consideramos necesario aludir a la situación por el hecho que aconteció en el tiempo en que se lleva a cabo este estudio y por el eco eclesial que tuvo la Notificación.
[97] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Notificación sobre las obras del padre Jon Sobrino, s.j. L'OSSERVATORES ROMANO. 11-16 de marzo de 2007, pp. 20-22, p. 20. También: CRISTIANISME I JUSTÍCIA. *Comentario a la "Notificación" sobre Jon Sobrino*. Barcelona: Cuadernos Cristianisme i Justícia 148 (2007), p. 7.

inserta[98]. Con todo, lo importante es que, tanto la cristología de Jon Sobrino como la cristología latinoamericana, en sí, asumen su tarea en la perspectiva de aproximarse a la persona de Jesús no como mero estudio sino por lo que él significa para los cristianos pobres y sufridos del continente, como la Buena Noticia que exige conversión y seguimiento[99].

Escritos testimonio-espirituales

Agrupamos bajo este sub-título los siguientes escritos: *El celibato cristiano en el tercer mundo*[100], año 1977; *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*[101] en el año 1978; *Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra*[102], año 1980; *La oración de Jesús y del cristiano*[103], año 1981; *Oscar Romero – profeta y mártir de la liberación*[104], año 1982; *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualida*d[105], año 1985; *El Cristo de los Ejercicios Espirituales*[106], año 1990; *Los seis jesuitas mártires de El Salvador. Declaración de Jon Sobrino*[107], año 1990; *Santo Domingo 92: crónica testimonial y análisis contextual*[108], año 1991; *Espiritualidad de la liberación. Estructura y contenidos*[109], año 1992; *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*[110], año 1999.

En este tipo de escritos, Sobrino coloca el énfasis, especialmente, en la relación que existe entre fe en Dios, seguimiento a Jesucristo, martirio y liberación del pueblo oprimido. Un aspecto importante de su reflexión teológico-testimonial es el lugar contextual en que la

---

[98] Cf. COMBLIN, José. Reflexões sobre a Notificação enviada a Jon Sobrino. En: VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: Cristologia da Libertação.* São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 80-88, p. 80.
[99] Cf. MUÑOZ, Ronaldo. A Notificação a Jon Sobrino. En: En: VIGIL, José Maria (Org.), *op. cit.*, pp. 214-218, p. 217.
[100] SOBRINO, Jon. *El celibato Cristiano en el tercer mundo*. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1977.
[101] SOBRINO, Jon. *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús.* Panamá: Cica, 1978.
[102] SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra*. Madrid: PPC, 1980.
[103] SOBRINO, Jon. *La oración de Jesús y del cristiano.* Bogotá: Paulinas, 1981.
[104] SOBRINO, Jon. *Oscar Romero – Profeta y mártir de la liberación.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1982.
[105] SOBRINO, Jon. *Liberación con Espíritu. Apuntes para uma nueva espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1985.
[106] SOBRINO, Jon. *El Cristo de los Ejercicios Espirituales: depoimento de Jon Sobrino.* Bilbao: Sal Terrae, 1990.
[107] SOBRINO, Jon. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador. Depoimento de Jon Sobrino*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
[108] SOBRINO, Jon; CODINA, Victor. *Santo Domingo 92: crônica testimonial y análisis contextual.* Maliano: Sal Terrae, 1991.
[109] SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação. Estrutura e conteúdos.* São Paulo: Edições Loyola, 1992.
[110] SOBRINO, Jon. *Ignácio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*. Santander: Sal Terrae, 1999.

sitúa: El Salvador, y el análisis teológico que lleva a cabo, particularmente, de la figura y obra de Monseñor Romero desde una mirada evangélica, eclesial y social. Habiéndolo conocido personalmente, con su reflexión quiere ayudar a que aparezcan las raíces de su figura y su labor como pastor[111]. Un lugar importante cobra en esta reflexión, también, los seis jesuitas mártires de El Salvador. Sobrino expresa de ellos la profunda comunión fraterna con que trabajaban, reflexionaban y creaban proyectos juntos, y quiere dedicar un homenaje de agradecimiento a sus seis hermanos mártires para iluminar y estimular el coraje de los que continúan vivos en un mundo que mata a los pobres y se alimenta de la crueldad[112].

En cuanto al tema de la espiritualidad, Sobrino, si bien, por una parte, habla de espiritualidad en un sentido general, buscando exponer lo más central de toda espiritualidad y lo que resulte más necesario para su continuidad en la historia del mundo actual, se preocupa, también, de la espiritualidad de la liberación, enfatizando la centralidad de Jesús, perspectiva, ciertamente, heredada de la espiritualidad de san Ignacio de Loyola. Sin tratar de espiritualidades específicas, el teólogo plantea que la espiritualidad es expresión de la actitud de la persona en su relación con la totalidad de lo real[113], por lo que propone que el vivir guiados por el espíritu de trascendencia favorece una vida de fe o simplemente, el crecimiento de una vida humana[114], ya que la espiritualidad, a su juicio, supone el reconocimiento de la realidad y no la manipula, sino que está dada para que pueda ayudar a la realidad a alcanzar ese más que está llamada a ser[115].

Escritos de análisis contextual

Proponemos como textos que traen una reflexión que considera el análisis contextual, los siguientes escritos: *Solidarios por el Reino. Los cristianos frente a América Central*[116], año 1992; *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*[117], año 1993; *Terremoto,*

[111] Cf. SOBRINO, J., *Monseñor Romero*, p. 5.
[112] Cf. SOBRINO, J., *Os seis*, p. 5.
[113] Cf. SOBRINO, Jon. Espiritualidad de Jesús y de la liberación. En: *Christus* 529 (1980), 59-63, p. 59.
[114] Cf. SOBRINO, J., *Espiritualidade*, p. 7.
[115] Cf. SOBRINO, *Espiritualidad de Jesús*, p. 61.
[116] SOBRINO, Jon. *Solidários pelo reino. Os cristãos diante da América Central*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
[117] SOBRINO, Jon. *Cambio Social y pensamiento Cristiano en América Latina*. Madrid: Ediciones Trotta, 1993.

terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán[118], año 2002; *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*[119], año 2007.

Si bien, Jon Sobrino está atento al acontecer en el mundo, su análisis y reflexión de los hechos históricos está situado, particularmente, en y desde El Salvador. En el texto *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, por ejemplo, Sobrino reflexiona, primero, sobre la tragedia del terremoto ocurrido en El Salvador, en el año 2001, las consecuencias que trae para las personas y la relación que se hace de ese tipo de hecho con Dios[120]. Luego, acontecidos los atentados terroristas del 11 de septiembre, en Estados Unidos, el autor ve necesario incluir, también, una reflexión al respecto, claro que con una mirada crítica, puesto que considera que los hechos ocurridos el 11 de septiembre adquieren tal realce, que vienen a concentrar toda la atención en sí y llevan a dejar de lado toda la otra verdad de una realidad de terremotos, hambre, desastres y guerras, lo que para Sobrino viene a ser una falta de honradez con lo verídico de la realidad de la mayoría de los pueblos, particularmente en América Latina[121].

A juicio de Jon Sobrino, el mundo actual se caracteriza por ser un mundo de pobres y ricos, de víctimas y verdugos. Por eso, ante lo que se entiende por mundo correcto, mundo oficial él no se preocupa de ello y, mucho menos, procura solución. En su reflexión sobre la realidad histórico-social, particularmente, de América Central, el teólogo plantea que es en ese mundo donde hay que seguir anunciando la salvación y la humanización, porque lo necesita[122]. Fundamentado en la esperanza, se puede seguir creyendo que es posible sanar el mundo actual de su tendencia al capital y a la riqueza, que lo hace olvidarse del compartir los bienes con todos.

4 EL METODO TEOLÓGICO DE AMBOS TEÓLOGOS

Evocando el principio de que la teología es el resultado del acto de la fe que busca entender, clásica expresión de san Anselmo, cabe agregar que esa intelección de la fe no se

---

[118] SOBRINO, Jon. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. Madrid: Ediciones Trotta, 2002.
[119] SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação. Pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.
[120] Cf. SOBRINO, *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007, p. 7.
[121] Cf. *Ibid.*, p. 8.
[122] Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres*, p. 11.

hace de cualquier manera, ni se exime de las características histórico-culturales y sociales del sujeto que la lleva a cabo ni es ajena a los hechos, momentos y situaciones históricos en medio de los cuales se encuentra inserta. Esto es válido, tanto para el quehacer teológico en general como en particular[123]. De ahí que, para comprender el quehacer teológico-cristológico de los dos teólogos latinoamericanos en estudio, se hace necesario referirnos a su método, lo que implica no sólo la comprensión del método teológico en general, sino, y sobre todo, comprender el método de la TdL, en particular – tema que ya introducimos en el capítulo primero – por lo cual, nos adentramos aquí a dar una mirada general al método de ambos teólogos.

4.1 Breve mirada al método teológico-cristológico de Juan Luis Segundo

En cuanto al método teológico-cristológico de Juan Luis Segundo se puede decir que lo que de alguna manera mueve al teólogo a concebir una manera propia de pensar la fe cristiana y la fe en Jesucristo es la preocupación sobre el futuro que le espera a la TdL, en cuanto que la misma necesita desarrollar su propia epistemología. Esto es, que la teología en Latinoamérica necesita analizar su propio método teológico y la relación que tiene ese modo de pensar la fe cristiana en el continente con la liberación en sí, ya que sólo por medio del estudio y de llegar a un acuerdo común sobre el propio método de hacer teología, es como se puede desafiar a los mecanismos de opresión existentes en la realidad latinoamericana[124].

En ese sentido, considerando que el teólogo y la teología a desarrollar están intrínsecamente unidos, Segundo pregunta, además, si existe alguna diferencia entre las actitudes de un teólogo de la liberación y las de un teólogo cualquiera, a lo que él mismo responde que a primera vista no aparece la diferencia, ya que se continúa enseñando teología

[123] Cf. BOFF, Clodovis, osm. *Teoria do método teológico.* Segunda Edição revista. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 25.

[124] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 9. Este mismo aspecto es resaltado por José Manuel Ferari, sólo que lo aplica más directamente al tema de la religión, cuando dice que en la década de los sesenta va madurando, en los teólogos latinoamericanos, entre ellos, Juan Luis Segundo, la percepción respecto del papel ideológico que cumple la religión, en la medida que ayuda a sustentar la situación de pobreza del continente. A nuestro juicio, en el caso de Juan Luis Segundo, su preocupación por el tema de la liberación está dirigida, particularmente, a la teología y desde ella y por medio de ella, debería llegar a transformar el acontecer histórico social y eclesial – hacer tomar conciencia de la ideología implícita- que genera pobres y oprimidos. Cf. DE FERARI Fontecilla, José Manuel. *Método y contenidos de la cristología de Juan Luis Segundo.* Disertación para el Doctorado. Belo Horizonte: Centro de Estudios Superiores da Companhia de Jesus. Faculdade de Teologia, 1993, p. 31.

de una manera invariable, tanto para futuros profesores de teología como para laicos que harán uso de ella en el momento de enfrentar problemas concretos de la vida cotidiana[125].

Partiendo de la base que el cristianismo es una religión bíblica, Segundo señala que la teología tiene como fundamento, particularmente, la Palabra de Dios, y es a partir de ella que se debe llevar a cabo la tarea de reflexionar la experiencia de fe de todo creyente. Ahora bien, la teología que surge de la interpretación que se hace de la Escritura no puede ser fruto únicamente del análisis del teólogo, como hombre particular ni de la sociedad por sí misma. Por estar ligada a la Escritura, afirma Segundo que la teología no es algo autónomo o independiente de lo que le permite entender el pasado ni de los aspectos científicos necesarios para conocer ese pasado, ya que las Escrituras refieren a la historia de las formas bíblicas o a la historia de las redacciones de la Biblia, aunque sí, puede declararse autónoma en relación a las ciencias contemporáneas[126].

Considerado lo dicho, para Segundo el teólogo de la liberación es alguien que desconfía de todas aquellas ideas que están íntimamente unidas con la situación social del presente – en el sentido de lo contemporáneo a ella –, porque considera que también la teología puede contener o llegar a ser ideología, ya que la Palabra de Dios nunca es inmune a las tendencias o luchas ideológicas que acontecen en el momento presente en que ella es interpretada[127]. Por eso, indica el autor, es un desafío para el teólogo de la liberación saber interpretar la Palabra de Dios que está dirigida al aquí y ahora de la historia de América Latina en diálogo, a su vez, con las ciencias que le ayudan a abrirse al pasado y que explican el presente, puesto que sólo así subsiste la TdL. Sobre esos datos previos de comprensión del quehacer teológico de la liberación se introduce el desarrollo del método teológico-cristológico de Juan Luis Segundo, el cual es llamado por él "círculo hermenéutico"[128].

---

[125] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 11.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 12.
[127] Para Jonathan Pimentel, Juan Luis Segundo plantea que el teólogo de la liberación es alguien que se acerca a lo real-social desde la sospecha o desde una hermenêutica de la sospecha, lo cual implica entender que lo real es atravesado por apariencias, por tanto, lo que aparece como real -social es fictício. Cf. PIMENTEL Chacón, Jonathan. *Modelos de Dios en las teologias latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Costa Rica: Universidad Nacional Costa Rica. Facultad de Filosofía y Letras. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2008, p. 20.
[128] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 13. De acuerdo del análisis que estamos llevando a cabo, nosotros ponemos nuestra atención en el significado que alcanza el concepto de "círculo" para la puesta en práctica del método. Pensamos que es la expresión "círculo" la que da identidad al método de Juan Luis Segundo, ya que muestra la orientación hermenéutica que asume su reflexión teológico-cristológica. En ese sentido, nos diferenciamos de la perspectiva de análisis del método que hace, por ejemplo, Jonathan Pimentel, quien lo circunscribe en la perspectiva de la "sospecha hermenéutica" que, según él, acompaña el pensar teológico de Segundo. Cf. PIMENTEL, *Modelos de Dios*, p. 20. Para nosotros, que nos situamos en el contexto del pensamiento cristológico del teólogo, el método adquiere, no sólo su identidad sino también su fuerza, en lo que indica su nombre. Por eso, centramos nuestro examen en el modo cómo opera el método propuesto por Segundo. De esa

4.1.1 El "círculo hermenéutico"

El "círculo hermenéutico", como señala Segundo, es un método que busca relacionar el pasado con el presente, a partir de la interpretación de la Palabra de Dios[129]. Segundo lo define como circular, porque entiende que cada nueva realidad obliga a interpretar, siempre de nuevo, la revelación de Dios, y postula a transformarla, a partir de ello, para, posteriormente, interpretar nuevamente la revelación de Dios en una realidad histórica nueva[130]. Dos condiciones se necesitan para desarrollar el método del "círculo hermenéutico" en la teología. La primera condición es que las preguntas que plantea el presente a la fe cristiana sean de tal riqueza que exijan cambiar la manera acostumbrada de mirar la vida, la muerte, el conocimiento, la sociedad, la política y el mundo en general. La segunda, que la teología se conciba capaz de responder a las nuevas preguntas responsabilizándose, a la vez, de una interpretación nueva de las Escrituras, puesto que si la hermenéutica bíblica no cambia juntamente con los nuevos problemas planteados, los mismos quedarán sin respuesta o recibirán respuestas, a juicio de Segundo, viejas, inútiles y conservadoras y con ello, acaba el círculo hermenéutico[131].

Así, estas dos condiciones colocan en correlación la riqueza y profundidad de los interrogantes surgidos en el presente con la interpretación nueva de las Escrituras. Al mismo tiempo que ello – las dos condiciones –, como indica el teólogo, conllevan cuatro pistas de orientación en la reflexión, como son: la manera de experimentar la realidad que lleva a la

---

manera, el "círculo hermenéutico" expresa que existe un movimiento interpretativo circular, como lo indica el mismo autor, en el que se ponen en interconexión las problemáticas que se presentan a la fe cristiana, la Escritura, como Palabra de Dios que dirige a la humanidad, y los datos culturales que circunscriben el diálogo que Dios establece con las personas de todos los tiempos.

[129] Juan Luis Segundo recuerda que el nombre fue tomado del método exegético de R. Bultmann, quien llamó de círculo hermenéutico al método que él desarrollaba para interpretar las Escrituras, particularmente el Nuevo Testamento. Sin embargo, Segundo considera que lo que él llama "círculo hermenéutico" lo es en sentido estricto. Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 12. No es objetivo de este trabajo hacer el estudio de la puesta en práctica, por parte del propio autor, del método que ha propuesto y del que se ha apropiado, pero sí nos parece pertinente señalar que, de la lectura examinadora que hemos hecho de sus escritos, Juan Luis Segundo es acreedor del desarrollo de una teología que se rige por el modo del "círculo hermenéutico" de pensar la fe cristiana. Teniendo en cuenta que los destinatarios definen el tema a tratar, el teólogo desde los inicios de su ocupación con la teología se dispuso siempre a observar y escuchar los interrogantes que planteaban, tanto a la fe como a la Iglesia que la transmite, los contemporáneos a él, católicos o no, y que solicitaban, sobre todo, una fundamentación, no sólo explicación de lo que significa hoy, a la luz de lo que Dios manifiesta en su Palabra, creer en Jesucristo, aceptar la gracia que Dios da a las personas y entender la función salvadora que tiene la Iglesia en medio de la historia actual. Asimismo, teniendo en cuenta que el círculo hermenéutico está puesto al servicio de la liberación de la teología en sí, Segundo estuvo siempre atento a desconfiar de la manera acostumbrada de entender y transmitir lo que se entiende por fe cristiana, por ser cristiano o no, y por revelación de Dios a la humanidad.

[130] La constante repetición de la palabra "nueva" subraya el movimiento circular del método, que propone el autor.

[131] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 13.

sospecha ideológica; la aplicación de la sospecha ideológica a toda superestructura ideológica en general, y a la de la teología, en particular; el modo nuevo de experimentar la realidad teológica que lleva a la sospecha exegética en el sentido que la interpretación de la Biblia deja de lado ciertos datos importantes; y la nueva hermenéutica de la Escritura que son los nuevos elementos de interpretación a disposición. En ese sentido, este método, de acuerdo a lo que el mismo autor expresa, surge como el procedimiento de una teología latinoamericana que quiere ser liberadora y no tanto hablar de liberación, y que por lo mismo, refiere a una teología progresista[132].

Respecto del método, Francisco Taborda enfatiza la función liberadora que tiene el método del "círculo hermenéutico" para la teología y que representa la intención de Juan Luis Segundo de: primero, mover a un compromiso con la transformación del mundo para que llegue a ser más humano; segundo, levantar la sospecha ideológica de la función que ejerce la teología en la sociedad; tercero, considerar el compromiso del teólogo con la realidad y con la fe cristiana, al mismo tiempo; y cuarto, preguntar por la nueva interpretación de la fe, la que debe estar en relación con los interrogantes planteados por la realidad humana contemporánea y con los mecanismos ideológicos descubiertos[133].

Por lo demás, teniendo en cuenta que el método del "círculo hermenéutico" es propuesto por el teólogo para la tarea de la teología latinoamericana en general, creemos importante incorporar algunos elementos que se acrecientan al mismo en su aplicación al quehacer cristológico en particular.

En continuidad con la comprensión del método del "círculo hermenéutico" que tiene Segundo, cual es, el de ayudar a liberar a la teología, él expresa que le interesa desarrollar una cristología que reflexione un Jesús para ateos potenciales y despojar, así, a la religión o a la teología del monopolio del interés y explicación sobre la persona de Jesús[134]. Ese interés cristológico permitirá, en palabras del mismo teólogo, deshacer ciertos lugares comunes y verdades a medias que impedían a los ateos, y hasta los mismos cristianos, a aproximarse de Jesús de Nazaret con sentido[135]. Para llevar a cabo esa tarea, reconoce que tendrá que pensar con más método y lógica, y contar, incluso, con que puede resultar una empresa engañosa, ya

---

[132] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 14. Este tema se plantea, también, en el estudio realizado por José Manuel Ferari. Cf. FERARI, *Método y contenido*, p. 54s. Un análisis, desde una lectura más cotidiana del método, sobre el círculo hermenéutico es realizado, de manera sintética, por Víctor Manuel Mendoza. Cf. MENDOZA, Víctor Manuel. Vigencia del "círculo hermenéutico" para la teología liberadora según el pensamiento de Juan Luis Segundo. En: *Sendero* 91 (2008), 289-323, p. 305.
[133] Cf. TABORDA, Francisco SJ. Métodos teológicos na América Latina. En: *Perspectiva Teológica* 19 (1987), pp. 293-319, pp. 294-295.
[134] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 14.
[135] Cf. *Ibid.*, p. 17.

que él mismo es una persona que cree en Jesús de Nazaret y que, por eso mismo, no consiga marcar claramente la propia posición frente a la de los interlocutores, dejando el lugar central a los mismos[136]. Asimismo, Segundo expresa que la reflexión sobre Jesús que va a emprender debe ser definida, más bien, de una anti-cristología, ya que no pretende ser una cristología a más ni pretende corresponderse con una cristología de la Teología de la Liberación[137]. Esto último, porque el autor considera que la llamada teología latinoamericana "no ha osado o no ha podido estructurar un modo de pensar propio, coherente y sistemático sobre Jesucristo"[138].

Pero, volviendo al punto de desarrollar una anti-cristología, Segundo expresa que lo es por varias razones. Una primera, que si se toma en cuenta que se puede tener fe en Jesús, tanto por razones verdaderas como por razones falsas, entonces hasta el creyente debe disponerse a poner en juego lo positivo y lo negativo que incluye la creencia en Dios, ya que el mismo Vaticano II, en la GS n. 19 plantea que el ateísmo es responsabilidad, también, de los cristianos por mostrar un rostro inauténtico de Dios[139]. Es decir, que la posibilidad de creer o no en el Dios auténtico, depende del testimonio verdadero o no de los testigos referenciales, por eso que el ateísmo potencial es una condición hermenéutica inevitable para acceder a la historia de Jesús de Nazaret[140].

Una segunda razón, que Juan Luis Segundo no está preocupado en exponer un pensamiento académicamente teológico sobre Jesús de Nazaret, puesto que si se considera la cristología como el tratado central de la teología, una *logía* sobre Cristo, se trataría simplemente de hacer cristología a partir de la categoría específica que hace posible superar la nueva descripción de hechos, introducir el raciocinio y sacar conclusiones[141]. Pero, no se trata de eso, sino que lo que busca Segundo es hablar de Jesús como un testigo humano, que impele a una vida más humana y libre[142].

Una tercera razón es que la cristología que pretende desarrollar Segundo es contraria a la cristología académica. La cristología académica, en palabras del teólogo, entiende que el interés que Jesús despierta en los oyentes se debe al hecho que se ve o se reconoce en Él a Dios o, por lo menos, a alguien que viene de muy próximo de Dios. La anti-cristología, por el contrario, entiende que Jesús interesó, porque se reconoció en Él un hombre que,

---

[136] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 14.
[137] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 29.
[138] Cf. *Ibid.*, p. 27.
[139] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[140] Cf. *Ibid.*, p. 26.
[141] Cf. *Ibid.*, p. 28.
[142] Cf. *Ibid.*, p. 29.

humanamente, resultó significativo y que por lo mismo, se reconoció ver en Él a Dios o una revelación divina[143].

Una cuarta y última razón, es que Segundo ve necesario despojar Jesús del poder de la teología, ya que la cristología de la teología clásica, a juicio de Segundo, plantea preguntas a Jesús de Nazaret, para las cuales Él mismo ya dio a entender que no tenía respuestas[144]. Al contrario, desde una anti-cristología, lo que interesa es hacer a Jesús las preguntas que Él históricamente quiso y pudo responder a partir de la comprensión de los deseos y expectativas de sus contemporáneos, con los cuales Jesús dialogó[145].

En síntesis, lo que busca la anti-cristología es liberar a Cristo "de todas las falsas pretensiones de los hombres, y de los cristianos de apoderarse de él, encasillarlo en categorías universales, quitarle su mordiente y su escándalo y evacuar su cruz", para aproximarse a Jesús de Nazaret desde el único acceso, que Segundo considera válido, el del Nuevo Testamento[146], y crear, así, evangelios que sean buena noticia para el hombre de hoy en coherencia con el evangelio predicado por el mismo Jesús de Nazaret[147].

4.2 Breve mirada al método teológico-cristológico de Jon Sobrino

En cuanto al método de Jon Sobrino, de acuerdo al estudio y análisis que hacemos de sus obras, reconocemos diferentes elementos que permiten observar la manera cómo el teólogo desarrolla su pensamiento teológico-cristológico. Dichos elementos se organizan en base a tres aspectos metodológicos que refieren al procedimiento que seguirá su reflexión cristológica, cuales son: el enfoque teológico, el lugar teológico y el punto de partida cristológico.

Respecto del primer aspecto metodológico, Sobrino señala que la cristología que él desarrolla lo hace en base a un triple "enfoque teológico", es una cristología eclesial, histórica y trinitaria. Es cristología eclesial, porque ya en el Nuevo Testamento se reconoce una directa relación entre cristología y eclesiología[148]. Es el mismo y único Jesucristo asumido e interpretado por diferentes comunidades, de acuerdo a su propia realidad de vida. De ahí la intención de Sobrino, en un primer momento, de reflexionar la cristología desde su sentido

[143] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 33.
[144] Cf. *Ibid.*. p. 50.
[145] Cf. *Ibid.*, p. 51.
[146] Cf. *Ibid.*, p. 63.
[147] Cf. *Ibid.*, p. 65.
[148] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. xiv.

eclesial, porque se dispone a reflexionar la vida y la praxis de las comunidades cristianas de América Latina, a la luz de la vida y praxis de Jesucristo según el Nuevo Testamento. Pensar a Cristo eclesialmente desde los Evangelios no excluye considerar la cristología eclesial basada en los documentos del Magisterio Conciliar, mas Sobrino privilegia la cristología eclesial de la praxis cristiana, puesto que las afirmaciones dogmáticas tienen como fundamento la interpretación de las formulas que las primeras comunidades elaboraron sobre Cristo. También es eclesial, porque en la Iglesia es donde se mantienen y transmiten los textos sobre Jesucristo, y es la que tiene la autoridad para interpretar y salvaguardar la verdad cristológica fundamental[149].

La cristología es, a la vez, histórica no sólo porque pretende explicar el significado de Jesús para el aquí de la historia, sino porque se trata, también, de pensar a Cristo en razón de un proceso de pensamiento teológico, considerando el análisis de contenidos cristológicos iniciados y surgidos a través del proceso cristológico eclesial. Ese proceso cristológico considera varios niveles de historicidad. Uno primero, que la misma lógica de pensar a Cristo es histórica, ya que si la cristología tiene el propósito de confesar a Jesús como el Cristo, ello implica que su punto de partida no puede ser otro que el Jesús de la historia[150]. Segundo, que el proceso lógico de la cristología es, a su vez, el proceso cronológico, por eso el acento en el Jesús histórico, ya que no se puede hacer cristología sin referencia a la historia de Jesús de Nazaret. Y tercero, que la cristología es histórica porque usa categorías históricas para comprender la historia de Jesús[151].

Por lo demás, se trata de una cristología trinitaria, es decir, de pensar a Jesucristo trinitariamente. Sólo se puede pensar a Jesús trinitariamente, porque Él es alguien que está en directa relación con el Padre y anuncia un Reino que es de Dios. Así, la reflexión sobre Jesús es cristológica en la medida en que afirma que en Jesús se revela el Hijo de Dios. También, se trata de pensar a Jesús pneumatológicamente, ya que es a partir de una vida según el Espíritu que se puede afirmar que en Jesús se reconoce al Hijo de Dios y que en Él la humanidad se aproxima al Padre. Con ello, Sobrino quiere significar que el propio hacer cristológico es un hacer trinitario, porque Jesucristo, como el Hijo, puede ser el horizonte último de la realidad, si es la imagen definitiva del Padre y si el actuar de los cristianos, al estilo de la praxis de Jesús, los torna hijos en el Hijo por medio de la vida en el Espíritu de Dios[152].

---

[149] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. xv.
[150] Cf. *Idem*, p. xv.
[151] Cf. *Ibid.*, p. xvi.
[152] Cf. *Ibid.*, p. xvii.

Otro elemento metodológico a considerar es el "lugar teológico". Considerando que la definición del lugar es central en el desarrollo de la cristología, Sobrino propone un único lugar con dos perspectivas de análisis, cuales son, la realidad de los pobres que se desdobla en lugar eclesial y lugar social[153]. Al hablar de la realidad del pobre como lugar eclesial, Sobrino señala que Iglesia y pobre, en América Latina, existen en una relación esencial, donde los pobres son el principal sujeto y principio de estructuración de la vida eclesial. Se llama, entonces, Iglesia de los pobres y como tal, expresa, en primer lugar, semejanza con la praxis de Jesús en su opción por los pobres. A partir de ahí, una primera expresión de la Iglesia de los pobres es su seguimiento a Jesús, por medio de la praxis liberadora que denuncia la opresión de los pobres y corre el mismo destino de muerte de Jesús. Otra expresión es que la Iglesia de los pobres valora la fe vivida en comunidad, porque permite expresar la solidaridad, apoyarse mutuamente en la fe y ofrecerse mutuamente la fe. Teniendo en cuenta, además, que los pobres son los destinatarios privilegiados de la misión de Jesús, Sobrino asevera que son ellos los que exponen las preguntas fundamentales a la fe cristiana, cuestionan desde dentro la fe cristológica y ofrecen la dirección fundamental para pensar a Jesucristo[154]. En tercer lugar, la Iglesia de los pobres hace presente y corporiza a Cristo en la historia y lo hace en cuanto ofrece a Cristo la esperanza y praxis liberadora, y el sufrimiento que puede hacerle presente como crucificado y resucitado en medio de la historia[155].

En cuanto al lugar social, para Sobrino ese es el lugar real de la cristología latinoamericana, ya que la realidad histórica de América Latina se caracteriza, principalmente, por la pobreza masiva, injusta y cruel. Los pobres, como lugar social, son lo más decisivo

---

[153] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 48. Frente a la determinación, por parte de Sobrino, de establecer a los pobres como el lugar eclesial, por excelencia, para desarrollar la cristología, la Congregación para la Doctrina de la fe asevera que "el lugar eclesial de la cristología no puede ser la 'Iglesia de los pobres' sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia", a través de todas las generaciones, ya que teología es ciencia de la fe, por lo que plantear otro lugar como principio del quehacer teológico puede llevar a "desvirtuar los contenidos de la fe misma". Cf. CONGREGACIÓN, Notificación, p. 20. También: CRISTIANISME, *Comentario a la Notificación*, p. 8. Frente a la acusación que el lugar teológico fundamental no pueden ser los pobres o la Iglesia de los pobres, Peter Hünermann expresa que esa afirmación de la Notificación por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe se debe a una lectura superficial de los escritos de Sobrino, ya que el autor hace la distinción entre "lugar eclesial" y "lugar social", la que se da sobre la base que la fuente primera de la cristología son los "textos en los cuales ha quedado expresada la revelación", esto es, el Nuevo Testamento, y que son interpretados "normativamente por el magisterio". Por tanto, la proposición de los pobres o de la Iglesia de los pobres como lugar eclesial de la cristología obedece a la comprensión que ese "testimonio normativo y fundamental puede ser considerado e interpretado desde perspectivas muy específicas". De lo que se trata es de redescubrir el legado de la fe en cada época y para cada época. Cf. HÜNERMANN, Peter. Las publicaciones de Jon Sobrino condenadas. ¿Es este el pontificado de Benedicto XVI? En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 111-120, p. 112.

[154] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 50. En relación con la temática del lugar teológico, Jorge Costadoat destaca que en la cristología de Jon Sobrino es, particularmente, el lugar teologal-social el que "opera una ruptura epistemológica respecto de las cristologías tradicionales", ya que el seguimiento de Jesús que ahí se establece, "permite conocer aun mejor al mismo Cristo". Cf. COSTADOAT, Jorge. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-84, p. 64.

[155] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 51.

para la fe, porque no sólo exigen configurar la manera de pensar a Cristo, sino que, también, exigen y favorecen la ruptura epistemológica de la teología[156]. Los pobres favorecen una nuevo mirar de la inteligencia hacia los contenidos de la cristología[157]. Ellos son el lugar que exige y facilita el carácter específico y necesario del pensamiento cristológico, puesto que exigen y favorecen que se desarrolle una cristología que hable de misericordia para con las víctimas y que anuncie a Jesucristo como buena noticia para los pobres. Desde los pobres es desde donde la teología puede cambiar su propia autocomprensión, indica Sobrino, y entenderse como *intellectus amoris* en oposición al *intellectus fidei*. Por último, la realidad de los pobres, como lugar eclesial y social de la cristología, es una opción hermenéutica en la que se entiende que desde los pobres se conoce mejor a Cristo y Cristo es mejor comprendido si se piensa desde la realidad de los pobres[158].

El tercer elemento metodológico a considerar es el del "punto de partida". Según Sobrino, este elemento es un principio hermenéutico que ilumina y condiciona la reflexión sobre Cristo y que además, debe iluminar todos los aspectos de su realidad. A la hora de definirlo, es necesario tener en cuenta tanto el aspecto objetivo como subjetivo del punto de partida. El aspecto objetivo refiere a aquel aspecto de la realidad que posibilita el acceso total y totalizante a Cristo y el subjetivo es relativo a la fe vivida. Considerado estos dos puntos de vista, Sobrino propone como punto de partida al Jesús histórico, ello por razones positivas como por deficiencias en la cristología clásica. Las razones positivas para optar por el punto de partida son tres: primera, la persona humana sólo puede acceder al Cristo total en la medida en que hace la experiencia de unión con Cristo en base al camino de Jesús; segunda, la unión con Cristo exige el seguimiento de la vida histórica de Jesús; tercera, se hace necesario acceder al Cristo total por medio del Jesús histórico, para evitar que la fe cristiana se dirija unilateralmente al Cristo resucitado y plenificado, y se minusvalore lo esencialmente cristiano[159]. Respecto de las deficiencias, Sobrino señala que se observan, también, en otros puntos de partidas, como son: la fórmula dogmática de Calcedonia desconoce lo concreto de Jesús; la cristología bíblica de los títulos se inclina por considerar a Jesús a partir de conceptos ya conocidos; la resurrección de Jesús es la culminación de la cristología y sólo se puede comprender a partir de tener en cuenta al Jesús histórico; el kerigma de Cristo lleva a individualizar el sentido del anuncio del Reino y a ignorar la actuación pública e histórica de Jesús, y por último, que el interés soteriológico tiene el peligro de ser el centro del interés por

[156] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 52.
[157] Cf. *Ibid.*, p. 53.
[158] Cf. *Ibid.*, p. 56.
[159] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. 269.

Jesús, desvirtuando, así, el significado de su realidad histórica como expresión de su plenitud humana[160].

Finalmente, el procedimiento metodológico, en el pensamiento de Sobrino, debe favorecer la reflexión integradora, tanto de la teología como de la cristología, ya que ambas se ocupan de temas que refieren al sentido totalizante de la existencia y de la historia humana. Tratan del sentido totalizante, porque se hace desde la opción de fe cristiana que abarca la totalidad de la persona humana: su realidad histórica, su trascendencia y sus límites[161]. Por lo cual, lo que afirma la teología y la cristología de esa totalidad de la persona es inseparable del camino que lleva a conocer la misma. De ahí que la teología y la cristología, para Sobrino, son una ayuda mayeutica, esto es, que sacan a la luz aquellos aspectos que permiten explicitar más claramente la vivencia de la fe, los interrogantes que ayudan a una mayor comprensión de Cristo y favorecen la interpretación de la experiencia histórica del ser humano como experiencia cristiana[162], todo ello desde el lugar preferencial de los pobres.

5 OPCIÓN POR LOS POBRES Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO-CRISTOLÓGICO DE LOS DOS TEÓLOGOS

La "opción por los pobres" es, tanto para Juan Luis Segundo como para Jon Sobrino, una opción eclesial necesaria para la Iglesia Latinoamericana. En el caso de Juan Luis Segundo, se trata de una opción hermenéutica que posibilita la auténtica lectura de la Palabra de Dios [163] y, en Jon Sobrino, se trata de un medio para alcanzar el verdadero desenvolvimiento humano global e incluyente[164].

5.1 Opción por los pobres en Juan Luis Segundo y Jon Sobrino

Juan Luis Segundo considera que su opción por los pobres está inscrita, principalmente, en su trabajo con la formación de los laicos, universitarios y profesionales, y con la tarea de dejar por escrito su pensamiento, es decir, escribir libros. La opción por los pobres consiste, para él, en considerar al pobre a partir del lugar y la realidad donde se encuentra, como una de las razones para liberar a la teología y, con ella liberada, ayudar al

[160] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. 270.
[161] Cf. *Ibid.*, p. 265.
[162] Cf. *Ibid.*, p. 266.
[163] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 220.
[164] Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres*, p. 43.

pobre, haciendo que la teología liberada llegue al pueblo, ya que éste vive una teología alienada, opresora, que hace que los pobres acepten una imagen de Dios que los mantenga en su misma situación de pobreza[165]. A su juicio, la TdL ha hecho evidente el carácter esencial de la teología cristiana que es abrir el corazón a los problemas más urgentes del ser humano, a tal punto que propone que no se puede reconocer a Jesucristo ni conocer a Dios si no existe un compromiso real con el oprimido[166].

En ese sentido, para Segundo la teología tiene que volver al mundo del buen sentido, pero no aquel que transmiten los medios de comunicación, ni los lugares comunes de consumo, ni los lugares de represión; por el contrario, la teología que es digna de ser tomada en cuenta es la que brota del compromiso humano pre-teológico que desea mejorar el mundo[167]. Según su pensamiento, el camino de los teólogos latinoamericanos para hacer una contribución específica al proceso de liberación de la sociedad latinoamericana no puede ser otro que el de la experiencia histórica[168]. Porque si se sigue en la línea de interpretar la tarea de la Iglesia, como la de la vida del cristiano, en la perspectiva de ser imagen de una eficacia sagrada a-histórica –lo que sucedería con el hecho de la comprensión y vivencia de los sacramentos-, entonces cabe preguntarse, indica Segundo, acerca de la identidad de ese Dios que parece apreciar más las actitudes religiosas, en cuanto más distantes se mantienen de un determinado compromiso histórico[169]. De ahí que esta teología del sentido común, que posibilita el desarrollo de una teología de la liberación, necesita comprender los mecanismos ideológicos de los diferentes estilos y tipos de sociedades; necesita que la sensibilidad se comprometa en desarrollar una teología que sea instrumento y arma al servicio de la ortopraxis, esto es, de la praxis social y liberadora, y, por último, necesita recuperar la libertad de la Palabra de Dios, para poder expresar en cada situación lo que es la liberación en sí[170].

En el pensamiento teológico de Jon Sobrino la opción por los pobres es más que una opción pastoral; es un tema del cual habla y desde el cual piensa la cristología abiertamente. Como él mismo dice, es una opción totalizante que permite ver la totalidad de la realidad, consciente de verla desde una parte de la misma, pero se apuesta a que la totalidad se ve más

---

[165] Cf. CASTILLO, *Livres*, p. 27. Nos parece importante indicar aquí, que el libro al cual aludimos en esta cita bibliográfica presenta la entrevista que fue hecha a Juan Luis Segundo, por parte de Jesús Castillo Coronado, en el *Centre Sèvres* de Paris, entre los días 13 y 14 de enero de 1994. Uno de los propósitos de la exposición de dicho diálogo fue posibilitar la aclaración de algunos tópicos mal entendidos de la teología de Juan Luis Segundo. Cf. *Ibid.*, p. 13.
[166] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 95.
[167] Cf. *Ibid.*, p. 47.
[168] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[169] Cf. *Ibid.*, p. 53.
[170] Cf. *Ibid.*, p. 47.48.

y mejor desde el lugar de los pobres[171]. Entiende Sobrino que es por medio de los pobres que se penetra mejor el misterio de la realidad, ya que es voluntad de Dios que los pobres sean salvos y liberados y, en la medida que los cristianos participan de la voluntad de Dios, alcanzan su participación en la vida eterna[172].

Pero, antes de continuar analizando el rol que juegan los pobres en su pensamiento teológico, vemos necesario adentrarnos en la consideración que hace Sobrino de los pobres y su realidad de pobreza. En primer lugar, él asevera que existen diversos tipos de pobres y, como resultado de ello, existen diversas formas de pobreza, particularmente en lo que él llama Tercer Mundo. Respecto del concepto de pobreza, Sobrino afirma que éste expresa la negación y opresión de lo humano, como también la realidad de desprecio, miseria y silencio en que viven miles de personas, no sólo en Latinoamérica, sino en el mundo todo[173].

Considerado lo anterior, no es simple elevar al ámbito de lo teologal, señala Sobrino, el pobre y su realidad de sufrimiento y de muerte. Para hacerlo, es necesario pensar seriamente la opción por los pobres, para lo cual Sobrino propone cuatro elementos que permiten reflexionar teológicamente dicha opción, cuales son: dialéctica, parcialidad, inserción y humildad[174]. El primero, la dialéctica, ayuda a tener presente la verdad bíblica, que tanto Medellín como Puebla proclaman, cual es, que existen ricos porque existen pobres. Este elemento ayuda a tener presente que los pobres no cayeron del cielo ni que los problemas son superados con la ayuda de una mano invisible; por el contrario, se hace necesario recuperar el sentido de la confrontación, para reconocer y buscar superar las estructuras sociales injustas[175]. El segundo elemento, el de la parcialidad, refiere al hecho que ya, desde antes de nacer, las personas son desiguales, por eso, Sobrino plantea la necesidad de afirmar la hipótesis contraria que es la de la parcialidad, con la cual se expresa que los derechos humanos son, ante todo, los derechos de los pobres y que si se busca la salvación de los pobres, éstos tienen, entonces, que ser colocados en el centro de la misma. Con el tercer elemento, el de la inserción, Sobrino propone que la proximidad con los pobres sea una experiencia real, esto es, que el mundo de los pobres pase a ser el propio mundo de la Iglesia y de los cristianos[176]. Y el cuarto elemento, el de la humildad, plantea, según Sobrino, la realidad que entre el no-pobre y el pobre existe un abismo, de ahí que para que el no-pobre se

[171] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 54.
[172] Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres*, p. 43.
[173] Cf. *Ibid.*, p. 50.
[174] Cf. *Ibid.*, p. 59.
[175] Cf. *Ibid.*, p. 60.
[176] Cf. *Ibid.*, p. 61.

aproxime del pobre debe hacerlo con humildad, como quien no lo sabe todo, del mismo modo como Dios se aproxima del ser humano, el no-pobre debe aproximarse del pobre. Sólo así la opción por el pobre está exenta de la opción por sí mismo, de aparecer, y va en busca del crecimiento real de los desvalidos[177].

5.2 Teología de la Liberación en el pensamiento de ambos teólogos

En vista de ayudar a profundizar la comprensión de la opción por los pobres, Juan Luis Segundo entiende por teología de la liberación aquella que, en la medida que habla de y propone la liberación, desarrolla la tentativa de liberar a la propia teología de todo aquello que ella misma transporta de opresivo y deshumanizador[178]. Para alcanzar su liberación, la teología no puede arrastrar preguntas metafísicas o universales que se traspasen de generación en generación, sino que debe poner atención a los signos de los tiempos. Éstos – los signos de los signos – son los que deben convertirse en criterio de la Teología de la Liberación, puesto que coloca ante los cristianos y a la teología misma, las preguntas que plantea la realidad presente a la fe cristiana; por eso, afirma Segundo, una Teología de la Liberación es necesariamente teología histórica[179]. De ahí que la teología de la liberación, como él la entiende, no se preocupa en atender a una lista sistemática de problemas lógico-teológicos a los que debe dar una respuesta ortodoxa y creíble[180].

En la perspectiva de llevar a cabo la tarea de liberar a la teología, Segundo desarrolla un proceso de reflexión que considera la búsqueda, el análisis y el pensar la fe en relación a diferentes aspectos de la historia humana. Entre otros, nosotros privilegiamos, para la comprensión de su propuesta liberadora, la relación que establece entre: la sociología, la política, la ideología y la Iglesia, con la teología. Relación que Segundo mismo califica de peligrosa, ya que establecer una correspondencia entre dichos elementos puede llevar a exponer, abiertamente, problemáticas que tocan la estructura y la autoridad de la Iglesia[181].

Comenzando por la relación que se puede establecer entre la sociología y la teología, Segundo señala que la fe en Dios no es algo común a las personas dentro de la Iglesia, puesto

---

[177] Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres*, p. 62.
[178] Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 332. La misma expresión "liberación" refiere a una realidad opuesta que se caracteriza por la opresión y que genera conflicto. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Libertad y liberación. En: ELLACURÍA; SOBRINO, *op. cit.*, pp. 373-392, p. 374.
[179] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 48.
[180] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Les deux théologies de la libération en Amérique latine. En: *Études* 361 (1984), 149-161, p. 152.
[181] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 111.

que unos tienen la imagen de un Dios que permite la deshumanización y otros la de un Dios que lucha contra esa realidad, por lo tanto, se hace necesario reconocer que lo único común, para unos y otros, es la fórmula que usan para confesar su fe y, además, esa fórmula se expresa por medio de mecanismos de la realidad que permanecen ocultos a la conciencia de las personas, porque no son evidentes[182]. De ahí que cabe preguntar si la fórmula de fe, que no es identidad de cosa alguna, es una fórmula vacía ante opciones históricas decisivas[183]. Segundo ve la posibilidad, entonces, de buscar una sociología que posibilite el desarrollo de la teología de la liberación, teniendo en cuenta que la relación y colaboración entre sociología y teología no es una cuestión fácilmente viable, ello por la diferencia de los mismos cánones científicos con que cada uno trabaja, por lo cual el autor define que será el propio teólogo quien tendrá la tarea de introducir los elementos más significativos de las ciencias sociales en su labor de pensar la fe[184].

Teniendo en cuenta que el camino de relación entre sociología y teología queda abierto, Juan Luis Segundo plantea que si la auténtica interpretación de la Escritura que lleva a cabo el círculo hermenéutico supone el compromiso de cambiar el mundo[185]. Pero, alcanzar la nueva imagen del mundo, indica Segundo, presupone descubrir los mecanismos que ocultan y dan valor a la realidad del mundo presente, para lo cual es necesario decidir entre negar a la teología la capacidad de orientar las hipótesis u opciones liberadoras o seguir adelante sin las certezas sociológicas, de nivel científico, y la teología se encuentra, así, con el ámbito político[186].

Ahora bien, para llevar a cabo el análisis de la relación entre teología y política, Segundo ve tres hechos básicos que pueden ayudar a ello: que toda teología es política, que la teología de la liberación acepta, consciente y explícitamente, su relación con la política y que, si la teología académica acusa a la teología de la liberación de hacer política, lo hace para expiar su propio complejo de culpabilidad[187]. Considerados esos tres hechos, Segundo señala que no existe teología cristiana ni interpretación cristiana del Evangelio sin opción política previa[188]. Aún más, el teólogo uruguayo pregunta si es posible conocer el mensaje liberador

---

[182] Cf. SEGUNDO, *Liberación,* p. 56.
[183] Cf. *Ibid.*, p. 51.
[184] Cf. *Ibid.*, p. 79. Aun cuando el teólogo uruguayo ha hecho el esfuerzo por presentar el cómo los mecanismos sociales van moldeando a la teología y la ponen al servicio de los intereses sociales, llega a la conclusión que hay que dejar abierta la cuestión de la relación que puede establecerse entre las dos disciplinas: sociología y teología, ya que no existen razones válidas para separarlas ni para otorgarles una cooperación efectiva. Cf. *Ibid.*, p. 57.78.
[185] Cf. *Ibid.*, p. 81
[186] Cf. *Idem*, p. 81.
[187] Cf. *Ibid.*, p. 88.
[188] Cf. *Ibid.*, p. 109.

del Jesús de los Evangelios sin un compromiso previo por la liberación[189]. Ello, porque, aunque la Iglesia se vea a sí misma con un nivel privilegiado de certezas deducidas de la revelación divina[190], no puede deducir de la revelación, por ejemplo, su conocimiento acerca del contexto en que le toca actuar. Las opciones que hace la Iglesia dependen del conocimiento que tiene del contexto y las toma antes de que las certezas científicas de la teología tengan algo que decir sobre dicho contexto[191]. Sin embargo, es válido que la TdL atienda a las consecuencias políticas concretas que lleva consigo el aporte cristiano específico para la liberación en el continente[192]. De ahí que la relación entre teología y política se convierte, según Segundo, en una hipótesis de análisis, todavía, abierta y necesaria.

Respecto de la relación entre la ideología y la fe en la teología, Segundo indica que es importante partir de la base que la opción política previa, de buscar el cambio a favor de la liberación, es un elemento intrínseco y desideologizador de la fe[193]. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, la fe no es ideología, afirma Segundo, pero, la fe tiene sentido en cuanto es fundadora de ideología[194]. Además, tomando en cuenta que la fe cristiana no posee un instrumento preciso para medir la vida histórica de los cristianos y los cristianos mismos, viendo que no pueden escapar de la necesidad de llenar el espacio que media entre su fe y sus opciones históricas, se ven en la obligación de aceptar el riesgo de las ideologías[195].

Por lo demás, estando concientes que la fe no es la adhesión intelectual a ciertos contenidos revelados, sí hay que reconocer que es aquello que da libertad suficiente para aceptar un proceso de educación que lleva a la madurez de aventurarse en lo relativo y provisorio de la historia. Por lo tanto, la fe es expresión de madurez de las ideologías y la posibilidad de desarrollar, concientemente, la tarea ideológica de la real liberación de las personas[196].

---

[189] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 95. En este tema Segundo expone la situación que sucedía a los contemporáneos de Jesús, quienes podían reconocer más fácilmente a Dios en sus acciones y doctrinas en la medida en que poseían menos certezas teológicas. Lo mismo acontece con los mejores informados de la revelación de Dios en el AT, que dejan pasar de largo a Jesús y no son capaces de reconocer en Él la nueva y definitiva revelación divina. Cf. *Idem*, p. 95.
[190] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[191] Cf. *Ibid,*, p. 90.
[192] Cf. *Ibid.*, p. 104.
[193] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[194] Cf. *Ibid.*, p. 124. Es importante recordar aquí lo que Segundo entiende por ideología. Para él, la ideología vale por los argumentos que la sostienen. Dice que ello es una característica que diferencia a los fundadores de ideologías de los fundadores de religiones. Los primeros buscan convencer y los segundos recurren a la posesión de un valor absoluto. Para la persona madura, sin embargo, aunque acepte que una ideología tiene valor suficiente para jugar su vida por ella, sabe que su utilidad está sujeta a los propios argumentos y que desaparecerá en cuanto se diluyan la fuerza de los mismos. Cf. *Ibid.*, p. 122.
[195] Cf. *Ibid.*, p. 125.
[196] Cf. *Ibid.*, p. 140.

En cuanto al lugar de la Iglesia en el proceso de liberación de la teología, Segundo pregunta por la capacidad que tiene o no la Iglesia de vivir constantemente la tensión entre la unidad dinámica de la fe y la pluralidad histórica de las ideologías que suscita y pide la fe. Pregunta, a su vez, si la Iglesia es capaz de mantener el dinamismo del proceso de revelación sin dividirse en múltiples partes, tantas cuantas sean las ideologías necesarias para llevar a cabo la práctica de la fe[197]. Así, para el teólogo uruguayo, si bien la Iglesia Latinoamericana fue la primera en situarse en el camino abierto por el Concilio Vaticano II, esa misma Iglesia es capaz de situarse ante los documentos del Concilio y sacar conclusiones para su práctica, opuestas al sentido de los mismos. A partir de ahí, afirma Segundo, se puede ver que la teología de la liberación enfrenta un serio problema metodológico, cual es, que los resultados a que llega se contradicen con la teología que continúa siendo decisiva para la autoridad de la Iglesia[198]. Y eso acontece, porque siguen conviviendo en la misma Iglesia dos tipos de teologías, una que continúa a ver dos planos en la realidad: temporal-eterno, profano-sagrado, estado-Iglesia, natural y sobrenatural; y otra que, a partir del Concilio Vaticano II, ve una sola historia en la que se da la revelación, un mismo Dios que se revela en la historia y que existe en si mismo, y es desde esta teología que surge la teología de la liberación[199].

Por último, y a partir de lo expuesto, para Juan Luis Segundo no es suficiente que la teología "denuncie la opresión y proclame la liberación", sino que ella misma debe liberarse de los mecanismos de opresión a que se encuentra sujeta y a los cuales se ha sometido inconscientemente. Así, los términos de liberación y salvación, que en un principio utilizó la primera comunidad cristiana para transmitir el mensaje cristiano, pueden convertirse, con el pasar de la historia, en expresiones que ayudan a transmitir un mensaje que favorece la opresión[200].

En cuanto a la relación que establece el pensamiento teológico de Jon Sobrino, respecto de la opción por los pobres y la tarea de hacer teología, el teólogo salvadoreño, como ya dijimos más arriba, declara que está abiertamente condicionada, ya que considera que los pobres son el lugar socio-eclesial de la teología. Él expresa que es necesario considerar los pobres dentro de su realidad englobante, esto es, desarrollar la teología a partir del mundo de los pobres, puesto que como lugar socio-eclesial, el mundo de los pobres influye en la manera

[197] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 142.
[198] Cf. *Ibid.*, p. 157.
[199] Cf. *Ibid.*, p. 159.161.
[200] Cf. SEGUNDO, *Libertad*, p. 380.

de llevar a cabo la teología e influye, también, en el modo como se aborda la persona de Jesucristo, esto es, de pensar cristológicamente[201].

Teniendo en cuenta que la realidad histórico-social de América Latina se caracteriza por una pobreza masiva e injusta, Sobrino señala que es ella la que pone a la teología y a la cristología, en particular, en la dirección fundamental, puesto que es ella – la realidad de pobreza – la que exige a la teología y a la cristología pensar desde un horizonte determinado[202].

A juicio de Sobrino, la teología contemporánea sabe de la necesidad que tiene de ser relevante para el mundo actual, en vista de continuar a anunciar el mensaje de Jesucristo, de ahí su preocupación por reflexionar la fe cristiana a partir de la realidad que caracteriza al mundo de hoy. De esa realidad, Sobrino destaca, particularmente, la del mundo sufriente, ya que este posibilita a que la teología se enfrente con ese mundo sufriente y, desde el, confronte, a su vez, su responsabilidad frente a Dios y al mundo.

Considerado lo anterior, para Sobrino la teología que con mayor radicalidad se confronta con este mundo es la Teología de la Liberación, por eso la considera la más adecuada en y para el mundo sufriente[203]. Dos son los elementos de reflexión que permiten fundamentar que la TdL es apropiada y ofrece una lógica de pensamiento que favorece reconocer la responsabilidad que le compete frente a la realidad de Dios y del mundo: la centralidad del mundo sufriente, como el hecho mayor para la teología, y la toma de conciencia que ese hecho mayor configura el quehacer y la finalidad de la Teología de la Liberación, llegándose a conformar como la teología del *intellectus amoris*[204].

El primer elemento de fundamentación, según Sobrino, es el que, desde los inicios la TdL, delimitó la irrupción de los pobres como el acto mayor de la labor teológica. Y el definir la irrupción de los pobres como el acontecimiento mayor, se debe al hecho que ya en las Escrituras, la teología se ha confrontado con las situaciones negativas de la existencia e historia humanas, porque ello le permitía elaborar mejor lo positivo del mensaje de la fe, el cual no se entiende si no es a partir de esa negatividad histórica y humana. Además, esa entrada de los pobres, como lugar, exige a la teología formular claramente la salvación que

[201] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 51. En ese mismo sentido, Sobrino señala, además, que la opción por los pobres es la opción inapelable de Dios, en la que la Iglesia, si la hace suya, puede seguir permaneciendo de pie, pero si no la acepta, puede llegar a caer, ya que no se hace cargo de algo que el mismo Jesús anunció en la sinagoga de Nazaret: que Él ha venido "para anunciar a los pobres la Buena Nueva" (Cf. Lc 4,18). Cf. SOBRINO, O Reino de Deus, p. 250.
[202] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 52.
[203] Cf. SOBRINO, *El principio*, p. 48.
[204] Cf. *Ibid.*, p. 49.

Dios trae al mundo, ya sea que se defina como redención, liberación, buena noticia, Reino de Dios, lo importante, indica Sobrino, es determinar a su vez de qué es lo que salva o redime Dios[205].

En cuanto al segundo elemento de fundamentación, entender la Teología de la Liberación como el *intellectus amoris*, a juicio de Sobrino, plantea dos tipos de interrogantes a la misma. Uno, cómo entender la relación que existe entre la comprensión tradicional de la teología como *intellectus fidei* y la nueva comprensión de la teología como *intellectus amoris*, y, otra, cómo llevar a la práctica el amor del Dios revelado en un mundo caracterizado por el sufrimiento[206]. A la primera pregunta Sobrino responde que "una teología que se comprende a sí misma como *intellectus amoris*, no tiene por qué ignorar el *intellectus fidei*", puesto que la Teología de la Liberación quiere, a su vez, profundizar en el entendimiento de la fe, especialmente de lo más central en ella que es Dios y su Reino. Entender qué es la realidad de Dios y qué es el Reino de Dios no sólo es necesario, sino además productivo para la TdL que busca favorecer la praxis del amor[207]. En cuanto a la segunda pregunta, el teólogo señala que llevar a la practica el amor en el mundo sufriente, implica, al mismo tiempo, practicar la justicia que permite, por una parte, erradicar el antireino y, por otra, construir el Reino de Dios en medio de ese mundo sufriente. Así, la inteligencia del amor resulta ser la inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres y de la inteligencia del amor de los cristianos que se expresa en amor a todos los seres humanos, al igual como lo manifiesta el Dios que se ha revelado[208].

6 UN PRESUPUESTO PROPIO DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO: FE E IDEOLOGIA

La dedicación de Juan Luis Segundo de tratar las temáticas sobre fe e ideología se circunscribe dentro del marco de su preocupación por acoger las problemáticas que la sociedad actual plantea a la fe cristiana, sobre la base del movimiento social y cultural que ella vive. Es así como, delante de su interés por pensar el significado que puede tener la persona de Jesús de Nazaret para la persona de hoy, se detiene a reflexionar y colocar en cuestión una de las lecturas socialmente acostumbradas de dividir a las personas entre

[205] Cf. SOBRINO, *El principio*, p. 51.
[206] Cf. *Ibid.*, p. 71.
[207] Cf. *Ibid.*, p. 76.
[208] Cf. *Ibid.*, p. 71.

aquellas que tienen fe y las que organizan su vida entorno a una ideología[209]. Lectura que, si bien ha estado presente a través del desarrollo cultural de Occidente, ha reforzado mucho más la antinomia de fe e ideología en la lucha del cristianismo y marxismo[210].

En ese sentido, Segundo busca facilitar, como señala Marlé, el encuentro verdadero entre la persona contemporánea y Jesús de Nazaret, para lo cual ve necesario empezar por aclarar la comprensión de ciertos conceptos, entre ellos los de fe e ideología, a fin de reorientar los interrogantes y examinar el fundamento de ciertos bloqueos que originan[211]. De ahí que nos parece relevante atender a la desconstrucción y construcción de pensamiento que realiza Segundo relativo a la fe y a la ideología, en cuanto a su distinción y complementación, con miras a descubrir y mostrar la forma más verdadera de seguir anunciando la Buena Noticia que es Jesús para la humanidad.

6.1 La distinción de ambos conceptos

Siendo un hecho que se ha mirado el mundo desde la reconocida alternativa, y culturalmente visible, de tener que optar entre fe e ideología, Juan Luis Segundo expresa que dicha mirada lleva a suponer que ambos conceptos se combaten y excluyen mutuamente, suposición que, muchas veces, no se da explícitamente. Por lo que el teólogo considera que es posible poner en duda esa acostumbrada manera de juzgar las opciones humanas en base a los dos términos y su manifestación en la organización social de las personas, duda que coloca a luz en base al estudio fenomenológico de la existencia humana[212].

---

[209] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 13.

[210] Cf. *Ibid.*, p. 217. A su juicio, la ideología, principalmente, en el sentido de sistema de ideas que permite acceder a una determinada producción, es un componente interno del mensaje cristiano y no un elemento exclusivo del marxismo. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Teologías y ciencias sociales. Comunicación. En: JORNADA FE CRISTIANA Y CAMBIO SOCIAL EN AMERICA LATINA. *Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro El Escorial, 1972*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, pp. 285-295, p. 285.

[211] Cf. MARLÉ, René. *Crónica. Fe, ideología, religión en J. L. Segundo*. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina, X, 16, p. 1.

[212] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1990, p. 19. Alvori Ahlert hace un análisis de la relación que establece Juan Luis Segundo entre los conceptos fe e ideología, en base a la comprensión de la fe antropológica. Expresa que el autor coloca seriamente en duda la tradicional separación que se hace entre fe e ideología. Por el contrario, establece una relación entre ambos conceptos, en la que "a fé é sempre uma opção básica que se encontra em primeiro plano na vida do ser humano em busca de sua felicidade, enquanto que a ideologia vem em segundo plano como instrumento ou ponte para concretizar historicamente as ações humanas motivadas pela fé". Así, "sendo a fé antropológica uma estrutura significativa de valores que dá sentido a vida do ser humano e o impulsiona para a busca da felicidade, ela necessita, pois, de uma maneira ou forma para realizar seu objetivo. Este instrumental é a ideologia enquanto dimensão antropológica de eficácia. Por isso, Segundo entende uma tentativa 'de separar fé de ideologia para preservar aquela, está destinada a esvaziar e a matar a fé, a mesma que se pretendia preservar'. Cf. AHLERT, Alvori. Fé antropológica como ponte entre fé e ideología em Juan Luis Segundo. En: *Teología y Vida* 48 (2007), 321-336, p. 33.

Es así que apoyándose en el análisis de la obra de teatro de Albert Camus: Calígula, Segundo afirma que todo ser humano actúa con miras a alcanzar la felicidad. Ahora, ese querer alcanzar la felicidad plantea al ser humano el problema que al optar por algo que piensa le traerá satisfacción, debe, al mismo tiempo, optar por un camino en desmedro de otros y debe reconocer, que no es posible iniciar uno y querer luego cambiar a otro distinto con el objetivo de conseguir el mismo fin, ya que si lo hace deberá someterse al hecho de tener que comenzar en el punto cero en que había iniciado el anterior. Y es lo que pasa cuando la persona coloca en ejercicio su libre albedrío[213]: el ser humano, cuando pone en práctica su libertad, buscando ser libre para definir su felicidad, al elegir un camino determinado para alcanzarla lo que hace es cerrar la posibilidad a otros caminos en lugar de abrirlos, puesto que así está dada en la condición humana el ejercicio de toma de decisiones[214].

Por lo demás, Juan Luis Segundo asevera que la busca de la felicidad necesita sustentarse sobre la base de una estructura de significado que rija la propia existencia humana, a fin de que la procura de la misma no se diluya. Así, cuando una persona se dispone a organizar la acción que va en busca de la satisfacción, surge la pregunta acerca de cómo establecer un fin que esté por encima de todo lo demás[215]. La respuesta a este interrogante la encuentra cuando observa el comportamiento de otra persona cualquiera y puede ver que ésta considera unos valores superiores a otros. En ese sentido, como toda persona no se deja guiar, en primera instancia, por las experiencias de satisfacción inmediata, hay que concluir que la preferencia por un u otro valor surge por un acto de fe; esto es, que al ver que otras personas escogieron un determinado valor en vista de su satisfacción le da seguridad para elegir el mismo[216].

En relación con ello, si se tiene en cuenta que toda persona humana no puede, previamente, vislumbrar el final de su vida para asegurarse que ha escogido el camino correcto, hay que admitir que sólo alcanza la idea de un camino verdadero para conseguir la felicidad a través de la experiencia que han hecho otras personas al respecto. Esto indica que la formación de la propia estructura de valor en la vida está sujeta a los testimonios referenciales en que se ha puesto la fe, ya que no le es posible a la persona explorar hasta los límites mismos de las posibilidades de su propia satisfacción, sino que antes debe elegir por donde encaminarse a la procura de la felicidad, y para esto necesita comparar las posibles satisfacciones, lo cual sólo puede hacerlo aceptando los datos que le son presentados por otras

[213] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 13.15.
[214] Cf. *Ibid.*, p. 37.
[215] Cf. *Ibid.*, p. 16.
[216] Cf. *Ibid.*, p. 20.

personas, es decir, por medio de la solidaridad social. De esa forma, los antecedentes que se toman en cuenta a la hora de decidir un camino y estructurar la propia escala de valores para alcanzar la felicidad, no se origina en la propia memoria de la persona, sino que le son proporcionados por la memoria de la especia humana[217].

Teniendo en cuenta, por lo demás, que la fe es la que enseña, desde la infancia, a examinar el valor al cual se va confiar toda la existencia, cabe considerar junto a ello que la persona necesita aprender a escoger los otros valores que le ayudarán a alcanzar el valor primero o absoluto al que ha confiado su vida entera, y la manera como esos otros valores servirán para alcanzar el resultado que le otorga el valor absoluto[218]. Esto es que el aprender a escoger refiere a la problemática de los medios, ya que el método de elección de valores considera la lógica en relación a la eficacia del uso de los medios. Aun cuando existe relación entre estructurar la escala de valores y el uso de medios para alcanzar el fin, existe, también, una diferencia, puesto que la organización de la escala de valores depende de la persona misma, en cuanto que la resolución sobre el o los métodos para hacerla efectiva depende de factores externos a la persona misma[219].

Planteada así la reflexión, Juan Luis Segundo asevera que se llama de ideología a todos los sistemas de medios naturales o artificiales que facilitan el logro de un fin, esto es, del valor primero o absoluto. Se llama de ideología, entonces, a todo sistema de medios, tentando designar con esta expresión la visión objetiva de las cosas, ya que si se toma en cuenta el sentido de la traducción griega del término, la palabra ideología significa la forma visible o el aspecto visible de las cosas[220]. Por lo que ideología refiere al mundo objetivo de la eficacia, el que se coloca al servicio de la estructura de valores que toda y cada persona construye para su existencia[221].

[217] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 17.18.39.
[218] Cf. *Ibid.*, p. 19.20.
[219] Cf. *Ibid.*, p. 21.
[220] Cf. *Ibid.*, p. 30.31.
[221] Cf. *Ibid.*, p. 105.

6.2 La complementariedad de ambos términos

En cuanto a la relación que Juan Luis Segundo establece entre ambos términos hay que decir, en primer lugar, que se trata de dos conceptos poseedores de una dimensión antropológica; es decir, que son tan universales como la misma especie humana[222]. Luego, que tanto la fe como la ideología se comunican de unos seres humanos a otros[223]. Pero, al considerar los términos en paralelo, la ideología, en el sentido de la eficacia del sistema de medios, es universal por principio, ya que incluye el elemento nuevo de la estructura de la realidad válida para todas las personas en cuanto que los valores entran en la apropiación subjetiva de éstas[224].

Un aspecto de la realidad que permite observar cómo se distinguen y se complementan ambos elementos antropológicos es el del fracaso. A juicio de Segundo la experiencia del fracaso, en la medida en que posee trascendencia existencial, lleva a la persona a un doble cuestionamiento. De una parte, el ser humano se preguntará por el proceso de eficacia que ha considerado en la estructura de valores de su vida y de otra, por la significación que ésta ha conseguido alcanzar o no, en cuanto al valor absoluto, previamente, definido[225]. En ese sentido, la eficacia y la significación son puntos que posibilitan examinar cómo se conjugan las dos dimensiones antropológicas de fe e ideología. Y en vista de ello, el teólogo explica que existe una zona humana donde la fe y la ideología convergen, que es en el ámbito de la experiencia[226], en la medida en que ésta se repite y da paso a un dato. Los datos, si bien no son valores, son los que intervienen en la opción valórica de toda persona, ya que los datos surgen como posibilidad total de la realidad, pasan a ser globales y trascienden toda experiencia[227].

Por tanto, en la medida que todo ser humano considera a la base de su existencia ambas dimensiones antropológicas, como distintas y complementarias, puede alcanzar la madurez y libertad necesarias del desarrollo de una auténtica vida humana[228], porque las dos posibilitan organizar la vida en base a un sentido que la anima; ambas muestran a la persona

---

[222] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 29.
[223] Cf. *Ibid.*, p. 35.
[224] Cf. *Ibid.*, p. 41.
[225] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 29.
[226] Cf. *Ibid.*, p. 32.
[227] Cf. *Ibid.*, p. 33.
[228] Cf. *Ibid.*, p. 31.

lo que es importante y lo que no lo es, y ambas indican el costo que tiene el proceso que lleva a alcanzar la felicidad[229].

7 REFLEXIÓN FINAL: DOS TEÓLOGOS Y DOS ENFOQUES TEOLÓGICOS LATINOAMERICANOS

Al finalizar nuestro estudio sobre algunos presupuestos teológicos del pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, hablamos, de dos teólogos no por una cuestión numérica, sino, precisamente, por la particularidad que cada uno posee y significa para la teología latinoamericana.

Desde el punto de vista de los antecedentes personales, los dos teólogos recibieron su formación teológica, total o parcialmente, en el mundo europeo, por lo que ambos pensadores son herederos de la mirada que la teología europea asume en la reflexión que lleva a cabo acerca de la Revelación que Dios hace de sí mismo a la persona y a la humanidad, en su totalidad. Asimismo, ambos jesuitas son residentes en América Latina, aunque en situaciones geográficas diversas, uno en América del Sur y el otro en Centro América, y ambos con un deseo profundo por mover a una mayor comprensión de la fe cristiana y su incidencia en el acontecer histórico de los pueblos. Sin embargo, cada teólogo elige desarrollar su tarea teológica en base a los elementos que le presenta la realidad histórica, social y religiosa en que vive y actúa como tal.

En el caso de Juan Luis Segundo, él es un teólogo que ejerce su servicio a la teología, principalmente, en el ámbito de la sociedad de Montevideo, Uruguay, más o menos, entre los años 1959 a 1994. Un país que, a lo largo de casi cuarenta décadas de historia, vive la dinámica, por la que pasa América Latina en general, de un estancamiento económico, la atomización de los partidos políticos tradicionales, la aceptación creciente de la izquierda y la experiencia de una dictadura militar en el gobierno[230]. En medio de ese contexto histórico social de su país, Segundo elige el camino del diálogo con los cristianos que viven en crisis de fe y con los que se entienden fuera de las fronteras de la Iglesia.

Jon Sobrino, en cambio, experimenta la integración progresiva a la realidad socio-cultural, política y eclesial de El Salvador, comenzando en el año 1957, con el envío a ese país siendo aun novicio, hasta la fecha. En medio de la vida de un pueblo que vive el proceso

[229] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Fe e ideología. En: *Perspectivas de Dialogo* 88 (1974), 227-233, p. 228.
[230] Cf. URUGUAY. Uruguay siglo XX. Documento elaborado por José Pedro Barrán. Disponible en: http://www.rau.edu.uy/uruguay/historia/Uy.hist4.htm . Acesso: 4 de abril de 2011.

histórico una serie de golpes de estado, en un corto periodo de tiempo, y que sufre la injerencia directa de los EEUU en su vida económica y política[231], Sobrino opta, desde su quehacer teológico, por apoyar el crecimiento de la fe y su praxis de los cristianos comprometidos con la tarea evangelizadora de la Iglesia, tanto del lugar local como del continente. Una vez que ha sido testigo de una vida cristiana que llega hasta la entrega por su pueblo, como fue el martirio de Mons. Oscar Romero, el teólogo salvadoreño está convencido que la teología puede ayudar a la vivencia de una fe cristiana convincente y generadora de transformaciones reales en la historia de los pueblos de América Latina.

En cuanto a su compromiso con la teología de América Latina, ambos coinciden en desarrollar una reflexión situada de la fe, que se muestre responsable ante los interrogantes que le plantea la sociedad contemporánea y las situaciones de pobreza y marginación en que viven la mayoría de los pueblos latinoamericanos. Juan Luis Segundo, por su parte, se ocupará en pensar la fe cristiana de cara a las preguntas que hacen los laicos, profesionales, cristianos o no del Uruguay, respecto de por qué es posible y vale la pena creer hoy en Jesucristo y si en la Iglesia hay lugar para exponer las problemáticas que levanta la experiencia de una vida inserta en una cultura marcada por la modernidad. Jon Sobrino, por otra parte, se sumerge cada vez más en el mundo de los pobres de El Salvador y desde ahí, está atento a toda la realidad de pobreza que caracteriza la vida de las personas en el continente y que los hace experimentar la opresión, la injusticia y el desamor. Desde esa realidad se preocupa por pensar la fe desde la predilección de Dios por los pobres y de la necesidad que la Iglesia se haga cada vez más semejante al estilo de vida de Jesucristo, que viva y anuncia el Reino de y para los pobres.

Respecto de la orientación que toma el pensamiento teológico de los dos teólogos, cabe resaltar que, si bien ambos quieren dar su aporte para la conformación de una teología latinoamericana propiamente tal. Cada uno lo hace desde las opciones personales que lo ubican en el punto de partida desde donde se dispone a pensar la fe. Así, Juan Luis Segundo se sitúa en el ámbito de la liberación de la teología misma, en cuanto ésta pueda y deba ser liberada de los mecanismos que legitiman culturalmente la opresión y que convierten a ella misma en una reflexión opresora, por cuanto fomenta la pasividad y el fatalismo de los cristianos del continente. En ese sentido, la tarea teológica debe saber descubrir las posibles relaciones existentes entre una conducta opresiva y deshumanizadora y la instalación de una

[231] Cf. HISTORIA DE EL SALVADOR. Wikipedia. La enciclopedia libre. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_El_Salvador. Acceso: 4 de abril de 2011.

fe que puede favorecer dicha conducta[232]. De ahí que la labor de liberar a la teología incluye, para Segundo, el esfuerzo por sospechar hasta de la manera en como expresa su fe el pueblo pobre y por mantener la disposición de enseñar a aprender a los oprimidos, a fin de que dejen de ser una grupo proclive al engaño. Jon Sobrino, en cambio, se ubica desde otro ángulo del pensamiento teológico latinoamericano; su preocupación consiste en reflexionar una teología que ayude a liberar a los pobres de las estructuras de opresión bajo los cuales se encuentran sufriendo, por lo que ésta debe ser capaz de dar a conocer la verdadera imagen de Dios expuesta en la persona de Jesús de Nazaret. Dios quiere que los pobres sean salvos, asevera Sobrino en su reflexión, por lo que comenzar desde los pobres permite penetrar mejor la totalidad de la realidad, tanto humana como divina, ya que es la voluntad de Dios que los pobres sean liberados y elevados a la condición digna de hijos de Dios.

Considerada la orientación particular de cada teólogo en el desarrollo de su teología, cabe señalar, por último, que ambos pensamientos teológicos consideran a la base una reflexión situada de la Revelación desde el contexto histórico latinoamericano, porque se entiende que la misma – Revelación – se da en la historia de la humanidad, y desde la praxis de la fe, por cuanto que es necesario dudar de la práctica cristiana cuando ésta encubre o justifica situaciones y expresiones inhumanas, tanto de la cultura como de la vida de los pueblos en Latinoamérica.

[232] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica. En: *Selecciones de Teología* 25 (1986), 283-289, p. 285.

II Parte

JESUS DE NAZARET PREDICADO COMO CRISTO LIBERADOR. ALGUNOS ASPECTOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Que Jesús de Nazaret sea el elemento teológico esencial de la cristología eclesial, sobre todo a partir del siglo XX, es un dato evidente en el ámbito de la teología cristiana eclesial. Ahora, que se pueda afirmar lo mismo en vista al pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino es asunto obligatorio, ya que no es posible introducirse en el proyecto cristológico de ambos teólogos sin considerar el referente de Jesús de Nazaret.

De ahí que, si bien la persona de Jesús es el dato teológico fundamental de toda cristología, en el caso de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino cobra un tratamiento peculiar. De acuerdo al itinerario del pensamiento cristológico de estos dos teólogos, la referencia a Jesús, específicamente como el Jesús de Nazaret, tiene como finalidad anunciarlo, como una persona a quien se le puede confiar la propia vida, porque en Él está contenido en el significado y sentido total de la misma.

Ahora bien, para ambos teólogos se trata de hacer evidente, tanto a cristianos como a no cristianos, lo que implica conocer y creer en la persona de Jesús de Nazaret. Asimismo, dadas las características históricas, sociales y culturales de América Latina, la reflexión acerca de Jesucristo debe, necesariamente, hacer eco de la realidad continental, a fin de que resulte Alguien importante, que revela el camino verdadero para acceder a Dios, en el caso de los cristianos, y que representa el sentido último y pleno de toda existencia humana. De ahí que ese Jesús de Nazaret, que vivió como judío en el inicio de nuestra era, debe ser conocido y predicado como Liberador. Esto en una la doble perspectiva: liberar al ser humano de toda alienación que lo mantiene alejado de la conciencia de su verdadera humanidad y liberarlo de las estructuras de pecado que posibilitan el sometimiento infrahumano de unos por otros y que no permite recepcionar el verdadero proyecto de Dios manifestado en Jesús.

CAPÍTULO III

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE JESUS DE NAZARET

1 INTRODUCCIÓN

La persona de Jesús de Nazaret como el Jesús histórico, es - así podemos afirmar - el elemento cristológico central desde el cual se abre y se desenvuelve el pensamiento teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Ciertamente, en cada uno de estos teólogos, el acercamiento, la comprensión y el pensar a Jesús de Nazaret en relación al mundo de hoy, cobra matices propios de acuerdo a los objetivos, destinatarios y desafíos teológicos con que cada uno dialoga y de los cuales se apropia para su reflexión cristológica.

Ahora bien, considerada la centralidad de Jesús de Nazaret, como el Jesús histórico, en la cristología de los dos teólogos latinoamericanos en estudio, nos parece necesario intentar de dilucidar lo que entienden por Jesús de Nazaret, la relación que reconocen entre Jesús de Nazaret y el Jesús histórico, y cuál es el fundamento de comprensión teológica del Jesús histórico, desde el cual desarrollan su pensamiento cristológico. En ese sentido, pensamos que el análisis del tema de la "dimensión histórica de Jesús de Nazaret" en la teología y cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino requiere, previamente, una contextualización en el conjunto de la búsqueda del Jesús histórico que desarrolló la cristología entre los siglos XIX y XX. Consideramos esto por dos razones. Primera, porque no se trata de un pensar cristológico independiente del itinerario llevado a cabo por otros teólogos y por la tradición cristológica eclesial[1]. Segunda, porque ambos teólogos consideran como base de su pensamiento lo alcanzado por el debate de la cristología europea respecto del tema de estudio del presente capítulo. Una vez contextualizado el pensamiento acerca del Jesús histórico en la cristología eclesial y en la teología-cristología latinoamericana, se procede al análisis del tema en el pensamiento de los dos teólogos en estudio. En un primer momento se expone el proceso de reflexión que tiene la opción por el Jesús histórico en la cristología de los dos autores. Luego,

[1] Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de Cristología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974; p. 20-21. Otros estudios respecto a la búsqueda del Jesús histórico: THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico. Um Manual.* São Paulo: Edições Loyola, 2004. Corrobora esta relación Jon Sobrino cuando dice que la cristología latinoamericana se inscribe formalmente en ese proceso de enfatizar la persona del Jesús histórico. Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1995, p. 96.

se presenta el análisis evangélico sobre el tema que hacen ambos teólogos, para, en un tercer momento, explicar la clave política desde la cual, particularmente, Juan Luis Segundo plantea su interpretación de Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico.

2 EL VIRAJE TEOLÓGICO HACIA EL JESUS HISTÓRICO

El acercamiento a Jesús de Nazaret desde la clave teológica del Jesús histórico fue iniciado en Europa, primero por la cristología protestante hacia el siglo XIX, y luego, por la católica hacia el siglo XX, y en la época después del Concilio Vaticano II, fue considerada una cuestión insoslayable, puesto que se hizo más apremiante la pregunta por la salvación de Jesucristo realizada en la historia.

Ciertamente, el interés por buscar y considerar la realidad histórica de Jesús en la teología, no es casual. La historia, en cuanto teoría y ciencia, que fue iniciada por G. Vico, con su escrito *Scienza Nuova Prima* (1725), se fue imponiendo a lo largo del siglo XVIII y, especialmente, del siglo XIX, que es cuando surge el historicismo y la historia científica[2]. Así, en el siglo XVIII surge la convicción que es posible una ciencia de la historia. En esa misma época, teólogos europeos comienzan a aplicar la crítica literaria e histórica a los libros del NT[3] y hacia fines del siglo se hace patente que el proceso de formación de dichos escritos es más complejo de lo que se pensaba en un principio, por lo que comienza a cuestionarse el valor histórico de los evangelios, lo que da inicio a la elaboración de "diversos métodos histórico-críticos para investigarlos científicamente, en consonancia con el sentido que cobra la Historia en el siglo XIX"[4].

En ese sentido, la realidad y el contexto histórico desde donde se desarrolla la cristología se torna, también, una cuestión relevante para la reflexión teológica. En América Latina, son los teólogos Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, además de otros, como por ejemplo, Leonardo Boff, quienes se hacen cargo de llevar a cabo una cristología contextualizada que priorice la realidad histórica de Jesús de Nazaret. De ahí que el lugar central que tiene el hecho Jesús de Nazaret en la cristología de los teólogos en estudio, hace

[2] Cf. DARLAP, Adolf. Teología fundamental de la historia de la salvación. En: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1965, pp. 49-204, p. 52.
[3] Cf. SANDERS, E.P. *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000, p. 21.
[4] Cf. VARGAS-MACHUCA, Antonio. *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna*. Madrid: Universidad Pontifica Comillas, 2004, p. 19.

que ese fundamento cristológico sea la puerta de entrada y el camino obligatorio a recorrer, para examinar y conocer el pensamiento cristológico de ambos autores.

Teniendo en cuenta que la importancia del Jesús histórico para la cristología es recuperada, en primer lugar, por la teología europea, queremos dar una mirada de síntesis al proceso que desarrolló esta investigación teológica sobre la persona de Jesús de Nazaret como el Jesús histórico. Luego, en un segundo momento, vamos a intentar reconocer la influencia que tiene la vuelta al Jesús histórico de la cristología sobre la teología latinoamericana, para, finalmente, reconociendo que la importancia del Jesús histórico no se ha limitado a la búsqueda de la teología europea, sino que ha cobrado gran espacio, en la cristología latinoamericana, presentar cómo Juan Luis Segundo y Jon Sobrino se apropian de la persona de Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico. Dicho estudio lo haremos a partir de las obras y escritos cristológicos que, a nuestro modo de ver, resultan más relevantes, por cuanto contienen los fundamentos más genuinos de su cristología.

2.1 La búsqueda del Jesús histórico en la teología de los siglos XIX y XX

Dando una mirada de conjunto al trasfondo cultural y teológico que llevó a esa búsqueda teológica del Jesús histórico, se puede decir que ya en la Reforma del siglo XVI se reconoce el punto de partida de una renovación teológica que llegará a influenciar, posteriormente, a la misma teología católica. La Reforma, como señala Kasper[5], quería renovar la Iglesia a partir del testimonio original del NT, para priorizar lo que "lleva a Cristo", por lo cual, su interés mayor está en la *"viva vox evangelii"*, es decir, en la palabra de Dios predicada. De ahí que a los reformadores todavía no les interesa desarrollar una investigación bíblica de tipo histórico-crítica. Será después, con la Ilustración, en el siglo XVIII, que se llega a la formación de una teología bíblica, lo cual favorece que la doctrina de la Escritura se independice y se convierta en una instancia crítica frente a la doctrina de la Iglesia.

Posteriormente, en el siglo XIX, cuando las cuestiones sobre la persona de Jesucristo alcanzaron una mayor explicitación, como lo indica Grillmeier, la teología "dedicó todo su esfuerzo a la construcción de una imagen puramente histórica de Jesús, utilizando para ello el instrumental de la investigación histórica". Así, la teología del siglo XIX centró su ocupación en abordar "la vida de Jesús en su vertiente puramente humana", intento que, a juicio de este

[5] Cf. KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 59.

teólogo, fracasó[6]. Las preguntas que acompañaron las investigaciones y el pensamiento teológico-cristológico de este tiempo se pueden reducir, principalmente, a dos temas expresado en dos interrogantes: el primero, si es posible una investigación histórica sobre la persona de Jesús, y el segundo, si ella es teológicamente necesaria[7]. El siglo XX, en cambio, se caracteriza más bien por una teología que se deja influenciar por "una interpretación insuficiente de la historia de la cuestión cristológica"[8], como se había manifestado en el tiempo de la Ilustración, donde el surgimiento de las ciencias y, en particular, de las ciencias históricas, abría paso a una teología que asumiera algo del método científico generado por ellas. La cristología del siglo XX, influenciada por R. Bultmann, presenta una interpretación, más bien, en clave existencial.

Más allá de esta mirada general, creemos importante analizar, también, el desarrollo histórico que experimentó la investigación teológica sobre la persona de Jesús, en base a los antecedentes que entrega la investigación hecha por los teólogos Gerd Theissen y Annette Merz, en la segunda mitad del siglo XX. Ellos presentan un estudio de la investigación histórica que se desarrolló acerca de la persona de Jesús, ordenando en cinco fases aquellas aproximaciones científicas, las cuales mantienen influencia hasta hoy sobre la búsqueda del Jesús histórico[9].

La primera fase considera los impulsos críticos a la pregunta sobre el Jesús histórico iniciados por Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) y por David Friedrich Strauss (1808-1874). Destacamos principalmente Reimarus por ser el iniciador de una investigación, en perspectiva puramente histórica, sobre la vida de Jesús. Es el pionero, en cuanto al punto de partida metodológico de la búsqueda del Jesús histórico. Distingue entre la predicación de Jesús y la fe de los apóstoles en Cristo, porque entiende que la comprensión histórica de la predicación de Jesús sólo se puede reconocer en el contexto de la religión judía contemporánea a Él[10]. Según Reimarus, la predicación de Jesús estaría, particularmente, orientada a la llegada del Reino de los Cielos que los judíos esperaban por tanto tiempo. El Reino que Jesús predica es la idea de un reino terreno, en la línea del reino del Mesías esperado. Por lo cual, Reimarus distingue entre Jesús que es "una figura judía profético-

[6] Cf. GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, p. 23.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 26.
[8] Cf. *Ibid.*, p. 23.
[9] Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus histórico*, pp. 13-16. Otros estudios sobre la misma temática: PALACIO, Carlos. *Jesucristo. Historia e interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1978. MARGUERAT, Daniel. *Jésus de Nazareth*: *nouvelle approches d'une énigme*. Genevè: Labor et Fides, 1998.
[10] No fue el propio Reimarus, sino Lessing, su amigo, quien publicó siete fragmentos de la obra "Apología o escrito de defensa para los adoradores racionales de Dios" que Reimarus había escrito y dio a conocer sólo a sus amigos más próximos, y dejó sin publicarlos. Cf. THEISSEN y MERZ, *O Jesus*, p. 21.

apocalíptica" y el cristianismo, que se diferencia del judaísmo, y que es una invención de los apóstoles. De esa manera, la propuesta de distinguir entre Jesús que predica un Reino esperado, y la fe de sus discípulos, se ha convertido en un aporte metodológico a la cristología que sigue siendo válido en la actualidad[11].

La segunda fase se identifica como el tiempo del optimismo de la investigación liberal sobre la vida de Jesús. Se circunscribe "al tiempo del florecimiento del liberalismo teológico y de la investigación clásica sobre la vida de Jesús" llevada a cabo en Alemania, y que tenía como meta "la reconstrucción histórico-crítica de la personalidad legitimadora de Jesús y de su historia". Representante principal de esa escuela fue Heinrich Julius Holzmann (1832-1910), quien selecciona, desde el evangelio de Marcos, datos para organizar un esbozo de la vida de Jesús, colocando el punto crucial en el capítulo octavo. De esta manera, según Holzmann, Jesús habría formado su conciencia mesiánica en Galilea y se habría revelado como el Mesías a sus discípulos en Cesarea de Filipos. La búsqueda del Jesús histórico de esta etapa desarrolla, como método de investigación, "la exploración crítico-literaria de las fuentes más antiguas sobre Jesús". De ahí que F. Chr. Baur demostrara la originalidad de los sinópticos en relación con el evangelio de Juan y Holzmann favoreciera un mayor desarrollo de la teoría de las dos fuentes: Marcos y Q, ya expuesta por Christian Gottlob Wilke e Christian Hermann Weisse. A partir de este avance científico literario, las fuentes de Marcos y Q pasan a considerarse las más antiguas y las más confiables para una investigación del Jesús histórico[12].

La tercera fase, es la que se reconoce como el tiempo en que la teología liberal experimenta un cambio de rumbo que marcará la teología del siglo XX. El mayor representante de este tiempo es Rudolf Bultmann (1884-1976) y su trabajo teológico, quien, a juicio de Theissen, es el más importante exégeta de la teología dialéctica[13]. Dicha teología contrapone Dios y mundo a tal extremo, que ambas realidades sólo se tocan en un punto, cual es, el hecho de la venida y partida de Jesús, específicamente, su cruz y resurrección. Por lo cual, el elemento teológico decisivo va a ser lo que hizo y dijo Dios en la cruz y en la resurrección, y no lo que Jesús dijo e hizo. Así, el mensaje de Dios a partir de esa acción tiene como núcleo el Cristo del kerigma y no el Jesús histórico[14]. Por lo demás, en el estudio de esta fase, Theissen y Merz reflejan el colapso de la investigación; ello debido a tres factores que habrían llevado a la casi destrucción de la teología de la vida de Jesús. Primer factor, es

[11] Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus*, p. 21.
[12] Cf. *Ibid.*, p. 23.
[13] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 24. 23.

que Albert Schweitzer demostró que a cada imagen de Jesús alcanzada por la teología liberal, está unida la estructura de personalidad que cada autor consideró más digno de desentrañar[15]. El segundo factor, es que Wrede advirtió del carácter tendencioso del evangelio de Marcos. Según éste, en el se proyectaría la fe pos-pascual de la mesianidad de Jesús sobre la vida no-mesiánica de Jesús. El tercer y último factor es que, al demostrar Schmidt el carácter fragmentario de los evangelios, desaparece la posibilidad de reconocer el desarrollo de la personalidad de Jesús, teniendo como base la secuencia de las perícopas, y así, el carácter *kerigmático* de la tradición pasaría a determinar las perícopas. Es el exégeta Bultmann, el que consiguió sistematizar mejor el escepticismo que originó dicho descubrimiento y lo extremó en una línea teológico-programática[16].

La cuarta fase se identifica por la nueva pregunta sobre el Jesús histórico. Este interrogante, que se levanta principalmente en el círculo de los discípulos de Bultmann, surge sobre la base del Jesús *kerigmático* y plantea la cuestión de si la exaltación en la cruz y en la resurrección tienen algún fundamento en la predicación pre-pascual del mismo Jesús. La pregunta por el Jesús histórico se fundamenta, metodológicamente, en la confianza que "se puede encontrar un mínimo" de seguridad crítica sobre la tradición auténtica de Jesús, si se deja fuera lo que pueda ser material propio del judaísmo y del cristianismo primitivo. Lo importante, en esta fase es que el kerigma cristológico se comprometa con la pregunta por el Jesús histórico en base a la figura terrena de Jesús, tal como la presentan los Evangelios[17]. Así, la "intención teológica" de descubrir el kerigma de Cristo ya en la predicación de Jesús lleva, necesariamente, a examinar la persona de Jesús en contraste con el judaísmo[18].

La quinta y última fase considera la *"third quest"* por el Jesús histórico, es la fase que, a juicio de Theissen y Merz, surge principalmente en el mundo de habla inglesa. Aquí, el interés histórico-social sustituye el interés teológico; la preocupación principal es reconocer la inserción que ha tenido el cristianismo primitivo en el judaísmo[19]. En este fase de búsqueda, los autores señalan tres líneas de investigación. La primera, refiere al interés socio-histórico. Dicha línea muestra un gran interés por el estudio histórico-social de la sociedad judía de los primeros siglos d.C. A partir de ese estudio se reconoce con mayor claridad que existe una continuidad entre el círculo pre-pascual en torno a Jesús y el cristianismo pos-pascual, desde el punto de vista social. La segunda trata sobre la inserción del cristianismo primitivo en el

[15] Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus*, p. 24.
[16] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[17] Cf. *Ibid.*, p. 26.
[18] Cf. *Ibid.*, p. 27.
[19] Cf. *Ibid.*, p. 28.

judaísmo. En ella se afirma que Jesús es "el fundador de un 'movimiento de renovación dentro del judaísmo'" y que predica a partir de una "escatología de restauración", ya que tendría como objetivo la restauración del pueblo judío[20]. Una tercera línea es la consideración de las fuentes no canónicas. En esta fase de búsqueda se toman en cuenta, cada vez más, las Fuentes de los Dichos de Jesús, reconstruidos en base a las fuentes canónicas, y el evangelio de Tomás, encontrado en el año 1945. Se cuestiona la preferencia de las fuentes canónicas en desmedro de las no-canónicas. Así, en este contexto de la *"third quest"*, y en base a lo indicado, aun cuando se puede reconocer más que una corriente de pensamiento, se identifican, principalmente, dos diferencias significativas en las líneas de interés de esta búsqueda. Por una parte, la vuelta a la imagen del Jesús no-escatológico y por otra, el que Jesús es interpretado en el marco de su escatología y situado en el centro del judaísmo donde se espera reestablecerlo[21].

2.2 La opción por el Jesús histórico en la Teología de la Liberación

Una vez analizado, de una manera general, el proceso que vivió la investigación de la teología europea en busca del Jesús histórico, queremos adentrarnos en el contexto de la cristología latinoamericana. Vamos remontarnos a los inicios de la Teología de la Liberación sistematizada, intentando descubrir algunos indicios que permitan examinar una posible opción teológica por el Jesús histórico en la reflexión latinoamericana. Como señala Alvaro Cadavid, una vez que Medellín se ha convertido en el inicio de un proceso donde la Iglesia latinoamericana ha ido apropiándose, poco a poco, del giro antropológico y hermenéutico dado a la teología por el concilio Vaticano II, la cristología se ha acercado al hecho Jesús ya no desde el ámbito de la dogmática, sino que lo hace a partir del dato revelado en la Escritura, por lo que ocupan el lugar central de la reflexión cristológica el tema del Jesús histórico y su predicación del Reino, y la persona y contexto social actual[22].

Tomando en cuenta lo anterior, iniciamos el estudio de la opción por el Jesús histórico en la TdL, particularmente, a partir de dos teólogos y dos primeras obras. Uno, Gustavo Gutiérrez, por ser el primero en sistematizar la reflexión de una teología fundamental de la Liberación; otro, Leonardo Boff, por haber escrito una primera obra cristológica en la que

[20] Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus*, p. 29.
[21] Cf. *Ibid.*, p. 29.
[22] Cf. CADAVID Duque, Alvaro. La Cristología del Documento de Aparecida. En: *Medellín* 131 (2007), 418-445, p. 419.

plantea la posibilidad de aproximarse a Jesucristo, considerando el contexto histórico y social en que se encuentra inserto el teólogo y la comunidad cristiana.

Comenzando por la obra *Teología de la Liberación*[23], de Gustavo Gutiérrez, aun cuando en ésta el autor no se refiere al Jesús histórico, propiamente tal, podemos observar que trata del tema de Cristo en cuanto "hecho hombre en esta historia una y no en una historia marginal a la vida real de los hombres"[24]. Si se parte de esta afirmación de tipo cristológico, se reconoce en ella dos enunciados teológicos que pueden estar a la base, a nuestro juicio, de la reflexión cristológica latinoamericana posterior, en cuanto a influenciar, directa o indirectamente, el interés que se expresa en ella por el "Jesús histórico". Uno de estos enunciados teológicos es el concepto de "historia" y otro, el de "Cristo" y "Cristo liberador". Estos dos enunciados, a nuestra manera de ver, están dando la orientación de cómo se considera el tema de la persona de Cristo en el texto. Gutiérrez quiere que la historia concreta de América Latina sea tocada por una reflexión teológica que, a partir del evangelio, considere e ilumine la experiencia de los cristianos que se comprometen con el proceso de liberación necesaria para un continente que está sometido a la opresión y al despojo[25]. Así, Cristo es para los cristianos, en particular, los del continente latinoamericano, Aquel que se hace presente en medio de la historia humana trayendo la liberación.

En el capítulo noveno de la obra, inserto en la cuarta parte que trata del sentido del cristianismo y de la misión de la Iglesia, Gutiérrez dedica su atención a dos importantes temas: liberación y salvación[26]. Trata primero el tema de la salvación, desde un doble enfoque: cuantitativo y cualitativo. Ese doble enfoque, afirma Gutiérrez, permitió la evolución en la comprensión del concepto de salvación. La salvación se entiende ahora como una realidad intra-histórica, que, significando comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, lleva la historia a su plenitud[27]. A partir de esa relación directa entre salvación e historia humana es que ésta última cobra una nueva dimensión en la reflexión teológica general, y en la de la TdL, en particular. Es central la comprensión de la historia como una sola, y no una profana y otra sagrada. Y porque es una sola es que puede entenderse la salvación como aconteciendo en las entrañas mismas de la historia humana, y sólo a partir de ahí puede afirmarse, también, que el devenir histórico de la humanidad debe

[23] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria, 1971.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 216.
[25] Cf. *Ibid.*, p. 9.
[26] Cf. *Ibid.*, p. 183.
[27] Cf. *Ibid.*, p. 189.

ser situado dentro del movimiento salvífico de la acción de Dios[28]. Devenir que, en el contexto de una TdL, lleva implícita la lucha por una sociedad justa, la cual "se inscribe plenamente y por derecho propio" en la historia de salvación[29]. Ahora bien, como la salvación acontece en y a ritmo de la historia humana, ella no puede darse en plenitud dentro de la misma; surgen así, las promesas escatológicas y si bien, las mismas promesas escatológicas se van cumpliendo a lo largo de la historia, sólo el encuentro pleno con el Señor pondrá fin a la historia y otorgará plenitud a la salvación[30].

Una vez hecha la reflexión sobre el tema de la salvación, aconteciendo en la historia, Gutiérrez pasa a tratar el tópico de Cristo y su relación con la liberación plena. Para el análisis de la relación entre Cristo y la liberación se refiere al capítulo tercero de la *Gaudium et Spes* (N° 33), donde se afirma que el progreso temporal puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, lo que es de gran interés para el Reino de Dios[31]. Sin embargo, destaca Gutiérrez, que hay en ese planteamiento una perspectiva que bloquea la pregunta por el sentido último de la acción del hombre en la historia, ya que la relación entre progreso temporal y crecimiento del Reino, es visto por el Magisterio "en la línea del dominio de la naturaleza por la ciencia y la técnica, y de algunas de sus repercusiones en el desarrollo de la sociedad humana", pero no se cuestiona por el sistema injusto en que se basa[32]. La óptica liberadora invierte el orden del planteamiento de la cuestión. Entiende que el trabajo del hombre, como transformación de la naturaleza, prolonga la creación si es hecho humanamente, esto es, si no está alienado por estructuras socio-económicas injustas[33]. Contextualizando la reflexión, Gutiérrez afirma que en el Tercer Mundo la preocupación de los pueblos se centra en la problemática de injusticia-justicia social u opresión-liberación. Es en ese contexto en que se presenta a los cristianos el gran reto para su fe y para la comprensión de su seguimiento a Jesucristo[34]. Esta visión abre a la problemática del pecado que tiene relación con la fe en la redención[35]. En cuanto pecado, se trata del pecado como hecho social e histórico. Y si bien el pecado exige una liberación radical, ésta necesariamente deberá incluir una liberación política, puesto que sólo así será posible mostrar la alienación

[28] Cf. GUTIERREZ, *Teología*, p. 190.
[29] Cf. *Ibid.*, p. 216.
[30] Cf. *Ibid.*, p. 215.
[31] Cf. *Ibid.*, p. 216.
[32] Cf. *Ibid.*, p. 222.
[33] Cf. *Ibid.*, p. 223.
[34] Cf. *Ibid.*, p. 224.
[35] Cf. *Ibid.*, p. 225.

fundamental que existe en toda alienación parcial[36]. Ante esa situación de pecado social, la fe cristiana confiesa que Cristo es quien da la liberación radical, por su muerte y resurrección. Es Cristo quien hace entrar, por el don de su Espíritu, en comunión con Dios y con todos los hombres. Y justamente porque hace entrar en esa comunión, hace vencer el pecado, como negación del amor, y todas sus consecuencias[37].

Leonardo Boff, por su parte, en la obra *Jesucristo Liberador*[38], considera a lo largo de casi todo el libro, el tema de la historia de Jesús, porque así como los contemporáneos de Jesús se preguntaron por él, también los seguidores, a lo largo de la historia, quieren saber quién fue y es realmente Jesús; o sea, hay un deseo de conocer al verdadero Jesucristo. Sin embargo, nos vamos detener, particularmente, en el capítulo segundo, punto cuarto, donde dedica una primera reflexión a una "Cristología de America Latina". En ese capítulo, Boff intenta responder a la pregunta de "como llegamos a conocer a Cristo" desde una perspectiva hermenéutica[39]. Después de presentar los diversos métodos hermenéuticos que han sido utilizados en el estudio de las fuentes sobre Jesús, el autor pasa a tratar el tema de Cristo en la reflexión latinoamericana. Según él, considerado el hecho de que sólo nos acercamos a Jesús con lo que somos y tenemos, una reflexión y un discurso sobre Cristo en América Latina debe, necesariamente, "revestir" características propias. Boff está consciente que en su reflexión cristológica asume datos teológicos presentados ya por la teología europea y que su preocupación, por tanto, es situarlos en y desde el contexto de América Latina. Dicho eso, Boff privilegia cinco características a considerar en una teología cristológica latinoamericana: el elemento antropológico, el utópico, el crítico, el social y el práxico. El elemento antropológico es relevante, porque el centro de atención en América Latina es la persona humana y no la Iglesia en sí misma; lo que interesa es el ser humano al que la Iglesia debe auxiliar, levantar y humanizar. Interesan las expectativas que ésta tiene y ante las cuales la fe cristiana debe ser anunciada de manera renovada[40]. El elemento utópico expresa que lo que determina a la persona latinoamericana no es el pasado, sino el futuro, lo que sintoniza con la fe cristiana que trae la promesa que en Cristo se realiza la utopía de una humanidad reconciliada, ya que en Él se encuentra el potencial de lo que en el mundo se ha de crear con sentido y amor[41]. El elemento crítico, según Boff, se ejerce principalmente frente a las

[36] Cf. GUTIERREZ, *Teología*, p. 226.
[37] Cf. *Ibid.*, p. 227.
[38] BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1972.
[39] Cf. BOFF, *Jesus Cristo*, p. 45.
[40] Cf. *Ibid.*, p. 58.
[41] Cf. *Ibid.*, p. 59.

tradiciones eclesiásticas que se han vuelto obsoletas, impidiendo el diálogo entre fe y mundo, Iglesia y sociedad. Existe la necesidad del elemento crítico y la reflexión teológica la asume en el hoy de América Latina. La crítica actúa con un carácter acrisolador y purificador de lo nuclear de la experiencia cristiana, a fin de que se pueda encarnar dentro de la experiencia histórica que viven los pueblos latinoamericanos[42]. Frente al elemento social, el autor plantea que lo que más aflige a la sociedad latinoamericana es la marginación de las grandes mayorías, problema que no pasa, simplemente, por una conversión personal, ya que los males son de tipo estructural, que trascienden las personas individuales. Ante dicha situación, la fe cristiana y particularmente la Iglesia, han de preguntarse por su función en ella y al igual que Jesús, debe atender a los sin-nombre y sin-voz; debe acentuar la dimensión liberadora que encierra el mensaje de Cristo y destacar el futuro que promete al mundo, donde el Reino no es para unos pocos privilegiados, sino para todos[43]. Por último, con el elemento práxico Boff expresa que es necesario volver a Cristo y a la Iglesia primitiva, y recuperar lo esencial de ella que fue "crear nuevos modos de actuar y de vivir en el mundo". Todo eso debería ayudar a hablar de Jesucristo a partir de Él mismo, no para definirlo a Él, sino para definir a los hombres y mujeres de Latinoamérica. Por tanto, la reflexión teológica latinoamericana opta por la praxis del mensaje de Cristo[44].

Por tanto, creer en Jesucristo, implica hacerlo, no sólo considerando la realidad histórica de Él, sino, también, la condición histórica del cristiano de América Latina. Para Gutiérrez, se trata de reconocer que la acción salvífica de Dios se da dentro de la historia humana, particularmente, de una historia marcada por el dinamismo de justicia-injusticia en América Latina, en la que Cristo también se hace presente y es testimoniado como Aquel que trae la liberación. Para Boff, la fe en Jesucristo lleva necesariamente a toda persona, independiente del contexto cultural en que se encuentra, a preguntarse por la proximidad que Él tiene con su realidad y si esa proximidad puede llegar a considerarse real y concreta. Según su pensamiento, la preocupación teológico-cristológica de los cristianos y teólogos de América Latina, sensibilizados e interesados en traducir la fe en Jesucristo a su realidad continental, no está sólo en reconocer y pensar un Jesús próximo, sino, también, si ese Jesús

[42] Cf. BOFF, *Jesus Cristo*, p. 60

[43] Cf. *Idem*, p. 60. Para Boff mismo, la cristología latinoamericana implica el compromiso político y social con miras a ayudar a romper la situación de opresión en que viven la mayoría de los pueblos de América Latina, ya que las circunstancias históricas son importante para la reflexión de la fe en Jesucristo. A partir de ellas hay que preguntarse cómo predicar a Jesucristo frente a las exigencias de una determinada situación social e histórica. Cf. BOFF, Leonardo. Jesucristo Liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana. Tomo VI*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, p. 17-42, p. 17.

[44] Cf. BOFF, *Jesus Cristo*, p. 61.

tiene algo que decir y traer en medio de su historia marcada por la injusticia y la desigualdad social. Así, por medio de los escritos de estos dos teólogos se vislumbra una cierta dirección a la teología y cristología, a partir de la cual se quiere pensar la fe cristiana en Latinoamérica.

3 JESÚS DE NAZARET COMO EL JESÚS HISTÓRICO EN LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

En relación con lo anterior, nos adentramos a ver la orientación que toma la reflexión cristológica de los dos teólogos en estudio. Juan Luis Segundo plantea que no sólo hoy día la gente se pregunta por Jesús de Nazaret, sino que ya el mismo NT trae implícita la pregunta por Él, y responde con la historia de Jesús narrada en clave de "evangelio"[45]. Si bien, ninguno de los Evangelios es una historia de Jesús, Segundo apuesta que son los documentos-fuentes que permiten una aproximación fidedigna al Jesús de la historia, esto es, a "ese personaje que hizo irrupción en la historia de la humanidad hace dos mil años"[46]. Jon Sobrino, por su parte, comienza por desarrollar su pensamiento cristológico a partir de Cristo, que es el mismo que Jesús de Nazaret[47], con miras a plantear su "relevancia para la fe y la vida cristiana en América Latina"[48]. Para él, Cristo y Jesús es una totalidad con dos elementos, uno histórico y otro trascendente[49], de los cuales la teología latinoamericana privilegia el primero, el del Jesús histórico a fin de que no se acepte, ni se justifique, la coexistencia de la miseria de la realidad latinoamericana con la fe cristiana[50].

Considerado esto, a continuación damos curso al estudio y análisis del tema enunciado, comenzando por la cristología de Juan Luis Segundo y continuando con la de Jon Sobrino.

---

[45] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia*, p. 110.
[46] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 9.
[47] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta., 1991, p. 11.
[48] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995, p. 9.
[49] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 59.
[50] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 102. En el sentido que volver al Jesús histórico impide tergiversar la puesta en práctica de la fe cristiana en un continente en que se vive mucha injusticia, contradice, de alguna manera, lo que el mismo Sobrino señala en el escrito de un artículo, diciendo que "la teología de la liberación se orientó espontáneamente hacia el Jesús histórico". A nuestro juicio, esta orientación es una decisión deliberada porque esa opción teológica de plantear a Jesús de Nazaret, en cuanto Jesús histórico, es la manera más verdadera de reflexionar los diversos temas teológicos en el continente y de seguirlo hoy, lo que el mismo teólogo afirma. Cf. SOBRINO, Jon. El Jesús histórico, crisis y desafío para la fe. En: *Christus* 481 (1975), 6-18, p. 6.

3.1 Jesús de Nazaret, como el Jesús histórico en la Cristología de Juan Luis Segundo

En su obra *El hombre de hoy delante de Jesús de Nazaret. Fe e ideología*[51], Juan Luis Segundo declara, prácticamente en la última frase de la conclusión, cual será el tema central de su futuro trabajo teológico. Expresa que quiere dejar abierta la respuesta a la pregunta qué significa tener fe en Jesús, tanto para las personas creyentes como no creyentes. La intención del autor es responder más explícitamente a esta pregunta en la siguiente obra que va a desarrollar a partir del "hombre Jesús"[52]. Con este enunciado teológico, Juan Luis Segundo está indicando, a nuestro juicio, dos elementos básicos de su próxima obra teológica: uno primero, que va a desarrollar una reflexión de tipo cristológico, por el tema que tratará en el siguiente escrito: la persona de Jesús; y otro segundo, que esa aproximación lo hará desde la perspectiva humana, o sea, a partir de aquello que pueda resultar accesible de la persona de Jesús, de su ser hombre, tanto a creyentes como a los que no lo son.

Esta reflexión la plasma en la obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*[53]. Uno de los objetivos de este libro, en cuanto a su contenido cristológico, como el mismo autor señala, es exponer lo que aporta Jesús de Nazaret, y la tradición surgida de Él, al proceso de humanización[54]. Así, en la "Introducción general" de la obra, y en el marco de lo que él llama "ensayo de una anti-cristología" – tema analizado en el capítulo anterior – el autor expone, lo que nos atrevemos a llamar, el elemento base de lo que él entiende cuando se refiere a Jesús de Nazaret: Jesús de Nazaret una figura histórica, singular, que es, a la vez, un testigo humano[55].

En cuanto Jesús como "figura histórica", Segundo hace un recuento del proceso de la reflexión teológica sobre el tema. Afirma que después de varios siglos de caminar por la vía de una cristología única, el descubrimiento del Jesús histórico aconteció primero en la teología protestante y después en la católica, pero más como crisis que como certeza, ya que se vivió esta evolución más como un peligro para la fe que como una oportunidad de profundizar en la persona de Jesús, porque no se veía aun la necesidad de recuperar al Jesús

---

[51] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología. Tomo I.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
[52] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 413.
[53] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo.* Tomo II/1. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
[54] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[55] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 29. Molly Marshall-Green, en su recensión a la obra "Jesús de Nazaret, ayer y hoy", resalta la recuperación de la humanidad y de la historia de Jesús que hace Juan Luis Segundo en su obra, considerándolo una tarea acorde con su preocupación por un método liberador de la teología. Cf. MARSCHALL-GREEN, Molly. An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth, by Juan Luis Segundo. En: *Book Reviews* 88 (1991), 483, p. 483.

histórico[56]. Si bien, las exageraciones sobre la imposibilidad de saber algo cierto sobre Jesús y su historia fueron vencidas, la crisis alcanzó mayor fuerza al conocerse que incluso los testigos más confiables, los Evangelios sinópticos, eran predicación de la fe en Jesús y no simples narraciones de su vida. Así, a partir de esa búsqueda no sin dificultades, se puede entender que la figura de Jesús aparece con un reducido número de datos históricamente fidedignos, lo que es una gran diferencia del acúmulo de hechos con que se había construido la cristología clásica[57].

Sin embargo, el interés de Juan Luis Segundo en Jesús como figura histórica – ese personaje que hace una fugaz aparición pública en Palestina del siglo I – es que la persona contemporánea pueda dialogar con él, a partir de lo qué significó y puede significar hoy para la comprensión y realización del ser humano, - si bien, su significado primero se manifestó dentro de un determinado contexto histórico de tareas, motivaciones e intereses[58] – considerando la larga tradición que le precede como la que le sigue[59]. Ahora bien, Jesús, como figura histórica es también "testigo humano", y a ese respecto, Segundo afirma que Jesús fue testigo de "ciertos valores humanos ante ciertas personas o grupos de hombres"[60].

---

[56] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 41.

[57] Cf. *Ibid.*, p. 42. Aunque la preocupación teológica central de Javier Jiménez Limón es el análisis del método teológico de la teología de Juan Luis Segundo, desde donde hace referencia, también, a su cristología, nos parece oportuno rescatar lo que dice respecto de la posición que tiene Segundo frente a la cristología clásica, - si bien, Jiménez habla más bien de cristología académica usual -. Dice del teólogo uruguayo que se opone a la cristología académica, porque considera "falso y desfiguradores dos presupuestos metodológicos" que la caracterizan: uno, el que Jesús suscita interés, principalmente, porque en Él se reconoce a Dios o a un enviado de Dios y deja de lado su condición limitada, humana e histórica; otro, que crea que se puede acceder a Jesús desde la ciencia, sin considerar que ésta puede estar contaminada de los intereses ideológicos que la misma conlleva. Cf. JIMENEZ Limón, Javier. *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyecto teológicos: Metz y Segundo.* Facultad de Teologia de Catalunya: Editorial Herder, 1990, p. 423.

[58] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad,* p. 46. A ese respecto, destaca Hugo Assmann que el nombre que Juan Luis Segundo dió a su obra no es casual, ya que las temáticas tratadas en la misma lo confirman. Empezando por el lugar epistemológico, Assmann destaca que es la situación en la que se encuentra inmerso el hombre actual, por lo que, en su opinión, Juan Luis Segundo no tiene interés en desentrañar los problemas de Jesús, sino los del hombre de hoy y contrastarlos con lo que Jesús fue e hizo de más significativo, esto es, con lo de más humano que hay en Jesús. Cf. ASSMANN, Hugo. Os ardís do amor em busca de sua eficacia. As reflexões de Juan Luis Segundo sobre "O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré". Notas e Comentários. En: *Perspectiva Teológica* 36 (1983), 223-259, p. 229.

[59] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad,* p. 26. Puede ser que por la diferencia en la intención del estudio y en el objetivo de la investigación cristológica sobre el pensamiento de Juan Luis Segundo, nuestro análisis discrepe, en algo del estudio llevado a cabo por Eduardo Rodríguez Antuñano. Respecto del tema de Jesús de Nazaret como Jesús histórico, tópico no tratado por el teólogo, en una de sus apreciaciones, en el contexto de "la dialéctica de todo lo histórico", él asevera que, según la reflexión de Segundo, la fe de las personas actuales no se fundamenta en el hecho de contar con "rastros directos de su vida o de su palabra, sino más bien en el hecho de que tenemos fe en los que lo conocieron, interpretaron y nos dieron una versión de Él." A nosotros nos parece lo contrario. Una de las preocupaciones del análisis cristológico, tanto de los sinópticos como de la carta a los Romanos de Pablo, que Juan Luis Segundo lleva a cabo, es poder acceder a los datos más fidedignos del hecho Jesús de Nazaret y saber distinguirlo de lo que interpretaron las primeras comunidades cristianas. Cf. RODRÍGUEZ A., Eduardo. *El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2008, p. 205.

[60] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 31.

Jesús de Nazaret es uno de esos testigos referenciales que presenta, de una forma satisfactoria, hermosa y plena, la manera de vivir la existencia. Él es el testigo más importante con que cuenta la humanidad desde hace dos mil años.[61]

En relación con lo anterior, cabe reconocer, y en concordancia con lo que el mismo autor indica, que, en el contexto de una anti-cristología, la obra tiene como propósito hablar de Jesús como Alguien que abre caminos, precisamente por ser considerado testigo de una vida más humana y liberada, teniendo a la base que el mismo Jesús se presentó a sí mismo de esa manera[62]. Por eso es que Jesús despertó poderosamente el interés de algunos de sus contemporáneos[63]. Así, a partir de un cierto momento de su vida, los hechos y dichos de Jesús comenzaron a suscitar atención, adhesión o rechazo, y a causa de eso fue, que sus partidarios y sus detractores llegaron a conclusiones sobre lo que Él es[64]. Aunque, sólo podemos contar con el testimonio de otros sobre Jesús, es necesario considerar que ese testimonio llega hasta nosotros por personas que creyeron que Jesús de Nazaret, por medio de sus hechos y dichos, los hacía mejores de lo que eran, de ahí que cabe hacerle a Jesús mismo la pregunta: "¿para qué me hablas?"[65].

En continuidad con la pregunta sobre qué puede aportar Jesús de Nazaret al proceso de humanización, Juan Luis Segundo continua su reflexión cristológica buscando recuperar el significado de Jesús para el hombre de hoy, y lo hace, esta vez, por medio de una de las cristologías encarnadas en la espiritualidad de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, contenida en la obra *El hombre de hoy delante de Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad*[66]. Queremos rescatar aquí, respecto del tema en estudio, "Jesús de Nazaret como el Jesús histórico", el nuevo contexto teológico en que Segundo inserta la pregunta por Jesús de Nazaret. Se trata, según el autor, de rescatar la pregunta sobre el "significado de Jesús para la existencia humana, de la disciplina [cristológica] que, durante muchos siglos se apropió de la tarea de interpretar a Jesús"[67] y devolverla a toda persona que se interesa por Él, y que puede reconocerlo por medio de los

[61] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad,* p. 40.
[62] Cf. *Ibid.*, p. 29.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 30.
[64] Cf. *Ibid.*, p. 31
[65] Cf. *Ibid.*, p. 32.
[66] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad.* Tomo II/2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
[67] Cf. *Ibid.*, 618.

Ejercicios Espirituales de san Ignacio, que contienen una cristología que ha logrado resistir a las dificultades que la historia ha planteado a la fe, por varios siglos[68].

Teniendo en cuenta la distinción que se hace en la cristología entre una cristología "a partir de arriba" y una "a partir de abajo", y aplicando esa clasificación a la cristología de los Ejercicios, Segundo afirma que ella es una cristología "a partir de arriba"[69]. Sin embargo, cabe analizar la cristología de los Ejercicios, aplicando esa doble clasificación. No hay razón alguna que impida el hecho que si se comienza por una perspectiva cristológica, se pudiese llegar a la otra; es decir, si una cristología comienza, afirmando la divinidad de Jesús, pueda llegar a afirmar, también, al Jesús de la historia considerando los métodos históricos actuales[70], ya que la propia conceptualización de la cristología – "a partir de arriba" y "a partir de abajo" – no significa un reduccionismo de la misma. Por el contrario, "una cristología 'a partir de arriba' debe tener en cuenta al Jesús histórico, como, también, una cristología 'a partir de abajo' debe llegar" a considerar, en su interpretación del Jesús histórico, la relación de éste con Dios[71].

Una vez hecho el análisis de la cristología presente y ausente en los Ejercicios Espirituales – no lo vamos detallar aquí por no estar en directa relación con nuestro tema de estudio – Segundo afirma que lo que parece ser una ambivalencia y, por eso mismo, una debilidad de la cristología de los Ejercicios, puede convertirse en "el origen de su relevancia histórica". El autor expresa que la ambivalencia de la cristología de los Ejercicios se manifiesta en la llamada "cristología de prueba *versus* cristología de proyecto"[72]. La primera, refiere al hecho que, en la época contemporánea a Ignacio de Loyola –donde la vida contemplativa se entendía separada del acontecer del mundo-, la cristología no podía cumplir su función de dar un sentido positivo a la vida cristiana de los laicos, sino sólo conseguía manifestar la idea de un Dios que ofrecía una prueba a la libertad humana, que consistía en imitar a Jesús como el Cristo sufriente de la cruz[73]. Así, la propuesta de la contemplación en la acción exige premisas epistemológicas, como la de la teología de la historia, para discernir, en las situaciones históricas, la presencia del proyecto de Dios. Pero la teología de los Ejercicios no puede ser ajena a la de su época. La segunda, que todavía no es, teológicamente, explícita en la espiritualidad de Ignacio, cuenta con una vía de acceso cuando en ella –en la

[68] Cf. SEGUNDO, Las *cristologías*, p. 706.
[69] Cf. *Ibid.*, p. 709.
[70] Cf. SEGUNDO, *Cristologías*, p. 108.
[71] Cf. SEGUNDO, Las *cristologías*, p. 706.
[72] Cf. *Ibid.*, p. 755.
[73] Cf. *Ibid.*, p. 763.

espiritualidad- se promueve el servicio real a la causa de Jesús, que se traduce en una vida activa, exigente y que considera las situaciones históricas de la época. Eso quiere decir, en pensamientos del autor, que se trata de una cristología que se traduce en vida activa que tiene como criterio último "el servicio real que se puede prestar a una causa" como la de Jesús[74]. Y es en este último aspecto que reconoce Juan Luis Segundo la presencia de un elemento que permitiría la continuidad de la reflexión cristológica de los Ejercicios, en clave histórica, a partir del proyecto del Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret. Si san Ignacio no pudo llegar a considerar tal pensamiento cristológico, afirma el autor, eso no se debe al hecho de haber comenzado por la divinidad de Cristo, sino "por no poseer los conocimientos necesarios que pudieran conducirlo al Jesús histórico"[75].

Manteniendo el objetivo de aproximar Jesús de Nazaret al hombre de hoy, en la siguiente obra cristológica, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Juan Luis Segundo, en la Introducción de la misma, que titula "verdadero y falso interés por Jesús de Nazaret", levanta la pregunta que, de alguna manera, introduce el objetivo de la obra: "¿a quién puede interesar hoy ese ser histórico, humano, que se llamó Jesús de Nazaret?"[76].

Respecto del significado que pueda tener Jesús de Nazaret para todo y cualquier hombre de hoy, el autor precisa un poco más su pensamiento al decir que el hombre Jesús, "que nos mira desde el pasado histórico", posee los mismos componentes de toda existencia humana[77]. Dichos componentes (cf. § 2.6) son identificados en la reflexión teológico-antropológica como: fe antropológica, ideología y datos trascendentes. Justamente, porque Jesús de Nazaret, como figura humana, detenta los mismos elementos –constitutivos existenciales - que cualquier ser humano, es que puede dar sentido a la vida de todas las personas de hoy. Por eso, es necesario recuperarlo en la historia y en su historia humana, y devolverlo a lo que realmente fue y por lo cual fue declarado Dios[78]. El autor también señala que preguntarse por la fe que tuvo Jesús, por la ideología que empleó y por los datos

---

[74] Cf. SEGUNDO, *Las cristologías*, p. 766.
[75] Cf. *Ibid.*, p. 709.710.
[76] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 13. Respecto de trabajar el propio pensamiento cristológico a partir del Jesús de Nazaret que presentan los Evangelios y relacionarlo con los problemas que plantea la humanidad, Donald Wiggins afirma que Juan Luis Segundo no emprende una tarea fácil, ya que los Evangelios expresan, de una parte, varias cristologías, donde se mezclan datos históricos con interpretaciones teológicas, y de otra confrontar esas cristologías con los dilemas de hoy resulta difícil, sobre todo si se busca hacer de Jesús alguien verdaderamente significativo para las personas de hoy. Cf. WIGGINS, Donald. *Journal of the Evangelical Theological Society*. September 1991. Recensión. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas de fotocopia.
[77] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 36.
[78] Cf. *Ibid.*, p. 37.

trascendentes que marcaron su vida, y responder a esas cuestiones, sólo se puede hacer desde la historia de Jesús[79], historia que se entiende está contenida en el NT, ya que los escritos que lo conforman se plantean, implícitamente, esas mismas preguntas y responden a ellas con la historia de Jesús.

Sin embargo, continua señalando el autor, acontece que ninguno de los escritos del NT es una historia de Jesús, sino que hacen mención de ella porque la conocen, la comentan y sacan sus conclusiones, pero ninguno la narra. De ahí que Segundo se dispone a hacer la pregunta sobre el comienzo de la historia de Jesús al evangelista Marcos, considerando que él es quien más se asemeja a la idea de lo que hace un historiador[80]. Para el autor, Marcos expresa claramente el significado que advierte en los acontecimientos que va a relatar; se trata de Jesús, el Mesías e Hijo de Dios. Por la manera como prosigue el relato, según indica el autor, se puede reconocer que el significado declarado, junto al modo de la narración, y la comprensión de los hechos que presenta, desde un comienzo, no están en unidad[81]. Ello, porque lo que hace la narrativa del texto es, por un lado, comenzar a sacar a Jesús del anonimato en que se encontraba, ya que aparece en medio de la multitud "que acude a someterse al rito penitencial del Bautista", y, por otro, el narrador, al parecer, sabe que esa situación no es lo "real" de la realidad de Jesús, sino que une lo que él supo después, al conocer los relatos acerca de Jesús, con lo que él escuchó de la predicación primera, esto es, que Él es el Mesías, el Hijo de Dios[82]. Ciertamente, armonizar esas dos realidades no ha sido fácil, asevera Segundo, y ese mismo esfuerzo arroja luz sobre la búsqueda histórica de Jesús, puesto que favorece el "conocer mejor las dos crónicas que se superponen", dato necesario, como criterio histórico, para reconocer la interpretación que se hizo de la figura de Jesús, en "un contexto y mentalidad del pasado", lo que evita, a su vez, hacer "una simple traducción automática" de la realidad de Jesús para el hoy[83]. En ese sentido, para Juan Luis Segundo, acceder al Jesús histórico a partir de Jesús de Nazaret presente en los relatos evangélicos, implica conjugar los datos de la historia que narran, con los datos histórico-críticos en juego en la redacción que hacen posible acercarse, lo más posible, a lo más fidedigno que se dice de Jesús y el significado que tiene para todas personas, las de antes y las de hoy.

---

[79] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 109.
[80] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[81] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[82] Cf. *Ibid.*, p. 112.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 115.

3.2 Jesús de Nazaret como el Jesús histórico en la cristología de Jon Sobrino

Examinamos, ahora, el desarrollo que tiene el tema del Jesús histórico en la reflexión cristológica de Jon Sobrino. Comenzamos por el texto *Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*)[84]. Esta obra, según lo expresa el autor en la Introducción a la Segunda Edición, intenta "ayudar a la comprensión de Cristo y a mostrar su operatividad histórica" en el continente latinoamericano[85]. En cuanto a su contenido, y como el mismo título ya indica, el tema central de reflexión es la "cristología", la que se analiza en una triple perspectiva: eclesial, histórica y trinitaria. De esas tres perspectivas, nos interesa destacar aquí la histórica, por su relación con el tema que estamos analizando: Jesús de Nazaret como el Jesús histórico.

Sobrino expresa que una cristología histórica desarrolla un proceso teológico de reflexión en que se piensa a Cristo y los contenidos de la cristología a partir de Jesús[86]. El punto de partida de la reflexión será afirmar que Cristo no es otro que el Jesús de la historia, puesto que es el devenir de Jesús de Nazaret lo que mueve a desarrollar un pensamiento acerca de Cristo y es lo que permitió llegar a afirmaciones dogmáticas. Además, la cristología puede ser y es histórica, de una parte, por el uso que hace de categorías históricas para comprender la historia de Jesús, y la categoría histórica de preferencia en la reflexión teológica del autor es la de la praxis de Jesús. De otra parte, la historicidad de la reflexión cristológica se reconoce a partir de la ralacionalidad de Jesús, es decir, a partir del anuncio de la llegada del Reino de Dios, ya que en su predicación Jesús no se coloca a sí mismo en el centro, sino el Reino, lo cual supone una confianza incondicional de Jesús al Padre y a la realización de ese Reino que anuncia[87].

---

[84] SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico).* Segunda Edición. México: Ediciones CRT, 1977. En adelante será citada como *Cristología*. En cuanto a las características de la obra, el mismo autor indica en la introducción que el texto es fruto de un curso de cristología que dio en el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador y, se indica a pie de página del prólogo, que la obra incluye, en algunos de sus capítulos, artículos que fueron publicados con anterioridad; tales son: *La fe de Jesús*; *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*; *Tesis sobre una cristología histórica*, y, *Jesús histórico, crisis y desafío para la fe*. Cf. p. ix.

[85] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. xi. Jesús Alonso Guerrero resalta el aspecto que el Jesús histórico sea el punto de partida de la cristología de Jon Sobrino por "la similitud existente entre la situación latinoamericana y la de Jesús", ya que ambas realidades están marcadas por la injusticia y por la lucha de superarla; de tal manera que la realidad histórica latinoamericana ayuda a comprender quien es el Jesús histórico y el Jesús histórico ilumina el esfuerzo liberador por superar la situación de opresión del continente. Cf. GUERRERO, Jesús Alfonso. Jesucristo, salvador y liberador. (La cristología de Jon Sobrino). En: *Naturaleza y Gracia*, 34/1 (1987), 27-96, p. 44.

[86] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. xv.

[87] Cf. *Ibid.*, p. xvi. Ver también: Cristología desde América Latina. Introducción a la Segunda Edición. En: *Christus* 511 (1978), 25-29.

Luego, en el capítulo primero denominado "El Jesús histórico como punto de partida de la cristología", Sobrino plantea que, para alcanzar una comprensión de Cristo es necesario remontarse al Jesús histórico, entendiendo por Él, la persona, la doctrina, los hechos y las actitudes de Jesús de Nazaret, en la medida que son accesibles, aunque sea de una manera general, a la investigación histórica y exegética[88]. Asimismo, la decisión de exponer una cristología que parta del Jesús histórico se debe, afirma el autor, al hecho de querer evitar un pensamiento abstracto de la misma y una posible manipulación del acontecimiento de Cristo[89]. Por lo demás, decidirse por el Jesús histórico es dar fe a ese principio hermenéutico que permite la aproximación real a la totalidad de Cristo[90].

Respecto de la vía de acceso más fidedigna al Jesús histórico, para el teólogo, se trata del dato por excelencia de la vida de Jesús en cuanto acontecimiento histórico, y que es el concepto dominante de su predicación y de su actividad: el Reino de Dios[91] – tema que analizaremos en el capítulo cuarto de este trabajo –.

Ahora bien, en cuanto a la relación y lugar que tiene el Jesús histórico en la TdL y en la cristología que de ahí se desprende, Sobrino afirma que el interés mostrado, por los teólogos latinoamericanos, en el Jesús histórico no se fundamenta en el aspecto exegético o histórico, de constatar la verdad de los hechos acerca de Él, sino en observar en el Jesús histórico la manera más adecuada de orientar la reflexión de los diversos temas que trata la TdL[92]. En cuanto a detallar los elementos que permiten comprender al Jesús histórico, Sobrino expresa que parte de la base que los grandes rasgos de Él son conocidos, por lo que no pretende describirlos, sino hablar de lo que acontece en la Iglesia cuando el Jesús histórico es olvidado. Afirma que, cuando la fe cristiana se orienta unilateralmente hacia el Cristo de la fe, se olvida del Jesús histórico y, como consecuencia, pierde su estructura de fe cristiana y tiende a convertirse en religión[93].

A continuación analizamos el tema en estudio, en su obra: *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*[94]. Según el autor, su propósito es que el lector se

---

[88] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. 2-3. Julio Lois resalta que la figura histórica de Jesús de Nazaret es "el aspecto objetivo del punto de partida de la cristología de la liberación", como indica Sobrino. Cf. LOIS, Julio. Cristología en la teología de la liberación. En: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I.* Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 223-251, p. 230.
[89] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 6.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 7.
[91] Cf. *Ibid.*, p. 31.
[92] Cf. *Ibid.*, p. 210; también: El Jesús histórico. Crisis y desafíos para la fe. En: *Christus* 481 (1975), 6-18, p. 6. También en: *Estudios Centroamericanos* (ECA) 318 (1975), 201-224.
[93] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 211.
[94] SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995. La primera edición de la obra fue en el año 1982.

encuentre con una reflexión que no sólo relaciona a Jesús con el Reino de Dios, sino también con el Dios del Reino, y que lo sitúe dentro de la relación de la fe en Jesús y de la fe eclesial en Cristo[95]. En el capítulo 1.2 Sobrino se dispone a pensar "la figura de Jesucristo en la cristología latinoamericana". En ese contexto, plantea que la cristología de la liberación tiene como centro el afirmar que Cristo, del cual se ocupa toda cristología, es precisamente Jesús y dice de Él que es Dios, y acrecienta que la cristología de la liberación acentuará que únicamente desde Jesús se sabe quien es Dios. Así, en el ámbito de la cristología de la liberación, el autor dice, que ese Jesús, entendido que es Dios y que muestra a Dios, lleva consigo dos consecuencias. Por una parte puede resultar una "buena noticia" y por otra, un "escándalo"[96]. Es "buena noticia", porque Jesús mismo dice que Él anuncia una buena noticia[97]; resulta "escándalo" cuando el verdadero hombre, Jesús, aparece pobre, servicial, anonadado y crucificado[98], y resulta un doble escándalo cuando, además, en Jesús, que vive de esa forma su humanidad, se hace definitivamente presente Dios[99]. Después, en el 1.4, "Jesucristo, verdadero hombre", el autor piensa la humanidad de Cristo. Inicia su reflexión aseverando que la verdad total sobre Cristo se alcanza cuando, junto con afirmar su divinidad, se proclama también su humanidad. Ello implica reconocer que es necesario decir que Cristo es verdaderamente hombre, puesto que las narraciones evangélicas lo presentan como hombre, y no como cualquier ser humano, sino un hombre pobre en su nacimiento, en el transcurso de su vida y en su muerte, lo que tiene una razón no humana en sí, sino escatológica[100].

Ahora bien, Sobrino, nuevamente, expresa que no se va a detener en analizar, detalladamente, en qué consiste la verdadera humanidad de Cristo. Parte de la base que "el hecho que Jesús de Nazaret fue un hombre verdadero, es algo que en el NT se presupone con naturalidad". En el ámbito de la cristología de la liberación, él indica que ésta no se preocupa en escribir una biografía de Jesús de Nazaret, sino que confiesa la humanidad de Cristo al modo como lo hace el Evangelio, contando la historia de Jesús, y busca devolverle su importancia teológica[101]. La historia de Jesús, dice Sobrino, supone la verdadera humanidad

[95] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 11.
[96] Cf. *Ibid.*, p. 24.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[98] Cf. *Ibid.*, p. 24.
[99] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 62.
[101] Cf. *Ibid.*, p. 58.

de Jesús, ya que, por una parte, es Jesús mismo quien se va haciendo hombre en la historia y, por otra, es Él mismo el que va originando esa historia[102].

Posteriormente, en el capítulo 2, "El significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana", Sobrino continúa su reflexión sobre el Jesús histórico, pero esta vez desde la perspectiva del método cristológico. Como es un tema que ya vimos (cf. § 2.) nos detenemos aquí, particularmente, a rescatar su pensamiento en lo que refiere al Jesús histórico. En su obra, en la parte que trata de "lo histórico de Jesús como punto de partida de la cristología", el autor acentúa que la cristología latinoamericana privilegia al Jesús histórico, entendiendo por ello, la historia de Jesús de Nazaret, su persona, actividad, actitudes, desplazamiento y destino[103]. Pero esta vez, Sobrino considera importante especificar más el significado que se da a lo histórico en Jesús, en vista de comprender en qué sentido el Jesús histórico es punto de partida y a qué finalidad obedece[104]. Según Sobrino, el Jesús histórico es lo más auténtico de Jesús para la cristología latinoamericana, porque es a partir de su realidad histórica que se extiende la invitación a continuar su práctica y a seguirlo en su misión. No se trata, por tanto, de lo que está mejor registrado en el espacio y en el tiempo, como tampoco de su doctrina, ni de saber acerca de la geografía y temporalidad de su enseñanza, lo que supondría una comprensión del NT y de las narraciones evangélicas[105]. Lo que importa, ciertamente, es la práctica de Jesús, ya que es ella la que permite superar la distancia temporal con el mismo Jesús. Resaltar, entonces, la práctica como lo más histórico de Jesús, implica subrayar la importancia de seguir a Jesús en su praxis hoy, para recrearla y así acceder a la propia persona de Jesús[106].

La siguiente obra a considerar en este estudio es *Jesucristo liberador*[107]. Nos detenemos, en ella, particularmente en el capítulo tercero, denominado "El Jesús histórico, punto de partida de la cristología". Como Sobrino mismo señala, se trata de plantear como punto de partida "la realidad de Jesús de Nazaret, su vida, su misión y su destino", lo que de por sí, en las cristologías, se entiende por el Jesús histórico[108]. El autor rescata (cf. § 3.3) que las actuales cristologías han experimentado el importante movimiento de ir hacia Jesús de

[102] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 59.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 95.
[104] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 112.
[106] Cf. *Ibid.*, p. 116.
[107] SOBRINO, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1991.
[108] Cf. *Ibid.*, p. 59.

Nazaret y de constituirlo el centro de la reflexión teológica[109]. En el ámbito de la cristología latinoamericana en particular, Sobrino indica que ésta, desde hace veinte años, se ha introducido formalmente en ese proceso de volver al Jesús histórico aunque por razones diversas a la de las teologías europeas y con diferencias en la comprensión de lo histórico sobre Jesús[110]. Luego de recordar que este enunciado surgió para distinguir a Jesús del Cristo de la fe, Sobrino, una vez más afirma que hablar del Jesús histórico en la cristología latinoamericana, es hablar de la vida de Jesús de Nazaret, de sus palabras, de su actividad, de sus actitudes, del espíritu con que actuó, de su destino de cruz y de su resurrección[111]. En vista a que la historia de Jesús está compuesta por varios elementos importantes de su vida, el teólogo salvadoreño se pregunta sobre cuál de ellos será el más significativo, que facilita la entrada en la totalidad de la historia y que ayuda a organizarla mejor[112]. Sobrino responde, resaltando nuevamente, que lo más histórico en Jesús es su práctica y el espíritu con que la llevó a cabo. Ambos aspectos están intrínsecamente unidos, porque el espíritu con que desarrolló su praxis y que recibió de antemano, es con el que modeló y le dio dirección a su práctica de vida[113].

Por tanto, es la práctica de Jesús la que permite conocer lo que Él entendía por Reino de Dios como también explicar su destino histórico de cruz, e intuir su interioridad, su esperanza, su fe y su relación con Dios[114].

4 LA REALIDAD HISTÓRICA DE JESÚS EN LOS SINÓPTICOS

Habiendo reconocido los elementos teológicos de la dimensión histórica de Jesús de Nazaret que conforman el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, nos parece necesario dar un paso más y presentar el estudio de sus cristologías, a partir de la fuente del NT, particularmente, en este punto cuarto, a partir de los Sinópticos, teniendo en

[109] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 69.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 61. El dato de los veinte años está referido por el teólogo en relación a la fecha de su escrito: 1991.
[111] Cf. *Ibid.*, p. 76.
[112] Cf. *Ibid.*, p. 76.
[113] Cf. *Ibid.*, p. 78. El planteamiento que hace Sobrino que para hablar del Jesús histórico es necesario remitirse a su praxis, su vida, su actividad, sus actitudes y al espíritu con que actuó es resaltado tanto por Vera Ivanise Bombonatto como por Jorge Costadoat respectivamente. Cf. BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimiento de Jesús. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino.* São Paulo: Paulinas, 2002, p. 208; COSTADOAT, Jorge. *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos.* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 156.
[114] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 80.

cuenta que para ambos es un texto base de su teología, pero al cual, cada uno se aproxima de una manera propia.

4.1 Estudio de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos por Juan Luis Segundo

Desde el punto de vista histórico-científico, Juan Luis Segundo señala que para "recobrar metodológicamente la significación de Jesús de Nazaret" no es necesario tener que dominar el instrumental científico, pero, si se quiere presentar la historia de Jesús a partir de los documentos que se tienen sobre él, eso sí que supone una preparación científica correspondiente a la de cualquier disciplina universitaria. Por lo cual, para comprender el proceso que tiene la historiografía, es importante conocer ciertas líneas generales que ayudan a entender "en qué se basa la historia para acercarse a la figura de Jesús de Nazaret" y cómo lo lleva a cabo, ya que, teniendo conocimiento de esas líneas generales, se podrá entender mejor el proceso de interpretación histórica que realiza cada texto neotestamentario, y cada comunidad con su tradición, acerca de la persona de Jesús[115]. Para ello, Segundo habla de distinguir tres criterios históricos generales. El primero, considerar que lo pos-pascual, en las narraciones evangélicas, está dentro de lo pre-pascual; segundo, distinguir lo pre-eclesial de lo pos-eclesial y, tercero, considerar el criterio literario[116].

En vista al primero, Juan Luis Segundo constata que lo pos-pascual está inserto dentro de las narraciones evangélicas de lo pre-pascual y tiñe con lo pascual los acontecimientos que sucedieron antes de la Pascua. De ahí que se pueda entender que la historiografía moderna haga esfuerzos por recuperar y guardar los acontecimientos pre-pascuales tales como fueron. Sin embargo, Segundo indica, también, que la interpretación es un hecho histórico, por lo que, en cuanto se trata de ese primer criterio, es de encontrar un principio de fiabilidad y eso

[115] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 69. Nos parece válido el reconocimiento que manifiesta Assmann respecto de la calidad exegético-interpretativa de Juan Luis Segundo. Assmann destaca que el teólogo, si bien no es exégeta ni escribió en su obra teología exegética alguna, no se le puede negar el profundo conocimiento que posee de la exégesis y de los últimos descubrimientos alcanzados por la misma. Estando consciente que los Sinópticos traen varias cristologías, ya que no existe el Jesús no interpretado en el Nuevo Testamento, se preocupa de hacer visible las ataduras interpretativas en que se encuentran insertas su historia y su misión, para liberarlas y acceder a un perfil aproximativo del Jesús histórico real de entonces. Cf. ASSMANN, *Os ardís*, p. 242.

[116] En relación con los criterios históricos, Soares-Prabhu enfatiza que la aproximación que Juan Luis Segundo lleva a cabo supone una lectura histórica de los Evangelios, la cual realiza con la ayuda de los tres criterios: el pre- y pos-pascual, el pre y pos eclesial, y el de la evidencia literaria, los cuales trabaja con ahínco. Si bien, afirma Soares-Prabhu, lo fuerte en el análisis de los Evangelios, por parte de Segundo está en la hermenéutica y no en la crítica literaria, las conclusiones a las que llega son convincentes. Cf. SOARES-PRUBHU, G. M. *Biblical Christology*. *Journal of Theological Reflection*. February 1986. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hoja de fotocopia.

implica dar prioridad a los hechos narrados que generan esa fiabilidad. Por ello, "el retrato histórico de Jesús deberá apoyarse en aquellos hechos que sean más seguros" y, considerados los núcleos de ellos, para ir avanzando en la construcción de la estructura del Jesús histórico.
Con respecto al fundamento de ese principio, el teólogo asevera que lo que aparece como lo "más cierto" en los testimonios evangélicos son aquellos relatos que se atribuyen a Jesús "sin referencia a su pasión, muerte y resurrección"[117]. Un dato que puede ser analizado a partir de este criterio de la fiabilidad es, por ejemplo, el comienzo real del ministerio de Jesús. En el análisis aplicativo del criterio, Segundo llama la atención sobre el hecho que Jesús, siendo un hombre común, sin ningún tipo de autoridad, logre interesar y apasionar a sus contemporáneos con su mensaje. Para que ocurra eso, agrega el autor, debían existir en Israel expectativas que convergieron con el mensaje de Jesús y ayudaron a darle realce; se trata de las varias expectativas mesiánicas vigentes en la época contemporánea a Jesús. Como ya se sabe, continúa Segundo, la expectativa de la mesianidad no estaba asociada a la idea de muerte y resurrección, ya que esa esperanza se eclipsa durante los acontecimientos de la pasión (cf. Lc 24,21), sino que estaba ligada más bien a la llegada del Reino[118].

Relacionando, en sentido general, a Jesús con el Mesías, el autor evoca el hecho que la interpretación de los Evangelios respecto de Jesús como el Mesías de Israel, si bien se da con la Pascua, hay que verla ya presente en la interpretación no sólo de los apóstoles y los discípulos, sino también de la misma muchedumbre antes de su muerte, y habrían datos suficientes para "pensar que la mesianidad de Jesús fue una interpretación pre-pascual".

Surge, así, un tema que permite a Juan Luis Segundo hacer ese reconocimiento de lo pre y pos-pascual en los evangelios sinópticos. El parte de la base que en los sinópticos existen cuatro líneas de esperanzas mesiánicas, las cuales denomina "el profeta de los últimos tiempos", "el hijo de David", "el siervo de Yahvé" y "el Hijo del hombre"[119]. Aplicando a estas esperanzas mesiánicas el criterio de la distinción entre lo pre y pos-pascual de las narraciones evangélicas, el teólogo procura establecer tres ideas base para el análisis: si los contemporáneos de Jesús usaron algunas de estas categorías mesiánicas para interpretar sus dichos y hechos; si Jesús pudo haber usado alguna para comprender su propia misión, y si es posible reconocer cómo los acontecimientos de pascua retro-proyectan esas categorías al Jesús pre-pascual. Teniendo a la base estos elementos de análisis, el teólogo se adelanta a afirmar, de modo general, que las líneas mesiánicas de profeta escatológico e hijo de David se

[117] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 72.
[118] Cf. *Ibid.*, p. 73.
[119] Cf. *Ibid.*, p. 74.

diferencian de las otras dos, siervo de Yahvé e Hijo del hombre, porque estas últimas apuntan más bien al destino personal doloroso y glorioso, y que esa misma diferencia permite clasificar las dos primeras como pre-pascuales y las dos últimas como pos-pascuales[120].

Planteado lo anterior, exponemos sintéticamente, el análisis que Juan Luis Segundo hace de las cuatro líneas mesiánicas, manteniendo el orden en que las presenta, en vista de mostrar la secuencia de su pensamiento en el reconocimiento del criterio de fiabilidad. El autor parte por el estudio de las líneas de orientación pos-pascual, comenzando por el análisis del "siervo de Yahvé". Respecto de él, señala que es un personaje mesiánico al cual se le atribuyen los cuatro poemas de Isaías (42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53), atribución muy incierta si se tiene en cuenta que los historiadores indican que "la concepción de un Mesías doliente y ajusticiado" no coincide con la línea de las esperanzas mesiánicas de la época contemporánea a Jesús, por lo cual, se trataría más bien de un resultado de creación cristiana[121]. Poniendo atención a los acontecimientos de pascua, se puede constatar, continúa el autor, que los discípulos no estaban pensando en una realización mesiánica a la manera descrita en los poemas del "siervo de Yahvé", pero que será la experiencia de la resurrección la que cambiará su lectura del AT. El teólogo uruguayo invita a suponer que la frase de Lucas en el relato de los discípulos de Emaus (cf. Lc 24,45) sugiere el descubrimiento de la línea mesiánica del siervo de Yahvé de Isaías. Precisamente, la pregunta que el misterioso compañero de camino hace a los discípulos (cf. Lc 24,26) es la que deja en evidencia hasta dónde les era imposible pensar en una tradición mesiánica unida al sufrimiento y a la inmolación, y que sólo a partir de la resurrección surge la orientación hacia las formas del siervo de Yahvé de Isaías[122]. El autor asevera que, al parecer, para la primitiva iglesia neotestamentaria, la tradición del siervo de Yahvé, inspirado en Isaías, sería la tradición mesiánica de preferencia para interpretar el destino de Jesús de Nazaret, a la luz del acontecimiento pascual. Esto se puede constatar por el hecho que tanto la escuela de Pablo[123] como la de Juan[124], cuya interpretación es propiamente pos-pascual, orientan la causa de la muerte de Jesús, más bien, hacia un designio divino de pagar con dolor el precio de los pecados de Israel para alcanzar así la redención[125]. Mateo, en quien se percibe más claramente la línea de interpretación pos-pascual, es el evangelista que introduce la línea del "siervo de

[120] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 76.
[121] Cf. *Ibid.*, p. 76.
[122] Cf. *Ibid.*, p. 77.
[123] Cf. Rom 3,26; 4,25; 8,31-33; Gal 3,13; 2 Cor 5,21.
[124] Cf. Jn 1,29. 32-34; 8,12; Ap 1,16.
[125] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 78.

Yahvé" a la etapa de los "acontecimientos inmediatamente anteriores a la pascua, en las narraciones de los sufrimientos de la pasión"[126]. Y así, al continuar retrocediendo en los evangelios, indica Segundo, encontramos en la voz divina del cielo en el bautismo de Jesús, las palabras dirigidas al siervo (cf. Mc 1,11; par. Is 42,1), y en los evangelios de la infancia también se encuentran señales de la línea mesiánica del siervo de Yahvé, particularmente en el canto de Simeón (cf. Lc 2,32; par. Is 42,6; 49,6)[127]. Por tanto, es la Resurrección la que modifica la interpretación que hace la comunidad cristiana del AT y es la que lleva a buscar una compatibilidad entre los hechos acontecidos a Jesús y el mesianismo entendido y esperado en Israel[128].

La segunda línea mesiánica del "Hijo del hombre" presenta varias dificultades exegéticas en los evangelios sinópticos. De acuerdo al estudio realizado por Juan Luis Segundo, la base de las dificultades estaría en el uso de la expresión en tercera o primera persona, dependiendo del evangelio. No parece seguro que la lectura actual que se hace de los sinópticos lleve a la forma original del uso que Jesús hizo de la expresión. Mateo, por ejemplo, aplica la expresión en tercera persona a Jesús cuando éste pregunta a los discípulos quién dice la gente que es el "Hijo del hombre", en lugar de preguntar por sí mismo (cf. Mt 16,13-15). Lucas, al contrario de Mateo, frente al mismo relato, utiliza la expresión en primera persona cuando Jesús pregunta a los discípulos quién dice la gente que "soy yo" (cf. Lc 9,18.20). Si existe esa dificultad en la expresión, la opinión de Segundo es que "la lógica obliga a concluir que 'Hijo del hombre' no podía ser una expresión reconocida por sus oyentes como título mesiánico". Lo anterior puede ser corroborado por el evangelio de Marcos; en el cual, Jesús, que se dice Hijo del hombre o Hijo, esconde voluntariamente su identidad mesiánica, lo que resulta contradictorio, ya que no es posible querer ocultar su mesianismo, acudiendo continuamente a ello cada vez que se identifica con la expresión "Hijo del hombre"[129].

Asimismo, otra dificultad se da cuando el mismo Jesús designa la expresión Hijo del hombre a una tercera persona distinta de él. Un ejemplo está en Marcos 8,38, donde Jesús afirma que quien se avergüence de él y de sus palabras le sucederá que cuando venga el "Hijo del hombre" también se avergonzará de el[130]. Sólo que los acontecimientos pascuales cambian la comprensión de la expresión, como señala Segundo, particularmente en las apariciones del

[126] Cf. Mt 26,27-29; 27,30.
[127] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 79.
[128] Cf. *Ibid.*, p. 77.
[129] Cf. *Ibid.*, p. 79.
[130] Cf. *Ibid.*, p. 80.

resucitado en cuerpo glorioso. Al final del evangelio de Marcos se puede reconocer esa comprensión cuando dice que "el Señor, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios" (Mc 16,19). Lo mismo se puede reconocer en Lucas cuando dice que "mientras los bendecía, se separó de ellos y fue elevado al cielo" (Lc 24,51). Esa misma perspectiva de interpretación se ve en Hechos de los Apóstoles, que muestra más claramente la identificación de Jesús con el Mesías, Hijo del hombre de Daniel, cuando dice que a Jesús, el que fue elevado, lo verán venir del mismo modo como fue visto subir al cielo (cf. Hech 1,11). Sin embargo, indica Segundo, aunque los acontecimientos de pascua digan que Jesús es el Mesías esperado, no lo entienden desde las características de la gloriosa venida del "Hijo del hombre". Lo que, sí, parece importante para solucionar un problema teológico, en opinión del autor, es ver la desproporción entre el Reino de Dios sobre la tierra que Jesús dice traer y el reducido grupo de discípulos a quienes se les presenta. Se trata aquí, de entender que la segunda venida gloriosa de Jesús reemplaza la inminente instalación del reino de Dios, predicado por el Jesús pre-pascual sobre la tierra. Considerada esa interpretación pos-pascual de la escatología, se reconoce mejor el hecho de que se está proyectando sobre el Jesús pre-pascual las promesas de una segunda venida que será "sobre las nubes del cielo"[131].

Antes de pasar a tratar las dos líneas mesiánicas restantes, Segundo anticipa que las dos mezclan elementos religiosos y políticos de la esperanza mesiánica, y que la diferencia de ambas está en el grado de combinación de esos dos elementos. En el caso de la tradición de la expresión "hijo de David", están más presentes los elementos políticos y en la del profeta escatológico estaría más el predominio de los elementos religiosos[132].

Continuando, ahora, con la línea mesiánica del "hijo de David", Segundo destaca que, de acuerdo con la tradición sinóptica, Jesús acepta dos veces que lo llamen "hijo de David", una de las cuales refiere a su entrada triunfal en Jerusalén (cf. Mc 10,46-52; 11,9-10, y par.)[133], y que "lo menos que se puede decir es que Jesús mantuvo una desconcertante ambigüedad respecto a esta tradición sobre el Mesías". Parece cierto que lo asemejaron con el movimiento de los zelotas y que Jesús no aclaró nunca esa ambigüedad. Un ejemplo lo muestran los hijos de Zebedeo, cuando se aproximan a pedirle a Jesús el sentarse en su reino uno a su derecha y otro a su izquierda (cf. Mc 10,35-37). Se ve así que el círculo más cercano a Jesús que disfrutaba de las explicaciones más precisas de su predicación, pensó hasta el momento de su muerte que él realizaría, de modo literal, la restauración del reino de David y

[131] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 81.
[132]Cf. *Ibid.*, p. 82.
[133] Cf. *Idem*, p. 82.

la independencia de Israel del Imperio Romano. Eso, afirma el teólogo, es una clara expresión de lo pre-pascual, ya que muestra la confusión en que se encuentran los apóstoles, como jefes de las iglesias cristianas, en el momento en que se escriben los evangelios[134].

Sin embargo, los acontecimientos pascuales permiten sacar toda ambigüedad de esta tradición mesiánica. Ayudan a dejar claras dos cosas; una, que el reino anunciado por Jesús no tiene relación con la independencia política de Israel y la restauración del reino davídico, sino se refiere a un poder absoluto frente a la muerte, lo que queda de manifiesto con la aparición del resucitado, y otra, que ese poder absoluto hace de Jesús de Nazaret el Mesías esperado, el hijo de David. De acuerdo al análisis de Segundo, la primera influencia pos-pascual es la causa de que desaparezca en el resto del NT el concepto de reino de Dios, tan propio del Jesús pre-pascual, y la segunda constatación pos-pascual fortalece el título "hijo de David" como expresión del mesianismo de Jesús dentro del ámbito judío, teniendo como fundamento la resurrección y no la restauración del trono de David. La conexión entre la resurrección y el título "hijo de David" se encuentra en el uso de los salmos que se atribuyen a la persona de David, como prueba del mesianismo de Jesús[135]. Ahora bien, partiendo desde los acontecimientos pascuales, se puede observar que el título "rey de los judíos" – colocado en la cruz, de acuerdo al relato que los cuatro evangelistas presentan sobre la discusión de Jesús y Pilatos, acerca de si Él es verdaderamente rey – también es una interpretación mesiánica llevada a cabo desde la pascua. Lo mismo sucede con los relatos de la infancia de Mateo y Lucas. La genealogía que presentan para mostrar que Jesús, a través de José, es directo descendiente de David (cf. Mt 1,17; Lc 3,23-28), indica también la proyección pos-pascual del mesianismo de Jesús como "hijo de David"[136].

La cuarta y última línea mesiánica es la del "profeta escatológico". De acuerdo al estudio que propone Juan Luis Segundo, ésta es la línea que posee mayores garantías de haber sido usada en el período pre-pascual[137]. Para reconocer en las narraciones de los evangelios la evocación de la línea del "profeta mesiánico", se hace necesario observar los varios estadios que en ellas existen. Pero antes de ir al reconocimiento de los estadios, Segundo examina, de manera general, los inicios de esta línea. De acuerdo con el proceso histórico de Israel, los profetas ejercieron, hasta la vuelta del exilio, una función crítica religioso-política. La función religiosa consistió no sólo en cuidar la pureza de la fe yahvista, sino también en ser el

[134] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 84.
[135] Uso de los salmos: 16, Hech 2,25; 132, Hech 2,29-30; 110, Hech 2,34-36; 2, Hech 4,25-27 y 89, Hech 13,22-23. Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 85.
[136] Cf. *Ibid.*, p. 86.
[137] Cf. *Idem*, p. 86.

representante visible de un poder que procedía sólo de Yahvé. La función política del "profeta escatológico" se expresó, hasta antes del exilio, en señalar a la autoridad civil sus limitaciones, corrupciones y omisiones, tanto en el campo de la política interna como externa[138]. En la época monárquica desaparece el equilibrio y la igualdad social de Israel, como lo había anticipado el profeta Samuel (cf. 1 Sm 8,10-18), y al mismo tiempo, la función profética disminuye, pero la esperanza de Israel no; la esperanza se escatologiza y la profecía se entiende como aquella que prepara e inaugura el *eschatón*. Para explicar esto en base a la Escritura hay dos pasajes bíblicos que permiten la interpretación de la promesa de la vuelta profética en los últimos tiempos. Un texto es el del Deuteronomio (18,15.18) que anuncia la venida de un profeta semejante a Moisés; y el otro texto es de Reyes dos (2,11) que habla del retorno de Elías, de quien se dice que fue arrebatado por Dios para ser reservado a fines ulteriores. En esos dos personajes, Moisés y Elías, estaría centrada la imagen del profeta escatológico que es el precursor del Mesías[139].

Retomando las narraciones evangélicas, Segundo indica, que al tratar sobre los estadios de redacción, lo central está en reconocer que Jesús es el profeta mesiánico de los últimos tiempos, sea en relación a la línea de la tradición de Moisés o la de Elías, indistintamente[140]. Así, el primer estadio considera la inclusión del relato de la transfiguración de Jesús en el monte entre los acontecimientos pre-pascuales. Por la semejanza que existe entre el cuerpo glorioso de la transfiguración y el resucitado, Segundo señala que los exégetas han planteado que se trata de una experiencia pascual desplazada por los evangelistas al período pre-pascual. Sea cierto o no, el autor indica que es evidente en el relato la interpretación pos-pascual de la transfiguración y el valor teológico que contiene al presentar a Jesús transfigurado conversando con Moisés y Elías (cf. Mc 9,4 y par.)[141]. El segundo estadio alude al episodio de las tentaciones de Jesús en el desierto – relato presente en los tres sinópticos –. Si bien, los cuarentas días de la experiencia pueden expresar el símbolo de los cuarenta años del éxodo, llama la atención que Mateo incluye "cuarenta noches", aludiendo al viaje de Elías hasta la montaña santa (cf. 1 Re 18,1-8). Otra alusión al personaje de Elías puede reconocerse en el servicio que prestan los ángeles a Jesús. El tercer y último estadio refiere a los evangelios de la infancia. En ambos relatos hay una alusión a los personajes del AT. Mateo, por una parte, usa bastante "las tradiciones relativas al nacimiento, ocultamiento y salvación de Moisés", para narrar el período de la primera infancia de Jesús. Lucas, por otra,

[138] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 87.
[139] Cf. *Ibid.*, p. 88.
[140] Cf. *Ibid.*, p. 89.
[141] Cf. *Ibid.*, p. 89-90.

menciona claramente al profeta que "prepara los caminos del Señor que viene" (Lc 1,76), esto es, Elías, de acuerdo a lo ya considerado[142]. Todo lo anterior ayuda a comprender que históricamente parece cierto que en la época contemporánea a Jesús de nuevo surge la expectativa del profeta escatológico y que lo más probable es que el pueblo, tanto en Galilea como en Judea, experimentó que con Jesús, vuelve a surgir la esperanza que por el largo silencio de Yahvé se había debilitado. Lucas así lo da a entender cuando, después de narrar la resurrección del hijo de la viuda de Naím, expone la reacción del pueblo, alabando a Dios y diciendo que un gran profeta ha surgido en medio de ellos y que Dios ha visitado a su pueblo (cf. Lc 7,16)[143].

Exponemos a continuación, el segundo criterio histórico, el de lo pre-eclesial y lo pos-eclesial. En relación a ello, Juan Luis Segundo comienza su estudio constatando que los evangelistas escriben para las iglesias cristianas, lo que constituye un hecho pos-pascual. Jesús, a diferencia de ellos, habla y actúa con sus discípulos, tratando de formarlos para que comprendan su anuncio y no está preocupado en solucionar problemas de una comunidad porque, en rigor, no existe. Parece evidente que lo narrado por los evangelios fue sacado de su contexto primitivo y fue dirigido a las iglesias contemporáneas de los evangelistas. De ahí la necesidad de identificar tanto el contexto eclesial y religioso, como el social y político de Jesús[144].

Respecto del primero, el autor afirma que el contexto eclesial es muy claro en el evangelio de Juan[145]. En los sinópticos, al contrario, este contexto es menos consciente y voluntario; es más bien sutil y difícil de reconocer[146]. Guardando el estilo propio del autor, vamos a exponer uno de los ejemplos que él estudia, en vista de reconocer esos dos contextos de análisis. Nos referimos a las bienaventuranzas. Segundo comienza su estudio, recordando que existen dos versiones de las bienaventuranzas, la de Mateo y la de Lucas. Si se hace una simple comparación entre ambas, rápidamente se puede ver que las dos tienen un elemento común y un elemento agregado; si se quita el "de espíritu" de Mateo y el "vosotros" de Lucas, aparece una fórmula simple: felices los pobres, porque de ellos es el reino de Dios, o de los cielos. A juicio del autor, esta fórmula simple tiene la característica de no ser eclesial y los agregados, tanto de Mateo como de Lucas, son de característica eclesial. Deteniéndose en cada una de las versiones, Segundo explica que el relato de las bienaventuranzas de Lucas no

[142] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 90.
[143] Cf. *Ibid.*, p. 88.
[144] Cf. *Ibid.*, p. 91.
[145] Cf. *Idem*, p. 91.
[146] Cf. *Ibid.*, p. 92.

está dirigido a la muchedumbre, sino a la comunidad cristiana primitiva: “felices los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios” (Lc 6,20). Esto quiere decir, expresa el autor, que Lucas dirige la palabra de Jesús a la comunidad primitiva, pobre y perseguida, con la explicación de que quiere iluminar esa crítica situación con el consuelo y el aliento. El relato de las bienaventuranzas de Mateo, considerando el contexto del evangelio de predicar una nueva justicia, la que Jesús pide a sus discípulos y la que los distingue de los sacerdotes y fariseos, se caracteriza por incluir elementos de esa justicia que es mayor que la de los escribas y fariseos (cf. Mt 5,20). A partir de ahí, se puede entender que, para Mateo, el hambre-situación pasa a ser hambre-justicia, los pobres pasan a ser pobres en espíritu; así, en Mateo, la enseñanza universal de Jesús llega a formar parte de la catequesis eclesial sobre la nueva justicia de los cristianos[147].

Considerado aquí este breve análisis de las bienaventuranzas, cabe aseverar que Segundo continúa su estudio afirmando que el Jesús pre-eclesial no pertenece a ningún grupo y no actúa en ninguna esfera religiosa. Él es un judío que lleva consigo todas las coordenadas del mundo judío, por tanto, lo que dice y hace tiene repercusión en los diferentes planos de la cultura, esto es, en lo social, en lo económico y en lo político, teniendo en cuenta que la diferenciación de estos planos es fruto de la cultura moderna y no así de las culturas primitivas. Por eso, resulta difícil pensar que Jesús, cuando declara felices a los pobres, está usando una categoría socio-económica y que al hablar del Reino de Dios, está significando a sus oyentes una realidad tanto política como religiosa, y no puramente religiosa. Entonces, por medio del análisis de la narración de las bienaventuranzas se puede mostrar claramente el deslizamiento del contexto pre-eclesial al pos-eclesial[148].

El tercer criterio histórico es el “criterio literario”. Juan Luis Segundo, sobre la base que existen cuatro documentos neotestamentarios que narran el ministerio público de Jesús, pregunta en qué medida esos documentos transmiten una historia fidedigna de Jesús. Antes de dar respuesta, Segundo sostiene que, por una parte, ninguno de los cuatro documentos es una obra de historia, en el sentido moderno y científico del término; por otra, ninguno de ellos tiene la intención de esconder que sus narraciones transmiten una comprensión de Jesús sobre la base de la fe que le profesan[149]. Pensando en la fiabilidad histórica que contienen los cuatro documentos, el autor remonta a dos elementos literarios que ayudan a su reconocimiento; por

[147] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 94.
[148] Cf. *Ibid.*, p. 95.
[149] Cf. *Ibid.*, p. 99.

un lado, el material transmitido por las dos fuentes más primitivas – Marcos y Q – y, por otro lado, el idiomático.

Respecto del primer elemento literario, Segundo indica que "cuando se está ante un triple testimonio de un hecho o una palabra de Jesús, la fuente común es Marcos, y cuando se está ante una testificación doble, se piensa que Mateo y Lucas toman su material de una fuente común escrita Q"[150]. En el caso del segundo elemento literario, el autor recuerda que el NT, así como los evangelios, está escrito en una variante del griego, que es la *koiné*. En Marcos no se ve un gran dominio del estilo y de la gramática griega, lo que sí se puede reconocer en Mateo y alcanza una mayor corrección y elegancia en Lucas[151]. En el caso de Jesús, el autor asevera que parece seguro que Jesús habló la lengua popular de Palestina, ya que los mismos evangelistas así lo recuerdan al incluir palabras originales en arameo, traduciéndolas, después, al griego[152]. Si bien, la presencia explícita de la lengua aramea no es prueba de que históricamente Jesús mismo haya utilizado esas expresiones, sí, que constituyen testimonio de estar ante una tradición antigua, cercana a los hechos, afirma Segundo. Es más, dicha fiabilidad histórica se refuerza cuando aparece en los sinópticos, los que son escritos en griego, giros semíticos-arameos, ya que muestran que los autores de los evangelios mantienen una cierta libertad en el uso de las fuentes y es esa manera de proceder la que acerca aun más al Jesús histórico[153].

Al finalizar nuestro análisis de "la realidad histórica de Jesús en los sinópticos" según el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo, quisiéramos evocar, a modo de síntesis, que el estudio del autor muestra que, si bien el NT contiene implícitamente las preguntas acerca de la felicidad, tipo de actividad y concepciones globales de la vida y de la realidad que representó Jesús hasta el momento de su muerte, no responde a ellas a partir de una historia de Jesús[154]. Lo que hace el NT es mostrar que conoce la historia de Jesús, la comenta y saca conclusiones de ella, pero no la narra; por eso, Marcos plantea el título de la narración que va a presentar: evangelio. La historia de Jesús es entendida como "buena noticia" y es eso lo que se quiere comunicar[155]. No significa que se falseen los acontecimientos narrados, sino que el propósito es tener en cuenta mucho más el significado de los mismos, que la exactitud material de los acontecimientos[156].

---

[150] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 101.
[151] Cf. *Ibid.*, p. 102.
[152] Un ejemplo lo tenemos en Marcos 15,34-36.
[153] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 103.
[154] Cf. *Ibid.*, p. 109.
[155] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[156] Cf. *Ibid.*, p. 111.

4.2 Estudio de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos por Jon Sobrino

Nos introducimos ahora en el estudio del tema de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos, según la reflexión cristológica de Jon Sobrino. Queremos dejar en claro, de antemano, que Sobrino no trabaja el tema de una manera particular, como ocurre en el caso de Juan Luis Segundo, pero sí refiere a el en su pensamiento cristológico, por lo que consideramos necesario reconocer y exponer su reflexiones cristológica al respecto.

Una primera aproximación al estudio de la realidad histórica de Jesús desde los Evangelios sinópticos la encontramos en la obra *Jesús en América Latina*. Al tratar del significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana (cf. § 2), dedica un punto a la relación que existe entre el Jesús histórico y las narraciones evangélicas. Al situar dicha relación en el contexto de la cristología latinoamericana, Sobrino expresa que el regreso al Jesús histórico se da ya en el NT, aun cuando es sobre la base de la totalidad de la fe en el Jesucristo resucitado. En el NT, la teología y la cristología se desarrollan sobre la base de la directa relación entre el Jesús de Nazaret, el crucificado, y el Cristo resucitado. Recordando la formación del NT, señala que, ese regreso al Jesús histórico no ha sido sin disputas; Pablo, en su teología, expresa la necesidad que tuvo de recurrir a la realidad de la crucifixión por la que pasó el Jesús resucitado, y Juan, por su parte, se vio obligado de recordar la humanidad de Jesús, el Verbo hecho carne[157]. Así, la recuperación del Jesús histórico se obtiene sobre la base de las historizaciones de las primeras comunidades[158].

Sobrino afirma (cf. § 2, 4), que una cristología que trae de vuelta al Jesús histórico tiene que dar cuenta de la historia de Jesús, teniendo a la base la verdad histórica de las narraciones evangélicas, puesto que los Evangelios son los únicos documentos con que se cuenta para un estudio y la transmisión de esa historia[159]. Sin embargo, hay que considerar, asevera el autor, que los Evangelios constituyen también un problema histórico, ya que no presentan al "Jesús-histórico-en-sí-mismo", sino que exponen un Jesús teologizado sobre la base de un Jesús ya historizado, por lo cual, no hay acceso directo e inmediato, a partir de las narraciones evangélicas, a los "datos fácticos"[160] sobre Jesús de Nazaret. Además, la

[157] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 119.
[158] Cf. *Ibid.*, p. 120.
[159] Cf. *Ibid.*, p. 123.
[160] Cf. *Ibid.*, p. 124. A este respecto, afirma Carlos Palacio que Jon Sobrino no tiene la pretensión de volver a la lectura liberal sobre Jesús ni quiere "buscar entre los escombros de la crítica exegética los restos de un Jesús químicamente puro" sin considerar el aspecto de la fe, y menos "suspender metodológicamente la adhesión de fe en cuanto se investiga de manera 'neutra' la historia de Jesús en busca de una base 'razonable' para el acto de creer". Cf. PALACIO, Carlos SJ. O "Jesus histórico" e a cristologia sistemática: novos pontos de partida para

cristología latinoamericana no ha elaborado determinados criterios que permitan juzgar la historicidad de las narraciones evangélicas. Lo que sí hace la cristología latinoamericana es dejarse guiar por ciertos principios generales de análisis exegético, como son: la aparición de un mismo tema en varios estratos de la tradición bíblica; lo específico y distintivo de un tema que diferencia y hasta pone en oposición teologías y prácticas posteriores a Jesús, y la coherencia que la muerte de Jesús aporta a lo que se narra de su vida[161].

Respecto de cada principio, Sobrino indica que el primero, el de un tema común en diferentes estratos bíblicos, es el que otorga la base para la construcción de la cristología. El segundo, el de lo específico y distintivo de un tema, Sobrino lo refiere a la experiencia, en América Latina, de la muerte de Mons. Oscar Romero. Aquellos que recuerdan sus palabras y acciones se empeñan por silenciar su memoria, y si eso acontece es porque lo que Romero dijo e hizo es verdad. El tercer principio, el del aporte de la coherencia de la muerte de Jesús, del cual no da mayores explicaciones, señala que se torna evidente ante la realidad "actual, social y eclesial de Latinoamérica", porque en el continente existen muchas personas que sufren una muerte análoga a la de Jesús, por causas también semejantes a las de la suya. Así, de acuerdo al autor, el segundo y tercer principio tienen una verificación indirecta y eficaz, más bien, a partir de la realidad latinoamericana[162].

Desde una mirada general, Sobrino expresa que es difícil negar que las narraciones evangélicas sean fruto de la imaginación de las primeras comunidades, de ahí que ve necesario recurrir al trabajo minucioso de la exegesis histórico-crítica de los evangelios, para poder penetrar mejor en sus elementos de historicidad[163].

En relación a la manera como asume la cristología latinoamericana el aporte de las narraciones evangélicas, Sobrino enfatiza que ésta recalca "lo evangélico" de las narraciones, esto es, que "las narraciones sobre Jesús tienen que ser evangélicas"; es deber de las mismas presentar a Jesús como "buena noticia", como evangelio, porque sólo así se hace justicia al Jesús histórico. En ese sentido, expresa que la cristología latinoamericana, por su parte, recoge ese carácter evangélico de las narraciones sobre Jesús y desarrolla su pensamiento considerando dos puntos de reflexión: primero, que Jesús es "buena noticia", y segundo, que esa buena noticia lo es para las comunidades cristianas. En cuanto "buena noticia", el autor señala que en el continente de América Latina Jesucristo todavía es considerado una "buena

---

uma cristologia ortodoxa (sobre a cristología de Jon Sobrino e sua tradução brasileira). En: *Perspectiva Teológica* 40 (1984), 353-370, p. 361.

[161] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 125.

[162] Cf. *Ibid.*, p. 125.

[163] Cf. *Idem*, p. 125.

noticia y que el evangelio continua siendo un "*eu-aggelion*", particularmente para los pobres; esa es la convicción subjetiva de un teólogo que está enraizado en una realidad objetiva y que busca mostrar que la "buena noticia" es única e irrepetible en Jesucristo[164].

En relación a las comunidades cristianas, el teólogo destaca que la cristología latinoamericana "reproduce el modo de proceder de las primeras comunidades", puesto que no busca reflexionar sobre el Cristo-en-sí, sino en su significado como "buena noticia". Es importante recordar, dice, que a la base de la formación de los cuatro evangelios, y de los innumerables pequeños evangelios que están por detrás, estuvo como punto de referencia, una determinada comunidad a la cual se le puso en contacto con el Jesús histórico. La comunidad va elaborando su cristología a partir de su propia realidad concreta y, en relación con ella, de la elección que fue haciendo de los recuerdos de Jesús en vista de historizarlos como "buena noticia"[165]. De esa misma manera, la cristología latinoamericana da énfasis en su reflexión a lo que las comunidades en el continente consideran importante de la praxis de Jesús, como es su relación con los pobres, su praxis liberadora, su conflicto con la autoridad, su entrega por amor. Considerado todo lo dicho, Sobrino señala, por último, que la cristología latinoamericana aprende del NT dos cosas: una, que no se puede hacer teología sobre Jesús sin volver al Jesús histórico, y otra, que no se puede reconocer ni reflexionar a Jesús en su historicidad, sin hacer teología de Él, es decir, sin presentarlo como "buena noticia"[166].

En la obra *Jesucristo liberador*, Jon Sobrino se detiene muy brevemente a tratar el tema de la vuelta al Jesús de los evangelios. El destaca (cf. § 3, 5) que, aun que los evangelios no son la única manera de recuperar a Jesús, sin embargo son la forma insuperable para hacerlo[167]. Por eso, se detiene a señalar la importancia que tiene el hecho de que se llevara a cabo la vuelta al Jesús histórico por medio de "evangelios"; ello por dos motivos: primero, si bien al momento de escribirse los Evangelios ya existían confesiones de fe, himnos y cristologías incipientes en las primeras comunidades, los primeros cristianos experimentaron que no era suficiente confesar a Cristo, sino que era necesario remitirse a la práctica concreta de Jesús. Segundo, la forma como los evangelios retornan a Jesús es de una manera precisa, relatando su vida y su destino, considerando la teologización de su historia. Esto último acontece por medio de algunas dimensiones fundamentales de historización. Una primera dimensión está dada por la centralidad de la pasión de Jesús en los evangelios. La experiencia de la pasión lleva a teologizar a Jesús polémicamente, ya que ella "es una tragedia en sí

[164] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 126.
[165] Cf. *Ibid.*, p. 127.
[166] Cf. *Ibid.*, p. 128.
[167] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 86.

misma" y resulta un escándalo aun después de la resurrección[168]. Otra dimensión es la centralidad de Jesús en los evangelios, en cuanto que presentan la estructura fundamental de su vida, el inicio y desarrollo de su misión, el enfrentamiento con los poderosos, la persecución y la muerte. Una última dimensión de historización que plantean los evangelios es que las narraciones de la vida de Jesús son una "buena noticia", y esa buena nueva lo es porque el centro del mensaje de Jesús son los pobres y porque esa misma orientación asumida por Jesús hace de él una "buena noticia"[169].

5 JESÚS DE NAZARET Y LA CLAVE POLÍTICA

Si bien este tema de la "clave política" tiene relación con el tema del anuncio del reino y de la muerte de Jesús, nosotros lo estudiaremos en relación a la dimensión histórica de Jesús de Nazaret, porque, si entendemos bien, Juan Luis Segundo, quien se ocupa de manera particular del tema, al analizarlo expone un dato más acerca de la realidad concreta de Jesús[170].

En la obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad* (cf. § 1), que trata de la dimensión política de Jesús, Segundo plantea la cuestión de que, si Jesús verdaderamente fue hombre no pudo escapar a la ley de haber interesado, entusiasmado y apasionado a sus contemporáneos sin haber generado conflicto y sin ser considerado Él mismo causa del conflicto. Ese dato está expuesto por los mismos Evangelios que muestran a

---

[168] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 87.

[169] Cf. *Ibid.*, p. 88. Asevera Alfaro que si bien, "tomar al Jesús histórico como punto de partida de la reflexión cristológica no es un rasgo original de la cristología latinoamericana", porque "varios exégetas y teólogos europeos [ya] lo habían hecho", en la cristología latinoamericana este acceder al Jesús histórico tiene rasgos propios y distintos de la manera europea. Para la cristología latinoamericana la práctica de Jesús es lo más histórico de Él y privilegiar esa práctica en la reflexión cristológica es lo que permite aproximarse a Él y profundizar desde Él, el conocimiento de la situación histórica de opresión de América Latina. Cf. ALFARO Juan. Análisis del Libro "Jesús en América Latina", de Jon Sobrino. (San Salvador, 1982). En: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 237-254, p. 241-242.

[170] Nos llama la atención que Frederick Homann dice de la clave política asumida por Juan Luis Segundo que, sin duda, abre algunas puertas para la interpretación del testimonio evangélico acerca de Jesús. Además dice que a veces la metodología del teólogo en este punto parece ser forzada. Sin embargo, no desarrolla el ejercicio de comprobar dicha afirmación. Cf. HOMANN A., Frederick. *The Historical Jesus of the Synoptics: Volume 2, Jesus of Nazareth Yesterdey and Today*. Recensión. Best Sellers, December 1985. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hoja escaneada. Lo anteriormente dicho se contrapone a lo que expresa Ellen Leonard, quien afirma que Juan Luis Segundo aplica rigorosamente la clave política en su estudio de los Sinópticos sobre Jesús, sin entrar en mayores detalles. Por lo demás, señala que Juan Luis Segundo mismo admite que, si bien, no cada dato sobre Jesús puede ser explicado mediante la clave política, ésta es la mejor para descifrar el destino y la enseñanza de Jesús como un todo. Cf. LEONARD, Ellen. *The Historical Jesus of the Synoptic*. Recensión. America, August 2-9, 1986. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hoja escaneada.

un Jesús conflictivo, que se convierte en peligro o en una amenaza para ciertos grupos de personas de su época y que se declara a sí mismo como una persona que divide (cf. Mt 10,34; Lc 12,51-53). Sin embargo, existe en el NT, particularmente en la teología de Pablo, otra imagen de Jesús, la de aquel que unifica, por quien "no hay ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo Jesús" (Cf. Gal.3, 28) [171]. El conflicto en Pablo, explica el teólogo, se sitúa en otro plano, en el de la lucha de fuerzas que oponen la carne al espíritu. Así, aun cuando en el Evangelio no existe una única línea de comprensión y la diferencia en la concepción del conflicto constituye un problema serio, se hace necesario, asevera el autor, reflexionar sobre la convergencia oculta que las une[172]. Por lo cual, se dispone, en un primer momento, mostrar las dos versiones del conflicto para, luego, plantear su propia interpretación sobre la realidad conflictiva de Jesús y su relación con la dimensión política, buscando construir una cristología para el hoy.

5.1 Jesús, condenado como "agitador político": dos lecturas

Cuando se leen los Evangelios, dejando de lado la imagen prefabricada de un Jesús de Nazaret dulce, indica Segundo, uno se encuentra con una realidad de conflicto "consciente y voluntario entre grupos perfectamente determinados" que rodean la persona de Jesús y que, contrario a la posibilidad de desaparecer, dicho conflicto lleva a un asesinato jurídico[173]. Existe, además, el dato importante de testimonios no cristianos que es coincidente con el de los Sinópticos, y que parece fuera de duda, afirma el autor, que "Jesús de Nazaret murió después de haber sido condenado por las autoridades romanas como un agitador político"[174]. Por lo que se hace necesario buscar la respuesta al interrogante de si Jesús fue o no causa de conflicto.

Antes de examinar el testimonio evangélico sobre el dato que Jesús murió por ser considerado un agitador político, queremos detenernos primero en la significación que Juan Luis Segundo da a los conceptos de "político" y de "agitador". Comenzando por el término de "agitador", el autor expresa que este sustantivo ha llegado a convertirse en una expresión con matiz peyorativo. Es un concepto que se asigna a personas que han influenciado el ámbito político de una sociedad, alterándolo parcialmente, y que acaban siendo derrotados, o de lo

[171] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 105.
[172] Cf. *Ibid.*, p. 106.
[173] Cf. *Ibid.*, p. 105.
[174] Cf. *Ibid.*, p. 106.

contrario, llamados de legislador, jefe o libertador, entre otros[175]. También se llama "agitador" a aquella persona que hace uso o se aprovecha de los conflictos existentes en una sociedad, estimulándolos para alcanzar sus fines. Hoy en día, continúa Segundo, la actividad de "agitador" se apoya del tipo más característico de conflicto de las sociedades desarrolladas, cual es la lucha de clases[176]. Respecto del término "político", el teólogo indica que es un adjetivo que se entiende mal cuando se lo identifica con el plano especializado de la actividad humana, como se lo define hoy; en su visión, el adjetivo "político" quiere significar la dimensión política que acompaña al ser humano desde los inicios de su convivencia social organizada[177]. Algo del segundo sentido del concepto es lo que puede ser aplicado a la realidad concreta de Jesús, pero no sin considerarlo en estrecha relación con el ámbito religioso.

Volviendo al dato que Jesús murió luego de ser condenado como "agitador político" por las autoridades romanas, Juan Luis Segundo plantea que, desde el punto de vista del testimonio bíblico, se pueden desarrollar dos caminos de lectura sobre esa afirmación: una, aceptar la hipótesis que Jesús, si bien pudo haber sido considerado un agitador político, intenta desentrañar lo absurdo que puede resultar tal hipótesis[178]; otra, la que no descarta de antemano la posibilidad de considerar a Jesús un "agitador político"[179].

Comenzando por la primera, aunque no es fácil determinar qué verdad "real" se esconde bajo ese aparente resultado evidente, los Evangelios y demás escritos surgidos en el cristianismo naciente concuerdan en mostrar que los romanos fueron los responsables de facilitar un pretexto jurídico, y también fueron responsables en llevar a cabo la ejecución de "una sentencia elaborada y promulgada fuera de su propia esfera de intereses". Sin embargo, los Evangelios también están de acuerdo en señalar que Jesús de Nazaret no tuvo nunca conflicto con las autoridades romanas en sí y hasta se podría demostrar lo contrario. Dejan de manifiesto que los romanos nunca vieron en Jesús una amenaza de tipo político y que ni siquiera lo consideraron como un posible aliado de los zelotas[180]. Es más, si se recurre al argumento de vincular a Jesús políticamente con los zelotas – tenidos por judíos revolucionarios contra la dominación romana – tampoco ese argumento resulta científicamente viable. Si bien, Jesús tuvo un discípulo, Simón, apellidado "el zelota" (cf. Lc

[175] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 111.
[176] Cf. *Ibid.*, p. 112.
[177] Cf. *Ibid.*, p. 114.
[178] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[179] Cf. *Ibid.*, p. 105.
[180] Cf. *Ibid.*, p. 106.

6,15) y quizás algún otro relacionado con esa tendencia política, no prueba nada a favor de la hipótesis contra los romanos. También es posible que los zelotas pensaran que Jesús podría unirse a su causa o que podrían hacer uso de Él como medio para movilizar al pueblo, pero si se quiere argumentar con rigor científico, continua diciendo Segundo, uno se encuentra con la realidad que no hay en los escritos sobre Jesús, el más mínimo indicio de una aprobación de la causa zelota (cf. Lc 13,1); aun cuando tuviera la oportunidad para hacerlo. A diferencia de ello, Jesús se relaciona con publicanos, considerados los máximos pecadores de parte de los zelotas[181].

Pero es evidente que, si Jesús se constituyó en una amenaza, lo fue en relación a las autoridades religioso-políticas del judaísmo, ya que menoscabó sus intereses o, por lo menos, así lo vieron ellos, por lo que les vino la envidia y el miedo, primero, para dar paso el complot y después al prendimiento. Frente a esos antecedentes neotestamentarios, surge, más bien, una anti-hipótesis en la cual se reconoce que Jesús efectivamente fue presentado y, finalmente, ajusticiado como agitador político, pero que esa situación sería resultado de una mentira y de un grave error, ya que Jesús habría sido muerto por otras razones que no tienen ninguna relación con la causa alegada para su muerte. Por tanto, lo que históricamente parece más cierto es que Jesús de Nazaret, desde el punto de vista de la orientación de su vida y de su mensaje, no tiene nada que ver con un agitador político antirromano, propiamente tal, como se quiere hacer ver. De ahí la pregunta que levanta Segundo de si habrá que desechar la hipótesis de considerar la muerte de Jesús como resultado de ser visto como un agitar político antirromano, por ser absurda[182].

En el segundo camino de lectura, el autor pregunta por la causa que hizo surgir la necesidad, en las autoridades judías, de deshacerse de Jesús. Para responder a ello, el teólogo considera importante tomar en cuenta uno de los criterios historiográficos que se aplica al estudio de los evangelios; esto es, saber distinguir entre la interpretación de Jesús hecha por los documentos cristianos, que refleja las necesidades de una iglesia naciente – posterior a Jesús – y la interpretación de Jesús que tenga menos relación o concordancia con esas necesidades. A partir de ese criterio se puede reconocer mejor, dice Segundo, que una comunidad cristiana del siglo I – que es considerada secta religiosa – intentara dejar en claro el error o la mentira de una causa política en el ajusticiamiento de su fundador, al contrario de lo que se puede suponer de una comunidad orientada políticamente, como puede ser, por ejemplo, la de los zelotas, para quienes no constituye ningún problema el elemento político

[181] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 107.
[182] Cf. *Ibid.*, p. 108.

del mensaje y actuación de Jesús[183]. Si eso es aceptado, el que Jesús sea considerado un agitador político no debería generar tanto rechazo.

Ahora bien, es importante también tener claro, asevera Segundo, que no se puede entender un agitador político del tiempo de Jesús, y de acuerdo como lo presentan los evangelios, con la visión de agitador político que se tiene hoy, por lo que no se pueden leer los evangelios a partir de la idea de agitador de hoy[184]. Sin embargo, los testimonios evangélicos dejan entrever que Jesús, desde el inicio de su ministerio hasta el final de su vida y durante la proclamación de su mensaje, se manifiesta como alguien que, no sólo pretende, sino que consigue acentuar los principales conflictos latentes en la sociedad israelita[185].

En ese sentido, el mismo anuncio que Jesús hace del Reino, - en cuanto que llega para hacer felices a los pobres y desagraciados a los ricos - refleja, a juicio del teólogo, que coloca en la situación opuesta a dos grupos sociales de Israel y deja sin efecto el fundamento que los mantenía en una convivencia pacífica, como era el modo de interpretar la Ley. Es más, su misma predicación acerca del Reino que llega a los pobres se convierte en el contexto en el que se da curso al complot, donde se confabulan las autoridades religiosas y las políticas para tramar su muerte (cf. Mc 3,9)[186]. De ahí, Segundo declara que esta segunda vía de lectura es la que hace viable una interpretación en clave política del acontecimiento de Jesús.

5.2 Jesús condenado como "agitador político", interpretación de Juan Luis Segundo

Considerado lo anterior, intentamos mostrar ahora, la interpretación que Juan Luis Segundo mismo hace del hecho de Jesús como ser considerado un "agitador político". En el desarrollo de su interpretación Segundo, a nuestro modo de ver, presenta dos pistas de análisis: uno es el del "conflicto" y otro el de la "línea profética".

En cuanto a la idea de "conflicto", el autor declara que el nivel de la confrontación entre el grupo de los protegidos de Jesús y las autoridades judías debe haber llegado a tal grado que éstas últimas, al sentirse amenazadas, dieron curso a una planificación para el asesinato de Jesús. Asimismo, el teólogo refuerza la idea que es tan agudo el conflicto que levanta la persona de Jesús que, de acuerdo al testimonio de los Sinópticos, se pasan por alto disputas que se mantenían de generación en generación, como es el caso de Herodes y Pilatos, cuya enemistad deja de ser tal y pasan a ser amigos (cf. Lc 23,12). Otro tanto se puede decir

[183] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 110.
[184] Cf. *Ibid.*, p. 109.
[185] Cf. *Ibid.*, p. 113.
[186] Cf. *Ibid.*, p. 113.

de la unión que provoca Jesús entre fariseos y saduceos, quienes eran eternos enemigos, a causa del poder que da a los pobres. Así, el conflicto que existía entre los dos grupos pasa a ser menos importante que la lucha que los une contra Jesús y que el conflicto que éste ha generado entre el pueblo y ellos[187]. Por lo cual, decir que llamar a Jesús de agitador político es resultado de una lectura tendenciosa, es desconocer el testimonio evangélico más directo, afirma Segundo, ya que si Jesús no agitó verdaderamente "la escena política de Israel", habrá que acusar de falso a los evangelios en sus datos pre-pascuales más propios[188].

En cuanto a la "línea profética", Segundo recuerda que Jesús se presentó a sí mismo en la línea de los profetas del AT de Israel, y una característica de éstos, aprobada por la mayoría de los exégetas, es que tuvieron una participación claramente reconocible en el plano político de Israel. Además, el mismo pueblo de Israel, al parecer, reconoció en la persona de Jesús rasgos de los profetas del antiguo Israel, particularmente de Elías (cf. Mc 8,28; Lc 9,19) y de Jeremías (cf. Mt 16,14), de acuerdo a las narraciones de los sinópticos[189]. De la figura del profeta Elías, Segundo recuerda que el libro de Reyes (cf. 1 Re 17,7-24) presenta al profeta enfrentando a la política de Ajab, rey de Israel. Ante la razón de estado usada por el rey, con las consecuentes alianzas sincretistas de su política, Elías coloca el punto de vista opuesto, esto es, el de la "religión yahvista en su pureza e intransigencia". Así, los conflictos del profeta con el rey poseen un contenido confuso, ya sea en el plano político como religioso. Elías no se limita simplemente a recordar al rey sus deberes religiosos y cultuales, sino que busca siempre los medios políticos para presionarlo (cf. 1 Re 18,11-40); se enfrenta a la política de Ajab, no sólo con el uso del poder, sino también por medio de situaciones de política interna justa, en defensa del débil, como es el caso de la viña de Nabot (cf. 1 Re 21,1-24). Analizando la figura de Jeremías, Segundo señala que es un profeta que relaciona el porvenir político del reino de Judá con el cambio liberador de estructuras propiamente político-sociales (cf. Jr 22,3-5; 38,17-18). Jeremías se caracteriza por intervenir, con sus sentencias, en materias directamente políticas. Así sucede cuando anuncia que todos los del

[187] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 113.
[188] Cf. *Ibid.*, p. 114. Nos llama la atención la forma en que Juan Manuel Ferari plantea el análisis de la llamada clave de interpretación política por parte de Juan Luis Segundo, cuando afirma que Jesús eligió un área de la vida -la política- para interesar a la gente y para que su mensaje y su acción fueran recepcionados por el pueblo. Según el estudio que hacemos, y como está mostrado en el texto, la afirmación de ser condenado como "agitador político" lleva a Segundo a analizar los motivos de por qué los Evangelios muestran a Jesús como tal, y que tal expresión dice relación con la realidad de conflicto que acompaña a Jesús en su ministerio de anunciar la llegada del Reino, pero nos parece que en ningún momento el teólogo dice que es una clave elegida por el mismo Jesús, sino que se trata más bien de una consecuencia en su manera de llevar a cabo su misión. Cf. FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo*. [S.N.] [s.n.], 1992, p. 180.
[189] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 114.

reino de Judá morirán si no salen de Jerusalén y se entregan en las manos de los caldeos (cf. Jr 21,8-9.10). En vista a que el profeta no puede dar pruebas objetivas de la supuesta voluntad de Yahvé, los jefes de Israel hacen un juicio a Jeremías y se lo hacen "en el único plano razonable en que humanamente puede ser juzgado: el político" (cf. Jr 37,13); Jeremías es encarcelado y se pide su muerte (cf. Jr 38,4)[190].

En la misma línea de los profetas estudiados, Jesús tiene una injerencia político-religiosa, afirma Juan Luis Segundo. Es lo que ocurre en el caso de la predicación de las bienaventuranzas que está dirigida a favor de los pobres, afligidos y hambrientos de su época[191]. Jesús se manifiesta ante sus contemporáneos, así parece dejarlo ver Mateo, como él que reencarna a los profetas del AT, quizás, para unir inconfundiblemente la revelación de la voluntad de Dios a estructuras y decisiones que los representantes políticos consideran de su responsabilidad específica[192]. La Escritura contiene, abundantes testimonios sobre la soledad y las persecuciones que sufrieron los profetas del AT, y los evangelios también reconocen que los profetas tuvieron esa suerte de ser perseguidos (cf. Lc 6,22-23; Mt 5,11-12). De acuerdo al testimonio de Mateo (cf. Mt 23,29-35), Jesús retoma una tradición donde los antiguos y auténticos profetas de Israel debieron pagar, con su propia sangre, el derecho a ejercer su profetismo, y el mismo Jesús confirma que aquello que acontece con el último de los profetas de Israel, Juan el Bautista, va a suceder también, con el Hijo del hombre (cf. Mt 11,14; 17,12)[193].

En cuanto a la relación de Jesús con lo político, Segundo aclara que el mensaje y la acción de Jesús de Nazaret no son, ni pueden ser interpretados como los de un político profesional. Los documentos que se tienen acerca de Jesús sugieren la interpretación de la vida de Jesús como la de un profeta que revela a Dios por medio de categorías preferentemente políticas[194]. Ello queda reforzado si se observa que las autoridades con las cuales Jesús entra en conflicto y que, finalmente, acaban con su vida, presentan la misma mezcla de política y religión. Jesús ataca directamente la estructura política de Israel cuando "destruye la base de una autoridad que era política en nombre de una concepción 'idolátrica'

---

[190] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 115.
[191] Cf. *Idem*, p. 115. Respecto a la línea profética, René Marlé, señala que, según el análisis que lleva a cabo Juan Luis Segundo, si bien el Jesús de los Sinópticos no es un agitador político, debido a su predicación profética cuestiona las estructuras político-religiosas de la sociedad en la cual desarrolla su ministerio. Asume, principalmente, la idea que los pobres ocupan un status social que no se corresponde con el orden divino, por lo que es introducido en la esfera de lo político. Cf. MARLÉ, René. Fe, ideología, religión en J. L. Segundo. Crónica. En: *RSR* 76/2 (1988), 267-268. Texto tomado de: Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina. X,16, p.11.
[192] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 116.
[193] Cf. *Ibid.*, p. 117.
[194] Cf. *Ibid.*, p. 125.

de Dios" y revela a Dios a partir de la realidad de los pobres y políticamente marginados de Israel. Por tanto, lo analizado, indica Segundo, lleva a "descartar el falso escándalo" que provoca el suponer que la condena y muerte de Jesús no fue un simple malentendido, como tampoco fue algo únicamente religioso[195].

5.3 Jesús, profeta del Reino y la clave política

Otra es la orientación que tiene el tema, al parecer, en la obra *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*. En ella Juan Luis Segundo, si bien mantiene los mismos elementos de estudio y reflexión, ordena y orienta su pensamiento, a nuestro juicio, a partir del contexto de "Jesús como profeta del Reino". A diferencia de la obra anterior en la cual dedica todo un capítulo a la "clave política" en esta obra lo analiza en menor extensión (cf. § 1,3). En nuestro estudio nos centramos en ese punto, ya que nos parece que es ahí donde el autor despliega su atención sobre el tema.

El teólogo inicia su análisis con la pregunta de si es legítimo decir que la dimensión política constituye la "clave" adecuada para comprender la historia pre-pascual de Jesús. Suponiendo de antemano que la respuesta de costumbre es expresamente negativa, el autor considera necesario detenerse en la misma respuesta, ya que ella contiene fundamentos decisivos para una interpretación mal entendida acerca de la historia de Jesús.

Entonces, si la respuesta es negativa, ella considera dos planos de comprensión. Uno lo constituye "el problema de las 'claves de lenguaje' que permiten captar la lógica del pensamiento y de las expresiones de los personajes históricos" y, el segundo, se dirige más a observar el papel que el personaje en cuestión desempeñó en la sociedad de su tiempo[196]. En el primer plano, Segundo refiere a "la política como clave del lenguaje de Jesús". Recuerda que en muchas situaciones Jesús, en cuanto a su función profética, hace uso de expresiones del ámbito político; es el caso de la expresión "Reino" que tiene el sentido, en el lenguaje de Jesús, del gobierno de un nuevo rey. Pero, el autor resalta a la vez, que el lenguaje no refiere únicamente al uso que se hace de palabras, sino también se trata del uso de imágenes y categorías que pertenecen al ámbito de la vida humana. Por lo que, Juan Luis Segundo postula – como "hipótesis de trabajo" – la "política" como la clave de lenguaje de Jesús, que permite introducirse en el significado pre-pascual de su pensamiento[197]. Esa propuesta, sin embargo,

[195] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 117.
[196] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 175.
[197] Cf. *Ibid.*, p. 176.

tropieza, a primera vista, con dos aspectos de la autocomprensión de la religión cristiana. El primero consiste en un malentendido respecto de Jesús como fundador de la religión cristiana, elemento en el cual la función de Jesús consistiría en definir el fundamento de dicha religión. Considerado eso, lo político es visto como una "mera metáfora de lo 'religioso'" y todo trabajo de pensar la religión cristiana deberá limitarse en relacionar las enseñanzas de Jesús con la vida religiosa de la comunidad cristiana[198]. El segundo malentendido es el razonamiento que "la clave política de lenguaje excluye la religiosa". Aquí el autor retoma la idea planteada en la "Introducción" de la obra, de que no es posible llegar a pensar un plano religioso completamente separado de cualquier otro plano de la vida humana, donde el hombre y la mujer "encuentran los valores que les sirven para orientar su existencia". De ahí que las palabras de Agustín: "… si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas?" tienen eco justamente porque expresan el sentido de esperar de Dios una palabra que Él puede hablar en un lenguaje comprensible a la existencia humana[199]. Se trata aquí de entender, según el pensamiento de Segundo, que lo religioso no es un tema más en la vida humana, sino que es la elevación a lo trascendente de todos los temas o claves que interesan al ser humano, en los diversos planos de su existencia[200].

Sin embargo, el autor concluye que en estos dos malentendidos, la resistencia no surge tanto por la manera de entender el mensaje de Jesús en clave política, sino por entender que Jesús haya vivido desde ese plano, esto es, que haya sido él mismo un político y que haya desatado un conflicto – político – que resulte ser el principal lenguaje vivo con que se comunicó con las personas y les comunicó a Dios[201]. El segundo plano de comprensión trata de "la política como clave de vida y muerte de Jesús". El autor reflexiona aquí sobre la posibilidad de decir que Jesús fue un político. Aunque la respuesta de análisis no puede ser acabada en este punto de la obra, Segundo, sí, presenta algunas consideraciones generales que permiten dejar abierta la reflexión al respecto.

En cuanto a la pregunta ya planteada, el autor procura enfocar una posible respuesta desde una comprensión histórica de la vida de Jesús. Para alcanzar esa posible respuesta, esta vez en el contexto de Jesús como profeta del Reino, es de gran ayuda considerar un dato importante que los exégetas toman a partir de los testimonios de documentos no cristianos, y que es coincidente con los sinópticos, cual es, que Jesús fue condenado a muerte por las autoridades romanas, por ser un "agitador político". Pero surge el problema de definir "qué

[198] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 177.
[199] Cf. *Ibid.*, p. 177.
[200] Cf. *Ibid.*, p. 178.
[201] Cf. *Ibid.*, p. 179.

verdad 'real' se esconde bajo" esa certeza común. Los escritos del naciente cristianismo, por una parte, concuerdan en advertir que los romanos sólo actuaron como aval jurídico y que después ejecutaron una sentencia "elaborada y promulgada fuera de su propia esfera de intereses". Los evangelios, por otra parte, coinciden en señalar que Jesús de Nazaret nunca entró en conflicto con las autoridades romanas, por el contrario, éstas se habrían sentido incómodas cuando les fue presentado Jesús como un agitador político, de parte del Sanedrín. Lo que los evangelios expresan claramente es que la verdadera razón por la cual Jesús fue entregado a los romanos fue "la envidia de las autoridades político-religiosas del Sanedrín" (cf. Mc 15,10 y par)[202]. Por lo cual, la dificultad que surge frente a la posibilidad de decir que Jesús fue un político, está en no querer ver que la denuncia que hace Jesús como profeta está dirigida a la estructura socio-política creada y mantenida por una teocracia, es decir, una autoridad, al mismo tiempo política y religiosa, que usó el nombre y el poder de Yahvé para generar una sociedad inhumana en Israel. Siendo así, el autor indica que, al no haber claridad sobre la distinción de la verdadera autoridad política a la cual "Jesús desafía con su mensaje profético", se origina una anti-hipótesis, cual es, que si "Jesús habría sido presentado y ajusticiado como agitador político" eso resulta, de parte de los romanos, una mentira y, por parte de los judíos, un error, por lo que Jesús habría sido muerto por causas totalmente diversas a las enunciadas en su sentencia de muerte[203].

Una vez planteada la dificultad de considerar a Jesús un político, Juan Luis Segundo continúa su reflexión colocando un problema más en la comprensión del enunciado. Según su pensamiento, lo que genera un rechazo real es la posibilidad de concluir que Jesús, a partir del conflicto que levantó y que lo llevó a la muerte, verdaderamente fue un hombre político. Ello, porque afectaría dos posiciones históricamente aceptables[204]. Una primera, que Jesús es considerado hoy el fundador de una de las religiones más universales de la historia humana, por lo que no es posible trasladarlo a la esfera de la política sin negarle su trascendencia histórica y convertirlo en un simple personaje histórico que intentó hacer felices a los pobres y marginados de Israel. Otra segunda, que Jesús es el supuesto fundador de una Iglesia que ha tenido y tiene que convivir con diferentes regímenes políticos, basándose en el argumento que no pertenece a la esfera en que luchan los intereses humanos, por lo que debe mantenerse en el plano de lo trascendente, esto es, de lo religioso[205]. De ahí que, continua aseverando el

[202] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 180.
[203] Cf. *Ibid.*, p. 181.
[204] Cf. *Ibid.*, p. 182.
[205] Cf. *Ibid.*, p. 183.

autor, afirmar hoy que Jesús fue un agitador político implica luchar contra esquemas mentales que "escapan al control del lenguaje".

Teniendo en cuenta las dificultades que conlleva proponer la clave política como interpretación del ministerio y del fin de Jesús, Juan Luis Segundo mantiene su hipótesis de que los tres sinópticos "muestran a Jesús como un personaje histórico" en quien religión y política se encuentran indivisiblemente unidas[206]. Por eso mismo, en esta hipótesis confluyen algunos supuestos sin los cuales no se puede alcanzar el sentido su significación para Jesús, cuales son: uno, la necesidad de recuperar un sentido más genérico del término política. El autor recuerda que en el pasado – a diferencia de hoy – el poder se obtenía por medio de diferentes maneras, de las cuales, muy pocas eran, en rigor, formas políticas, como por ejemplo, la sucesión dinástica, rivalidades étnicas, ambiciones personales; por lo que no es nada extraño que Jesús, un hombre conflictivo políticamente, sea considerado un interesado en obtener, u organizar los medios, para alcanzar el poder, sin dejar de tener en cuenta que Él cuenta con el poder de lo alto para substituir las autoridades existentes por otras que representen la voluntad de Dios para con Israel[207]. Un segundo supuesto es que Jesús no sólo anuncia que la fuerza de Dios introducirá un nuevo gobierno y creará una nueva sociedad en Israel, sino que Él prepara ese gobierno transformando las conciencias, especialmente las de los pobres y marginados[208]. Un tercer supuesto es que Jesús no puede expresar su fe antropológica, que también es religiosa, como hombre perfecto que es, en un lenguaje icónico, sino en uno ideológico, puesto que Él está inserto dentro de una realidad finita de la cual y ante la cual pone su sistema de eficacia para ponerlo al servicio de una estructura de valores "que constituye la manera como Jesús concibe a Dios y lo que Dios quiere"[209]. Así, sean cuales sean los elementos que se elijan para explicar la validez de la clave política para la realidad histórica de Jesús, lo cierto es que el conflicto que genera y significa Jesús es un "resorte" histórico necesario para hacer surgir las transformaciones político-religiosas[210].

[206] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 184.
[207] Cf. *Ibid.*, p. 184.
[208] Cf. *Ibid.*, p. 185.
[209] Cf. *Ibid.*, p. 186.
[210] Cf. *Ibid.*, p. 170.

6 REFLEXIÓN FINAL: JESUS DE NAZARET Y SU DIMENSION HISTÓRICA

Resulta evidente reconocer que la dimensión histórica de Jesús de Nazaret es un elemento central en el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino. Ello, considerando que la reflexión teológica latinoamericana, desde sus inicios, promueve también el acercamiento a Jesucristo, en cuanto hecho hombre, partícipe de la historia humana, y de quien hay que hablar a partir de la realidad desde la cual se lo ve y se lo interpreta, esto es, situado en el contexto histórico y social de América Latina.

La referencia a Jesús de Nazaret como el Jesús histórico es un dato teológico del pensamiento de los dos autores. Si bien ambos no están preocupados en continuar la línea de búsqueda de la "nueva pregunta por el Jesús histórico" iniciada por la teología europea, que busca mostrar la relación entre la predicación pre-pascual de Jesús y los acontecimientos de su muerte y resurrección, sí, les interesa desarrollar una cristología que contemple al Jesús histórico, pero insertado en el nuevo contexto teológico de la realidad histórica y social de América Latina. Para los dos, el Jesús histórico es el punto de partida y la base de la reflexión cristológica. Juan Luis Segundo quiere mostrar a sus contemporáneos que es posible dialogar, desde el hoy, con el Jesús de Nazaret de entonces, y descubrir el significado que Él es para la comprensión y la realización de todo ser humano, sin distinción. Jon Sobrino se interesa por desarrollar una cristología histórica que, contemplando al Jesús de la historia, mueva a los cristianos al seguimiento y a la praxis de Jesús, a partir de lo que Él dijo e hizo.

Tanto en el pensamiento cristológico de Segundo como de Sobrino, se observa el interés por rescatar la humanidad de Jesús. En el caso del teólogo uruguayo, Jesús de Nazaret es una persona humana que interesó, atrajo y apasionó a muchos de sus contemporáneos. El teólogo salvadoreño, por su parte, explicita la importancia de entender qué es la persona de Jesús, sus actitudes, sus gestos, sus dichos, su actividad y su destino lo que lleva a confesar que Cristo es verdaderamente hombre y que hace posible continuar su praxis. Asimismo, para ambos el NT, particularmente los Evangelios sinópticos, es la fuente y el fundamento desde donde se accede a la realidad humana de Jesús, a su historia y a la misión que le correspondió llevar a cabo, mientras vivía en Israel.

Sin embargo, aun cuando los dos optan por el Jesús histórico como fundamento de su reflexión cristológica, dicho elemento cobra matices propios en el pensamiento de cada teólogo. A Segundo le interesa, principalmente, rescatar el significado de Jesús de Nazaret para el proceso de humanización en la historia de la humanidad, puesto que Él es un testigo

humano que representa valores, como cualquier persona, que hace vivir la vida de una manera más satisfactoria, hermosa y plena. En Jesús, sus contemporáneos y las personas de hoy pueden descubrir que están llamados a ser mejores, y por eso mismo, es alguien que puede dar sentido a sus vidas, y que les habla, también, hoy. Sobrino, en cambio, explica que la importancia del Jesús histórico está en colocarlo como el punto de partida de la cristología, para recuperar el significado que tiene en el desarrollo de las afirmaciones dogmáticas y en el proceso de reflexión de los contenidos cristológicos, ya que es a partir de Jesús que se reflexiona y se afirma a Cristo.

Respecto del dato neotestamentario sobre Jesús de Nazaret como Jesús histórico, para el teólogo uruguayo ninguno de los escritos del NT narra la historia de Jesús. Pero la conocen, la comentan y presentan sus conclusiones, por lo que son ellos los que posibilitan un acceso fidedigno al Jesús de la historia. Por eso, Segundo destaca que, para alcanzar al Jesús histórico que presentan los Evangelios, es necesario articular los acontecimientos que ellos narran con los datos histórico-críticos que están en juego en la redacción de los mismos. De ahí que el teólogo se preocupa de penetrar el dato evangélico acerca de Jesús por medio de tres criterios históricos generales: lo pos-pascual, lo pre-pascual y el literario, en vista de rescatar el significado de Jesús de Nazaret, en cuanto "Buena Noticia" para las primeras comunidades cristianas y con el objetivo teológico de seguirlo presentando como tal –Buena Noticia- a las personas de hoy. En cuanto al teólogo salvadoreño, éste plantea que el interés por el Jesús histórico no está sujeto a un interés exegético o histórico, con miras a verificar los hechos de su vida y de su ministerio, ya que el relato evangélico tiene el problema que no presenta al Jesús histórico en sí, y por lo mismo, no es posible acceder, de manera directa e inmediata, a los datos fácticos de Jesús de Nazaret. Sobrino encuentra mejor partir del supuesto que los trazos históricos de Jesús son, de por sí, conocidos, por lo que no se preocupa en descifrarlos, sino lo que quiere, más bien, es mostrar la falencia que su produce en la vida cristiana eclesial cuando se deja en el olvido a Jesús de Nazaret.

El elemento de la "clave política", propio de la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo, permite observar, por último, que Jesús de Nazaret, en cuanto Jesús histórico y verdaderamente hombre, participa y asume las consecuencias propias de una persona que genera entusiasmo, que ejerce interés para el pueblo y que, por lo mismo, es causa de conflicto en la sociedad israelita, y que no por nada lo condenan como un agitador político. De ahí que ese aspecto teológico de la reflexión del teólogo posibilita penetrar, aun más, la

realidad histórica y humana de Jesús, en cuanto que fue alguien que intervino y afectó el orden social y religioso establecido, en ese entonces, en Israel.

CAPÍTULO IV

JESÚS Y EL MENSAJE DEL REINO

1 INTRODUCCIÓN

El tema del Reino de Dios, si bien no es una novedad en el contexto religioso de Israel, recibe rasgos nuevos con la persona de Jesucristo. Se convirtió en el propósito central de la predicación de Juan Bautista y será, a su vez, el objetivo central de la predicación de Jesús, quien proclama que el Reino de Dios ha llegado (cf. Mt 4,17).

En el contexto de la "nueva pregunta" por el Jesús histórico, en la cristología eclesial el tema del Reino y su lugar en el misterio de Jesús cobra mayor visibilidad. Ello debido al hecho que los discípulos de Bultmann se ocupan de indagar si la condición divina de Cristo, que se manifiesta con la cruz y la resurrección, "tiene algún respaldo en la predicación pre-pascual de Jesús"[1].

El tema del Reino de Dios, en el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo, se establece como contenido de la predicación profética de Jesús[2]. En base al análisis exegético, principalmente de los Sinópticos, Segundo plantea que en la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios se articulan tres expresiones: reino, pobres y buena noticia[3], internamente relacionados y que son los que activan el discurso de Jesús sobre el Reino. Al examinar el pensamiento cristológico de Jon Sobrino, en el contexto de la realidad de Jesús de Nazaret como alguien que no hace de sí mismo el centro de su mensaje, sobresalen, como lo central en la vida de Jesús, dos conceptos: Reino de Dios y Padre, los cuales se complementan entre sí; el Reino de Dios es el sentido del ser Padre de Dios y la paternidad de Dios es el sentido de ser del Reino[4].

Así, tanto en la cristología de Juan Luis Segundo como en la de Jon Sobrino se reconoce el anuncio del Reino como una realidad teológica inseparable de la persona de Jesús

---

[1] Cf. THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico. Um manual*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 26.

[2] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 129.

[3] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, p. 156.

[4] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 1991, p. 95. Jorge Costadoat destaca, también, que, en el pensamiento cristológico de Jon Sobrino, Jesús está referido de manera definitiva a Dios y a su Reino como lo último, lo que constituye un rasgo distintivo de la cristología de este teólogo latinoamericano. Cf. COSTADOAT, Jorge. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-84, p. 67.

y un hecho innegable de su condición histórica. En el decurso del presente capítulo, exponemos el tratamiento que cada teólogo da a este fundamento cristológico, en base a tres elementos básicos del tema del Reino, como son: la idea del Reino en Jesús, los destinatarios y las condiciones del Reino. Esos componentes nos permiten, por una parte, sistematizar la reflexión teológica que llevan a cabo los dos teólogos en estudio, explicando los diferentes enfoques y su significado, y, por otra, mostrar el sentido liberador del pensamiento cristológico que orienta la reflexión de ambos.

2 JESUS Y LA IDEA DEL REINO

El tratamiento del tema del Reino sigue, en la reflexión de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, itinerarios propios. El primero, elige una vía triple de análisis que contempla: el anuncio, la propuesta y el estilo de vida de Jesús y su articulación con la dimensión del Reino. El segundo, opta por el camino de la relación entre la visión judaica y la de Jesús sobre el Reino.

2.1 Jesús y la idea del Reino en la cristología de Juan Luis Segundo

El planteamiento de Segundo acerca de la predicación de Jesús sobre el Reino, expresa que es necesario comenzar por preguntarse en qué consiste el Reino de Dios que se aproxima, para quiénes viene, para quiénes es buena noticia y por qué esa buena noticia exige cambiar de mentalidad. Para responder a estos interrogantes, el teólogo opta por prescindir de lo que él llama respuesta prefabricada de la teología y se remonta a los Sinópticos, particularmente a los dos que dependen de la fuente Q: Mateo y Lucas[5].

Tomando en consideración los datos pre-pascuales que presentan los Sinópticos, el primer antecedente del cual hay que partir es el hecho que Jesús de Nazaret surge, como figura individual, en medio del pueblo que acude a Juan Bautista para recibir el bautismo de perdón. Al principio de su vida pública, Jesús aparece tras la figura de Juan Bautista, quien trae consigo el anuncio profético de la conversión y del perdón de los pecados. Según el relato de los Sinópticos, Juan es el que tiene el protagonismo profético del momento en Israel, y su profecía se caracteriza por el juicio final de Dios que se acerca y que, a causa de su ira, se

[5] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 157.

llevará a cabo con gran severidad. Frente a la preocupación de los israelitas por el juicio de Dios, Juan Bautista resalta que la única manera de prepararse es repartiendo lo que se posee, no engañar en el cobro de los impuestos y no acusar falsamente a nadie[6]. Así, Juan Bautista, de quien se afirma que era coherente en su hablar y vivir, impresionó a sus contemporáneos, entre ellos a Herodes, y particularmente a Jesús, que inicia su ministerio público precisamente por medio del camino profético de Juan, pero de quien se separa notablemente.

Jesús, como destaca Juan Luis Segundo, empieza su predicación en Galilea una vez que Juan Bautista es encarcelado, según el relato de Marcos 1,14, con la cual da a conocer un anuncio, una propuesta y un estilo de vida propios[7].

2.1.1 Jesús y el anuncio del Reino

Ante el tema del anuncio, y en resguardo a la fidelidad que tienen los Sinópticos sobre la persona de Jesús, Segundo plantea la necesidad de tomar en cuenta ciertos resúmenes evangélicos que muestran el anuncio de Jesús; resúmenes que exponen, al mismo tiempo, tres situaciones que permiten conocer el planteamiento de Jesús respecto del Reino, cuales son: la predicación de Jesús en Galilea (cf. Mc 1,15), la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista (cf. Mt 11,2-6; Lc 7,22-23) y el discurso inicial del sermón de la montaña o bienaventuranzas (cf. Mt 5,1ss; Lc 4,16ss)[8].

En su análisis de la primera situación Juan Luis Segundo rescata del resumen del mensaje de Marcos 1,15: el tiempo se ha cumplido y que el Reino de Dios está cerca, por lo que es necesario convertirse y creer en la Buena Noticia. Dicho anuncio hace ver que el Reino de Dios es algo que ha de venir y ahora es el momento, porque es la hora del cumplimiento de su llegada, pero desde su advenimiento, el Reino de Dios aparece de una manera nueva[9]. A juicio del teólogo, varios son los términos en el anuncio que hay que acentuar, como son: el tiempo se ha cumplido, el reino o reinado de Dios y la buena noticia o alegría[10].

El primer término, “el tiempo se ha cumplido” alude a todo el largo período en que Israel ha estado a la espera del auxilio de Dios, lo que en la predicación de Jesús no debe confundirse con la espera del juicio de la ira de Dios del que habla Juan Bautista. Respecto de

---

[6] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 151.
[7] Cf. *Ibid.*, 150-152.
[8] Cf. *Ibid.*, p. 153.
[9] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 127.
[10] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 153.

la segunda expresión “Reino” o “reinado de Dios”, Segundo señala que el término reino –régimen monárquico- posee, en la predicación de Jesús, otro matiz lingüístico que parece expresar más fielmente lo que intenta decir Jesús con el concepto, ya que refiere más bien a un sistema de autoridad. La expresión más verdadera, a juicio del teólogo, es la de “reinado”, porque alude mejor a la autoridad que se está ejerciendo. Con el término Reino de Dios, Jesús indica el comienzo de la acción de Dios que se prolonga en la historia. Representa el ejercicio de una nueva autoridad o de un nuevo gobierno: el de Dios[11]. Eso no significa el fin de la historia, sino el inicio de un nuevo tiempo en la tierra, de ahí que traiga consigo la alegría para quienes acogen esa nueva manera de entender la acción de Dios en la historia[12].

La segunda situación aborda la incertidumbre de Juan Bautista frente a la persona de Jesús, de si Él es el que se está esperando o ha de venir todavía otro. Ante la pregunta de los discípulos de Juan, Jesús contesta que miren los signos que acompañan la llegada del Reino (cf. Mt 11,2-6; Lc 7,22-23). Aun cuando esta segunda situación no habla explícitamente del Reino de Dios, sí se puede reconocer una directa relación entre él que ha de venir y lo que ha de venir; así el primer elemento introduce lo segundo: el Reino[13]. Sobre la situación de Jesús con los discípulos de Juan Bautista, Juan Luis Segundo destaca que Jesús es obligado, por los discípulos de Juan, a revelar la identidad de su predicación frente a la del Bautista. Y Jesús, responde a los requerimientos de Juan, quien no debe haberse sentido muy seguro con el mesianismo de Jesús, porque apela con su propia acción, más que con el discurso. Dice a los discípulos que transmitan a Juan de lo que han visto y oído, que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia (cf. Mt 11,2-6). Así, aun cuando en la respuesta de Jesús no se incluye el término del reino, al hablar de la buena noticia, indica Segundo, está aludiendo a la proximidad del mismo, ya que los que sufren, los enfermos y los marginados de la sociedad israelita están comenzando a ser integrados a una vida humana, lo que es señal de que el reino está presente en medio del pueblo. En ese sentido, es el reinado de Dios el que ha comenzado a actuar, porque, con la acción de Jesús, los seres humanos comienzan a recobrar su dignidad y ser contados entre los hijos, no sólo de Israel, sino sobre todo, de Dios. Por eso el énfasis que la buena noticia tiene como destinatarios a los pobres[14].

La tercera situación de las bienaventuranzas sugiere que la llegada del Reino constituye una buena noticia, particularmente para los pobres, y que para los que están hartos

[11] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 154.
[12] Cf. *Ibid.*, p. 155.
[13] Cf. *Ibid.*, p. 128.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 156.

de bienes sólo puede constituir una mala noticia, ya que es la conversión hacia la causa del pobre lo que hace que la llegada del Reino de Dios sea ocasión de alegría y de buena nueva[15]. Juan Luis Segundo destaca que en ella también se manifiesta la misión de Jesús, cual es, anunciar la buena noticia a los pobres[16]. Así, de las bienaventuranzas, reconocidas como el discurso inaugural del ministerio de Jesús, el teólogo resalta, en primer lugar, que Jesús apuesta por la felicidad del pobre y, si bien el texto no explicita la expresión de "buena noticia", dice que la felicidad que está próxima es la de los pobres, porque el Reino de Dios llega como predilección hacia ellos. Luego, Segundo señala que el texto bíblico da a entender que no existe otro motivo más real para la recepción de la felicidad que la condición social inhumana. Las tres afirmaciones, en el fondo no son sino una sola, que los pobres son los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, ante lo cual Jesús ofrece un futuro feliz. Eso quiere decir que es prioridad del reinado de Dios liberar de la pobreza a los pobres tanto de Israel como de la humanidad[17]. Por último, el teólogo señala que la superación de la pobreza no se lleva a cabo sin consecuencias para alguien, ya que, particularmente, en el relato de Lucas se plantea que la felicidad que el reino trae para los pobres resulta una mala noticia para los ricos[18].

2.1.2 La propuesta de Jesús

Es común pensar, indica Juan Luis Segundo, que la predicación de Jesús está en el mismo sentido de la de Juan Bautista, por anunciar algo que ya llega[19]. Pero, a partir del análisis que hace de los Sinópticos, resalta que la propuesta profética de Jesús, a diferencia de la de Juan Bautista, no contempla el fin de un momento en la historia ni la reestructuración de la sociedad israelita, a fin de que perdure en la historia, sino que su anuncio propone la

[15] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 129.
[16] Cf. *Ibid.*, p. 157.
[17] Cf. *Ibid.*, p. 158. En cuanto al sentido del discurso de las bienaventuranzas en el pensamiento analítico de Juan Luis Segundo, Marlé destaca que éste no está dirigido a las almas espiritualmente dispuestas a recibir el reino de Dios, sino que su contenido alude a aquellas personas que representan un status social concreto. En esa línea de lectura, Lucas viene a prolongar lo que expresa Mateo. En Lucas se presenta un enlace entre las categorías de pobreza y riqueza. Así, permite comprender mejor que los pobres no son distintos de aquellos que lloran y de todos aquellos que, en general, son rechazados por la sociedad, como son los pecadores, los publicanos, los leprosos, las prostitutas, etc. A partir de este estilo de análisis, Marlé señala que Segundo se complace en mostrar que la política puede llegar a ser una forma privilegiada de encontrar lo religioso, si está, adecuadamente, direccionada a encontrar su significación en relación con la revelación. Cf. MARLÉ, René. Fe, ideología, religión en J. L. Segundo. Crónica. En: *RSR* 76/2 (1988), 267-268. Tomado de: Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina. X,16, p, 11.
[18] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 161.
[19] Cf. *Ibid.*, p. 162.

llegada del Reino de Dios que es convocado por la misma deshumanización de la persona humana y que se realizará en la historia con los medios propiamente históricos. A partir de esta comprensión del anuncio del Reino, y sobre la base del análisis de la fuente Q de Mateo y Lucas, expone dos situaciones en las cuales Jesús mismo presentaría su misión a la manera de proyecto histórico[20].

La primera refiere a la búsqueda del Reino de Dios. Tanto en Mateo como en Lucas, según el teólogo, la procura del Reino debe entenderse en la línea de la transformación, de salir de la marginación del pueblo de Israel, para restituir dentro de sí y por consecuencia, en la sociedad, la ley del amor a Dios y a los demás[21]. En relación a la tarea que acompaña el anuncio del Reino, Mateo habla de rescatar a las ovejas perdidas de Israel y Lucas coloca, junto a la exhortación de buscar el Reino de Dios, un logión en el que se define la función de la pequeña comunidad de Jesús en relación al reino (cf. Lc 12,32)[22], cual es, la tarea de extender la obra profética de Jesús, y el encargo de dejarlo todo por el Reino, lo que confirma el sentido preferencial, como realidad histórica, que acompaña la búsqueda del reino[23].

La segunda situación trata de la realidad de conflicto que acompaña la llegada del Reino (cf. Mt 10,34-36). A juicio del autor, en los Sinópticos se pueden ver tres aspectos que muestran la directa relación entre la misión profética de Jesús y el enfrentamiento histórico que genera su anuncio del Reino. El primero, Jesús expresa que trae división a la tierra, la cual se lleva a cabo en la historia (cf. Lc 12,52). Para Segundo, la propuesta de Jesús suscita enfrentamiento entre las personas, aun cuando éstas estén muy unidas. Dicho enfrentamiento se debe a la diferencia en la estructura de valores que cada persona organiza y crea, de acuerdo a los propios juicios y opciones. De ahí que, al confrontarse la misión del Reino de Jesús con la estructura de valores de las personas que lo escuchan, lleva a éstas a tomar conciencia de la diferencia y hasta de la diversidad de la fe que profesa cada una, y también, de la diferencia entre la fe que profesan y la propuesta que trae consigo el anuncio del Reino por parte de Jesús. Aun más, se puede llegar a ver la oposición que existe entre la propia escala de valores y el anuncio del Reino, puesto que se confrontan la estructura de un sistema social de valores con la práctica del Reino[24]. El tercer y último aspecto lleva a mirar el para qué del conflicto. Según el estudio del teólogo uruguayo, el conflicto que se genera entre las personas a causa del Reino tiene un sentido de resorte histórico. Es decir, lejos de comprender

[20] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 163.
[21] Cf. *Ibid.*, p. 166.
[22] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[23] Cf. *Idem*, p. 167.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 169.

el conflicto como una situación simplemente moral o desde el supuesto que el Reino se lleva a cabo sin contar con la humanidad, el hecho que funciona como resorte histórico significa entender que es desde ese conflicto que se favorecen las transformaciones políticas de la realidad de la humanidad[25]. Teniendo presente lo que Juan Luis Segundo entiende por política y que fue expuesto en el capítulo anterior.

2.1.3 El estilo de vida de Jesús

Si se toma en cuenta la coherencia de Juan Bautista en relación a su anuncio, su propuesta y su estilo de vida como lo muestran los Sinópticos, y se busca en Jesús la misma expresión consecuente, uno se equivoca, afirma Segundo, ya que Jesús llevó un estilo de vida totalmente opuesto al de Juan Bautista[26].

Su estilo de vida está en relación con su misión profética. Jesús no es un hombre del desierto, sino de la ciudad. Conoce el sistema de vida complicado de la ciudad y de su cultura. Es más, Jesús no se restringe en participar de la realidad de sus contemporáneos; conoce sus problemas, sus conflictos y participa de sus fiestas. No por nada sus enemigos lo acusan de comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores (cf. Mt 11,18-19)[27].

En cuanto al mensaje que entrega, Jesús se siente responsable de proclamar una iniciativa nueva, liberadora y salvadora de Dios. Se trata de una noticia que trae alegría al pueblo, por eso no es necesario que los discípulos de Jesús ayunen, porque ellos, como colaboradores de Jesús, están, también, anunciando la alegría del reino que llega, semejante a la fiesta de boda, ya que el reino es semejante a un nuevo desposorio de Dios con Israel[28].

Sin embargo, la alegría que Jesús anuncia con la llegada del Reino, coloca en intrínseca relación la buena noticia de la llegada del Reino y la liberación de los pobres, y hace surgir el escándalo y la oposición de parte de las autoridades oficiales de Israel, puesto que la llegada del Reino, tal como la anuncia Jesús, significa la amenaza del *status quo* de la sociedad israelita y del prestigio y la riqueza que dependen de dicho sistema social[29]. Por eso, en lugar de ser acusado por alegrarse en compañía de los pobres, sus amigos, Jesús es censurado por tener amigos publicanos y pecadores, apareciendo así como amigo de los que están al servicio del tributo romano. De esa manera, se interpreta el comportamiento de Jesús

[25] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 170.
[26] Cf. *Idem.*, p. 170.
[27] Cf. *Ibid.*, p. 171.
[28] Cf. *Ibid.*, p. 172.
[29] Cf. *Ibid.*, p. 173.

como una acción que suscita adversarios, situación que, a juicio de Segundo, favorece un argumento ideológico que permite oponerse a su anuncio profético[30].

2.2 Jesús y la idea del Reino en la cristología de Jon Sobrino

Al analizar la importancia que tiene para Jesús la idea del Reino, Jon Sobrino afirma que el Reino es la realidad última de la predicación de Jesús; una realidad que se impone y se vuelve el sentido absoluto de su vida; es decir, el Reino de Dios es la cuestión que da sentido a la vida, actividad y al destino de Jesús[31]. Asimismo, el Reino de Dios es la ultimidad de la vida de Jesús y, en cuanto tal, supone fundamentalmente la unidad de la trascendencia y de la historia. Esto es, existe una sola historia, porque en Jesús se muestra y se reconoce una relación intrínseca entre lo absoluto y lo relativo, lo vertical y lo horizontal, lo sobrenatural y lo natural, la divinidad y la humanidad. Si existe una dualidad en la historia, ésta debe entenderse a partir de la comprensión del Reino de Dios, a partir de la cual se entiende la historia en dirección del Reino – historia de gracia – y la historia contra la dirección del Reino – historia de pecado –[32]. Así, para Jesús, el Reino es la realidad última que conlleva una doble dimensión: la trascendente y la histórica, y con ello se dice que Dios es una realidad que se relaciona con la historia y la historia con Él[33].

---

[30] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 174.

[31] Cf. SOBRINO, Jon *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995, p. 135. Sobrino asevera, además, que Marcos tuvo la genialidad de integrar en un solo escrito los dichos y hechos que llevaron a Jesús a la cruz, aun cuando las comunidades cristianas celebraban liturgias y creían en la presencia de Jesús en medio de ellos, fue necesario volver cuarenta años atrás para no olvidar la real figura de Jesús, ya que estaba en juego la verdad de Dios y de su buena noticia, esto es, la predicación del Reino de Dios, por parte de Jesús, y Jesús mismo como buena noticia. Cf. SOBRINO, Jon. Rutilio Grande. El nacimiento de una Iglesia nueva, salvadoreña y evangélica. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 3-12, p. 7. Otros escritos donde Jon Sobrino plantea el tema del Reino de Dios como núcleo de la vida de Jesús: Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. En: *Sal Terrae* 66 (1978), 345-364, y en: *Christus* 540 (1980), 17-25. La centralidad del Reino de Dios anunciado por Jesús. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), 135-160.

[32] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 136.

[33] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 97. Para conocer lo que Jesús entiende por Reino es necesario seguir un método de análisis que considere tres vías. La primera es denominada la vía nocional, la cual permite conocer el concepto que Jesús tiene de reino, por lo que se trata de la vía que refiere a la conciencia histórica de Jesús y que está relacionada con lo que refiere al Antiguo Testamento. La segunda vía refiere al análisis de los destinatarios del reino, ya que se supone que hay una directa relación entre lo que expresa el anuncio del reino y las personas a quienes está dirigido dicho anuncio. La tercera refiere a la praxis de Jesús. Para Sobrino, lo que hace Jesús – sus palabras y sus acciones – están al servicio del anuncio del reino. Cf. *Ibid.*, p. 99. De estas tres vías, consideramos aquí la primera; la segunda la incluimos en el tema sobre los destinatarios del reino, y la tercera es considerada en el punto sobre las exigencias del reino.

Resalta, también, Jon Sobrino que Jesús no define ni sabe cuándo será el día definitivo del Reino, como lo señalan los mismos Sinópticos (cf. Mc 13,32), porque al definir y anunciar el día definitivo Jesús habría sobrepasado su propia historicidad, esto es, su propia condición humana[34].

2.2.1 Antiguo Testamento y Reino de Dios

La expresión: Reino de Dios, indica Jon Sobrino, es una expresión tardía de cuño escatológico, y, principalmente, presente en los salmos y en la liturgia[35]. Si bien no es un concepto original de Israel, porque ya existía en el oriente antiguo. Israel se lo apropia para expresar que Yahvé es el Dios que interviene en la historia y que es el rey de Israel, como lo entenderán más tarde, también, todos los pueblos de la tierra (cf. Jer 10,7)[36].

Es importante, a la vez, tener claridad sobre el significado que le da Israel a la expresión "reinado de Yahvé", para entender bien la relación que Jesús establece entre ese reinado y el Reino de Dios. En el lenguaje hebreo se trata de un término más bien estático – *malkuth* Yahvé – que conlleva un doble significado: el regir de Dios en acto y el establecer un orden de las cosas. De estos dos significados, el primero establece una dimensión más dinámica del Reino de Dios, planteando el sentido de una soberanía o reinado de Dios[37].

En cuanto a su contenido, la expresión Reino de Dios remonta al origen de la esperanza de Israel. Habiendo sufrido la disolución de los dos reinos – del norte, Samaria, y del sur, Judea – más el cautiverio en Babilonia y la penosa reconstrucción del período persa, Israel llega, mediante la luz de su fe, a la convicción que toda esa situación de catástrofe no puede ser la última posibilidad para Israel, porque tampoco lo es para Yahvé, como el rey que domina la historia. Con ello surge la esperanza escatológica de Israel, que su actual situación histórica será renovada, que alcanzará la verdadera liberación y recibe la expectativa del Mesías que llevará a cumplimiento sus esperanzas[38].

En ese contexto, los profetas son principalmente quienes se preocupan de articular las esperanzas de Israel. El profeta Isaías se interesa por anunciar la venida del reino y la llegada

---

[34] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 98. También, SOBRINO, Jon. Relação de Jesús com os pobres e marginalizados. Importância para a moral fundamental. En: *Concilium* 150 (1979), 18-27.
[35] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 99.
[36] Cf. *Ibid.*, p. 100.
[37] Cf. SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico.* México: Ediciones CRT, 1976, p. 37.
[38] Cf. *Ibid.*, p. 37.

del Señor como rey y pastor (cf. Is 46,5)[39]. Es justamente en el tiempo de los profetas cuando se alcanza una respuesta clara sobre lo que sucede cuando Dios reina. Los profetas, señala Sobrino, plantean que Dios es el Dios del amor y de la misericordia; no condena, sino que es el esposo fiel, que consuela al pueblo como una madre y que nunca lo abandona (cf. Os 11,1; 2,18; Is 66,13; 49,15; Jer 31,33). Ese amor de Dios, resalta Sobrino, es un amor eficaz que hace nuevas las cosas, porque se fija en la realidad de la historia cuando ésta es dominada por el pecado y condena, por medio de los profetas, a los que venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias, a los que pisotean la cabeza de los débiles y tuercen el camino a los humildes y a los que acumulan violencia y botines en sus palacios (cf. Am 2,6s; 3,10; 4,1)[40]. Asimismo, el significado de la expresión "reinado de Yahvé" como intervención regia en la historia de Israel expresa, a juicio de Sobrino, tres ideas de comprensión. Una, que el reinado de Yahvé es una realidad histórica que tiene incidencia concreta en la historia, también, real y concreta del pueblo, por lo que es la esperanza histórica de Israel que está presente y recorre todo el AT. Otra, que la acción de Dios se muestra por medio de la transformación de la sociedad y del pueblo, lo que excluye la realidad individual y personal de cada israelita, para quien Dios expresa exigencias y planes salvíficos, como es la transformación del corazón de piedra en un corazón de carne (cf. Ez 36,26ss)[41]. Y última, que el reinado de Dios o de Yahvé se manifiesta como esperanza escatológica en medio de una realidad de sufrimiento y catástrofe. Es buena noticia ante la realidad de anti-reino que vive el pueblo de Israel[42]. Estas tres ideas en la reflexión cristológica del teólogo, posibilitan atender el significado que el tema del Reino de Dios, según el AT, expresa, cual es, ser designio de la salvación de Dios y esperanza para el pueblo de Israel[43].

2.2.2 La idea del Reino en tiempos de Jesús

Lo propio de Jesús en la predicación del Reino es plantear la llegada del Reino de Dios como buena nueva lo que, a juicio de Sobrino, revela el núcleo central de la gracia. Y la comprensión de la buena nueva del Reino como gracia se expresa en dos sentidos: uno, el

[39] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 38.
[40] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 140.
[41] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 101.
[42] Cf. *Ibid.*, p. 102.
[43] Cf. SOBRINO, *La centralidad del reino*, p. 135.

Reino de Dios es iniciativa de Dios y no de los hombres; otro, el Reino de Dios es salvación que trae la liberación a toda persona[44].

De acuerdo a la reflexión cristológica de Jon Sobrino, tres expresiones presentes en el anuncio del Reino posibilitan conocer la idea que Jesús tiene del Reino de Dios, ellos son: que está cerca, que es don y gracia, y que es buena noticia.

Con la primera expresión, señala Sobrino, Jesús advierte que el Reino de Dios está cerca porque ya hay señales que así lo muestran. Dichas señales Jesús las expresa por medio de parábolas que hablan de la cosecha madura, del vino nuevo, del novio que ya está (cf. Mt 9,37; Mc 2,23; Mc 2,18-20). Jesús muestra la cercanía, también, por medio de actos como la expulsión de los demonios. Así, Jesús afirma que no sólo está cerca, sino que la venida del Reino es inminente, por lo que su llegada no debe esperarse sólo como promesa, sino como certeza que llega[45].

La segunda expresión plantea que la venida del Reino de Dios es puro don, porque está lleno de la gratuidad del amor misericordioso de Dios. Su llegada no está condicionada por la acción de las personas, de los hombres y mujeres, sino que llega como regalo. Sin embargo, el teólogo también señala que la gratuidad del Reino que muestra Jesús no excluye la participación activa de toda persona. Junto al anuncio, Jesús lleva a cabo varias acciones que aproximan al Reino y que favorecen la actitud de conversión de sus oyentes. Manifiesta Jesús, a su vez, la clara invitación a cambiar de conducta y a desarrollar una vida digna del Reino. Así la gratuidad y la acción no se oponen, sino que van unidas, puesto que la llegada del Reino es algo que se puede pedir, pero no se puede exigir su presencia en medio de la historia, sino que hay que pedir que se pueda llevar a cabo la voluntad de Dios manifestado por el Reino en medio del mundo[46].

La tercera expresión refiere al hecho que Jesús anuncia la venida del Reino como Buena Nueva. En el pensamiento de Sobrino, ese anuncio del Reino como buena nueva o buena noticia, presente en los Sinópticos, revela aquello que Jesús trae de parte de Dios y que es bueno; esto es, que Dios mismo es el que se acerca a las personas, porque Él es bueno, y a la vez es bueno para los seres humanos que Dios se acerca, porque con esa cercanía llega la salvación[47].

Desde esta perspectiva de reflexión, Jon Sobrino enuncia que la predicación del Reino de Dios en el discurso de Jesús se diferencia de Juan Bautista. Para Jesús, Dios rompe con el

[44] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 41.
[45] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 107.
[46] Cf. *Ibid.*, p. 108.
[47] Cf. *Ibid.*, p. 109.

equilibrio de ser, a la vez, cercano y lejano, justiciero y misericordioso, ya que se hace presente en la gracia[48].

3 LOS DESTINATARIOS DEL REINO

El anuncio del Reino está dirigido a destinatarios determinados que, en la reflexión de Juan Luis Segundo se identifican en base a una triple disposición ante el mismo: los inherentes, los discípulos y los opositores. En la reflexión de Jon Sobrino, los destinatarios son presentados como el grupo que, por excelencia, les está dirigido el anuncio del Reino: los pobres.

3.1 Los destinatarios del Reino, según el pensamiento de Juan Luis Segundo

De acuerdo a la predicación de Jesús y al análisis de los Sinópticos que lleva a cabo Juan Luis Segundo, el Reino de Dios no es proclamado a todos, ello no por decisión de Jesús, sino por la esencia del Reino mismo, ya que este, como Buena Noticia que es, no puede ser predicado a todos sin distinción, sino que está destinado a ciertos grupos de personas para quienes es causa de alegría y evangelio: los pobres[49].

En una primera observación, planteada desde una mirada general, Segundo señala, particularmente a partir de su estudio del texto de las bienaventuranzas, que la declaración de felicidad de Jesús – “”felices” o “bienaventurados”- está dirigido a quienes viven en una situación de dolor y de tristeza, por lo cual, dicho enunciado no está, necesariamente, dirigido al grupo de los seguidores de Jesús[50]. Los pobres son felices porque ellos serán los poseedores del Reino, y los que se encuentran en la situación opuesta, esto es, que viven en una realidad favorable, reciben el anuncio del Reino asociado a la expresión dolorosa de los “ay”. Sin

[48] Cf. SOBRINO, *Jesús el reino de Dios*, p. 20. En la misma línea Robert Lassalle-Klein observa que Jon Sobrino quiebra la idea del Reino traída por Juan Bautista y los profetas de Israel en cuatro aspectos. Uno, que Jesús no anuncia la espera del Reino, sino que afirma que su llegada es inminente, por lo que no debe ser visto como objeto de esperanza, sino como realidad cierta. Otro, que Jesús insiste en que el Reino es don y gracia, iniciativa de Dios, y que exige una conversión. Tercero, Jesús no presenta la llegada del Reino como la realización de un juicio a este mundo, sino que llega como buena nueva para los pobres, por lo que debe ser proclamado con alegría. Y último, que Jesús no excluyó a nadie de la posibilidad de entrar al Reino, pero manifiesta que está dirigido en primer lugar a los pobres. Cf. LASSALLE-KLEIN, Robert. Jesus of Galilee and the crucified people: the contextual christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuria. En: *Theological Studies* 70 (2009), 347-376, p. 361.
[49] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 132.
[50] Cf. *Ibid.*, p. 159.

embargo, el que los pobres sean los herederos del Reino, no es consecuencia de los méritos de ellos, sino que se debe a la voluntad de Dios que quiere poner fin a la situación de sufrimiento de los pobres[51]. Esta interpretación de las bienaventuranzas, a juicio del teólogo, es corroborada por Lucas en el texto de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret, cuando Jesús comienza su ministerio (cf. Lc 4,16-21)[52]. En este relato, Jesús expresa que la misión del Ungido está dirigida a los pobres, puesto que, si bien no se menciona el sustantivo de pobres, en el texto se destaca que la manera cómo Jesús presenta su misión tiene relación con la comprensión que los pobres son los destinatarios del Reino, puesto que es a ellos a quienes les llega como buena noticia, lo que permite ver, a su vez, la directa relación existente entre el año de gracia del Señor que se ofrece a los oprimidos y el Reino de Dios que llega a los pobres[53].

Al analizar los destinatarios desde una perspectiva más particular, como es la predicación de Jesús, Juan Luis Segundo indica que hay que atender, principalmente, a su discurso y ver que en la proclamación del Reino se establecen tres grupos israelitas diferentes a quienes dirige el anuncio, como son: los destinatarios inherentes al anuncio del Reino, los opositores al Reino que se guían por mecanismos activos de opresión y los discípulos que se reúnen junto a Jesús y son enviados por Él a predicar[54].

3.1.1 Primer grupo: los destinatarios inherentes del Reino

El primer grupo de destinatarios, Juan Luis Segundo lo reconoce, a partir del análisis de un conjunto de parábolas distinguible por su temática. De acuerdo al estudio de los Sinópticos, existen parábolas que, por su contenido más original, son polémicas, puesto que, por medio de ellas, Jesús deshace las falsas seguridades.

Se consideran parte de este primer grupo las siguientes parábolas: el rico insensato (Lc 12,16-21); el administrador infiel (Lc 16,1-9); el ladrón nocturno (Mt 24,43-44; Lc 12,39-40); el mayordomo (Mt 24,45-51) y las diez vírgenes (Mt 25,1-13)[55].

Las parábolas del rico insensato y del administrador infiel sugieren como tema central la confianza puesta en las riquezas acumuladas que, equiparada con la urgencia escatológica del anuncio del Reino, lleva a entender que el verdadero sentido de la riqueza está en ser

[51] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad,* p. 160.
[52] Cf. *Ibid.*, p. 163.
[53] Cf. *Ibid.*, p. 164.
[54] Cf. *Ibid.*, p. 179.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 181.

miembro del grupo de los destinatarios del Reino, haciéndose amigo de aquellos para quienes ya está destinado, los que son los poseedores de las moradas eternas: los pobres quienes ni siquiera tienen con qué pagar sus deudas[56].

En las parábolas del ladrón nocturno y del mayordomo se presenta el aspecto de la riqueza y su relación con el Reino. En la primera parábola se muestra que el dueño de casa perderá todos los bienes que guarda, porque no existe previsión posible que garantice la llegada del Hijo del hombre que trae consigo el Reino. Asimismo, en referencia a la parábola del mayordomo, se puede observar en el dueño de casa la representación de las autoridades de Israel, puesto que en ella se habla del siervo destinado a ser responsable de todos los empleados, con la orden de atenderles puntualmente en su necesidad de comida. Pero como el dueño y señor de la casa tarda en llegar, el mayordomo se aprovecha de la situación y se pone a maltratar a sus compañeros, momento en el cual es sorprendido por la llegada del amo que lo destituye, enviándolo al grupo de los hipócritas, según Mateo, o de los infieles, según Lucas[57].

Finalmente, la parábola de las diez vírgenes muestra como la excesiva tardanza del esposo origina la falsa seguridad en las doncellas necias. Si bien, no se habla de castigo para la imprudencia de las cinco vírgenes, ya que de todas maneras llaman a la puerta de la casa donde se encuentra el esposo, confiando en la amistad o parentesco con él, Juan Luis Segundo muestra que, igualmente, son rechazadas por el esposo de participar del banquete nupcial, frente a lo cual no vale las falsas seguridades en que se sustentaban[58].

Dando una mirada de conjunto a este primer grupo de parábolas, el teólogo expresa que todas ellas hablan respecto de la naturaleza de la seguridad engañosa, puesto que los israelitas piensan – como se muestra ya en la predicación de Juan Bautista – que por ser hijos descendientes de Abraham, Dios tiene una obligación con ellos. Pero con Jesús esa falsa seguridad alcanza un mayor grado de explicitación, ya que, si bien Él los llama hijos del Reino – en el sentido de entender que el Reino les estaba naturalmente destinado – esa misma seguridad será motivo de su despertar tardío a la realidad de la llegada del Reino y su realizador: Jesús[59].

---

[56] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 182.
[57] Cf. *Ibid.*, p. 182.
[58] Cf. *Idem*, p. 182.
[59] Cf. *Ibid.*, p. 183.

3.1.2 Segundo grupo: los pobres y pecadores, esto es, los discípulos de Jesús

El segundo grupo de parábolas, según el análisis de Juan Luis Segundo, manifiestan, más bien, el aumento de la realidad de controversia que se da entre Jesús y la sociedad israelita. Teniendo presente el contenido de las bienaventuranzas y el de las diez vírgenes, se acentúa la oposición entre el grupo que no espera ni vela por la llegada del Reino, porque se siente seguro de su herencia y el grupo de los que se saben excluidos del Reino[60], los pobres y pecadores, los cuales, afirma Segundo, posiblemente tampoco eran vigilantes ante la llegada del Reino, pero que no lo eran por su propia condición de excluidos del mismo.

Pertenecen a este segundo grupo de parábolas las siguientes: el rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31); el banquete nupcial (Mt 22,2-13; Lc 14,16-24); la dracma perdida (Lc 15,8-10); el hijo pródigo (Lc 15,11-32) y la oveja perdida (Lc 15,4-7).

En el contexto del tema de la riqueza-pobreza, que Lucas acentúa particularmente en su evangelio, Segundo destaca que la preocupación del evangelista por el tema se centra más en el uso que se hace de la riqueza que en exponer su origen. De ahí que, para Lucas, el uso normal de la riqueza se desarrolla en torno a la mesa. Por eso, el estar sentados a la mesa lleva consigo el alegrarse, y eso por dos motivos: por la compañía y por la comida que se disfruta. Eso sucede con el rico y sus invitados, en cuanto Lázaro pasa hambre a las puertas de la casa de éste[61].

La parábola del rico y del pobre Lázaro, según indica el teólogo, es la explicitación de las bienaventuranzas. A partir del análisis de la parábola en la fuente Q, el autor destaca que ésta habla de los cambios que trae consigo la llegada del Reino de Dios[62]. Para comenzar, se presenta la situación cotidiana de cada uno de los personajes sin describir sus condiciones morales ni religiosas. Es decir, no se dice del rico que sea cruel, calculador y ciego frente a la desgracia ajena; ni se dice de Lázaro que sea piadoso, paciente y con la confianza puesta en Yahvé. Por lo que, si se toma en cuenta el tema de la muerte presente en la parábola, se puede entender que se trata de la misma realidad escatológica del banquete y, sin haber razones morales o religiosas, la parábola sugiere que Lázaro, como pobre que fue, hace parte del banquete escatológico del Reino simplemente porque dicho banquete pertenece a los pobres[63].

En ese mismo sentido, otro tanto se puede ver en la parábola del banquete nupcial. En vista que la llegada del Reino encuentra a los invitados naturales con poco o nada de interés

[60] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 183.
[61] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[62] Cf. *Ibid.*, p. 168.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 169.

en participar del mismo, se plantea la posibilidad de la segunda invitación, subraya Segundo. Se invita a la gente que está a la orilla del camino: los ciegos, los cojos, los pobres, a quienes se les obliga entrar en el banquete, aun cuando no todos están en condiciones de participar. Así, dicha invitación revela la controversia que origina la preferencia de Dios por los que sufren, de tal manera que el sentido que expresa la parábola es el de refutar a los invitados por derecho que dejan pasar la oportunidad de participar del banquete escatológico de Dios. En cambio, a los nuevos invitados, que son los marginados de la sociedad, se les deja participar del banquete sin preocupación de su condición moral. Buenos y malos y entran en el banquete, como entran los pobres en la felicidad del Reino que llega[64].

De las siguientes parábolas, dos son exclusivamente de Lucas: la dracma perdida y el hijo pródigo, y una es en común con Mateo, la de la oveja perdida. Juan Luis Segundo las plantea como las tres parábolas de la alegría. Las dos primeras, la de la dracma perdida y la del hijo pródigo, apuntan a la idea que toda actividad en el Reino de Dios está dirigida a recuperar lo que está perdido[65]. En relación con el sentido que toda acción posee en vista del Reino, el teólogo afirma que la actividad manifestada en las dos parábolas tiene la prioridad de dejar al descubierto el debate de Jesús con las autoridades religioso-políticas de Israel, para quienes la perdición religiosa justifica su desinterés y despreocupación para con los pobres y pecadores, marginados y olvidados de la sociedad. El Reino de Dios, como lo anuncia Jesús, manifiesta la acción contraria. En el caso del hijo pródigo, el padre que ve de lejos a su hijo, corre a su encuentro y no da lugar a que el hijo exprese su arrepentimiento; al contrario, le ofrece lo mejor de su casa y prepara un banquete, como nunca se lo había ofrecido al hijo mayor, hecho que muestra una preferencia casi escandalosa por el hijo perdido. Frente a la acusación del hijo mayor, exponiendo la razón a favor del por qué es necesario mantener apartado de la alegría del Reino al hijo menor, que ha gastado todos los bienes con prostitutas, el padre simplemente responde que ese hijo estaba perdido y ha sido encontrado[66].

En la parábola de la oveja perdida la preferencia de Dios por todo aquel que sufre adquiere una nueva particularidad. El pastor – que representa a Dios – va en busca de la oveja perdida, sin que la oveja haga nada. El pastor deja las demás y va tras de la que está perdida, simplemente porque está sufriendo y extraviada. La propuesta del Reino a partir de un hecho como este es clara, dice el teólogo, porque con ello se quiere decir que hay más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no necesitan

[64] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 184.
[65] Cf. *Ibid.*, p. 185.
[66] Cf. *Ibid.*, p. 186.

conversión (cf. Lc 15,7; Mt 18,13). De ahí que Jesús, también, se muestra como aquel que ha sido enviado a las ovejas perdidas de Israel (cf. Mt 15,24) al igual que los que le siguen (cf. Mt 10,6)[67].

Al finalizar este punto, hay que decir que existe una gran diferencia entre los destinatarios del Reino que consideran los judíos, particularmente las autoridades, y los que plantea Jesús. Para los líderes judíos, los destinatarios del Reino son los justos o los ricos, en lenguaje de Segundo, y para Dios, según el anuncio del Reino que hace Jesús, son los pobres y pecadores, puesto que la alegría de Dios está en sacar a los pobres y pecadores de su condición de sufrimiento y marginación[68].

3.1.3 Tercer grupo: los opositores al Reino

Juan Luis Segundo sugiere, como continuación de su estudio sobre los Sinópticos, un tercer grupo de parábolas que muestra a los pecadores como destinatarios del mensaje de Jesús. Pero, para identificar quienes son los pecadores, es necesario acompañar el movimiento del discurso de Jesús, indica Segundo, que invierte el significado de pecador en relación con la comprensión que tiene la sociedad israelita del mismo[69].

Forman parte del tercer grupo las siguientes parábolas: el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14); los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16); los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), y el deudor despiadado (Mt 18,23-34). Todas ellas alteran la posición del justo y del pecador.

En la primera parábola, el fariseo y el publicano representan los dos grupos en que se divide la sociedad israelita, según el *status quo* de la misma. Sin embargo, la manera como Jesús aborda la relación con Dios de cada uno de los personajes, trastoca el significado habitual de los mismos. En el templo, el fariseo da gracias a Dios por la justicia que cree poseer y que lo separa de los demás hombres, particularmente de los publicanos. El publicano, en cambio, es consciente de su marginación y pide perdón a Dios por el pecado que no puede negar. Así, la parábola coloca en los labios de Jesús la conclusión de la misma cuando dice que el publicano salió del templo justificado y el fariseo no. En ese sentido, expresa Segundo, el que es justo ante la sociedad israelita se fue sin justificación, a diferencia del que es considerado pecador, que volvió a su casa perdonado[70].

---

[67] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 186.
[68] Cf. *Ibid.*, p. 187.
[69] Cf. *Idem*, p. 187.
[70] Cf. *Ibid.*, p. 189.

Con la parábola de los trabajadores de la viña, Jesús enseña, expone el teólogo, que el dueño de la viña quiere ser generoso con todos los operarios, ofreciéndoles el mismo salario independiente de las horas que haya trabajado cada uno en particular. Pero el resentimiento de los obreros que trabajaron desde la primera hora obstaculiza la generosidad del dueño de la viña; ante ese resentimiento el dueño responde con la pregunta de por qué miran con malos ojos el que sea bueno. En esa respuesta, señala el autor, se plantea, con otros términos, el anuncio del año de gracia del Señor, lo que una vez más resulta escandaloso y estimula el resentimiento de los que se consideran herederos del Reino. Así, el Dios que revela Jesús se niega a jugar el papel en que lo ha colocado Israel, de privilegiar el trabajo sobre la base de la virtud de las personas y confirmar la opresión de los menos favorecidos de la sociedad. Todo lo contrario, Jesús manifiesta que el proyecto divino se caracteriza por la distribución equitativa de los bienes[71].

La parábola de los viñadores homicidas acentúa la polémica de Jesús con las autoridades intermediarias de Israel. El relato de la parábola, señala Segundo, habla esta vez de los arrendatarios de la viña, que simboliza a Israel, y de la hostilidad que se da entre el propietario y los arrendatarios. Esta parábola, la dirige Jesús a las autoridades de Israel, a quienes acusa de expulsar a todos los servidores enviados a cobrar los frutos de los cuidados que realiza Yahvé sobre Israel. Lo que resulta peor cuando es enviado el mismo hijo del propietario de la viña; según el relato de la parábola, los arrendatarios deciden matarlo para quedarse con la viña. Ello sucede, porque Jesús desarma el mecanismo de opresión que ejercen las autoridades, con miras a apoderarse de Israel en provecho propio[72].

La última parábola a considerar, la del deudor despiadado, presenta la situación de un servidor del rey que debía a éste una gran suma de dinero y a quien pide que le perdone la deuda. El rey accede a la petición sin dificultades. Una vez perdonado, el servidor no es capaz de hacer lo mismo con un subalterno que le debía, a su vez, una pequeña cantidad de dinero; por el contrario, lo oprime hasta conseguir que le pague toda la deuda. A partir de esta parábola, destaca Juan Luis Segundo, se trata de comprender que "la autoridad delegada no está para aprovecharse de la ley, sino para realizar los valores de la autoridad suprema", la que viene de Dios, puesto que la autoridad de Dios expresa preocupación y compasión por la persona humana, especialmente, por la que sufre[73].

---

[71] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 190.
[72] Cf. *Ibíd.*, p. 191.
[73] Cf. *Ibid.*, p. 192.

Finalmente, Juan Luis Segundo indica que a este grupo tercero se le atribuye la particularidad de estar "fuera" respecto del anuncio del Reino, ya que las parábolas les resultan incomprensibles y ellos están como ciegos frente a las mismas[74]. Se los denomina de adversarios de Jesús, porque se reconoce que algunas de las parábolas del Reino los atacan y los dejan al descubierto en su actitud de oponerse al Reino y a los valores que éste representa[75].

3.2 Los destinatarios del Reino según el pensamiento de Jon Sobrino

En cuanto a la reflexión teológica sobre el Reino de Dios, Jon Sobrino coloca a los pobres como los destinatarios preeminentes; declara que no se puede hablar del Reino sin hablar de los pobres, ya que Reino y pobre se corresponden mutuamente[76].

3.2.1 Los pobres, destinatarios prominentes del Reino

La tendencia que se observa en el anuncio que Jesús hace del Reino permite reconocer que los pobres son los destinatarios privilegiados del mismo. Y los pobres, indica Sobrino, se personifican en una doble línea: de una parte, son los pecadores, los publicanos y las prostitutas (cf. Mc 2,6; Mt 11,19; 21,32; Lc 15,1) y de otra, son los sencillos, los pequeños, los que realizan trabajos socialmente considerados indignos (cf. Mt 11,25; 10,42; 18,10.14; Mc 9,2; Mt 21,31; Lc 18,11)[77].

En ese mismo sentido, el teólogo plantea que, en cuanto a la personificación de los pobres, los Sinópticos hablan de los pobres en plural y casi nunca de manera individual ni como un conjunto de personas particulares[78]. Asimismo, en los Sinópticos se habla de una realidad colectiva y masiva de pobres que se caracteriza, de una parte, por ser económica y socialmente pobres y, de otra, por ser dialécticamente pobres, puesto que se presentan en

---

[74] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 236.
[75] Cf. *Ibid.*, p. 237.
[76] Cf. SOBRINO, Jon. La centralidad del reino de Dios anunciado por Jesús. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), 135-160, p. 146. Robert Lassalle-Klein enfatiza igualmente que los pobres son los destinatarios primordiales del Reino de Dios, si bien no excluye a nadie de la posibilidad de entrar en el Reino, enfatiza que está dirigido especialmente a los pobres. Cf. LASSALLE-KLEIN, *Jesus of Galilee*, p. 360-361.
[77] Cf. SOBRINO, *Jesus*, p. 144. Los pobres están en el centro del Reino de Dios, porque están en el centro de la atención y acción de Dios. Cf. SOBRINO, Jon. O Reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 242.
[78] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 113.

contraposición a los ricos y codiciosos[79]. Jesús, afirma Sobrino, contrapone, de una parte, los pobres, los que tienen hambre y lloran, a los ricos que están saciados y ríen; y de otra, contrapone los niños a los sabios, los pecadores a los justos, los publicanos y las prostitutas a los fariseos y escribas[80].

Si bien, en los Evangelios no se encuentra una expresión unívoca de pobres, el autor subraya que tampoco se puede ignorar un presupuesto a la base de lo que Jesús entiende por pobre. Para Jesús los pobres son aquellas personas que tienen necesidades reales, que sufren hambre y sed, que están desnudos y enfermos, que son forasteros o están en la cárcel, los que se sienten agobiados por alguna carga en la vida. De ahí que Jesús dirige el anuncio del Reino de Dios, como buena noticia, a las personas que viven un tipo de miseria y opresión real[81]. Los Evangelios lo muestran dirigiéndose activamente a la realidad marginal de los pobres, a los leprosos, publicanos, prostitutas, lo que hace evidente su opción por los pobres[82].

Además, Jesús entiende que su misión está dirigida a los pobres, porque es a ellos a quienes viene anunciar la Buena Nueva del Reino. Los Evangelios, señala Sobrino, muestran la relación que existe entre Reino de Dios y pobres, lo que manifiesta una relación de derecho entre ambas realidades[83]. Esa relación de derecho se da porque Jesús dice que para los pobres llega el Reino de Dios. Llega para quienes tienen dificultad de adquirir lo básico para la vida y que, por lo mismo, sufren el desprecio y la marginación, viven bajo presión y son a quienes la sociedad no les ofrece ningún tipo de nuevo horizonte y de posibilidades para su vida. A ellos Jesús les dice que tengan esperanza, porque Dios se acuerda de ellos y se aproxima el fin de sus sufrimientos, ya que es a ellos para quien se acerca el Reino de Dios[84].

Desde el punto de vista del sentido de su orientación, el hecho mismo que el Reino de Dios está destinado preferencialmente a los pobres, señala Sobrino, el Reino es esencialmente parcial, porque tiene destinatarios y lugar concretos[85]. Ello no niega que Dios ofrezca su amor a todas las personas, Jesús plantea, sin embargo, que la llegada del Reino sea parcial y no genéricamente universal[86]. La parcialidad del Reino, afirma el teólogo, se basa en el acontecimiento fundamental del Antiguo Testamento, cual es, el éxodo. El éxodo muestra como Dios se revela, de manera particular, al pueblo de Israel que se encuentra oprimido bajo

[79] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 114.
[80] Cf. *Ibid.*, p. 117.
[81] Cf. *Ibid.*, p. 144.
[82] Cf. SOBRINO, Jon. Jesús como buena noticia. Repercusiones para un talante evangélico. En: *Sal Terrae* 76 (1988), 715-726, p. 719.
[83] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 111.
[84] Cf. *Ibid.*, p. 114.
[85] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[86] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 145.

la esclavitud en Egipto. A ese pueblo y no a otro, Dios se muestra liberador, por lo cual, mediante de la parcialidad hacia los que sufren, es como Dios se revela a sí mismo en su realidad divina[87].

Jesús, en el contexto de la predicación del Reino, retoma esa línea de la revelación de Dios. Pero ahora se trata de identificar a los pobres como los poseedores del Reino de Dios, lo que resulta difícil y atenta contra los fundamentos de la religión judía, sobre todo porque al anunciar la buena nueva a los pobres, como expresión de la gratuidad de Dios, contradice el sistema de una sociedad y religión que ideologiza la riqueza. De ahí que, para Sobrino, el escándalo frente al anuncio del Reino surge del hecho que sea buena noticia para los pobres y no porque llame a la penitencia, puesto que los pobres muestran la parcialidad que trae consigo la llegada del Reino y señala la opción por unos en desmedro de los demás[88].

Respecto de cómo plantean las parábolas el tema de los destinatarios, el autor expone en su reflexión que ellas están dirigidas a destinatarios específicos. Teniendo en cuenta que las parábolas son relatos de enseñanzas en base a situaciones de la vida cotidiana, Jesús, indica Sobrino, no tiene con ellas el objetivo de definir lo que es el Reino, sino de dar a conocer lo que implica, por lo cual deja abierta la interpretación de las misma de manera que los oyentes se vean obligados a decidirse por una u otra de las actitudes de vida que propone. Así, las parábolas no fuerzan el juicio, sino que enfrentan el oyente a situarse ante la doble posibilidad de aceptar o rechazar el Reino de Dios que llega[89].

El sentido del mensaje central de las parábolas, al igual que la praxis de Jesús, expresa el teólogo, están orientadas a anunciar que el Reino de Dios se acerca a los pobres y marginados. Así, las parábolas del banquete se dirigen a los adversarios de Jesús que lo critican por su parcialidad hacia los pobres y pecadores; la parábola de la oveja y dracma perdida está dirigida a los fariseos y escribas que critican a Jesús por recibir a pecadores y compartir la mesa con ellos; la parábola del fariseo y del publicano apunta a los que se consideran justos delante de Dios. Por lo cual, la predicación por medio de parábolas, indica Sobrino, sustenta el mensaje central del Reino que consiste en comprenderlo como el Reino de Dios que viene a los pobres y despreciados, porque Dios es rico en misericordia, compasivo y amoroso con los pequeños y los pobres. Eso mismo afirman las

[87] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 115.
[88] Cf. *Ibid.*, p. 116.
[89] Cf. *Ibid.*, p. 136.

bienaventuranzas que están dirigidas a los pobres. Por eso, los débiles pueden esperar el Reino con gozo y sin miedo[90].

4 LAS CONDICIONES DEL REINO

Hablar de las condiciones del Reino significa referirse a los requisitos que éste solicita o espera de los que lo recepcionan. De acuerdo al estudio hecho sobre el tema del Reino, existe, tanto en la cristología de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, una diferencia en la interpretación de las condiciones que acompañan la participación en el Reino. Para Segundo se trata de lo que el Reino solicita a los destinatarios, en cuanto que para Sobrino las condiciones del mismo están, particularmente, dadas por el que lo anuncia: Jesús.

4.1 Principales condiciones, según Juan Luis Segundo: conversión y seguimiento

En el caso específico del pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo, el planteamiento de las exigencias del Reino considera los tres grupos a quienes están dirigidas las parábolas que contemplan la predicación del Reino de Jesús. Debido a que esos tres grupos participan de las exigencias y recomendaciones del Reino a partir de sus características propias, no se trata, afirma el teólogo, de entender que éste exija condiciones iguales para todos a quienes está dirigido[91].

Tema central de las condiciones para acoger y participar del Reino es la "conversión". Retomando el resumen de Marcos 1,14, sobre el anuncio del Reino, Segundo resalta que, en estrecha relación con la recepción del Reino, es necesario disponerse a la "conversión"[92]. La conversión dice relación con el significado de Buena Noticia del Reino, que es evangelio. Sin embargo, como la llegada del Reino no es Buena Noticia para todos a quienes es anunciado, la exigencia de conversión alude principalmente al grupo determinado de personas, dentro de Israel, que se dispone a recibirlo y para quienes el anuncio del Reino de Dios se manifiesta como bueno[93].

Asimismo, como el requisito de conversión admite connotaciones propias, según el grupo al cual se dirige, el teólogo señala, que para aquellos que se oponen a la llegada del

[90] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 137.
[91] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 179.
[92] Cf. *Ibid.*, p. 157.
[93] Cf. *Ibid.*, p. 180.

Reino tal como lo anuncia Jesús, la exigencia de conversión los lleva a definirse como adversarios del mismo. En el caso de los discípulos, de los pobres y los pecadores, a partir de la predicación de Jesús, no resulta fácil definir los contornos de las exigencias, ya que en el anuncio, que va dirigido a ellos, se puede reconocer mensajes, recomendaciones y prescripciones difíciles de entrelazar, afirma Segundo[94].

Por tanto, según el análisis que lleva a cabo el teólogo, la predicación de Jesús sobre el Reino parece no exigirles nada a los pobres y pecadores, puesto que ella sugiere que el Reino les pertenece porque Dios se los ofrece, como expresión de su bondad, a cambio del sufrimiento que les toca padecer a causa de las estructuras sociales de Israel. Pero, igualmente Jesús les dirige algunas palabras de exhortación, si bien no en el grado de una conversión radical[95].

Así, a partir del estudio de los Sinópticos y en relación con las condiciones del Reino, fijamos la mirada en la reflexión que desarrolla el autor particularmente del evangelio de Marcos. El teólogo destaca que dicho evangelio muestra, principalmente, dos tipos de actividades que Jesús dirige a la realidad de los pobres y que deja ver la posición de éstos ante el Reino: una, taumatúrgica y otra, didáctica[96].

La actividad taumatúrgica, o de los milagros, que Jesús realiza junto con el anuncio de la llegada del Reino, va dirigida particularmente a los pobres y pecadores, por medio de la cual éstos se convierten en testigos de la llegada del Reino. Así, la llegada de este viene con poder, el cual se deja sentir en los pobres, transformándolos en el objetivo primario de los milagros, para que, por medio de ellos, se muestren los signos del Reino que llega[97].

Dos son los elementos que están presentes en la realización de los milagros, por parte de Jesús, en beneficio de los pobres: la fe y los demonios. El primer elemento, la fe, principalmente en el evangelio de Marcos, no es objeto de condición del milagro, esto es, que el milagro no está sujeto a la fe de la persona sobre la cual actúa. El evangelista, indica Segundo, circunscribe la fe a una realidad existencial más amplia; puede ser del destinatario directo del milagro como de la comunidad o de la familia a la cual pertenece (cf. Mc 2,1-12). Se trata tener en cuenta que, al ser los milagros signos de la cercanía y poder del Reino, la fe que se pide para su realización –la de los milagros- es necesaria para dar coherencia a los valores del Reino en correlación con los valores que buscan y creen encontrar en la persona

[94] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p 201.
[95] Cf. *Ibid.*, p. 203.
[96] Cf. *Ibid.*, p. 209.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 211.

de Jesús los oyentes de su mensaje y no en vista del milagro en sí mismo[98]. Por tanto, es a la coherencia fundamental existente entre las dos perspectivas de valores lo que el evangelista Marcos llama de fe y que genera la conversión y el seguimiento en el Reino de Dios.

El segundo elemento presente en la actividad taumatúrgica refiere a la acción liberadora que ejerce Jesús sobre los que están poseídos por demonios. Jesús, subraya el teólogo, lucha contra el poder de los demonios, o de Satán o del diablo, con miras a liberar a la persona poseída, por una parte, de su falta y por otra, de la esclavitud en que la mantienen los demonios[99].

En cuanto a la actividad didáctica llevada a cabo por Jesús, se trata de la enseñanza que comunica al pueblo por medio de las parábolas. De acuerdo a lo que se observa en el evangelio de Marcos, Jesús enseña a la muchedumbre, pero no les explicita el contenido de lo que enseña. El evangelista se limita a señalar que Jesús enseñaba al pueblo, como de costumbre, por medio de parábolas y de acuerdo a la capacidad que tenían para entender (cf. Mc 4,33)[100].

Asimismo, si se observa el estilo propio de las parábolas, Segundo señala que la enseñanza que da Jesús a la muchedumbre la imparte por medio de diferentes tipos de parábolas. Están las parábolas que plantean el carácter polémico de la llegada del Reino, donde Jesús critica el mecanismo ideológico de la religión de Yahvé que favorece la opresión del pueblo; están las que invitan a seguirlo; están, a su vez, las que expresan la proximidad y seguridad de la venida del Reino, especialmente, para el pueblo que se caracteriza por estar constituidos por pecadores, enfermos y marginados[101], como fue presentado más arriba (cf. § 3.1.2). Por último, están las parábolas que anuncian la alegría de la gratuidad del Reino para los que están más necesitados de alegría y esperanza[102].

Toda esa actividad desplegada por Jesús hacia el pueblo, según el análisis del autor, muestra la necesidad que tienen, también, los pobres y pecadores de cambiar su manera de pensar para acoger el Reino. En vista a que el Reino de Dios es una noticia muy buena y que trae alegría, los pobres necesitan cambiar la manera acostumbrada de ver las diferentes situaciones que representan la realidad de su vida, como pueblo pobre, pecador y oprimido[103].

---

[98] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 215.
[99] Cf. *Ibid.*, p. 213.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 218.
[101] Cf. *Ibid.*, p. 218.
[102] Cf. *Ibid.*, p. 219.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 210.

Respecto del grupo de los adversarios, Segundo expone que, de acuerdo al estudio que hace de los Sinópticos, Jesús exige de ellos una declarada conversión. Existe un grupo de parábolas que muestra claramente la situación de polémica que origina Jesús con el anuncio de la llegada del Reino, cuando busca derribar las falsas seguridades en que se sustentan los fariseos y los saduceos en Israel. Ciertamente, señala Segundo, este grupo social y religioso no espera un Reino que amenace y desarticule la estructura de valores sobre la cual han organizado su existencia social y los privilegios que se derivan de ella[104].

El grupo de parábolas que apunta a desajustar el *status quo* del grupo dominante en Israel, muestra como el dueño de casa – que acumuló riquezas por no saber a qué hora vendría el ladrón nocturno – va a perder todos sus bienes, ya que no se puede prever la llegada inesperada del Hijo del hombre y su Reino (cf. Lc 12,39-40). Lo mismo sugiere la parábola del mayordomo (cf. Mt 24,45-51; Lc 12,41-46) que tiene la responsabilidad de cuidar de los trabajadores de su señor y darles la comida a su tiempo, pero en vista a que el señor tarda, comienza a maltratar a sus compañeros, siendo descubierto por la llegada inesperada de su amo, quien lo manda al grupo de los hipócritas. Y así se puede continuar con el estudio de la parábola del portero (cf. Mc 13,33-37) y de las diez vírgenes (cf. Mt 25,1-13)[105]. Lo que a Juan Luis Segundo interesa destacar, a partir de estas parábolas, es que, si bien Jesús parte reconociendo en el grupo israelita de los fariseos y saduceos a los hijos del Reino, poco a poco comienza a desafiarles a partir de la misma seguridad en que sustentan su directa destinación al Reino, y los despierta ante esa falsa seguridad[106]. Jesús polemiza con ellos por no participar de los mismos sentimientos de Dios, puesto que no esperan un Reino de Dios que haga felices a los pobres y pecadores, sino un Reino que duplique el beneficio y la recompensa de los que se llaman justos[107].

En ese mismo sentido continúa el análisis de la parábola de los dos hijos, del fariseo y del publicano y la del trabajador de la viña, entre otras. Segundo destaca, como ya se indicó anteriormente, que Jesús invierte la comprensión de justo y pecador. Con la manera como anuncia la llegada del Reino por medio de parábolas, Jesús quiere mostrar que se trata de entender que los supuestos justos son en verdad los pecadores y que los que son considerados desde siempre pecadores, son en verdad relativamente justos, ya que han cumplido la voluntad del Padre al aceptar la invitación de participar del Reino. Por último, las parábolas también sugieren la realidad que, si bien todos en el pueblo de Israel son pecadores, los que se

[104] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 181.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 182.
[106] Cf. *Ibid.*, p. 183.
[107] Cf. *Ibid.*, p. 187.

reconocen como tal consiguen acceder más fácilmente al perdón de sus pecados que quienes se consideran justos y son incapaces de disponerse a la conversión, puesto que convertirse les significa cambiar la manera de entender y esperar el Reino[108]. Se trata, por tanto, de cambiar la seguridad opresora de la letra por la inseguridad liberadora de tener que optar por los pobres en base a la nueva comprensión de la palabra misma de Dios, cambio que, por la actitud que muestran frente a Jesús de darle muerte, no están dispuestos a realizar en sus vidas[109].

4.2 Las condiciones del Reino están dadas por Jesús, según Jon Sobrino

En cuanto al pensamiento cristológico de Jon Sobrino, si partimos de la base que su reflexión sobre el Reino resalta la gratuidad de Dios y la gracia que el Reino trae consigo, hay que decir que las condiciones del mismo están más relacionadas con la persona de Jesús, quien trae el Reino, que con los destinatarios, como requisitos para que puedan acceder al mismo; es decir, las condiciones del Reino están dadas por la vida y la praxis de Jesús y no dependen de la exigencia de vida para los destinatarios.

Comenzando por la praxis de Jesús y su relación con la predicación del Reino, Sobrino destaca principalmente la actividad taumatúrgica. Los milagros, indica el teólogo, son, primero que todo, signos de la cercanía del Reino que sitúan a la persona en la correcta dirección hacia el, y cómo los milagros se suceden en medio de una realidad de opresión, es importante reconocerlos no sólo como signos buenos, sino también como signos de liberación[110].

En cuanto signos liberadores, afirma el autor, Jesús realiza una actividad liberadora hacia los pobres por medio de milagros y exorcismos, entendiendo dicha actividad más allá de la demostración de su poder y de su autoridad, la cual se lleva a cabo a favor de quien pasa necesidad y como manifestación de una acción que busca transformar una realidad no buena en buena. De ahí que es posible interpretar las obras que realiza Jesús como expresión de la cercanía del Reino en amor y justicia. Esta manera de comprender la relación entre el anuncio y las acciones del Reino, señala Sobrino, mueven a preguntar si la proximidad del Reino hacia

[108] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 188.
[109] Cf. *Ibid.*, p. 196.
[110] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 123.

los pobres se limita a que éstos se reconozcan amados por Dios y se sientan los privilegiados del Reino, para recobrar sus esperanzas[111].

La acción de Jesús, asevera el teólogo, busca, por una parte, promover la solidaridad entre los hombres y, por otra, hacer que todos participen de la misma mesa del banquete. Pero, como en la sociedad israelita existen los desclasados y la estructura de grupos o clases, Jesús se embarca en la tarea de defender, de una parte, a los marginalizados: se acerca a los leprosos, defiende a las prostitutas y publicanos, habla con los impuros, alaba a los samaritanos, con el fin de provocar el cambio hacia una nueva conciencia colectiva de solidaridad. De otra parte, Jesús se sienta a la mesa con los pobres, con miras a manifestar que el Reino de Dios significa que todos los hombres se sientan juntos en una misma mesa; pero como la división por grupos no permite realizar en concreto ese ideal del Reino, Jesús se ve impelido a denunciar la actitud, la acción y la estructura que mantiene divididos a los hombres entre opresores y oprimidos[112].

Además, afirma Sobrino, los milagros, por parte de Jesús, son signos de la liberación que trae el Reino, puesto algunos de ellos consiste en la actividad taumatúrgica que libera de la opresión del maligno. Los milagros se dan en medio de una realidad histórica donde acontece la lucha de Dios con el maligno. Considerando que, para la mentalidad judía, las enfermedades son el resultado del dominio que ejerce el maligno sobre la persona[113]. Por eso, los milagros no sólo traen consigo el beneficio para la persona en particular, sino que también tienen un aspecto liberador más allá, porque manifiestan que Dios puede derrotar las fuerzas opresoras y es desde esa comprensión de la acción de Dios en la realidad histórica que surge y se fortalece el sentido de esperanza en los pobres, enfermos y pecadores[114].

Una última característica que ofrecen los milagros, de parte de Jesús, para los pobres es la misericordia. En ellos se muestra, afirma Sobrino, una dimensión fundamental de la persona de Jesús: su misericordia. En vista que los pobres viven en una realidad que los mantiene en la opresión, Jesús busca la manera de erradicar esa situación que hace sufrir injustamente a los oprimidos; es una misericordia que se deja afectar por el sufrimiento del

---

[111] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 146.
[112] Cf. *Ibid.*, p. 147.
[113] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 123.
[114] Cf. *Ibid.*, p. 124. En el contexto de la praxis mesiánica de Jesús Lassalle-Klein, igualmente, destaca que los milagros de Jesús son signos de liberación y expresión de la compasión de Dios para el pueblo pobre de Galilea, que la expulsión de los demonios de parte de Jesús es una lucha activa contra el anti-reino, y que por medio del perdón a los pecadores los libera de ellos mismos y los lleva a superar la marginalización; además, llama a los poderosos a dejar la acción opresora e insiste a que los pobres acepten que Dios no es igual a sus opresores y a la cultura religiosa reinante. Cf. LASSALLE-KLEIN, *Jesus of Galilee*, p. 362.

otro[115]. Asimismo, por medio de los milagros Jesús expresa la actitud de compasión y misericordia ante el dolor de los pobres y débiles. En ese sentido, el teólogo recuerda que Jesús sintió compasión, como muestran los Sinópticos, de los leprosos, de los ciegos, de los hambrientos y de la viuda de Naím, entre otros (cf. Mc 1,41; Mt 20,34; Mc 8,2; Mt 15,32; Lc 7,13). En las acciones que lleva a cabo ante los débiles, Jesús se presenta como Alguien que no está ajeno al sufrimiento de las personas; se muestra conmovido y actúa sobre ellos trayéndoles la salvación. De ahí que se puede decir que la misericordia en Jesús no es simplemente sentimiento, sino acción salvadora frente al dolor del que sufre[116].

Ahora bien, la misma praxis taumatúrgica de Jesús plantea a los destinatarios del Reino la necesidad de una disposición activa ante la salvación y liberación que se les ofrece. Algunas veces, indica Sobrino, la fe es exigida por Jesús como condición a su acción salvífica. Por eso, en algunos de los relatos se expresa la repetida sentencia de Jesús: tu fe te ha salvado (cf. Mc. 5,34; 10,52; Mt 9,28ss; Lc 17,19; Mc 5,36; Mt 8,13; 15,28); en otras situaciones Jesús constata la existencia ya de la fe (cf. Mc 2,5.11), en otras se plantea la fe como condición (cf. Mc 5,36) y en otras, simplemente no realiza ningún milagro por falta de fe (cf. Mc 5,5ss). Se trata, por tanto, de la fe que realiza el milagro. La fe en la actividad taumatúrgica de Jesús no es necesariamente condición ni consecuencia del milagro, afirma el autor, sino que es expresión de la persona que cree que Dios es bueno con el débil y que su bondad triunfa del mal; por eso, la fe implica aceptación y convencimiento frente a lo que Dios realiza por el pobre[117].

En cuanto a lo que realiza por sí misma la fe en la persona, Sobrino señala que la fe tiene poder propio, ya que cuando el pobre y el débil dejan actuar la fe, se potencia en ellos su realidad humana y alcanzan la transformación de su ser. De ahí que la fe puede llevar a cabo la conversión de la imagen que se tiene de Dios; permite ver la actitud de misericordia que tiene Dios con el pobre, el enfermo y el endemoniado que se dirige a Él[118].

Respecto de la actitud de cambio, si se retoma la síntesis que presenta el evangelio de Marcos sobre el inicio del ministerio público de Jesús (Mc 1,15), el teólogo señala que la proclamación de la cercanía del Reino concluye con la exhortación a la conversión. Ello significa que, tanto los destinatarios del Reino como los oyentes de Jesús, deben tomar una decisión frente a lo que se les anuncia que incluya la conversión, puesto que la aceptación del

[115] Cf. SOBRINO, *Jesús como buena noticia*, p. 721.
[116] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 125.
[117] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 127.
[118] Cf. *Idem*, p. 127.

Reino de Dios lleva consigo una transformación en la manera de vivir, supone un cambio de vida[119].

En relación a lo que significa en sí la conversión como parte del anuncio del Reino de Dios, Sobrino asevera que la conversión refiere a dos tipos de actitudes en la persona: fe y seguimiento. La primera actitud, de la cual se ha venido hablando, se exige, en primer lugar, al pobre, al débil y al enfermo. En el pobre, se trata de creer que la situación de explotación y marginación en la cual se encuentra y que es expresión de la realidad del antirreino, no es la última oportunidad para su existencia, porque no es la última posibilidad para Dios. Tener fe, significa para el pobre que él cree en que Dios se acerca, con su gracia, a su realidad, porque Dios es definitivamente mayor de aquel de quien predican los sacerdotes y escribas en Israel[120].

La segunda actitud refiere al seguimiento de Jesús. En ese sentido, el autor expresa que, en el contexto de la predicación de Jesús, la invitación al seguimiento hay que entenderlo como exigencia del mismo Reino de Dios, ya que se trata de querer cooperar activamente en la predicación y en la realización del mismo[121]. De ahí la inmediata llamada a seguirlo, una vez que ha iniciado el anuncio de la llegada del Reino[122]. Por eso, también, en la elección de los doce (cf. Mc 3,14-19), afirma Sobrino, que tiene el carácter simbólico de la renovación escatológica de las doce tribus de Israel, Jesús les da la tarea de predicar y dar señales concretas de que el Reino de Dios está cerca. Sin embargo, la invitación al seguimiento por el Reino que expone el evangelio de Marcos, presenta dos momentos. En la primera etapa de la predicación, Jesús anuncia la llegada del Reino en clave de las expectativas judías, pero como Jesús fracasa con su anuncio ante las muchedumbres, surge el segundo momento, donde el anuncio del Reino toma las características de la predicación del Siervo de Yahvé. De ahí que el seguimiento de Jesús cobra un nuevo significado, cual es, participar del mismo camino que hace Jesús, con las peligrosas implicaciones personales, sociales y políticas, afirma Sobrino[123].

---

[119] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 49.
[120] Cf. *Ibid.*, p. 50.
[121] Cf. *Ibid.*, p. 51. Nos parece importante indicar en esta temática que nosotros analizamos, el seguimiento de Jesús dentro del marco del Reino de Dios, porque así nos parece que se fundamenta el punto de partida y tratamiento del tópico, lo que no impide que pueda ser trabajado desde otra óptica. No consideramos aquí la reflexión del seguimiento en perspectiva moral, como también lo trata Jon Sobrino, porque creemos que pertenece a otra clave de interpretación teológica, la de la ética, y nosotros queremos mantenernos en la línea de la cristología, propiamente tal.
[122] Cf. SOBRINO, *La centralidad*, p. 153.
[123] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 51.

Por último, el teólogo resalta que el seguimiento de Jesús en la segunda etapa de la predicación implica una ruptura epistemológica, puesto que no se trata de seguir a Jesús de acuerdo a la ortodoxia judía, sino de seguirlo justamente poniendo en cuestión esa misma ortodoxia. De ahí que el seguimiento no consiste tanto en seguir a Jesús, porque predica el Reino, sino de asumir el mismo estilo de vida de Jesús, siendo así que la figura histórica de Jesús se convierte en norma para su propio seguimiento[124]. Al seguidor de Jesús se le exige la práctica del servicio con miras a instaurar el Reino de Dios y una praxis de seguimiento que consiste en concretizar la lucha por el amor y la justicia que trae consigo la gratuidad del Reino[125].

5 REFLEXIÓN FINAL: EL REINO QUE LLEGA CON JESUS

La directa relación existente entre el mensaje del Reino y la persona de Jesús es un antecedente teológico desarrollado por la cristología de los dos teólogos latinoamericanos. Como se puede apreciar en el estudio del presente capítulo, el tema del Reino de Dios no sólo es un asunto presente en la reflexión, sino un contenido importante para reconocer el significado que adquiere el acontecimiento de Jesucristo en el pensamiento, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino.

En ese sentido, el hecho de dar al tema de "Jesús y el mensaje del Reino" un tratamiento en base a tres tópicos de análisis, posibilita mostrar, de manera explícita, la similitud y las diferencias que este tiene en la cristología de uno y otro autor. Ello evocamos en esta parte de la reflexión final. La semejanza y la distinción en el pensamiento del tema se da, además, en el modo como orientan y organizan el argumento de la reflexión.

Juan Luis Segundo, para comenzar, encauza el análisis del significado del Reino de Dios a partir de los datos que entregan los Evangelios sinópticos. Jon Sobrino, por su parte, si bien considera los elementos que entregan los Sinópticos para su razonamiento, no se

[124] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 52. Respecto de seguir a Jesús en cuanto Jesús histórico, Jorge Costadoat señala que "el seguimiento de Cristo permite superar la discontinuidad histórica con el Jesús de Nazaret en quien reconocemos al Cristo de la fe", ya que seguir a Jesús, en cuanto ser histórico, es necesario no sólo porque Jesús mismo lo exige, sino porque es, también, el "principio epistemológico" para conocerlo. Cf. COSTADOAT, *La liberación*, p. 64.

[125] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 52. En el contexto de la relación entre seguimiento y evangelización, Jon Sobrino enfatiza que el llamado que hace Jesús a unas personas para enviarlas a anunciar la buena nueva del Reino de Dios tiene su razón de ser en la tarea que se les encomienda y no en el llamado a seguirlo por sí mismo, esto es, la de evangelizar, la de preocuparse por el Reino y a que éste llegue a la humanidad. Cf. SOBRINO, Jon. Evangelización y seguimiento. La importancia de "seguir" a Jesús para "proseguir" su causa. En: *Sal Terrae* 2 (1983), 83-91, p. 84.

enmarca estrictamente en este ámbito, sino que amplía el contexto de su reflexión. Así, los elementos de los destinatarios y de las condiciones del Reino, cobran, en el pensamiento de ambos teólogos, un itinerario de desarrollo que privilegia tanto la referencia a los Sinópticos como a la reflexión cristológico-eclesial.

En el tópico sobre la idea que tiene Jesús del Reino, tomando en cuenta a Juan Bautista como el principal referente de Jesús en su aparición pública y para el inicio de su ministerio, el teólogo uruguayo destaca que la tarea profética de Jesús de Nazaret, a diferencia de la del Bautista, conlleva un anuncio, una propuesta y un estilo de vida propios, y en relación directa con la instauración del Reino. Ya en el anuncio del Reino, Jesús manifiesta que se trata del comienzo de la acción de Dios en medio de la historia, es el ejercicio de un nuevo gobierno que es el de Dios. En cuanto a la propuesta, se resalta el hecho que Jesús sugiere la transformación de la realidad social de Israel, en la que el pueblo es invitado a salir de la marginalidad en que se encuentra. Proposición que acarrea conflicto tanto para Jesús como entre los grupos sociales que conforman la sociedad israelita. Referente al estilo de vida, Segundo destaca que Jesús es conocedor de la vida del pueblo, de sus problemas, sus conflictos y sus alegrías. Por eso proclama una Buena Noticia que trae alegría y que es liberadora para el pueblo, ya que lo invita a querer salir de la situación en que se encuentra. Jon Sobrino, en cambio, enfatiza el sentido de ultimidad que tiene la realidad del Reino para Jesús. Teniendo en cuenta la no definición del Reino por parte de Jesús, señala que éste último considera, en su proclamación, lo que Israel conoce y espera acerca del Reino. Así, una primera preocupación es presentar el significado del Reino para el mundo israelita, y luego plantear lo que el mismo Jesús dice al respecto. Remontándose a la idea del Reino de Israel, el teólogo resalta que existen, en el ambiente israelita, dos tipos de significado: el acto de regir y el establecimiento del orden de las cosas por parte de Dios. A partir de su experiencia en el exilio, Israel llega a comprender que su situación histórica alcanzará la verdadera liberación y la realización de la promesa del Mesías quien llevará a cumplimiento sus esperanzas. En lo que a la predicación de Jesús se refiere, el Reino de Dios es planteado como la Buena Nueva que es gracia, en la cual Dios tiene la iniciativa de liberar y salvar a la persona humana. Así, la llegada del Reino no está condicionada por la acción de los seres humanos, sino que llega como don de Dios.

Respecto de los destinatarios, ambos teólogos concuerdan en que los privilegiados del anuncio del Reino son los pobres. Pero cómo dicho anuncio llega y cómo se interpreta en vista a ellos, es lo que alcanza un modo propio en cada autor. Juan Luis Segundo, por su

parte, enfatiza que son tres los grupos a los cuales Jesús les dirige el anuncio del Reino, de los cuales, uno, por considerarse los herederos, se engañan respecto de la responsabilidad que les compete frente al mismo y no consiguen reconocer que su llegada ya está dada en Jesús, por lo cual quedan fuera de participar en él. Existe otro grupo que, por considerarse los justos, no consigue ver que el Reino llega como una realidad donde Dios se muestra preocupado y compasivo hacia los que son débiles y sufren. Por último, está el tercer grupo de los pobres, que, si bien, se cuenta entre los excluidos del Reino, muestra una mayor disposición para acogerlo, ya que acepta la invitación de entrar y hacerse parte de el. En el caso de Jon Sobrino, los pobres son los destinatarios predilectos del Reino. Siendo personas que sufren necesidades reales, el teólogo enfatiza que el Reino - la Buena Noticia - es un derecho que les pertenece y que les otorga la esperanza que Dios les regala, para que se lleve a cabo el fin de sus sufrimientos.

La participación en el Reino de Dios presenta algunas condiciones que, en el pensamiento de ambos teólogos, se manifiestan, principalmente, por medio de dos actitudes: conversión y seguimiento, con algunas diferencias en su interpretación. Juan Luis Segundo, para quien la Buena Noticia es dirigida a los pobres, ya que son los únicos que están dispuestos a aceptarla, resalta, principalmente, la actitud de conversión que trae consigo la exigencia de hacer coherente los valores de la propia vida con los que Jesús presenta y de cambiar la manera de entenderse a sí mismos, para que puedan, verdaderamente, creer en el Reino que les está prometido. Para Jon Sobrino, en vista a que las condiciones del Reino tienen su garantía en Jesús, lo importante es dejar de manifiesto que lo que les compete a los pobres es creer y seguir a quien hace visible la realidad del Reino: Jesús. Fe y seguimiento forman parte de la respuesta de quien ha aceptado el llamado de participar activamente en la predicación y realización del Reino, y dispuesto a hacer el mismo camino de vida que hizo Jesús.

Por último, el anuncio del Reino de Dios, en la cristología de los dos teólogos, es la principal actividad de la vida de Jesús, a la que se dedica de manera preeminente y por la cual Él está dispuesto, incluso, a entregar su vida. Es la tarea que da identidad a la persona y a la vida de Jesús, porque Jesús mismo es el que se apropia, de una manera nueva, del anuncio y la comprensión de lo que significa el Reino, no sólo para Israel, sino también, para toda la humanidad.

CAPÍTULO V

LA MUERTE DE JESÚS COMO CONSECUENCIA DE SU OPCIÓN POR EL REINO

1 INTRODUCCIÓN

Es admitido por todos los cristianos que la muerte de Jesús no fue algo circunstancial. Jesús mismo ya previno a sus discípulos de lo que le aguardaba, en vista a que no se escandalizaran de su fin, al mismo tiempo que para Él significó someter su voluntad a la voluntad del Padre[1].

Los cuatro Evangelios presentan la crucifixión como la forma de muerte de Jesús, la que acontece un día viernes de la semana de la Pascua judía, pero no se puede indicar la fecha exacta de la ejecución[2]. Así, en cuanto hecho histórico, la muerte de Jesús se desarrolla como un hecho de crucifixión; un tipo de muerte que hace parte de la manera romana de matar a los esclavos que se mostraron subversivos contra el poder del Imperio Romano. De acuerdo a las características que acompañan la muerte de Jesús, como son la burla y el título colocado sobre su cabeza en la cruz, señala Kasper, lo más probable es que haya sido ejecutado como rebelde político[3]. Sin embargo, para los cristianos la muerte de Jesús es más que el resultado de intrigas, miedos, envidias y malentendidos de judíos y romanos, sino existe una razón teológica. La muerte de Jesús es expresión de la acción salvífica de Dios en medio de la historia y se lleva a cabo por la libre auto-entrega del mismo Jesús[4].

En el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo la muerte de Jesús, al igual que en la reflexión teológica cristiana y en el contexto del análisis histórico de la misma, es el resultado de la situación de conflicto que Él mismo originó con las autoridades judías a causa de la manera como planteó la llegada del Reino, puesto que el poder religioso-político de Israel consideró, tanto su predicación como su estilo de vida, una amenaza para su poder; por eso lo condenó a una muerte violenta, a una muerte de cruz[5].

La reflexión cristológica de Jon Sobrino sobre el tema de la muerte de Jesús, recorre el mismo curso del pensamiento cristiano sobre la muerte, y la inicia con la afirmación de que

---

[1] Cf. LEON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Edición revisada y ampliada. Barcelona: Editorial Herder, 1973, p. 565.
[2] Cf. KASPER, Walter. *Jesús el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002; p. 191.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 192.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 193.
[5] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 138.

“Jesús murió violentamente”, declaración que resulta un hecho innegable, puesto que el mismo kerigma primitivo de las primeras comunidades cristianas así lo testifica (cf. Hech 2,23; 1 Tes 2,15). Considerado ello, en el pensamiento de Sobrino, la realidad de la muerte violenta lleva a abordar dos cuestiones que se relacionan entre sí; la primera, es la pregunta histórica sobre las causas de la muerte: por qué matan a Jesús; y la segunda, es la pregunta teológica sobre el sentido de la muerte: por qué muere Jesús. La respuesta a ambos interrogantes, asevera el autor, hay que desarrollarla a partir del estudio y análisis del Nuevo Testamento[6].

En el presente capítulo abordamos el tema de la muerte de Jesús, en base a la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que acentúa la dimensión histórica de la misma, pero sin dejar de abordar su sentido teológico. Organizamos el análisis del tema en tres tópicos: el conflicto, el hecho y el significado, y el sufrimiento de Dios, los que, de acuerdo al resultado de nuestro estudio, permiten observar y reconocer que la muerte de Jesús forma parte de un proceso que se inicia ya con su aparición pública y que va intrínsecamente unido a su predicación sobre del Reino de Dios que llega. Asimismo, en la reflexión cristológica de los dos teólogos, el hecho de la muerte en cruz de Jesús posibilita reconocer y apelar a la fe de que, por medio de ella, todas las personas acceden a la liberación y salvación que ofrece Dios en medio de la historia, pero que no se agota en ella.

2 POR QUÉ MUERE JESUS

La predicación del Reino de Dios es, para el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, no sólo la principal tarea en la vida de Jesús, sino también la causa de su fin violento. En el caso de Segundo, Jesús tuvo la audacia de introducir un Reino y un rey que Israel no esperaba. Sobrino, por su parte, señala que la cruz es consecuencia de la vida histórica de Jesús, de estar inserto en una situación estructural de pecado, ya que, con su actitud de anuncio y de denuncia, Jesús cuestiona la comprensión de la verdadera realidad de Dios.

[6] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 190.

2.1 Jesús, hombre de conflicto en la cristología de Juan Luis Segundo

Es importante constatar el hecho, señala Juan Luis Segundo, que los cuatro evangelistas coinciden en manifestar que la razón de la muerte de Jesús se expresa en la inscripción colocada sobre su cabeza en la cruz: Jesús, el rey de los judíos[7]. En razón de ello, el que Jesús elija hablar del Reino de la manera como lo hace no debe llevar a pensar que Él ignorara el contenido y sentido político que ya tenía y significaba para Israel ese tema, acostumbrado, como estaba, a soñar con la restauración del reinado de David[8]. Es más, ni siquiera se preocupa en esclarecer el malentendido cuando, a su entrada en Jerusalén, es proclamado, por la muchedumbre, como el hijo de David (cf. Mc 11,10). Y en cuanto se refiere a los discípulos de Jesús, ellos, también, entienden en clave política la realidad del Reino que Jesús anuncia, cuando la madre de los hijos de Zebedeo pide que éstos se sienten uno a la derecha y otro a la izquierda (cf. Mt 20, 20-24), frente a lo cual los demás discípulos reaccionan con indignación, señal que todos ellos estaban esperando lo mismo del Reino futuro anunciado por Jesús[9].

Además, la predicación de Jesús no sólo declara que el Reino es Buena Nueva, es alegría, particularmente para los pobres, sino que también deja en evidencia que es algo que debe llevarse a cabo en la historia con el impulso de una fuerza divina, por lo cual, toda la sociedad israelita debe ajustarse al querer de Dios[10]. De ahí que se ve necesario desarrollar el estudio de por qué la clave política con que Él anuncia la llegada del Reino de Dios es motivo, no sólo, del conflicto de Jesús con las autoridades judías, sino que, también, determine su fin.

2.1.1 Circunstancias de la muerte de Jesús

Juan Luis Segundo, interesado siempre en desarrollar una investigación histórica que, con la prudencia propia del cristiano que investiga, permita la interpretación fiable de los datos, propone la interpretación diacrónica de los hechos que conducen Jesús, el profeta de la alegría del Reino que llega para los pobres, a la hostilidad que termina con su vida y da paso a su muerte en cruz. En dicha interpretación diacrónica, se trata de analizar tres tipos de antecedentes que posibilitan la comprensión de las causas de la muerte de Jesús, ellos son: la

[7] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 130. También: *El sentido de la historia humana*, en: *Aquí y Ahora. Movimiento Familiar Cristiano*. Secretariado para Latinoamérica. Montevideo 5 (1986), p. 6.
[8] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 130.
[9] Cf. *Ibid.*, p. 131.
[10] Cf. *Ibid.*, p. 130.

finalidad y el resultado de las parábolas dirigidas a los tres grupos determinados (cf. § 4.3) en Israel, los milagros y la crisis de Galilea de la cual hace parte la muchedumbre[11].

2.1.1.1 El conflicto manifiesto por medio de las parábolas

En cuanto al primer antecedente, Segundo comienza por exponer que el evangelio de Marcos presenta dos textos que expresan el por qué del uso de las parábolas por parte de Jesús y la influencia que tiene dicha enseñanza para el destino final del mismo Jesús. Se trata de la parábola del Sembrador (cf. Mc 4,10-13), donde Jesús señala a sus discípulos que les está dado conocer los misterios del Reino de Dios, y de la conclusión de las parábolas (cf. Mc 4,33-34), texto en que el mismo evangelista dice que Jesús anunciaba la Palabra a sus oyentes por medio de muchas parábolas, de acuerdo a lo que cada cual alcanzaba a entender, pero que a sus discípulos les explicaba todo de manera particular[12].

Reconociendo la dificultad de compatibilizar ambos textos, Segundo sigue la línea de interpretación de reconocer en ellos a los tres grupos a los cuales están dirigidas las parábolas, sólo que, aquí, se trata del por qué del uso de las parábolas, por parte de Jesús. En cuanto al primer grupo, llamado los de fuera, la tarea de las parábolas es hacerlos ciegos. El segundo grupo, que posee el don de acoger los secretos del Reino, se caracteriza esta vez, porque puede llegar a entender las parábolas. El tercer grupo, que agrupa a la mayoría del pueblo, accede al significado de las parábolas, de acuerdo a sus posibilidades intelectuales para entenderlas[13].

En relación a la influencia que ejerce cada uno de esos grupos en la controversia que suscita la predicación del Reino por parte de Jesús, el teólogo destaca que el primer grupo se reconoce como el de los atacados y desenmascarados por las parábolas, ya que se opone al Reino y a los valores que éste trae consigo[14]. Se quedan ciegos, pero de rabia, asevera el autor, porque las parábolas los desacreditan delante del pueblo que tiene a Jesús como profeta y que, sí, parece entender el núcleo del conflicto que se ha suscitado entre Jesús y ellos[15]. El segundo grupo es aquel que puede entender las parábolas, porque, por ser el grupo de los discípulos, son llamados a unirse a la actividad ministerial de Jesús y constituir juntos una

[11] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 235.
[12] Cf. *Ibid.*, p. 236.
[13] Cf. *Idem*, p. 236.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 237.
[15] Cf. *Ibid.*, p. 239.

comunidad de profetas que se identifica con la causa del pueblo. Así, tanto el profeta – en el sentido de comunidad profética – como el pueblo se presentan unidos ante el conflicto que se va generando y los adversarios son quienes mejor consiguen ver la divergencia entre ellos, los profetas y el pueblo[16]. El tercer grupo, el pueblo, infunde, en un primer momento y de cierta manera, miedo en los adversarios de Jesús. Jesús les reveló una clave política que resulta popularmente comprensible y que los lleva a entender cómo es el corazón del Dios de Israel[17]. Por eso, consiguieron entender que la Buena Nueva está dirigida a ellos y son capaces de reconocer el desprestigio de las autoridades judías que queda al descubierto con el anuncio del Reino. Sin embargo, su prematura comprensión tampoco sirve de ayuda a la misión de Jesús[18].

Por último, Segundo señala que la distinción que hace de los tres grupos, y que existe a lo largo de toda la predicación de Jesús, está en relación con tres ideales y tres límites que el profeta Jesús no consigue, en su condición de ser humano, desarrollar ni superar. Primero, que Jesús no puede convertir a todos los adversarios del Reino, porque ello exige sacarlos, uno por uno, del entorno social que los domina y haría imposible el proceso de concientización del pueblo, ya que la muchedumbre no sabría a quienes adjudicar el mecanismo de opresión reinante en Israel[19]. En segundo lugar, Jesús no puede desistir de la condición de exigir al grupo de discípulos la participación privilegiada en sus enseñanzas y en su misión profética, puesto que la diferencia que se establece entre la comunidad de discípulos y el pueblo permite que la crítica de Jesús llegue a las profundas raíces de la opresión existente en Israel y desate, más evidentemente, el conflicto entre Jesús y los israelitas opresores[20]. Y en tercer lugar, Jesús no puede dejar de tratar a la muchedumbre como multitud, porque no puede integrar a las personas, uno por uno, como sujetos del Reino y tampoco los puede llamar a todos a colaborar con Él en su misión; de ahí que esa posibilidad de hacerlos o no partícipes le costará la vida a Jesús. Por tanto, la muerte de cruz que se aproxima no llega como una incógnita externa al entorno de Jesús, ni como un crimen generado por desconocidos, sino que ya está latente en todo el proceso de predicación que lleva a cabo el profeta de Galilea[21].

[16] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 241.
[17] Cf. *Ibid.*, p. 242.
[18] Cf. *Ibid.*, p. 244.
[19] Cf. *Idem*, p. 244.
[20] Cf. *Ibid.*, p. 245.
[21] Cf. *Ibid.*, p. 246.

2.1.1.2 El conflicto manifiesto a través de los milagros

En el segundo antecedente de la interpretación diacrónica de la muerte de Jesús, que se refiere a los milagros, Juan Luis Segundo propone, a nuestro juicio, una relación directa entre la alegría y el poder con que llega el Reino para los pobres y pecadores. A simple vista parece que las duras exigencias de conversión y seguimiento, como fue planteado en el capítulo anterior (cf. § 4.1), no se le piden al pueblo en el mismo grado en que se lo exige a los discípulos y a los adversarios de Jesús y del Reino. Ello, porque la predicación de Jesús en clave política deja al descubierto toda la situación de opresión en que viven los pobres[22]. No es posible que los pobres deban padecer las rigurosidades del Reino, además de la realidad de sufrimiento en que viven, puesto que eso hace inviable creer en el Dios que revelan las bienaventuranzas. Por eso, lo primero que entiende Jesús que tiene que hacer es sacar al pueblo del sufrimiento al que se encuentra sometido. Para ello trae consigo, de una parte, el poder de reformar una sociedad que empobrece y margina a la mayoría de las personas y, de otra parte, el poder de transformar las conciencias, para que los pobres y pecadores pasen a ser sujetos del Reino que llega a ellos trayéndoles la esperanza[23].

Asimismo, el poder con que llega el Reino se expresa en la actividad taumatúrgica de Jesús, por lo que se trata de poner la atención a los milagros que Él realiza como expresión de su poder transformador. Independiente de la actitud o mirada que se tenga frente a los milagros, el teólogo expresa que lo importante es conocer el significado central que encierran[24]. Para ello, es necesario atender a dos aspectos: uno, que Jesús tuvo poderes extraordinarios para ayudar al pueblo a superar los males y las enfermedades; otro, que dicho poder lo puso en ejercicio para manifestar la cercanía del Reino de Dios. De ahí que los milagros forman parte de la manera como se manifiesta el poder del Reino[25].

Los milagros manifiestan el sentido que el Reino de Dios se promete, incondicionalmente, a los pobres. Son señal que el poder del Reino ya está actuando sobre ellos. Jesús los realiza en bien de los marginados y necesitados, sin tener en cuenta sus condiciones morales, religiosas o sociales, simplemente los realiza por el hecho de ser pobres[26]. Pero ese realizar milagros para los pobres, como relatan los Sinópticos, no se da sin la lucha de poderes, sin la lucha entre el que está preso y oprimido por algo y el que llega para

[22] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 246.
[23] Cf. *Ibid.*, p. 247.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 248.
[25] Cf. *Ibid.*, p. 250.
[26] Cf. *Ibid.*, p. 251.

liberarlo; de ahí que muchas de las intervenciones milagrosas se manifiestan como expulsiones de demonios.

Por lo demás, en la imagen de lo diabólico, señala el autor, se muestra, también, la presencia de una clave política que permite interpretar que el poseso es alguien que está alienado y que representa la realidad de los marginados en la sociedad israelita[27]. Así, la liberación de un poseído, por parte de Jesús, permite al mismo adentrarse en la situación inhumana existente en Israel. Un poseso es, por lo general, alguien que vive en lo infrahumano, que vive en las afueras de la sociedad y de la ciudad, y en condiciones de encarcelado, pero que, cuando recibe la liberación, consigue integrarse en la sociedad y actuar como alguien que es conciente y responsable de sí mismo[28].

Sin embargo, Segundo subraya que Jesús no posee todo el poder del Reino, puesto que no es Él quien lo instaura en su plenitud, sino que le está reservado al Padre. Pero, sí, muestra la fuerza que ese Reino tiene y lo hace por medio de signos – los milagros – lo que a su vez se vuelve señal de contradicción entre los valores que representa el rey que trae consigo el Reino y los valores que procuran los oyentes, como ya se enunció anteriormente[29]. Una representación de esta realidad es que Jesús no puede curar cuando está en Nazaret (cf. Mc 6,3s). Considerando la envidia que genera, por tener prestigio fuera de su pueblo, no le permiten llevar a cabo su conocida obra de bondad. Así, Jesús se encuentra con el dilema de, por una parte, atender a la muchedumbre pobre y, de otra, evitar que lo identifiquen como el Mesías realizador de milagros. Pero, como su compasión humana es grande y su mesianismo – semi-oculto según el Evangelio de Marcos – es una tarea que debe cumplir, Jesús opta por llevar a cabo su misión, aun cuando sabe que ello le acarreará problemas[30] y lo llevará a la muerte.

2.1.1.3 La crisis de Galilea y su influencia en el conflicto de Jesús

En la reflexión sobre el tercer antecedente de interpretación diacrónica, la llamada crisis de Galilea, Juan Luis Segundo comienza recordando que Jesús, durante su ministerio en Galilea, se da cuenta que su mensaje es conflictivo, lo que puede ocasionarle algunos adversarios que permanecerán tales durante todo el tiempo que dure su misión. Por lo demás, es sabido que los adversarios de Galilea -los herodianos- no tienen el mismo grado de peligro

[27] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 253
[28] Cf. *Ibid.*, p. 253
[29] Cf. *Ibid.*, p. 263.
[30] Cf. *Ibid.*, p. 264.

que los que surgen en Jerusalén. Los de Jerusalén, que son principalmente los fariseos, entienden prontamente la provocación de Jesús y reconocen su peligrosidad. Los herodianos, por su parte, tienen el poder de la fuerza pública para eliminar a Jesús, pero parece que la crítica religiosa que lleva a cabo Jesús no les inquieta, porque ellos no se preocupan de las normas religiosas, ya que su poder no depende de éstas[31]. Y las muchedumbres, si bien siguen con entusiasmo a Jesús, Él no se confía mucho del mesianismo prematuro que quieren atribuirle sus seguidores[32].

Otro dato importante de considerar en el análisis de la problemática de la crisis de Galilea, es el milagro de la multiplicación de los panes. De acuerdo al relato de Marcos y Mateo, Juan Luis Segundo subraya, se puede ver que Jesús tuvo dificultades para separar sus discípulos de la muchedumbre, situación que está en relación con las expectativas del Reino de los mismos discípulos[33]. Después del episodio de la multiplicación de los panes, el evangelista Juan insinúa que se da una división entre los seguidores de Jesús, en la cual algunos ya no quieren más andar junto a Jesús (cf. Jn 6,60). Con todo, lo que parece quedar claro es que la crisis de Galilea surge porque Jesús, quien lleva a cabo la predicación del Reino de Dios que trae la alegría y llega para beneficiar a los pobres y pecadores, decepciona a la muchedumbre – y a sus discípulos como parte de ella – cuando se niega a ser reconocido como rey a la manera como lo esperaba Israel y opta por continuar la predicación del Reino que manifiesta a Dios como Aquel que quiere integrar a todos, sin exclusión, en un pueblo y sociedad nuevos[34].

2.2 Circunstancias de la muerte de Jesús en la cristología de Jon Sobrino

Otra es la orientación que toma el análisis de la muerte de Jesús en el pensamiento cristológico de Jon Sobrino. Comienza afirmando que es un hecho innegable que se sitúa, en el centro de la fe cristiana, la declaración que "Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, murió crucificado". Mas, ese mismo anuncio que se repite muchas veces de manera irreflexiva y que acarrea consigo la comprensión mágica de la redención que se alcanza por medio de ella, necesita de una deliberación más profunda. Para ello es preciso comenzar por recuperar el sentido original de la cruz, lo que se alcanza cuando es pensado como consecuencia histórica

[31] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 265.
[32] Cf. *Ibid.*, p. 266.
[33] Cf. *Ibid.*, p. 267.
[34] Cf. *Ibid.*, p. 268.

de la vida de Jesús[35]. Plantear la muerte de cruz como consecuencia histórica implica, a juicio de Sobrino, analizar los motivos del por qué Jesús fue condenado a muerte en cruz, lo que no puede estar justificado simplemente por razones biográficas, sino que hay que ver si la estructura de contradicción que provoca y perjudica a Jesús es teológica, puesto que, a través de la predicación del Reino lo que hace es apuntar a la verdad de Dios, es decir, a su imagen verdadera. Por lo que se trata de analizar la contradicción en que se sitúa Jesús, examinar el conflicto desde el contexto histórico-teológico que lo lleva al proceso de la muerte de cruz[36].

2.2.1 Ambiente de persecución

Un aspecto relativo a la realidad histórica de la vida de Jesús es considerar el análisis del ambiente de persecución en que se encuentra envuelto. Jon Sobrino desarrolla este estudio en base a los Evangelios.

Comenzando por Lucas, el teólogo subraya que este evangelista relata, ya en el inicio del ministerio de Jesús, un hecho que refleja la disputa que levanta Jesús al no hacer en Nazaret los mismos signos que hace en Cafarnaún, y no lo hace porque no puede ser profeta en su propia tierra, por lo que sus contemporáneos, que se encuentran junto a Jesús en la sinagoga, lo sacan fuera de la ciudad con la intención de arrojarlo por un barranco (cf. Lc 4,24s). En Marcos, que también coloca la persecución de Jesús desde los inicios de su predicación, señala que, después de curar en sábado, los fariseos junto a los herodianos se confabulan contra Jesús para eliminarlo (cf. Mc 3,2ss)[37]. Así, Jesús entra en conflicto ya desde los inicios de su predicación del Reino, luego de haber iniciado su labor de curar[38]. Los

---

[35] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 153. Sobre el tema, ver además: *La muerte de Jesús y la liberación de la historia*, en: *Panorama de la teología latinoamericana. Tomo IV*. Equipo Seladoc. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, pp. 43-88. En cuanto al interés de Jon Sobrino de recuperar el sentido original de la cruz de Jesús, resulta interesante conocer el estudio que llevó a cabo Marcel Dumais sobre este mismo tema, cuando trata del sentido de la cruz de Jesús a partir de lo expuesto por Sobrino, pero que, en su caso, lo estudia en perspectiva exegética y hermenéutica; como indica: "Notre intérêt pour la christologie de Sobrino est marqué au coin du désir de mieux comprendre l'approche de la Bible pratiquée en théologie de la libération". Así, en el contexto del estudio exegético y hermenéutico el teólogo destaca, luego de reconocer en el pensamiento de Sobrino que la cruz es venerada por los cristianos más como un símbolo de sufrimiento que lleva al pueblo a tomar una actitud pasiva ante el dolor, por lo que se hace necesario recuperar el verdadero sentido liberador que tiene sobre todo en vista de los cristianos más comprometidos con el cambio social de América Latina. En ese sentido, Dumais destaca que existen dos tendencias en la historia del pensamiento cristiano que han sido un obstáculo para mantener el verdadero sentido de la cruz, cuales son: la de separar la cruz de Dios y de la historia de Jesús. Cf. DUMAIS, Marcel. Le sens de la croix de Jésus d'après Jon Sobrino: Questions d'exégèse et d'herméneutique. En: *Église et Théologie* 19 (1988), 323-347, p. 323.325.

[36] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 172.

[37] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 256.

[38] Cf. SOBRINO, Jon. La centralidad del Reino de Dios anunciado por Jesús. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), 135-160, p. 155.

tres Evangelios sinópticos, en común, relatan cinco hechos donde se muestra que la vida de Jesús se encuentra amenazada. El primero refiere al hecho de pagar o no tributo al César, pregunta que hacen los fariseos y herodianos a Jesús, con el fin de sorprenderlo en algún error (cf. Mc 12,13-17 y par.). El segundo alude al tema de la resurrección de los muertos. Los saduceos le presentan a Jesús el caso de una mujer que se casa con un hombre, el cual muere sin dejarle hijos, por lo que, posteriormente, se casa con los hermanos de su marido que van muriendo, también, sin dejarle descendencia y, al final, muere también la mujer. La pregunta capciosa es que cuando todos resuciten de cual de ellos la mujer será esposa; buscando con ese tema desaprobar a Jesús (cf. Mc 12,18-23). El tercero apunta al hecho de la expulsión de los mercaderes del Templo, después de lo cual los sumos sacerdotes y escribas deciden dar muerte a Jesús (cf. Mt 11,15-19). El cuarto relato trata de la parábola de los viñadores homicidas, relato que finaliza con la manifestación que los saduceos y algunos de los ancianos expresan su intención de tomar preso a Jesús, porque entienden que la parábola está dirigida a ellos (cf. Mc 12,1-12). Por último, está el hecho de la pregunta, de parte de un escriba, por el mandamiento principal, relato que sugiere, también, la idea de engañar a Jesús (cf. Mc 12,28-34; Mt 22, 34-35). Así, a partir del examen de dichas narraciones, es posible reconocer, subraya Sobrino, que existe una persecución progresiva contra Jesús de parte de las autoridades judías[39].

En cuanto al cuarto Evangelio, el teólogo destaca que es el que más se preocupa en detallar que la realidad de persecución está presente en toda la vida de Jesús. Juan expresa, en repetidas ocasiones, que Jesús, estando en Jerusalén, entra en conflicto con los judíos, los que, a juicio del autor, son particularmente los fariseos (cf. Jn 2,24; 5,16.18; 7,1.11.19.30.32.44; 8,20.59). Lo mismo se puede observar en el caso de los padres del ciego al cual Jesús había curado; rehúsan confirmar que el hijo fue sanado por miedo a los judíos (cf. Jn 9,22). Otro tanto sucede en la fiesta de la Dedicación donde, al final del discurso de Jesús, los judíos quieren apedrearlo. Y en el camino hacia Betania los discípulos no quieren que Jesús vuelva al lugar donde los judíos querían apedrearlo (cf. Jn 10,31ss; 11,8). Por último, con el hecho de la resurrección de Lázaro, el evangelista explica que los fariseos se reunieron con Caifás y decidieron dar muerte a Jesús (cf. Jn 11,53s)[40].

Teniendo en cuenta, desde una mirada conjunta, el planteamiento de los cuatro Evangelios acerca de la persecución de Jesús, Sobrino expone que se pueden observar varios datos importantes que arrojan luz sobre la temática. Primero, los Evangelios permiten ver que

[39] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 256.
[40] Cf. *Ibid.*, p. 257.

la persecución contra Jesús se da de manera progresiva y constante, hasta conducir abiertamente a su muerte. Segundo, la persecución de Jesús no es responsabilidad de un solo grupo, sino que es el conjunto de la realidad social la que se confabula contra Jesús. Son los fariseos, los sumos sacerdotes, los escribas, los saduceos, los herodianos; todos los grupos que ostentan algún tipo de poder en Israel, ya sea económico, político, religioso, ideológico o militar, los que participan y se unen en la persecución a Jesús. Tercero, la muchedumbre a la cual Jesús dirigió su predicación no aparece teniendo responsabilidad alguna en la persecución contra Jesús; al contrario, aparece como un argumento de defensa para Jesús, por parte de los grupos de poder, puesto que el pueblo suscita en ellos temor[41]. Cuarto dato, la principal razón para la lucha en contra de Jesús es la denuncia que Él hace contra el poder religioso y social de Israel, que justifica la opresión que lleva a cabo contra el pueblo en el nombre de Dios, ante lo cual Jesús se coloca del lado de los oprimidos. Quinto y último dato, la persecución es algo que Jesús mismo hace surgir progresivamente, a lo largo de todo el tiempo de su ministerio, y Jesús concientemente se mantiene en el conflicto, a pesar del desenlace final que Él sabe vendrá[42].

2.2.2 Actitud de Jesús frente a la persecución

Teniendo presente lo anterior vamos a considerar ahora la actitud que tiene Jesús ante su persecución. Jesús sabe que Herodes, el Sanedrín y los romanos tienen poder para darle muerte y que la asechanza que se ha desatado en su contra puede llevarle a ese fin. Conociendo ese posible resultado, se mantiene firme en su misión de anunciar el Reino y, por lo mismo, fiel a Dios y a la misericordia por los seres humanos. Por lo demás, Jesús conoce, ciertamente, el fin que recibe Juan Bautista de parte de Herodes quien lo manda decapitar cuando está en la cárcel, por lo que puede imaginar, también, lo que le esperará a Él, que se dejó bautizar por Juan[43]. Así, cuando recibe la noticia de la muerte de Juan, los evangelistas dejan entrever que Jesús sintió una honda impresión y que después de ello se retira a un lugar solitario (cf. Mt 14,13; Mc 6,30). Es más, aun sabiendo que lo que le sucede a Juan es lo que le ocurre a los profetas de Israel, no se detiene, sino que continúa su tarea de anunciar la

[41] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 258.
[42] Cf. *Ibid.*, p. 259. En cuanto a la muerte como resultado del conflicto, Guerrero destaca que, de acuerdo a la reflexión cristológica de Sobrino, Jesús no muere por causas biológicas ni por estar anciano ni enfermo, sino que al contrario, su muerte se desenlaza por causas históricas. La muerte de Jesús es consecuencia del enfrentamiento que mantuvo con los judíos poderosos de su tiempo. Cf. GUERRERO, Jesús Alonso. Jesucristo, salvador y liberador. En: *Naturaleza y gracia*. 34/1 (1987), 27-96, p. 73.
[43] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 259.

llegada del Reino y de hacerlo presente por medio del poder con que llega, esto es, de los signos del Reino como son los milagros. Por lo que, Jesús sufriendo la persecución, conoce lo que implica y a dónde le lleva, y la asume conscientemente, asevera el teólogo, a la medida de su fidelidad a Dios[44].

2.2.3 La cruz como consecuencia histórica de la vida de Jesús

En el contexto de recuperar el valor originario de la cruz, Jon Sobrino propone comprenderla como consecuencia histórica de la vida de Jesús, pero que no se limita al contexto de los datos biográficos, sino que toca el ámbito teológico; esto es, entender la cruz como un acontecimiento histórico que afecta la idea de Dios que tiene Israel. Según el planteamiento del teólogo, existe una relación intrínseca entre la comprensión de Dios y la experiencia de la cruz de Jesús[45]. No se puede esconder el hecho que fue un inconformista ante la situación religiosa de su pueblo y de su tiempo. Jesús luchó contra las fuerzas histórico-sociales que, de alguna manera, deshumanizaran a las personas y las llevaran a la muerte, porque para Él fue un criterio claro de su estilo de vida el que todo ser humano tenga vida en plenitud. De ahí que pudo descubrir que existían concepciones religiosas o de la divinidad que servían para justificar situaciones de muerte, por lo que se dedicó a su vez, a desenmascarar las falsas imágenes de la divinidad a cambio de mostrar la visión de Dios que él traía consigo[46].

En ese sentido, y en contraposición a las divinidades que dan muerte, Jesús muestra que el plan original de Dios es que los seres humanos tengan vida, en todas sus dimensiones, incluida la material, por lo cual, posibilitar la vida es la primera mediación de la realidad de Dios[47]. Para mostrar que el plan originario de Dios es la vida de los seres humanos, Jesús manifiesta un comportamiento que lo refieren, principalmente, a dos elementos de tipo cultural-religioso propios de la sociedad israelita: la Ley y la comida. De acuerdo a lo expuesto por Sobrino, Jesús plantea, de una parte, que la Ley manifiesta lo más profundo de la voluntad de Dios y, de otra, enfrenta a la misma Ley cuando ésta no se interpreta ni se asume en aquello que es lo central en ella. Así, respecto a que la Ley contiene la voluntad primigenia de Dios, los Evangelios muestran a Jesús argumentando, a partir de la Tora – la Ley escrita – respecto de las normas que fundamentan esa original voluntad de Dios; como es el caso de la

[44] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 260.
[45] Cf. *Ibid.*, p. 152.
[46] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 163.
[47] Cf. *Ibid.*, p. 164.

segunda parte del decálogo donde se indica el respeto a la vida de las personas en sus diferentes manifestaciones (cf. Mc 10,19; 7,10; Mt 15,4; 12,28-34). Igualmente, los Evangelios presentan a Jesús ahondando, principalmente, en dos áreas de la Ley que garantizan el guardar la vida, como es el tema del matrimonio (cf. Mc 10,6.7; Mt 5,27s) y el de no matar, o sea, cuidar directamente de la vida (cf. Mt 5,21s. 38-42)[48]. En cuanto a las críticas a la Ley, los Sinópticos, también, plantean que Jesús enjuicia las tradiciones humanas que se han creado, supuestamente, en nombre de Dios y que van contra la voluntad primera del mismo (cf. Mc 7,8-13; Mt 15,3-9), como es el caso más evidente de la disyuntiva del hombre y el sentido de guardar el día sábado (cf. Mc 2,23-28), en el cual Jesús resalta que el fundamento para guardarlo está en la voluntad misma de Dios que instituyó el sábado para el hombre, puesto que Dios lo creó, no en vista de sí mismo, sino con miras al valor de la vida del ser humano, para promover el descanso (cf. Dt 5,14). Por lo tanto, la alusión que hace Jesús a la Ley, ya sea para fundamentar o para criticar, tiene como propósito, señala el teólogo, enfatizar que en ella se encuentra la voluntad originaria de Dios que es que el ser humano viva; por lo que el Creador no debe ser presentado en oposición a la criatura, de ser eso, se está presentando a un falso dios[49].

En relación al segundo elemento cultural-religioso, los Evangelios son proclives a mostrar que el pan y la comida son los símbolos más utilizados por Jesús para manifestar la voluntad originaria de Dios que todas las personas vivan. Es lo que de alguna manera se presenta con el caso de las espigas arrancadas en sábado (cf. Mc 2,23-28). Jon Sobrino señala que el problema que se plantea ahí es el hambre de los discípulos, o sea, un problema humano, y no el que se haya arrancando espigas en día sábado, o sea, no se trata de un problema religioso. Por lo cual, lo que Jesús está indicando es que no puede haber un mandamiento que prohíba satisfacer las necesidades vitales, no importando si es sábado o no, y que la ley se muestre como mediación de la voluntad del Dios de la vida. Se trata de observar que el pan y la comida son mediaciones primarias de la realidad de Dios, por lo cual no se puede ignorar el hambre de las personas en nombre de Dios, ya que para Dios la vida del ser humano es primordial[50]. Por eso Jesús defiende el tema del pan y desea compartir la comida con los publicanos y pecadores (cf. Mc 2,15-17); de ahí, también, el milagro de la multiplicación de los panes (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 15,32-39) y el no preocuparse con las abluciones rituales antes de la comida (cf. Mc 7,2-5; Mt 15,2), institución humana que no

[48] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 165.
[49] Cf. *Ibid.*, p. 166-167.
[50] Cf. *Ibid.*, p. 168.

puede debilitar la institución divina, menos cuando indica que el que pasa hambre sea saciado (cf. Mt 25,35.40). Entonces, hay que reconocer, indica el autor, que, para Jesús, la vida es la primera realidad de la mediación de Dios, porque es el Dios de la vida que se manifiesta a través de la misma. Por tanto, dar vida es dar salvación, redención y liberación. De ahí que el rescatar la vida de la muerte se consigue por medio de la entrega de la propia vida. Así, lo que resulta contradictorio para Jesús es que justamente cuando Él comienza a anunciar y revelar al Dios de la vida surge contra Él la persecución que lo lleva a la misma muerte[51].

3 EL HECHO Y EL SIGNIFICADO DE LA MUERTE DE JESUS

Se observan dos elementos cristológicos en el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que posibilitan entender cómo Jesús llega a su muerte y el significado que ésta tiene para Él y para los discípulos, cuales son: las predicciones de muerte y ser llamado de blasfemo.

3.1 El acontecimiento de la muerte de Jesús según el pensamiento de Juan Luis Segundo

En la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo, Jesús se muestra plenamente consciente de los aspectos políticos y generales que acentuó en el anuncio del Reino y que toca la realidad religioso-política de Israel, sin desconocer las consecuencias que eso mismo traería para Él. Así, los cuatro Evangelios plantean la muerte violenta de Jesús como responsabilidad de las autoridades religioso-políticas de Israel que se sintieron amenazadas en su poder[52]. De ahí que, para comprender por qué la actuación de Jesús se vuelve intolerable para los judíos, es necesario descubrir y explicitar, a juicio del teólogo, la relación de causa y efecto que se da entre la predicación-actuación de Jesús y su muerte violenta[53]. Una forma de aproximarse a descubrir dicha relación es el análisis de las tres predicciones que hace Jesús de su muerte.

[51] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 169.
[52] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 138.
[53] Cf. *Ibid.*, p. 141.

3.1.1 Las predicciones de muerte

A partir del estudio de la cristología de los Sinópticos, Juan Luis Segundo indica la existencia de un núcleo en las tres predicciones que se caracteriza por una triple afirmación sobre el Hijo del hombre: primera, que debe sufrir mucho, ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, y ser condenado a muerte; segunda, que será entregado en manos de los hombres y será muerto; tercera, que será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas, quienes lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles[54].

En estas afirmaciones, señala el teólogo, hay tres aspectos a los cuales se debe poner mucha atención. Primero, Jerusalén como lugar donde se llevará a cabo el destino de un transcurso de acontecimientos ya previsto, lo que permite situar las tres predicciones de muerte. Segundo, la ausencia del grupo de los fariseos en las tres predicciones. Tercero, el énfasis que colocan las predicciones en el grupo de los sumos sacerdotes y sus funcionarios, los escribas[55]. Estos tres puntos de atención ayudan a aclarar el significado de las predicciones.

El primer punto de atención alude al hecho, expuesto por los Sinópticos, que los adversarios de Jesús comienzan a conspirar contra Él desde el momento que inicia su ministerio en Galilea. El Evangelio de Marcos, particularmente, destaca que ya al inicio de su predicación se organiza una confabulación en contra de Jesús, en el que participan los herodianos. Dicha maquinación surge después que Jesús viviera dos controversias con el grupo de los fariseos, surgidas en torno a la observancia del día sábado[56]. Pero, como los fariseos carecen de poder y autoridad para eliminar a Jesús por motivos religiosos, se alían con otro grupo que sí lo tiene y lo posee en el ámbito de lo político. Marcos no señala una razón común entre los fariseos y herodianos que estableciera el complot contra Jesús, por lo que sólo se puede suponer, indica el autor, que les fue presentado a los herodianos alguna causa religiosa que traía consecuencias para el sistema político de Israel. Ciertamente, la idea del Reino de Dios y el anuncio preferencial a los pobres, como el echar por tierra las barreras de la Ley, colocándola al servicio del ser humano, debe haber sido considerado una subversión, por parte de Jesús, contra la realidad religioso-política de Israel[57]. Ahora, independiente del interés que pudieran tener los herodianos y el mismo Herodes en la situación de Jesús, lo importante, señala el teólogo, es que la conspiración contra Jesús se

[54] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, pp. 142-143.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 143.
[56] Cf. *Ibid.*, p. 144.
[57] Cf. *Ibid.*, p. 145.

expresa, también, en Jerusalén, porque es ahí donde el conflicto y el complot consiguen alcanzar fuerzas radicales y explosivas necesarias para acabar con Jesús[58].

El segundo motivo de atención es la ausencia del grupo de los fariseos en las predicciones de los acontecimientos de Jerusalén, lo cual se debe al hecho que los protagonistas de los vaticinios es otro grupo de personas, como indica Segundo. En Jerusalén existe un grupo que, con más inteligencia y poder, sabe penetrar mejor que los herodianos de Galilea, en el peligro político que significa Jesús. Por eso, en Jerusalén los fariseos desaparecen de escena, porque ya cumplieron su cometido ideológico de fanatismo religioso[59]. Sin embargo, los fariseos siguen siendo, sin duda, los primeros y más importantes enemigos de Jesús, por el hecho que Él los critica -con la expresión de hipócritas[60]- a partir de la diferente comprensión de Dios y del Reino inminente que anuncia. Además, es importante tener en cuenta que los fariseos son un grupo que posee una función substancial en la sociedad de Israel - aunque no tuvieran autoridad política – ya que la función que ejercen está en directa relación con el prestigio o autoridad moral que se les profesa. Todo el pueblo de Israel los considera el grupo que representa la Ley y que tiene la autoridad intelectual para interpretarla, aun cuando cayeran en el fanatismo. Por eso se los tiene, también, por los representantes de las tradiciones de los antepasados, lo que es la base que sustenta lo más propio de la cultura y nacionalidad judía. Así, aunque no participan directamente de la estructura socio-política de Israel, saben muy bien imponerse al poder político por medio de su interpretación de la Ley. De manera semejante, los que viven en la marginalidad, en la ignorancia o en el desprestigio moral, reciben la sanción divina sólo de la interpretación de la Ley por parte de los fariseos. De ahí que la falta de credibilidad, a la que los lleva la predicación de Jesús, se convierte en la causa más poderosa para llevar a cabo, por parte de ellos, una acción política subversiva mortal contra Jesús[61].

El tercer punto de atención es la mención de los sumos sacerdotes y escribas, como también de los ancianos, en las predicciones de Jesús sobre su fin. Dicha asociación de grupos designa al Sanedrín del tiempo de Jesús que era la autoridad que juzgaba sobre materia religiosa y, en algunos casos, también civil, de la sociedad israelita; incluso, asevera Segundo,

---

[58] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 146.

[59] Según el análisis de Juan Luis Segundo, difícilmente en Israel, que está bajo el Imperio Romano, se hubiera condenado a muerte a Jesús por razones de tipo religioso, como es violar el sábado o cambiar la interpretación de la Ley o declararse Mesías, a no ser que estuviera infringiendo el fanatismo religioso de un grupo determinado que tuviera influencia en las autoridades romanas. Cf. *Ibid.*, p. 142.

[60] Frente a la expresión "hipócrita", Segundo advierte que hay que distinguir una diversidad de actitudes a las cuales alude la misma; puede referirse a la mentira disfrazada como a la mala fe responsable o inconciente de los resultados a que puede llevar. Cf. *Ibid.*, p. 146.

[61] Cf. *Ibid.*, p. 148.

en materias que pudieran relacionarse con las autoridades romanas[62]. Así, el grupo o partido de los saduceos está constituido por los sacerdotes y escribas que representa al clero judío de la época de Jesús, el cual obtiene y manifiesta su poder, particularmente, en torno al templo y es el que tiene mayor representatividad en el Sanedrín. Es el grupo que sostiene una relación muy próxima con los otros grupos de poder, como los herodianos, los romanos y el personal al servicio del templo. Están preocupados en extender su propio poder y alcanzar los beneficios que éste les proporciona, más que velar por la profundidad o pureza de sus opciones religiosas. Tiene la capacidad de presionar a las autoridades puramente políticas; de ahí que la influencia que puede ejercer en ellos el grupo de los fariseos, en vista de su sagacidad para descubrir la dimensión política del anuncio del Reino por parte de Jesús, resulta mucho más decisivo en relación a los saduceos de Jerusalén que hacia el grupo de los herodianos en Galilea, ya que la predicación de Jesús les amenaza con perder su poder respecto del Reino esperado, si se realiza así como lo anuncia Jesús[63].

A partir de lo anteriormente expuesto, el teólogo propone que Jesús podía, de una parte, haber aclarado el mal entendido que se iba generando en torno a su persona y, de otra, cambiar el lenguaje o precisar mejor el carácter religioso de su anuncio, para evitar su desenlace. Sin embargo, subraya que, al poner atención al núcleo de las tres predicciones, se comprende el significado que Jesús le dio a su mensaje, ya que Él sabe de la incidencia política que trae consigo y no se preocupa de evitar ser considerado un agitador político, al contrario, acepta que lo lleven a un resultado mortal. Asimismo, la entrega de Jesus al poder político, por parte de las autoridades judías, es posible, afirma el autor, porque su tarea de anunciar el Reino está llegando a su punto final, puesto que su condenación a muerte muestra que ha sido entendido su mensaje[64].

3.2 El acontecimiento de la muerte de Jesús, según el pensamiento de Jon Sobrino

En cuanto al planteamiento teológico acerca del hecho de la muerte de Jesús, Jon Sobrino considera dos cosas: una, que la cruz es el fin de un camino en el cual Jesús se manifiesta como testigo fiel a Dios en medio de un mundo de contradicciones y, otra, que ese camino se convierte en un proceso a la idea de Dios mismo, porque interpela la comprensión

[62] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 149.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 150.
[64] Cf. *Ibid.*, p. 151.

que tiene el pueblo de Israel acerca de Dios[65]. En ese mismo sentido, y desde una óptica general, las razones para la muerte se originan en el hecho que Jesús atacaba a los poderosos del pueblo de Israel, echándoles en cara la manipulación de la imagen de Dios, por medio del poder religioso y político. De ahí existen dos razones para matar a Jesús: por blasfemo y por agitador político.

3.2.1 Causas de la muerte de Jesús

Con miras a entender la primera razón, Sobrino sugiere observar las causas que llevaron a las autoridades judías a condenar a Jesús como blasfemo. Teniendo en cuenta lo que plantea el texto de Mc 14,64, que Jesús es juzgado por los defensores de la religión judía, lo más cierto es que Éste haya sido acusado de blasfemo y ello no sin razones[66]. Es evidente en los Evangelios que Jesús, por una parte, critica abiertamente el sistema religioso creado por los fariseos para utilizar a Dios en beneficio del propio poder y suscitar privilegios irrenunciables y, por otra, se opone francamente a la práctica ritual ante un Dios que no libera al ser humano, sino que lo mantiene en la opresión. Al mismo tiempo, Jesús reprocha la concepción de ética religiosa con que justifican la existencia de la religión. Para Él la ética es algo que surge de dentro de la persona y que toca o afecta lo externo en la medida en que ella ha sido interiorizada por el ser humano[67]. En ese contexto, el problema central es el conflicto que Jesús levanta en el ámbito religioso, ya que propone una concepción y una manera nueva de acceder a Dios que no es ni el templo ni el culto, sino la persona humana, especialmente, la que se encuentra marginada y empobrecida[68]. A partir de ahí, se puede entender, de acuerdo al relato de Marcos sobre la condena de Jesús por parte del Sanedrín (cf. Mc 14,53-65), que los principales actores del juicio son los sacerdotes y los escribas, precisamente, los que se consideran los defensores legítimos del judaísmo. Para comprender por qué son ellos los que enjuician a Jesús, es necesario analizar cuál fue el comportamiento de Jesús en relación al

---

[65] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 152.
[66] Cf. *Idem*, p. 152.
[67] Cf. *Ibid.*, p. 153.
[68] Cf. *Ibid.*, p. 154. Según la interpretación que Guerrero hace del pensamiento de Sobrino respecto de la condena de Jesús por blasfemo, expone que Jesús produjo una revolución religiosa en dirección doble: vertical y horizontal. Desde el punto de vista vertical, Jesús anuncia a un Dios que se acerca en gracia y que recrea gratuitamente la situación de todo ser humano, por lo que la fe es una relación gratuita y no un intercambio interesado. Desde el punto de vista horizontal, Jesús amplia el lugar de acceso a Dios, ya que propone como verdadero templo de Dios al ser humano, particularmente al pobre. Así, Jesús plantea una religión que no se circunscribe a tiempos ni lugares sagrados, sino que se realiza en espíritu y en verdad. Cf. GUERRERO, *Jesucristo*, p. 73.

judaísmo, ya que es ahí donde se da el punto de relación entre causa y grupo que define su muerte[69].

Jesús, afirma el teólogo, es un inconformista y liberal. No se sujeta a las exigencias de la ley judía, ni cumple con las prescripciones rituales, ni parece valorar lo que en la tradición judía se considera bueno, como la familia y las posesiones. De ahí que su principal conflicto se da con los fariseos y sacerdotes, en cuanto que ataca los mecanismos de manipulación que ejerce ese grupo respecto de la imagen de Dios[70]. Jesús los refuta, porque, en nombre de Dios, abandonan los deberes de justicia, colocan cargas pesadas sobre el pueblo y ellos mismos se dispensan de cumplir con la ley de la caridad[71]. Así, en el centro de la disputa, se encuentra la concepción de Dios y la manera cómo se tiene que acceder a Él. Para Jesús, el acceso a Dios no está sujeto a un esquema religioso, por medio del cual la persona humana debería dirigirse a Dios en cumplimiento de ciertas obligaciones, puesto que es ese mismo esquema, en el cual los seres humanos se sienten a gusto, el que protege contra la real y verdadera acción de Dios en la propia vida y en la historia; lo que hace ese esquema es desoír las necesidades del prójimo y justificar la opresión[72]. Por el contrario, el Dios que predica Jesús es Alguien distinto, es Alguien al que se accede por varios caminos, de los cuales Él privilegia el de la persona humana y débil como lugar preferencial de acceso a Dios. Por lo cual, la radical diferencia en comprender a Dios es lo que lleva a Jesús al trágico final de la muerte en cruz[73].

Respecto de la segunda razón, el autor subraya que Jesús lo que predica es el Reino y por medio de el hace referencia a Dios. Y cuando predica el Reino lo hace en la línea de como ya está enunciado en el AT; esto es, como reconciliación personal no sólo con Dios, sino también con todas las personas, lo que, necesariamente, debe llevar a una reconciliación social. Jesús mismo manifestó los signos de una reconciliación social cuando propone una nueva forma de coexistencia entre las personas, de ahí que el anuncio del Reino que lleva a cabo no refiere a un Reino ideal, sino que se trata de un Reino real que conlleva la denuncia del sistema social israelita de su época, ya que dicho sistema interviene en el estilo de las relaciones humanas sociales[74].

---

[69] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 153.
[70] Cf. *Idem*, p. 153.
[71] Cf. *Ibid.*, p. 154.
[72] Cf. *Ibid.*, p. 155.
[73] Cf. *Ibid.*, p. 156.
[74] Cf. *Idem*, p. 156. Guerrero resalta que la construcción, por parte de Jesús, de relaciones humanas nuevas basadas en la fraternidad y en el compartir, ciertamente tiene repercusiones políticas, ya que esa nueva manera lo –Jesús- pone en conflicto con las autoridades que generan la injusticia debido al hecho que la propuesta de fraternidad exige nuevos programas de convivencia social. A partir de este proyecto de Jesús se levanta la cuestión de cuál es el tipo de poder que se convierte en mediación para Dios, poder que, para Jesús, no consiste

Además, en la expectativa judía sobre el Reino se espera la instauración de un orden político teocrático, donde la organización de la sociedad israelita considera la cuestión social y política de su sistema de vida como expresión del reinado de Dios; por lo cual, señala Sobrino, no puede eludirse la relación existente, para la mentalidad israelita, entre el Reino de Dios y la dimensión de lo político, ya que ambas realidades se insertan y actúan en la convivencia social. Por lo demás, Jesús no fue indiferente frente a este tipo de expectativa social. Aun cuando no fue sacerdote ni político, su anuncio y actuación en relación al Reino traspasó el ámbito de lo político como de lo religioso, puesto que se ocupó en condenar toda opresión que se ejerciera tanto en nombre de la religión como en nombre de una organización social opresora. De ahí se puede observar, explica el teólogo, que Jesús efectivamente influyó en el ámbito de lo político, ya que eso lo corrobora el hecho que haya muerto en una cruz, tipo de muerte que es castigo para los agitadores políticos, y no lapidado que es el tipo de muerte que se le otorga a los blasfemos[75].

Ahora bien, si se pone atención a la inserción de la actividad de Jesús en el ámbito de lo político, el autor advierte que no es mucho lo que se puede decir, ya que el NT no explicita la relación de Éste con el entorno de lo político. Lo más que se puede observar es que llama la atención que los Evangelios no muestran a Jesús criticando al grupo de los zelotas como lo hace con los fariseos, saduceos o escribas. Ese silencio puede deberse al hecho que Jesús y los zelotas tienen una cierta perspectiva en común. Ambos comprenden su misión como la implantación del Reino de Dios, causa que exige una entrega incondicional. Jesús, por su parte, requiere el seguimiento personal que considera la carga de la cruz y los zelotas, por otra, poseen mártires en su actividad de lucha por liberar a Israel del dominio extranjero. Además, Jesús cuenta entre sus seguidores a zelotas, como es el caso de Simón llamado el zelota (cf. Lc 6,15) y probablemente, también, lo sean Judas Iscariote y Pedro. Cuando Él critica a Herodes, lo hace con el espíritu de un zelota (cf. Lc 13,31s), como a su vez, ironiza a los que oprimen al pueblo (cf. Mc 10,42s). Por lo demás, Jesús admite entre sus seguidores a publicanos y come con ellos, en señal de la venida escatológica del Reino (cf. Mc 2,13s. 15s), no muestra una decisión clara frente al pago del impuesto al César (cf. Mc 1,13-17)[76] y condena el uso de la espada (cf. Mt 26,52). En relación al Imperio Romano, desacraliza

---

en la dominación, sino en amor y en verdad, destruyendo así la dialéctica amigo-enemigo e invitando al perdón y no a la violencia. Cf. GUERRERO, *Jesucristo*, p. 74.

[75] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 157.

[76] Cf. *Ibid.*, p. 158.

completamente la concepción del poder; no es divino el poder del Imperio ni el del emperador. Jesús presenta otra concepción divina del poder que es la del amor[77].

3.2.2 La muerte de Jesús como proceso

La muerte de Jesús, en el pensamiento cristológico de Jon Sobrino, se plantea como un proceso en el cual se lleva a cabo un doble juicio sobre Jesús: un juicio religioso y uno político, los que están en directa relación con las razones que tenían sus contemporáneos para matarlo y con el estilo de vida propuesto por Jesús[78].

Respecto del juicio religioso, Sobrino subraya que es históricamente aceptable que Jesús entró en conflicto con los líderes religiosos de Israel y que fue teológicamente condenado por ofender la imagen de Dios que tenía Israel (cf. § 2.2). Así, tanto el evangelista Juan como los Sinópticos evidencian que Jesús entró en un conflicto religioso con las autoridades del templo, a tal punto que decidieron acabar con Él[79].

Acerca del juicio mismo, el teólogo expresa que, al no poder contar con la historicidad de los hechos en sí, no queda claro si se trata de uno o varios procesos religiosos. Pero, de acuerdo a los antecedentes que muestran los Evangelios, se puede observar que Jesús experimentó, por lo menos, dos juicios de carácter religioso: uno ante Anás y otro ante el Sanedrín. Así, el Evangelio de Juan presenta un primer interrogatorio a Jesús que se lleva a cabo en la casa de Anás, quien le interroga sobre los discípulos y la doctrina que Él enseña. Frente a este interrogatorio Jesús no responde, por lo cual, los que quieren acusarle no tienen motivo explícito para llevar a cabo su objetivo. Los Evangelios sinópticos, por su parte, relatan que a la mañana siguiente, después de haber estado en casa de Anás, Jesús es llevado ante el Sanedrín; ahí nuevamente es interrogado, y si bien, al principio Jesús no responde, ante la pregunta de si Él es el Mesías lo hace diciendo que sí. Bastó esa respuesta para que todos lo consideren culpable y lo condenen a morir[80]. A partir de ahí, lo que encierra la respuesta de Jesús parece indicar la razón legal e histórica por la cual las autoridades judías lo condenan. Asimismo, el motivo de la condena de Jesús tiene coherencia con la lucha que Él emprendió durante todo su ministerio, cual fue, la de anunciar un Reino que plantea una

[77] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 159.
[78] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 264. Ver también: *Jesús*, pp. 190-195.
[79] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 264.
[80] Cf. *Ibid.*, p. 265.

nueva forma de manifestarse Dios y que no contempla el templo como centro de continuidad para una teocracia israelita[81].

En cuanto al juicio político, Jon Sobrino constata que, si bien el Evangelio de Lucas expresa que la última responsabilidad de la muerte de Jesús es de las autoridades judías, la condena y el tipo de muerte en sí manifiestan que se trata de una condena de carácter político – Jesús se ha hecho pasar por rey de los judíos – y murió como un malhechor político – muerte en cruz – y con la posibilidad de ser canjeado por el subversivo político Barrabás. Sin embargo, no es fácil separar el juicio político del religioso, ya que ambos están muy relacionados. Por lo demás, el juicio político contiene dos tipos de acusación, con el fin de alcanzar la condena a muerte: uno se basa sobre hechos políticos subversivos, y el otro se apoya en la oposición de lo religioso-político que refleja la oposición de Jesús frente a Roma[82].

La primera forma de acusación, indica el teólogo, se reconoce en tres expresiones que relatan Lucas y Juan, como son: el alboroto que suscita Jesús en el pueblo, la prohibición del pago de impuesto al César y el considerarse a sí mismo rey (cf. Lc 23,2; Jn 19,12). El primer enunciado refiere al hecho que los judíos quieren presentar la predicación de Jesús como políticamente peligrosa y subversiva frente al poder romano representado en la persona de Pilatos; lo que, a juicio del autor, es bastante probable de sustentar si se considera que un profeta como Jesús resulta políticamente peligroso, por lo cual, se hace necesario eliminarlo, aun cuando sea por medio de argumentos que se apoyen en hechos poco probables[83]. En cuanto al segundo enunciado sobre el tributo al César, el asunto se plantea de tal manera que se lo puede reconocer como una verdadera trampa política para hacer caer a Jesús. Lucas llama a los fariseos de espías (cf. Lc 20,20-26) y Marcos también los llama, junto a los herodianos, de espías (cf. Mc 12,13-17), explicitando en el relato que representantes de esos grupos fueron donde Jesús a hacerle una pregunta que les permitiera atraparlo en alguna palabra y entregarlo al poder de jurisdicción del gobernador. Sin embargo, Éste les responde con la conocida sentencia de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, dejando claridad de la distancia que Él toma, tanto de los dominadores romanos como de los subversivos antirromanos[84]. La tercera expresión sobre la acusación de Jesús de proclamarse rey, Jon Sobrino indica que dicho enunciado se encuentra en el Evangelio de Juan y que ahí el tema tiene un carácter, principalmente, cristológico. Para Juan, Jesús es rey y tiene un Reino,

[81] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 266.
[82] Cf. *Ibid.*, p. 266.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 267.
[84] Cf. *Idem*, p. 267.

pero que es diferente a los Reinos políticos y del mundo. Es más, Juan se preocupa en iluminar positivamente la realidad de rey y reinado de Jesús, cuando explicita que ese reinado de Jesús consiste en dar testimonio de la verdad, por lo cual se opone a un antireino que se manifiesta a partir del mundo de la mentira[85].

Con todo, Sobrino asevera que las acusaciones contra Jesús no tienen mucho éxito frente a Pilato. Al contrario, los Evangelios dicen que Pilato tenía la intención de liberarlo (cf. Mt 27,15-23; Mc 15,6-14; Lc 23,17-23; Jn 18,39-40), por lo cual trató de buscar otro medio para evitar la condena, haciendo entrar en escena a Barrabás. Pilato, entonces, coloca la negociación de liberar a Jesús en lugar de Barrabás, pero la muchedumbre elige a Barrabás y pide la crucifixión de Jesús (cf. Mt 27,20; Mc 15,6-11; Jn 19,6). Así, aun cuando pareciera que Pilato no quería responsabilizar al poder romano de la muerte de Jesús, termina por condenarlo y de ahí lo importante es saber por qué Pilato condena a muerte a Jesús. Frente a la intención de éste de liberar a Jesús, los judíos, según relata el Evangelio de Juan, se niegan rotundamente a que lo suelte, y si lo hace, lo acusan de no ser amigo del César, porque todo el que se presenta como rey está en contra del César (cf. Jn 19,12). Ante esa tajante acusación Pilato no tiene más alternativa que condenar a Jesús[86].

Desde el punto de vista histórico-legal, el teólogo afirma que la condena a muerte de Jesús no sólo parece injusta, sino que, también, muestra poca lógica. Pero desde la perspectiva teológica de la historia, tiene mucho sentido y es una necesidad. Ahora, si se mira el juicio desde la óptica de los mediadores, hay que señalar que en dicho juicio se enfrentan dos mediadores: Jesús y Pilato, que representan dos tipos de mediaciones, el Reino de Dios y el Imperio Romano, desde los cuales se desencadena la disyuntiva de tener que elegir entre el Dios de Jesús o el César, por lo que se trata de una alternativa excluyente, puesto que no se puede ser, al mismo tiempo, amigo de Jesús – que revela el verdadero poder divino – y amigo del César[87].

Por último, se puede observar, indica el autor, que el proceso, tanto religioso como político, advierte de la disyuntiva en medio de la cual Jesús se encontró durante todo su ministerio, cual es, vivir y predicar al servicio de la llegada del Reino de Dios o favorecer y sustentar la teocracia judía y su paz con el Imperio Romano dominante de la época[88]. Ahora bien, teniendo en cuenta que ambas realidades invocan divinidades diferentes, para Jesús significa elegir entre su Padre y los dioses romanos. Como Jesús se decide por Dios, como su

[85] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 268.
[86] Cf. *Ibid.*, p. 269.
[87] Cf. *Ibid.*, p. 270.
[88] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 191.

Padre, entonces su muerte es fruto de la suerte que corre aquel que no opta por las divinidades de la muerte y la opresión[89]. Por lo tanto, Jesús, con su predicación, levanta un conflicto no sólo de Él con el orden religioso y político establecido en Israel, sino también, entre divinidades: entre el Dios del cual Jesús habla, el Dios de la Ley y los dioses políticos del Imperio Romano[90].

3.3 El significado de la muerte de Jesús en la cristología de Juan Luis Segundo

Así como hay razones que justifican la condena a muerte de Jesús, así también el acontecimiento de la muerte es punto de partida para que, tanto los discípulos como los oyentes posteriores, busquen el sentido de lo que representa ese acto de entrega de Jesús.

La reflexión cristológica de Juan Luis Segundo acerca del significado que tiene la muerte de Jesús, primero para Él mismo y luego para los demás, plantea dos elementos teológicos desde los cuales se desarrolla la relevancia de dicho acontecimiento: la subida a Jerusalén y el sentido escatológico de la muerte de Jesús.

3.3.1 Subida a Jerusalén

No existe duda que la ciudad de Jerusalén se convierte en el lugar central, como lo es el viaje que Jesús realiza a la misma, por el hecho que en esa ciudad es donde el conflicto provocado por Jesús, por su mensaje, por su estilo de vida y por su predicación del Reino, llega a su punto cumbre, ya que es en ella donde se produce el desenlace final de la vida de Jesús[91]. La llamada subida a Jerusalén contiene en sí misma algunos aspectos que posibilitan ver la manera cómo se lleva a cabo el término del ministerio de Jesús, aunque los evangelistas exponen de forma diversa la relación que tiene Éste con la ciudad de Jerusalén. Mateo presenta Jerusalén formando parte de la primera profecía de la pasión de Jesús. Para Marcos Jerusalén es el lugar donde Jesús sitúa su vida y su ministerio una vez que haya pasado por Judea[92]. Juan, en cambio, presenta varias subidas a Jerusalén a causa de las fiestas religiosas que se celebran ahí. Independientemente de lo que cada evangelista exponga, a Juan Luis

[89] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 192.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 195.
[91] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 291.
[92] Cf. *Ibid.*, p. 269.

Segundo le interesa, principalmente, el desenlace del conflicto que se produce en la última subida a Jerusalén[93].

Ciertamente, a la hora de la subida a Jerusalén, asevera el autor, Jesús ya tiene la fama de ser un profeta conflictivo, lo que se puede reconocer en la observación que coloca Marcos que quienes acompañan a Jesús están con miedo (cf. Mc 10,32)[94]. La expresión de subida tiene, ciertamente, un sentido en la interpretación del hecho final de la vida de Jesús. Subir hacia Jerusalén muestra algo más que el lugar geográfico en que se encuentra la ciudad. La subida a Jerusalén conlleva un doble significado. Por una parte, Jesús sube al lugar que contiene la imagen del Dios de Israel, en nombre del cual ha anunciado y ha convocado a todo el pueblo para la llegada del Reino y que, también, es el lugar donde Dios mostrará todo el poder con que llega el Reino. Por otra parte, Jerusalén es el lugar donde viven las autoridades israelitas, las que ostentan el poder oficial de parte de Dios y a quienes Jesús ha imputado, desacreditándolas con sus parábolas, acusándolas de usar el nombre de Dios para generar y sustentar la opresión del pueblo[95]. Jesús, sabiendo eso, sin embargo, decide subir hacia Jerusalén para predicar, también ahí, lo que ya anunció por toda Galilea y, al igual como les aconteció a los profetas del Antiguo Testamento, así, también, Jesús mismo presiente que experimentará la persecución y el sufrimiento a causa de anunciar el poder diferente que trae consigo el Reino de Dios[96].

3.3.2 Sentido escatológico de la muerte

Respecto de lo que Jesús espera como resultado del conflicto en Jerusalén, Segundo asevera, que no se trata de hacer un análisis acerca de la conciencia que Jesús tenía de la situación, sino conocer lo que piensa Éste acerca de su fin y de su decisión de subir a Jerusalén de todas maneras. El teólogo señala que existen datos suficientes, ya sean directos como indirectos, para saber lo que le pasaba a Jesús[97]. Entre los datos indirectos, subraya el teólogo que existe una lógica que le da unidad a todo el camino que ha recorrido Jesús desde Galilea hasta el centro: Jerusalén, donde se desarrolla el fin de su misión. Se trata del hecho que Jesús estuvo y se mantuvo siempre atento a los mecanismos históricos que posibilitaban la llegada del Reino, enseñando al pueblo de Israel a reconocer y buscar la transformación de

[93] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 270.
[94] Cf. *Ibid.*, p. 271.
[95] Cf. *Ibid.*, p. 272.
[96] Cf. *Idem*, p. 272.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 283.

los mismos, particularmente de aquellos mecanismos que generan una estructura inhumana en la sociedad[98].

En relación con lo anterior, se consideran relevantes los datos directos que Jesús mismo facilita, como es el de conocer y estudiar el modo, el tiempo y los medios con que Dios procura hacer llegar su Reino a Israel, a través de la persona de Jesús[99]. Un aspecto importante de esos datos es la relación que existe entre Jesús, el anuncio del Reino y el poder. En comparación con Juan Bautista, a Jesús no le desagrada la relación con el poder. Pero el problema con el mismo surge a causa de la predicación de Jesús, cuando favorece a los sufridos de la sociedad israelita y va alentando la propia capacidad de poder de ellos, aunque, al mismo tiempo, trata de mantener bajo control ese poder. A Jesús le interesa, señala el teólogo, que el Reino de Dios se establezca con el poder necesario para ello, ya que la implantación total del mismo sólo llegará con el poder divino[100], cuando el año de gracia sea una realidad, los pobres no sean más pobres, los que lloran rían, los hambrientos sean saciados y los que están perdidos sean encontrados[101].

Ahora bien, Segundo, también, llama la atención sobre el hecho del por qué Jesús, conociendo su forma de predicar la llegada del Reino de Dios, no se prepara para enfrentar la reacción contraria de los poderosos adversarios en Jerusalén. La respuesta está en que, para Jesús, tomar precaución, significa hacerlo de una manera diferente, esto es, de una forma en la cual no interesa la inmediata posesión del poder o la lucha contra el poder enemigo, sino que ÉL se dispone y se responsabiliza de su tarea de una forma pacífica y limitada, confiando la situación a Dios, porque confía que el poder divino está de su parte[102].

Así, para desentrañar el sentido escatológico de su fin, a partir de la pasividad de Jesús ante el desenlace del conflicto, el teólogo analiza tres datos que, a su juicio, están acompañados de la mirada de los evangelistas que ya pasaron por la experiencia de la cruz y de la resurrección[103]. Pero, más allá de ello, esos tres datos arrojan luz sobre el futuro que le espera a Jesús en el desenlace del conflicto entre la crisis de Galilea y la muerte en el monte Calvario. El primero refiere a las palabras de Jesús por las que anuncia que algunos de los que le acompañan no verán la muerte hasta que el Reino de Dios haya llegado con poder (cf. Mc 9,1). El segundo, muestra un pequeño Apocalipsis presente en la predicación de Jesús previo a

[98] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 284.
[99] Cf. *Ibid.*, p. 285.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 289.
[101] Cf. *Ibid.*, p. 288.
[102] Cf. *Ibid.*, p. 290.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 291.

su pasión en Jerusalén[104], que es cuando Jesús habla de una gran tribulación y destrucción por la que pasarán Jerusalén y su Templo[105]. Y el tercer dato, que Segundo indica como de mayor importancia, es el que considera el grito de sorpresa y desorientación de Jesús en la cruz.

En cuanto a la interpretación de estos datos, y teniendo en cuenta que no hay una conexión interna entre los tres, el autor propone la prueba de la distinción de lo pre y pos-pascual, para descubrir la lógica interna que contienen, en vista del significado escatológico de la muerte de Jesús. Esos tres datos, de acuerdo al análisis que hace Segundo, arrojan tres contenidos teológicos de interpretación que son: el abandono de Dios, la venida del Reino con poder y la venida del Hijo del hombre con poder.

Comenzando por la idea del abandono de Dios, Segundo señala, que es una situación que los mismos evangelistas consideran incorrecta, ya que, si se toma en cuenta el hecho que sus escritos son iluminados por la experiencia pos-pascual, estos mismos afirman lo contrario, esto es, que Dios ha resucitado a Jesús, de lo cual ellos son testigos (cf. Hech 2,32)[106]. Así, a partir de la experiencia pascual, la primera comunidad cristiana llega a la convicción que Dios constituyó a Jesús como Señor y Mesías, a quien los judíos crucificaron (cf. Hech 2,36). Si bien, la muerte de cruz de Jesús no se puede negar históricamente, por más escandaloso que resulte, los evangelistas la narran, pero con la ayuda de la experiencia pascual que disminuye la realidad de escándalo de la muerte en cruz, sustentándola en la certeza profética que Jesús muere para resucitar al tercer día[107].

Respecto del segundo contenido teológico, el autor señala que este se puede entender a la luz del tercer dato sobre el grito de sorpresa y desorientación de Jesús en la cruz. Ello es posible si se considera que lo más probable es que la predicación de la muerte de Jesús en la ciudad de Jerusalén es un dato pos-pascual, puesto que no es posible que Jesús habría lanzado ese grito de abandono, si no hubiera estado seguro de la acción salvadora de Dios y si no hubiera contado, previamente, con ese tipo de muerte. De ahí que, en el anuncio que hace Jesús de la llegada del Reino con poder, está contemplado que Dios interviniera al igual como lo hiciera con los profetas del AT y que su cooperación con la instauración del nuevo Reino tuviera una duración mayor que la que tuvo en sí[108]. Por lo cual, el anuncio de la venida del Reino con poder se reconoce como un dato pre-pascual, ya que si se tiene en cuenta el que Jesús manifiesta que algunos de la generación contemporánea a Él serán testigos de la llegada

[104] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 292.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 293.
[106] Cf. *Ibid.*, p. 294.
[107] Cf. *Ibid.*, p. 295.
[108] Cf. *Ibid.*, p. 296.

del Reino, ello coincide con la obsesión que la primera comunidad cristiana tiene con el tiempo que significa el plazo de una generación. Se trata entonces de un mismo y único plazo, aun cuando después la comunidad cambie el sentido de la espera. Luego, cuando la profecía refiere al poder con que llegará el Reino, Segundo asevera que no se trata de cualquier tipo de poder, sino de ese que hará posible que en la tierra se cumpla la voluntad de Dios así como ya se cumple en el cielo. Esto es, que los pobres dejen de serlo, que los que están afligidos ya no lo estén y que los que tienen hambre sean saciados, y esa espera es la que echa por tierra el acontecimiento de cruz y por eso mismo, resulta un dato pascual[109].

El tercer contenido teológico, sobre el Hijo del hombre, dice relación al discurso escatológico de Jesús (cf. Mc 13,1). Si se considera, primero, la lógica interna que acompaña el ministerio de Jesús desde su comienzo, con el paso por el discipulado de Juan, hasta el desenlace final que se desata por el conflicto generado con las autoridades judías, no se descubren muchos datos que preparan este discurso escatológico[110]. En segundo lugar, si este discurso escatológico forma parte de la manera como Jesús entiende los acontecimientos, no se justifica el grito de abandono de Jesús en la cruz[111]. Tercero, que este discurso parece más bien expresar la situación de vida de la comunidad pos-pascual, que habría conseguido salir de la crisis en que la colocó la experiencia de cruz de Jesús[112]. Sin embargo, si la profecía le pertenece a Jesús, entonces, asevera Segundo, hay que deducir tres cosas: una, que Jesús no predijo su muerte y por lo mismo, su grito en la cruz se hace más inteligible. Otra, que aun después de la experiencia pascual, el enigma de la muerte de Jesús está pendiente de ser resuelto[113]. Tercero, que las expectativas escatológicas existentes en Israel llevan a entender la muerte de Jesús en función del poder de Dios que se manifestará en un futuro próximo a favor del mismo Jesús. Por último, que es suficiente atribuir una segunda venida apocalíptica del Hijo del hombre, no en vista a la llegada del Reino, sino en vista de una generación que viva de manera más humana[114].

[109] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 297.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 298.
[111] Cf. *Ibid.*, p. 299.
[112] Cf. *Ibid.*, p. 300.
[113] Cf. *Ibid.*, p. 301.
[114] Cf. *Ibid.*, p. 302.

3.4 El significado de la muerte de Jesús, en la cristología de Jon Sobrino

En el pensamiento cristológico de Jon Sobrino, el sentido de la muerte de Jesús tiene que ver con la respuesta a la pregunta por qué muere Jesús. Pero antes de entrar a desarrollarla, el teólogo expone que ya en el NT dicha pregunta está presente y a ella responde de manera precisa, haciéndolo a partir de la experiencia de la Resurrección, buscando dejar en claro dos cosas. Primero, que la muerte en cruz es un hecho escandaloso, por lo que la respuesta al por qué muere Jesús, precisamente, en una cruz hace parte de la manifestación del misterio de Dios. Lo segundo apunta al significado de la muerte en cruz, ante lo cual el NT plantea que, si bien el hecho es malo para Jesús y negativo para las personas que lo acompañan, éste tiene en sí algo positivo y bueno, porque es a través de la cruz de Jesús que Dios da la salvación al mundo[115]. Así, el hecho de la cruz tiene un valor objetivo que los primeros cristianos no consiguieron percibir en cuanto acontecía, pero que, poco a poco, comenzaron a mirar con los ojos de la fe y empezaron a comprender la cruz como un acontecimiento positivo, también inserto en la bondad de Dios para el bien de la historia[116].

En cuanto a la elaboración de la respuesta al interrogante sobre el significado de la muerte de Jesús, Jon Sobrino propone un proceso de reflexión en base a cuatro ideas teológicas que están presentes en el mismo NT, como son: la cruz en el misterio de Dios, la cruz como salvación, como algo grato a Dios y como expresión del amor de Dios.

La primera idea refiere a la interpretación de la cruz en el misterio de Dios. El teólogo expresa que los primeros cristianos, en su interés por indagar sobre el por qué de la muerte en una cruz, consiguieron dar varias respuestas en la perspectiva del misterio de Dios. Una primera respuesta la encontraron al considerar la cruz como el destino de los profetas (cf. 1Tes 2,14s; Rom 11,3; Mt 23,37; Mc 12,2s), explicación que surge del contexto judío donde la historia está marcada por la muerte infligida a los profetas, pero donde falta todavía descubrir el sentido de esa muerte para la historia. De ahí que la pregunta acerca de la muerte de Jesús continúa vigente, ya que Jesús es más que un profeta, a fin de responder al sentido del por qué muere el Mesías, el Hijo de Dios. A partir de ello, aparece otra respuesta que es entender la cruz como una realidad ya anunciada en las Escrituras. Es la respuesta de la primera comunidad cristiana que se refleja en el relato de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,25)[117]. Pero, asevera el autor, el hecho de la cruz todavía continúa en la incertidumbre, por

[115] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 281.
[116] Cf. *Ibid.*, p. 282.
[117] Cf. *Ibid.*, p. 282.

lo cual, los primeros cristianos, en la continuación de su búsqueda de respuesta, llegan a una de tipo teologal, cual es que Jesús muere porque su muerte forma parte del designio y previo conocimiento de Dios del hecho (cf. Hech 2,23; 4,28), por cuanto la cruz es un acontecimiento necesario para la humanidad (cf. Lc 24,26; Mc 8,31). Así, estas dos primeras formas de respuesta que presenta el NT manifiestan que los primeros cristianos se niegan a dar, por sí mismos, una resolución al por qué de la muerte en cruz, sino que la procuran en Dios, esto es, que la respuesta al sentido de la muerte en cruz de Jesús se encuentra en Dios y no en la historia, simplemente[118].

La segunda idea teológica apunta a entender la cruz como hecho de salvación[119]. Si bien, en la primera posibilidad de respuesta se apeló a encontrar el significado de la muerte en

[118] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 283.

[119] Aun cuando estamos analizando el tema de la muerte de Jesús desde la perspectiva de su relación con el mensaje del Reino, nos parece significativo atender aquí a la temática del sentido salvador que tiene el hecho de la muerte. De acuerdo a lo que indica la Notificación de la Congregación de la fe, algunas afirmaciones de Sobrino llevan a pensar que Jesús no atribuye un valor salvífico a su muerte. Por ejemplo, cuando afirma "que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriológicos que, después, elaboró el Nuevo Testamento: sacrificio expiatorio, satisfacción vicaria (…) En otras palabras, no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte, como hizo después el Nuevo Testamento". Frente a ese planteamiento, la Congregación señala que lo que al principio parecía una afirmación limitada, después se vuelve categórica, cuando dice "no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte… [Así] los numerosos pasajes del Nuevo Testamento que hablan del valor salvífico de la muerte de Cristo resultan privados de toda conexión con la conciencia de Cristo durante su vida mortal. No se toman debidamente en consideración los pasajes evangélicos en los que Jesús atribuye a su muerte un significado en orden a la salvación… Pero el problema no se reduce a la conciencia con la que Jesús habría afrontado su muerte y al significado que él le habría dado. El p. Sobrino expone también su punto de vista con respecto al significado soteriológico que se debe atribuir a la muerte de Cristo: 'Lo salvífico consiste en que ha aparecido sobre la tierra lo que Dios quiere que sea el ser humano (…) El Jesús fiel hasta la cruz es salvación… es revelación del *homo verus*, es decir, de un ser humano en el que resultaría que se cumplen tácticamente las características de una verdadera naturaleza humana […] Según esto, la cruz de Jesús como culminación de toda su vida puede ser comprendida salvíficamente. Esta eficacia salvífica se muestra más bien a la manera de la causa ejemplar que de la causa eficiente (…) No se trata, pues, de causalidad eficiente, sino de causalidad ejemplar'". Cf. CONGREGACIÓN, Notificación, p. 21. A ese respecto, Hünermann hace ver que Sobrino contempla, en su reflexión sobre la muerte de Jesús, un gran número de trabajos exegéticos que salieron a la luz a partir de la década de los 60. Ciertamente, existen entre los exégetas posiciones que difieren unas de otras. En ese sentido, Sobrino, por su parte y de manera general, se remite a las interpretaciones neotestamentarias de Leonardo Boff, Edward Schillebeeckx, Xavier Léon-Dufour, José Ignacio González Faus. Sobrino, sigue Húnermann, "traduce al español una fórmula que Wilhelm Thüsing ha utilizado repetidamente: Jesucristo realiza su vida y su muerte como 'pro-existencia'. Fidelidad a Dios hasta el final, hasta el extremo, servicio a los hombres hasta el final, hasta el extremo: ésta es la manera como Jesús vivió, como fue al encuentro de su muerte y como murió. Y con ello en la vida y en la muerte de Jesucristo se pone de manifiesto 'lo humano verdadero', el sentido verdadero, más profundo, abismal, de la humanidad. Y esta humanidad consumada es el lugar de la presencia de Dios. El amor de Dios en la cruz es real, y allí se hace presente en toda su insondabilidad". Por lo demás, la acusación contra la teología de la cruz de Sobrino, indica Hünermann, refiere a la "única alusión al par de conceptos de la tradición aristotélica y escolástica", lo que hace ver que, por una parte, "Sobrino no está tratando sobre la doctrina de la causalidad ni de conceptualizarla con precisión. La utiliza en un sentido más amplio, más bien como ocasión para hacer una aclaración con lo que se remonta a un *topos* patrístico. En la cristología agustiniana, Jesucristo es esencialmente comprendido como 'ejemplar' ('Exemplar') (Wilhelm Geerlings), de modo que la fuerza y dinámica más profunda es el Espíritu de Jesucristo, que es el Espíritu del Padre. Y así como en Sobrino, Jesús mismo y su cruz son caracterizados como 'iniciativa de Dios', así su cruz es caracterizada como expresión del amor de Dios a los hombres […] En este contexto, Jon Sobrino remite a numerosos textos de la Escritura, como por ejemplo 1 Jn 4,10; Rom 5,6-8, etc. Si esto es así, no es fácil

cruz en el misterio de Dios, a partir de ahí surge una nueva pregunta por el sentido, cual es, por qué es ese, precisamente, el designio de Dios y no otro. Este interrogante aparece sobre la base de la comprensión que el Dios de Jesús y el de los judíos es un Dios bueno, que quiere la llegada del Reino para liberar a los oprimidos. Si ello es así, cómo entender, entonces, la coexistencia en Él de la bondad y del designio de que su Hijo muera en la cruz. Surge, entonces, la pregunta del para qué muere Jesús, o sea, la pregunta por el plan salvífico de Dios[120]. Para responder a ella, Sobrino retoma el lenguaje del NT que presenta varios modelos teóricos, en los cuales se muestra la relación entre la cruz y la salvación y que el teólogo expone por medio de cuatro temáticas: sacrifico, alianza, siervo sufriente y salvación en la teología de Pablo.

Con la primera temática de respuesta sobre el sacrificio, Sobrino recuerda que el NT expresa en varios lugares, y por medio del lenguaje cúltico, la acción salvadora de Jesús, como es: cordero pascual inmolado, sangre de Cristo, sangre derramada por nosotros y por muchos (cf. 1Cor 5,7; Rom 3,25; Ef 1,7; Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20). La carta a los Hebreos utiliza el lenguaje cúltico, también, para expresar el significado salvífico de la cruz de Jesús, enfatizando que ese sacrificio declara inválido todo otro sacrificio y sacerdocio. Ella desarrolla el sentido que el sacrificio de Jesús es aceptado por Dios, ha penetrado en los cielos y ha llevado a cabo la comunión de Dios con la humanidad, por eso Él es el intercesor, salva, alcanza la redención eterna, santifica y permite que muchos tengan acceso a Dios (cf. 9,24; 7,25; 9,12; 2,10; 10,10; 10,19). Por último, el sacrificio de Jesús realiza la purificación de los pecados, limpia las conciencias de las obras de muerte para dar culto a Dios (cf. 1,3; 10,11-14; 9,14; 10,22)[121].

La segunda temática sugiere la explicación de la cruz como salvación en vista a la idea de una nueva alianza. En este modelo, el NT interpreta la cruz de Jesús a la luz de la alianza de Dios con los hombres del AT. La cruz de Jesús, si bien es expresión de sacrificio, su sangre es la que se derrama, principalmente, para el perdón de los pecados (cf. 1Cor 11,25)[122]. Es manifestación de una salvación más amplia que, en la línea del profeta Jeremías (cf. 31,31-34) que expresa una nueva alianza, la cual consiste en una nueva forma de vida de quienes son agraciados por ella, de los que reciben la plenitud de la fe (cf. Heb 10,22-24)[123].

---

de entender que Sobrino esté en oposición al Decreto de Trento sobre la justificación o a la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II (LG, n.7)". Cf. HÜNERMANN, Peter. Las publicaciones de Jon Sobrino condenadas ¿Es este el pontificado de Benedicto XVI? En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 111-120, p. 116-117.

[120] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 285.

[121] Cf. *Ibid.*, p. 286.

[122] Cf. *Ibid.*, p. 287.

[123] Cf. *Ibid.*, p. 288.

La tercera temática es la figura del siervo sufriente que se encuentra en el libro de Isaías. El NT, constata Sobrino, presenta en varios textos el uso de Isaías para explicar la elección y manera de Jesús de llevar a cabo su misión. Lo más probable es que se hayan tomado del tercer cántico del siervo sufriente las frases que sirven para explicar la manera como murió Jesús: como oveja llevada al matadero (cf. Is 53,7; Hech 8,32); encontrado entre los malhechores (cf. Is 53,13; Lc 22,27)[124]. En esa misma línea, Pablo expresa que a Jesús, quien no conoció pecado, Dios le hizo conocer el pecado, para que la humanidad alcanzara la justicia de Dios (cf. 2 Cor 5,21) y Juan relaciona la teología del siervo con la del cordero expiatorio del Levítico (cf. Jn 1,29). Por tanto, la idea central del siervo que se repite en el NT es aquella que Jesús, siendo inocente, carga con los sufrimientos de todos y en ello se convierte en el salvador de todos. De esta manera se afirma que algo positivo aconteció con la cruz de Jesús[125].

La cuarta y última temática es la salvación por medio de la cruz de Jesús. Pablo, expone Sobrino, resalta en su teología sobre la cruz tres aspectos de la misma. La primera es la centralidad de la cruz para la verdad de la fe en Jesucristo. Aun cuando la cruz resulta algo escandaloso, ella se constituye en el hecho central de la revelación de Dios (cf. 1 Cor 1,22s; 2,2-3). El segundo aspecto es que la cruz da la salvación sin ofrecer más pruebas que el hecho de afirmar que lo negativo de la existencia humana se ha transformado, por medio de ella, en algo positivo (cf. 2 Cor 5,14; 8,9; 13,4; 5,19), lo que muestra, a su vez, que la máxima debilidad se transforma en fuerza, la pobreza en riqueza, el egoísmo en entrega y la división en reconciliación[126]. El tercero afirma que la cruz libera de la Ley que se ha convertido en maldición. Si bien, Pablo expresa que la Ley es cosa buena porque proviene de Dios, la realidad humana la ha convertido en maldición, puesto que no da la fuerza necesaria para hacer el bien que prescribe (cf. Gal 3,22; 3,10). Así, ya que la posibilidad de condenación llega por medio de la Ley, Pablo relaciona a Cristo con la Ley, afirmando que ha nacido bajo la Ley para rescatar a los que se encuentran sujetos a ella (cf. Gal 4,4), rescate que realiza por medio de su muerte en cruz[127].

La tercera idea teológica que considera el teólogo en el desarrollo de su respuesta a la pregunta de por qué muere Jesús, es la de la cruz como manifestación de lo que agrada a Dios. A partir de lo planteado por el NT, dos son las ideas que habría que subrayar. La primera es que, teniendo en cuenta que el NT no considera el sufrimiento de la cruz en sí como lo que

[124] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 288.
[125] Cf. *Ibid.*, p. 289.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 290.
[127] Cf. *Ibid.*, p. 291.

trae salvación, hay que resaltar que es toda la vida de Jesús que resulta grato a Dios y que la cruz es la confirmación de la totalidad de su vida. De esta forma, el NT manifiesta que existe en la historia algo que es agradable a Dios, porque hubo quien entregó su vida por amor[128]. La segunda idea destaca que lo que resulta grato a Dios es la misma persona de Jesús. Jesús es la salvación, porque es fiel en su vida hasta entregarla en la cruz. Es el hombre verdadero, porque en Él se realiza la plenitud humana y es de Él que habla el NT cuando dice que pasó haciendo el bien, que vino a servir y no a ser servido, que es fiel y misericordioso. Y a partir de esa fidelidad de Jesús se puede afirmar que en la tierra existe el amor, porque en Jesús se manifiesta que el núcleo de la condición humana es el amor capaz de superar el mal y de hacer que se ame a todas las personas[129].

La cuarta y última idea teológica que considera Sobrino, dice relación a que la cruz manifiesta la fe de los cristianos en el amor de Dios. La experiencia de la cruz de Jesús en el fondo lleva a preguntarse sobre lo que dice la cruz acerca de la salvación de Dios. Así, lo que el NT manifiesta al respecto es que Dios ha tomado la iniciativa de revelar a Jesús como el Salvador y en la cruz de Jesús es Dios mismo el que se muestra grato a los seres humanos (cf. Rom 3,28; Jn 3,16; 1 Jn 4,9)[130], puesto que Dios no pone límites a su amor, ya que hasta lo más querido de Él, su propio Hijo amado es confirmado en su entrega hasta la muerte de cruz, por amor a la humanidad[131]. Por tanto, la cruz de Jesús manifiesta de Dios que es un Dios que está con la humanidad – el Dios con nosotros – que se hace definitivamente presente en la historia y que es un Dios que es don para la humanidad[132].

Por último, el acontecimiento de la cruz que aparece como un escándalo para los discípulos, suscita en los mismos la necesidad de comprender cómo el Dios bueno, a quien Jesús llama Padre, que libera a los oprimidos y que quiere la llegada del Reino, tiene el designio que su Hijo muera en una cruz. En vista que la bondad de Dios y la muerte en cruz de Jesús parecen realidades incompatibles, surge, no sólo la pregunta, sino también la respuesta salvífica. Jesús muere para salvar a la humanidad entera del pecado. Así, tanto las diferentes formas de respuestas como los distintos niveles de la reflexión neotestamentaria llevan a un proceso de comprensión por medio del cual se pasa del escándalo al sentido salvador de la cruz[133].

---

[128] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 292.
[129] Cf. *Ibid.*, p. 293.
[130] Cf. *Ibid.*, p. 294.
[131] Cf. *Ibid.*, p. 295.
[132] Cf. *Ibid.*, p. 296.
[133] Cf. *Ibid.*, p. 284.

4 EL DIOS QUE SUFRE EN LA CRUZ DE JESUS

En el pensamiento cristológico de Jon Sobrino sobre la muerte en cruz de Jesús, a diferencia de lo que plantea Juan Luis Segundo, se observa un importante tema teológico que muestra la relación existente entre el hecho de muerte y la idea de Dios que manifiesta Jesús al morir[134]. Debido a la centralidad que cobra dicho tema en la cristología del autor, nos parece que es materia obligada de análisis y reflexión, en cuanto que deja al descubierto lo que la cruz de Jesús revela de Dios.

A partir del estudio del tema, sugerimos tres aspectos teológicos que, a nuestro juicio, expresan el desarrollo del pensamiento de Sobrino respecto de la manifestación de Dios en la cruz de Jesús, cuales son: la presencia de Dios, el silencio de Dios y el sufrimiento de Dios en la cruz.

4.1 La presencia de Dios en la cruz

Si bien, a primera vista pareciera que la muerte de Jesús puede relacionarse con la muerte de los profetas y de los mártires que siempre existió en la historia de la humanidad, la muerte de cruz posee una expresión propia, puesto que Jesús, afirma Jon Sobrino, murió en ruptura con la causa por la cual iba a morir, porque, cuando estaba colgado en la cruz, experimenta el abandono de Dios, el abandono de Aquel de quien anunció que se acercaría en gracia[135]. De ahí que lo peculiar de la muerte de Jesús es que muere en discontinuidad con su vida y que muere no sólo Él, en cuanto persona, sino que muere también su causa. Ni aun la Resurrección, asevera el teólogo, lleva a superar el escándalo de la cruz, sino que ésta mantiene abierta la pregunta por Dios mismo[136]. Por eso, la muerte de Jesús acarrea consigo la

---

[134] Creemos necesario decir algunas palabras sobre la fuente teológica desde la cual Sobrino debe haber recibido el interés por el tema de Dios en la cruz de Jesús. No es casualidad que exista una coincidencia entre la expresión "el Dios crucificado" de Moltmann y la empleada por Sobrino. Ambos teólogos dedican un apartado a dicho tema. Ambos sugieren que la experiencia de cruz de Jesús toca el concepto de Dios y a la teología cristiana. Ciertamente, Moltmann, que ha sido estudiado por Sobrino, debe haber marcado, de alguna manera, el modo de entender y pensar el sufrimiento de Jesús en la cruz de cara a Dios. Cf. MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 275. También: SOBRINO, *Jesucristo*, p. 297.

[135] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 162.

[136] Cf. *Ibid.*, p. 163. En relación al tema de la presencia de Dios en la muerte de cruz de Jesús, que desarrolla Sobrino en su cristología, Guerrero resalta que Dios se manifiesta lejano y ausente, y que el escándalo que acompaña además la muerte en cruz es el abandono que sufre el Hijo inocente cuando muere. De ahí que la cruz se convierte en una nueva vía para acceder a Dios, que no es de la positividad de la existencia como es desarrollada por la teología natural, sino que es por el camino de la negatividad del mundo, ya que es el dolor el que permite el verdadero reconocimiento de Dios. Así la cruz manifiesta a un Dios crucificado, ya que en ella no sufre sólo Jesús, sino también el Padre. Cf. GUERRERO, *Jesucristo*, p. 76.

revisión de todas las ideas e imágenes de Dios, ya que se trata de entender la presencia de Dios en el Jesús crucificado y abandonado, lo que exige una necesaria transformación de la idea misma de Dios.

En el sentido de la transformación de la idea de Dios, la trascendencia queda trastocada por las categorías de poder, sufrimiento y amor. En la cruz la idea de Dios supera a las dos imágenes clásicas bíblicas: la prohibición de hacerse imágenes de Dios (cf. Dt 5,8) y el hecho que la auténtica realidad de Dios aparecerá al final de la historia y por medio de una acción definitiva (cf. Is 65,17)[137]. Así, en la cruz, Dios no tiene un rostro que pueda ser trazado por ningún ser humano, ni hay imagen alguna de Dios, a no ser el poder, el sufrimiento y el amor como expresión de lo que Él es. El poder que se manifiesta en la cruz no aparece como algo externo en contra de lo negativo o del mal, sino que su poder se muestra impotente frente a la injusticia, la opresión, el pecado y la muerte. El poder de Dios se hace notable al interior de lo adverso, hundido en lo desfavorable para, desde ahí, mostrar una nueva relación entre Dios y la historia, entre lo trascendente y lo inmanente[138].

Respecto del conocimiento de Dios, Sobrino señala, que al plantearlo desde la cruz, conlleva poner en cuestión el tema del conocimiento de Dios de la teología natural. En lugar de desarrollar el conocimiento de Dios a partir de lo positivo de la existencia humana y de la creación, la cruz lleva a pensar el conocimiento de Dios a partir de la experiencia del mal en el mundo[139]. La cruz, subraya el teólogo, más que ser una respuesta es preguntar por Dios de una manera distinta, ya que en la cruz no aparece el Dios semejante a la idea que se tiene de la divinidad, sino que aparece de forma desemejante, por lo cual, la desemejanza que muestra la cruz es la contradicción entre la verdadera divinidad y el sujeto que se acerca a la cruz[140]. Cabe preguntar, entonces, acerca de que si el Hijo muere, muere, por lo tanto, Dios[141], puesto que en la cruz Dios se presenta en el dolor, no busca explicar nada y se deja conocer como aparece, como lo antidivino. Y como la cruz no es respuesta, ella exige aproximarse a Dios con una actitud, principalmente nueva, ya que es la cruz la que cuestiona al hombre por su interés y afán en defender una determinada imagen de divinidad[142]. Ello permite entender que la mediación de Dios, por excelencia, es la cruz, sobre todo la del oprimido, y no la naturaleza ni la historia, ya que sólo ella cuestiona el ser-hombre cuando una persona se acerca a un

[137] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 164.
[138] Cf. *Ibid.*, p. 165.
[139] Cf. *Idem*, p. 165.
[140] Cf. *Ibid.*, p. 166.
[141] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[142] Cf. *Ibid.*, p. 166.

oprimido y ese cuestionar se convierte en la mediación histórica de la pregunta acerca del ser-Dios[143]. Acceder a Dios es acceder al pobre, afirma el teólogo, y eso implica creer que el Hijo del hombre está en los pobres, lo que es una sorpresa necesaria para que la humanidad reconozca la divinidad de Dios en la cruz. Así, el conocimiento de Dios no es de tipo natural, sino con-natural, ya que nace no de su manipulación, sino de la común participación en el dolor del otro[144].

4.2 El silencio de Dios en la cruz

De acuerdo a los relatos evangélicos, la muerte de Jesús resulta algo escandaloso no sólo por el tipo de muerte, sino también por la manera como Jesús se enfrenta a la muerte. Dicha forma de Jesús ante la muerte contempla la experiencia del silencio de Dios que, en la reflexión cristológica de Jon Sobrino, atiende a dos expresiones narradas en los Evangelios: las últimas palabras de Jesús y el abandono de Dios en la cruz.

En la primera expresión que se refiere a las últimas palabras de Jesús, dependiendo del Evangelio, se pueden reconocer diferentes vocablos, tales como las palabras de perdón por los que lo matan (cf. Lc 23,34), la de bendición a uno de los ladrones (cf. Lc 23,43), las dirigidas a su madre y al discípulo Juan (cf. Jn 19,25-27) y el clamor de tener sed (cf. Jn 19,28). Sin embargo, la más importante, subraya Sobrino, es la que Jesús dirige a Dios y es la que se puede llamar de las últimas palabras, las cuales contienen en sí un profundo sentido teologal, porque en ellas aparece la realidad de Dios en la cruz[145].

De acuerdo a los relatos de Marcos (cf. 15,34) y Mateo (cf. 27,46), en la cruz Jesús exclama las primeras palabras del salmo 22: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?; según Lucas (cf. 23,46), Jesús expresa las palabras del salmo 31: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu, y en Juan (cf. 19,30) Jesús emite las palabras: Todo está cumplido. Considerada la diversidad de palabras y siguiendo la propuesta de los exégetas, Jon Sobrino se detiene, particularmente, en las palabras de Marcos, considerándolas las más originales y coherentes con la vida de Jesús y las que menos podrían haber sido inventadas por las primeras comunidades, debido al escándalo del abandono por parte de Dios que ellas encierran.

---

[143] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 166.
[144] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[145] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 300.

La segunda expresión de Jesús en la cruz apunta al abandono por parte de Dios. Es un hecho extraordinario el que Marcos presente la muerte de Jesús en la cruz al desnudo, señalando el abandono del Padre, con toda la vergüenza que ella significa en sí, y que, igualmente, al tener el coraje de hacerlo, muestra que es un dato real, aun cuando fuera difícil de aceptar[146]. Asimismo, no se puede obviar que posteriormente la comunidad cristiana y la Iglesia, en general, intentaron de suavizar la cruda descripción de Marcos. Tanto el NT como, posteriormente, los Padres de la Iglesia, señala Sobrino, procuraron moderar la descripción que hizo Marcos del abandono de Dios en la cruz, lo que confirma, por una parte, lo difícil que resulta aceptar el desamparo en que queda Jesús en su muerte y por otra, que el tipo de muerte de Jesús reprueba la idea que hasta ese momento se tiene de Dios[147].

Esa narración de la muerte de Jesús que hace Marcos, a juicio del teólogo, expresa mejor que los demás Evangelios, lo nefasto que resulta la muerte de Jesús y la radical discontinuidad con su vida que ésta encierra[148]. Poniendo atención principalmente a la discontinuidad con la vida de Jesús, Sobrino resalta que lo nuclear en su vida fue el anuncio de la llegada del Reino y que es precisamente lo central de su mensaje y de su actividad lo que menos se hace presente en los relatos sobre la muerte en cruz de Jesús. Nada se habla de los signos que acompañan la llegada del Reino, no sólo en el momento de su muerte, sino tampoco en el huerto ni en su pasión. Pero más allá de la discontinuidad entre la muerte y la misión, Sobrino subraya que en la cruz se puede ver una discontinuidad mayor entre la vida y la misión de Jesús y su relación con Dios como Padre[149]. Así, además de experimentar la deserción de los discípulos, la traición de uno de ellos y la negación de otro, Jesús vive su momento de muerte, según el relato de Marcos, en el silencio de Dios, esto es, sin la presencia activa de Dios-Padre. Por último, dice el autor, la nueva manera de cómo Dios se relaciona con Jesús en la cruz, no sólo es doloroso, sino que además el pecado aparece con mayor poder que Dios en la cruz y que de Dios se escucha más su silencio que su expresión de cercanía[150].

---

[146] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 301.
[147] Cf. *Ibid.*, p. 302.
[148] Cf. *Ibid.*, p. 303.
[149] Cf. *Ibid.*, p. 304.
[150] Cf. *Ibid.*, p. 305.

4.3 El sufrimiento de Dios en la cruz

La reflexión acerca del tema del sufrimiento de Dios, parte de la base que el que muere en la cruz es el Hijo de Dios; de ahí que, señala Sobrino, surja el interrogante sobre lo que la cruz dice de Dios y sobre lo que hace Dios ante el sufrimiento de su Hijo. Pregunta que una vez más, indica el teólogo, no es fácil de responder, porque de acuerdo a lo que manifiestan las Escrituras, ante la cruz Dios calla, no interviene, sino que deja que los acontecimientos sucedan. De ahí la nueva pregunta acerca de cómo se revela Dios en el silencio, en el abandono y en la quietud de la cruz[151]. El teólogo se hace cargo de estas preguntas llevando a cabo su reflexión cristológica en base a dos aspectos del sufrimiento; el primero refiere a la posición de Dios frente al sufrimiento y, el segundo, a la realidad del sufrimiento en la realidad de Dios.

En el primer aspecto, después de hacer un breve recorrido sobre la reflexión que desarrolla la teología al respecto, Sobrino acentúa que ciertamente el sufrimiento es algo que la razón no puede llegar a comprender, menos aun el sufrimiento del inocente, y que la fe y la persona religiosa, también, se preguntan por el sentido y la acción de Dios frente al sufrimiento[152]. Sin embargo, subraya el teólogo que, desde la perspectiva teológica, Dios no puede ser considerado la solución al problema del sufrimiento, al contrario, hay que presentar a Dios tal como Él actúa y se manifiesta ante el sufrimiento, como quien no hace nada. Dios, afirma el autor, no hace nada ante el sufrimiento, porque Él participa del mismo, Él carga con el sufrimiento y no se dispone para ser la explicación ni dar un significado al sufrimiento[153].

En ese sentido, surge la reflexión de Jon Sobrino sobre el sufrimiento mismo de Dios. Si Dios participa del dolor, entonces, pregunta, cómo le influye a Dios el sufrimiento, lo toca o no. Mas, antes de entrar a responderla, es necesario considerar cuál es la idea de Dios de la que se está preguntando por su relación con el sufrimiento. En este punto, el teólogo expresa que, para hablar de Dios sólo se puede hacerlo por medio de fórmulas doxológicas. La fe cristiana introduce una nueva forma para hablar de Dios que es la afirmación sobre la encarnación de Dios[154]. Ciertamente que esta afirmación es cosa de fe y ha sido aceptada en la fe, de ahí la obligación para la teología de tener que explicitar dicha afirmación. Entonces, la encarnación declara, a su vez, que el Hijo, la segunda Persona de la Trinidad, asume totalmente la realidad de Jesús, esto es, que el Hijo experimenta, en sí mismo, la humanidad,

[151] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 306.
[152] Cf. *Ibid.*, p. 307.
[153] Cf. *Ibid.*, p. 308.
[154] Cf. *Ibid.*, p. 309.

la historicidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús[155]. Por lo tanto, se trata de creer y afirmar que en el Hijo, que se ha hecho verdaderamente carne, es quien se ha dado el devenir de Dios que no es carne, y que una fe que se fundamenta en la encarnación rompe con las formas humanas de pensar y de hablar de Dios.

Planteada así la comprensión de Dios que deviene carne, Sobrino expresa que el tema del sufrimiento de Dios no es fácil de explicar, puesto que no existen afirmaciones bíblicas sobre el sufrimiento de Él, pero sí, existe la afirmación de Pablo que Dios estaba en la cruz y la del centurión que dice que verdaderamente Jesús es el Hijo de Dios (cf. Mc 15,39)[156]. Por lo cual, afirmar que Dios estuvo en la cruz es aseverar, a su vez, que es la cruz de Jesús en la que estuvo Dios, porque es ella la que se torna revelación de la realidad de Dios, así como Jesús mismo, su predicación y su vida son revelación de Dios. Si eso es así, señala Sobrino, entonces también es posible afirmar lo inverso, esto es, que si Dios se manifiesta en toda realidad de Jesús, entonces el estar de Dios en la cruz revela algo de Dios mismo[157].

Ahora bien, si la cruz puede y debe decir algo de Dios, se hace necesario llevar adelante la reflexión. Para Sobrino, la preocupación no está en interpretar el cómo del sufrimiento de Dios, sino explicitar la participación que Dios tiene en la muerte de cruz de Jesús. Para ello, el teólogo destaca la cuestión del silencio como expresión del amor incondicional de Dios. Como el mismo afirma: "Dios está inactivo en la cruz para que los hombres podamos fiarnos de su amor, Dios no habla a Jesús para poder seguir hablando a los hombres, Dios deja morir a Jesús para poder comunicarnos su designio de vida"[158]. Por último, el sentido de afirmar el sufrimiento de Dios en la cruz tiene relación con lo que confiesa la fe cristiana que Dios aceptó, en su modo de Dios, encarnarse en la historia, lo que conlleva no sólo dejarse afectar por la misma historia, sino, y además, por la realidad de pecado que lleva a la muerte en la historia. Por lo tanto, la cruz no debe ser entendida como haciendo parte del proyecto de Dios, como designio de Él, sino como resultado de la opción primera de entrar en la historia, de encarnarse por amor y con amor, sin salirse de ella, sin huir, sin querer manipularla, asumirla toda, entera, con el sufrimiento que ella comporta, puesto que sólo así la historia de la humanidad puede alcanzar la salvación[159].

---

[155] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 308.
[156] Cf. *Ibid.*, p. 309.
[157] Cf. *Ibid.*, p. 310.
[158] Cf. *Ibid.*, p. 311.
[159] Cf. *Idem*, p. 311.

5 REFLEXION FINAL: LA FIDELIDAD DE JESUS AL PROYECTO DEL REINO

Al tener en cuenta el estudio sobre el tema de la muerte de Jesús en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, se observa la presencia de un punto de partida similar en el pensamiento de ambos, aunque con matices propios en el tratamiento que va adquiriendo a lo largo de la reflexión, cual es, que Jesús muere a causa del Reino y de manera violenta.

Los dos teólogos destacan que la forma como Jesús plantea la llegada del Reino de Dios en medio de Israel, es la causa por la cual entra en conflicto y genera una situación de rechazo y de persecución hacia su persona. Pero, cada cual examina dicha causa, siguiendo un itinerario propio de reflexión.

La cristología de Juan Luis Segundo posee la particularidad de analizar el motivo de la muerte de Jesús, siguiendo la línea de la investigación histórica que deja al descubierto que Jesús fue un hombre de conflicto. Partiendo del dato de Jesús, considerado el rey de los judíos, presente en los cuatro Evangelios, el teólogo destaca que las circunstancias de su muerte se muestran por medio del análisis de tres tipos de antecedentes bíblicos: las parábolas dirigidas a tres grupos determinados de Israel, los milagros y la crisis de Galilea. Cada antecedente expone, a su vez, el tipo de conflicto que se genera en torno a Jesús. Las parábolas plantean que los tres grupos a los cuales están dirigidas, asume un determinado tipo de actitud y llegan a una resolución respecto de Jesús. El primer grupo se reconoce atacado y desenmascarado en su oposición al Reino que Él anuncia; el segundo, se sabe llamado a participar de la construcción de una comunidad de profetas a favor de la causa del pueblo; el tercero, que logra entender el mensaje de la Buena Nueva que se les anuncia, no consiguen permanecer al lado de Jesús, hasta el desenlace del conflicto. El antecedente de los milagros deja de manifiesto la incondicionalidad del Reino hacia los pobres, por lo que genera un desajuste en las estructuras de la sociedad israelita, ya que los que vivían al margen de la misma, ahora consiguen integrarse y actuar dentro de ella como seres conscientes y responsables. El tercer antecedente, expone el acuerdo al cual llegan los herodianos y fariseos para eliminar a Jesús, una vez que la decepción que Él origina se apodera del ánimo de la muchedumbre, porque Jesús no acepta ser reconocido rey al estilo como lo esperaba Israel, por lo que toman la decisión de eliminarlo.

En el pensamiento cristológico de Jon Sobrino se plantea la necesidad de recuperar el sentido original de la cruz. Para ello es importante reconocer los motivos por los cuales Jesús es condenado a la muerte en cruz. Un primer motivo es el ambiente de persecución que

envuelve a Jesús, el que se desarrolla de manera progresiva y constante. Todos los grupos, socialmente representativos de Israel – fariseos, sumos sacerdotes, escribas, saduceos, herodianos -, se unen para conducir a Jesús a la muerte, ya que se ven amenazados en su poder religioso y social que justifica la opresión del pueblo en nombre de Dios. Otro motivo es que, sabiendo Jesús del poder que tienen las autoridades judías para darle muerte, se mantiene en su actitud de seguir anunciando el Reino y la misericordia de Dios para con los marginados. Un tercer motivo es la muerte en cruz de Jesús como consecuencia de la manera en que Jesús manifestó a Dios, ya que trastocó la imagen que Israel tenía de Él. Jesús luchó contra las fuerzas sociales, que expresaron una concepción de la divinidad, que servía para justificar las situaciones de opresión y de muerte. Al contrario, muestra que el plan de salvación de Dios consiste en que todos los seres humanos tengan vida plena, en todas las dimensiones de la misma, incluida la material. Por eso, Jesús desafía la Ley para que recupere su verdadero sentido de amor a Dios y al ser humano, y muestre la auténtica voluntad de Dios respecto del día sábado que es que la persona humana viva.

El hecho y el significado de la muerte de Jesús es tratado, por la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, sobre la base de dos elementos de reflexión: las predicciones de muerte y el ser considerado blasfemo. El primer elemento es desarrollado, principalmente, por el teólogo uruguayo, y el segundo por el teólogo salvadoreño.

Segundo, analizando los tres tipos de predicciones, como son: ser rechazado y condenado a muerte, ser entregado en mano de los hombres, ser entregado a los sumos sacerdotes y escribas, para que lo condenen a muerte en manos de los gentiles, destaca, que difícilmente, razones religiosas constituyen un argumento suficiente para provocar la muerte violenta de Jesús. Lo más probable es que, la concepción del Reino de Dios que tiene y anuncia Jesús, unida a su extraña preferencia por los excluido y su tendencia a derribar las barreras de la Ley poniéndola al servicio del ser humano, haya sido visto, más que un motivo religioso, como un motivo subversivo, por invitar al pueblo a la rebelión, lo que hacía necesario eliminarlo. Respecto del significado de la muerte, subraya su sentido escatológico, en cuanto que es la experiencia pascual de los discípulos la que posibilita su reconocimiento y la aceptación de su escándalo. Así, aun cuando no se puede negar históricamente la muerte en cruz de Jesús, por muy escandaloso que sea, los primeros cristianos, deciden narrarla, a partir de la experiencia pascual, incluyendo el grito de abandono de Jesús en la cruz, porque comprenden que Dios interviene, por medio de la muerte de Jesús, en la historia, al igual como lo hizo con los profetas del AT. Asimismo, la expectativa escatológica de los

seguidores de Jesús, les da a entender que su muerte está en función del poder de Dios, el que se manifestará en un futuro próximo, a favor del mismo Jesús, primero, y de la humanidad toda, después, a fin de que viva una vida más humana.

Sobrino, por su parte, resalta que la causa de muerte de Jesús es haber sido considerado un blasfemo, esto en base a dos ideas de reflexión: la cruz como fin del camino de Jesús como testigo de Dios y el camino mismo como proceso que lleva a una nueva comprensión de Dios. Subraya que el principal conflicto se da con los fariseos y sacerdotes, porque Jesús ataca los mecanismos de manipulación que ellos ejercen en relación a la imagen de Dios que promueven, y porque anuncia el Reino como una realidad que llama a la reconciliación con Dios y con las demás personas, la cual pasa por el cambio de la realidad social establecida. Asimismo, como Jesús optó por predicar y servir a la instauración del Reino de Dios en lugar de cuidar la teocracia judía, su muerte es consecuencia de su decisión de combatir las divinidades de muerte y opresión. En cuanto al significado de la muerte, Sobrino fundamenta su sentido en Dios y no en la historia, propiamente tal. La cruz se inserta en el misterio, en lo grato a Dios y en el amor de Dios, y tiene, a su vez, un sentido salvador. Por eso, la muerte en cruz de Jesús es para salvar la humanidad de su pecado.

Por lo demás, para el teólogo salvadoreño, el sentido de la muerte en cruz de Jesús alcanza su mayor comprensión cuando se la reflexiona a partir de la manifestación de Dios que ella expresa. La presencia de Dios en la cruz es un tema teológico particular del teólogo, en base al cual, destaca la autenticidad de la realidad de Dios. La cruz muestra la nueva relación que establece Dios con la humanidad en la historia. Ella es la nueva mediación de Dios, por la cual, para acercarse a Él es necesario acercarse al pobre, en quien está el Hijo del hombre. Dios no se queda ajeno al sufrimiento, por el contrario, participa de él, carga con él y salva por medio de él. La cruz y el sufrimiento de Jesús manifiestan el amor incondicional de Dios por la humanidad y su aceptación de encarnarse en la historia, asumiendo la realidad de pecado que esta acarrea y que lleva a la muerte. Por tanto, con la muerte en cruz de Jesús Dios acepta la historia, tal como ella es, y le comunica a los seres humanos su designio de vida plena.

CAPÍTULO VI

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS Y SU PERENNE PRESENCIA EN LA HISTORIA

1 INTRODUCCIÓN

La confesión de fe en la Resurrección de Jesús es un elemento central de la fe cristiana, además de ser el núcleo en toda la predicación de la comunidad. El creyente entiende que la Resurrección es la obra de Dios que confirma y sella la predicación y misión de Jesús. Es el acontecimiento que posibilita una nueva actitud en los discípulos de Jesús, una vez que habían pensado que con la crucifixión todo había acabado. Lo cierto es que después del encuentro con el Resucitado, todo reinicia su curso; los discípulos se reúnen de nuevo, forman la comunidad cristiana y comienzan una misión universal que muy pronto alcanza, también, a los gentiles[1].

Al mismo tiempo que favorece la relectura de todo lo acontecido con y a Jesús, la Resurrección posibilita la reflexión creyente acerca del significado de la persona de Jesús, como el Cristo, para la humanidad entera. Así, este acontecimiento da origen a una nueva etapa en la vida de los seguidores de Jesús. Después de la Resurrección los discípulos entienden que son los continuadores de la misión de Jesús, a la vez que los iniciadores de la tarea de pensar y transmitir su significado e interpretación a las generaciones futuras de creyentes, siempre en diálogo con el contexto histórico-cultural en el que se encuentran.

En el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo el tema de la Resurrección se desarrolla dentro del contexto de la reflexión teológica consagrada al Jesús histórico, como el mismo teólogo lo dice. En cuanto acontecimiento, suscita, de una parte, la pregunta de si la Resurrección, como experiencia, es histórica o es verdadera y, de otra, si lleva necesariamente a la afirmación de que la Resurrección de Jesús conduce más allá de la misma historia de Jesús[2]. En la reflexión cristológica de Jon Sobrino, la Resurrección, que es pensada desde el ámbito narrativo del NT, es destacada como el acontecimiento escatológico de Jesús, el cual lleva a preguntar por la perspectiva más apropiada para comprender el mismo hecho de la Resurrección[3], ya que éste es, a la vez, un acontecimiento que revela al mismo Dios. Por eso,

---

[1] Cf. KASPER, Walter. *Jesús el Cristo.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 152.
[2] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, p. 335.
[3] Cf. SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico.* México: Ediciones CRT, 1976, p. 177.

para el teólogo, existe una relación directa entre el lenguaje que permite conocer a Dios y el que permite comprender la Resurrección, de forma que se puede llegar a saber quién es Dios, también, por medio del hecho de la Resurrección[4].

En el presente capítulo exponemos el tema de la Resurrección de Jesús a la luz del pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, quienes lo abordan desde dos perspectivas propias. Para Segundo la principal vía para comprender la Resurrección se da en la correspondencia que ésta tiene con la vida y predicación de Jesús y para Sobrino, el elemento teológico base para entender el hecho de la Resurrección está en que ésta manifiesta la acción de Dios que resucita a Jesús, de una parte, y revela a Dios mismo, de otra.

2 LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA DE LA RESURRECCIÓN

Aproximarse al tema de la Resurrección implica, en el pensamiento de ambos teólogos, comenzar por considerar la perspectiva hermenéutica de la misma, en vista de dejar claras las coordenadas con que se la analiza y se procura su sentido y significado para Jesús como para los creyentes. Así, para Juan Luis Segundo la cuestión hermenéutica debe establecer la relación que la Resurrección tiene con la persona de Jesús de Nazaret, en cuanto Jesús histórico. Para Jon Sobrino, se trata de exponer lo que la hermenéutica de la Resurrección revela de Dios y de su acción sobre la persona de Jesús como el crucificado.

2.1 La hermenéutica de la Resurrección en la cristología de Juan Luis Segundo

De acuerdo al estudio del tema llevado a cabo en el pensamiento de Juan Luis Segundo, nos parece apropiado señalar que la reflexión acerca de la Resurrección de Jesús consta de dos momentos. El primero se da cuando el autor propone su análisis, directamente, como un anexo a la primera parte de su reflexión cristológica que dice relación con el tema del Jesús histórico en los Sinópticos. Está consciente que el tratamiento dado al Jesús histórico enfatiza elementos auténticos sobre Jesús de Nazaret y aparta del tema los datos pos-pascuales que surgen a partir del acontecimiento de la Resurrección por no hacer parte de los cánones de la historia que permiten aproximarse de una manera más fidedigna a lo que él hizo y dijo. La Resurrección arroja, además, sobre la persona de Jesús la interpretación que surge

[4] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 180.

de ella en la primera comunidad cristiana[5]. En un segundo momento, explica el tema como un punto propio, no sin dejar en claro que igualmente, por las características propias del estudio y del análisis que desarrolla sobre el Jesús histórico, el tema de la Resurrección no presenta una continuidad lógica con los tratados antes, puesto que en la exposición de dichos temas pone el acento en el ámbito de la historicidad de los hechos, mientras el tema de la Resurrección refiere, más bien, a la significación de los mismos. Con todo, Segundo señala que se debe tener cuidado de no hacer aparecer el acontecimiento de la Resurrección, simplemente, como símbolo o alegoría de la persona y vida de Jesús[6].

2.1.1 La pregunta por lo verdadero del acontecimiento de la Resurrección

Un primer principio de análisis que considera Juan Luis Segundo es el interrogante acerca de si la Resurrección es un hecho histórico o verdadero. Pregunta que, antes de responder, exige aclarar qué se entiende por cada una de las expresiones que ella encierra, ya que, a juicio del teólogo, el lenguaje moderno demanda establecer la distinción entre el adjetivo histórico y el adjetivo verdadero, por lo que resulta inevitable disponer, a su vez, de algunos criterios lingüísticos que faciliten hablar del posible o imposible valor histórico de la Resurrección[7].

La Resurrección de Jesús, señala Segundo, no es comparable con la situación de reanimación de un cadáver. Esto último significa, desde el sentido exacto y moderno de la expresión, un acontecimiento histórico que conlleva la posibilidad de la comprobación o no empírica, ya que la reanimación o revivificación de un cadáver significa, para la persona afectada, volver a su mismo estado de vida en que se encontraba hasta el momento de morir. Así, a esa posibilidad real de comprobación de los hechos es a lo que se refiere la ciencia histórica moderna cuando dice que algo es histórico[8].

En cuanto a conocer cuando un hecho es verdadero, Segundo propone el recurso de la comparación entre los héroes de Homero y Jesús resucitado, en el sentido que así como los héroes homéricos, no siendo históricos, influyen en la realidad histórica de Grecia originando la formación ética de la cultura helénica, así se puede entender que el hecho del Jesús resucitado, aun cuando no es un hecho histórico en el sentido moderno de la palabra, si es

[5] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 251.
[6] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 311.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 312.
[8] Cf. *Ídem*, p. 312.

verdadero en cuanto que influye en la creación de una comunidad que prolonga a Jesús en la historia. Con esto se dice que la Resurrección se considera histórica, en el sentido amplio de la palabra, porque la vida y la actividad de Jesús origina en sus discípulos, amigos y adversarios resultados concretos, por lo que la historicidad del hecho de la Resurrección no es propia a la historia de Jesús, sino a la historia de la Iglesia que se generó a partir de Él, es decir, es en la historia de la Iglesia donde se hace evidente el influjo de la Resurrección de Jesús[9]. Entonces, sí es posible mostrar científicamente, por medio de documentos, lo que la experiencia pascual del encuentro con Jesús resucitado suscitó, en cuanto a experiencias históricas constitutivas de datos, en el significado, función y estructura de la Iglesia primitiva[10]. Al mismo tiempo se puede afirmar que los acontecimientos pascuales se consideran verdaderos, porque se fundamentan en la confesión de los discípulos de Jesús que aseguran ser testigos de su Resurrección[11].

En relación con lo anterior, se reconoce un segundo principio de análisis que apunta a conocer y a inferir la interpretación que se lleva a cabo, a partir de la Resurrección, de la vida y actividad de Jesús. Ese principio refiere al estudio del género literario que está presente en los relatos de encuentro con el Resucitado, con el fin de no confundir y superponer tipos de afirmaciones diversas.

Un antecedente significativo que Juan Luis Segundo reconoce, al estudiar los documentos sobre la Resurrección, es que el número de las fuentes de información sobre esta son mayores en relación a los que refieren a los datos históricos, ya que no se trata sólo de los documentos de los tres Evangelios sinópticos, sino que a ellos debe incorporarse el texto de Marcos 16,9-20, considerado un apéndice del Evangelio y que por lo mismo, se ve como una cuarta fuente de información. Luego, está el Evangelio de Juan que también es considerado una quinta fuente narrativa, particularmente los capítulos 20 y 21. Este último es visto como un apéndice del Evangelio y como una sexta fuente de información. Después de Juan está la introducción narrativa del libro de los Hechos de los Apóstoles (1,3-11) que expone la última aparición de Jesús la que finaliza con su ascensión a los cielos y que, por lo mismo, es considerada la séptima fuente de información. Por último, señala Segundo, está el escrito de Pablo, la Primera Carta a los Corintios (15,3-8)[12], donde el apóstol presenta una lista sintética

[9] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 313.
[10] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 251.
[11] Cf. *Ibid.*, p. 259.
[12] Este texto, recuerda Segundo, está juzgado por la exégesis como el primer escrito y el más antiguo en cuanto a fuente de información.

de las apariciones del Resucitado y que se considera la octava fuente de información[13]. Así, considerados estos ocho documentos o fuentes de información, el teólogo se ocupa en mostrar las características literarias que contienen y expresan el relato de las diferentes experiencias de la Resurrección[14].

2.1.2 La narrativa de la Resurrección

Los Evangelios sinópticos, señala Juan Luis Segundo, parecen relatar las experiencias de encuentro de los discípulos con el Jesús resucitado, sin cambiar el género literario que utilizan para narrar, a su vez, las experiencias previas a tal acontecimiento, con el fin, seguramente, de expresar que tales experiencias son verificables en sí mismas. Lo mismo sucede con el Evangelio de Juan que en este aspecto se une al estilo de los Sinópticos[15]. Sobre el por qué de esa doble similitud, el teólogo señala que, por una parte, el que los Sinópticos mantengan el mismo tipo de género literario para ambas etapas de los acontecimientos junto a Jesús y, de otra, que Juan vuelva al género de los Sinópticos para relatar los datos pos-pascuales, merece una atención especial, a fin de conocer la diferencia subyacente que existe entre ambos tipos de narraciones pre y pos-pascual[16].

A partir del análisis exegético que lleva a cabo Juan Luis Segundo, tres son las características del género literario que contiene la narración de los acontecimientos pos-pascuales, tales como: el desaparecimiento del estilo sinóptico, la interpretación y la comprensión de lo acontecido a Jesús y la dificultad para reconocer a Jesús en el resucitado.

Respecto de la primera característica, Segundo subraya que llama la atención el hecho que a la hora de relatar los acontecimientos pascuales, los Sinópticos dejan de lado la narrativa sinóptica y comparada, y que cada uno se lanza a narrar los hechos de una manera propia[17]. Un punto en la diferencia es el lugar en que cada uno sitúa las apariciones de Jesús. De acuerdo a los relatos del Evangelio de Marcos, no se menciona ningún lugar a excepción del momento en que el ángel les dice a las mujeres que Jesús se encontrará con sus discípulos en Galilea (Cf. Mc 16,7) y el momento en que Jesús se aparece a María Magdalena, el primer día de la semana, que supone el lugar de Jerusalén. En el caso de Mateo, el Evangelio menciona Jerusalén como el lugar en que el ángel anuncia, por primera vez, a las mujeres que

[13] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 315.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 316.
[15] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 253.
[16] Cf. *Ibid.*, p. 254.
[17] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 316.

Jesús ha resucitado y, luego, lo anuncia a los once discípulos en el monte de Galilea (Cf. Mt 28,6; 16). Lucas, por su parte, menciona la aparición de Jesús en el relato acerca de los discípulos que van de camino a Emaús (Cf. Lc 24,13-35). Juan habla de dos apariciones de Jesús en dos momentos diferentes, separadas por una semana; una es la aparición a sus discípulos en Jerusalén y otra, la aparición a María Magdalena junto al sepulcro vacío, lo que supone el mismo lugar de Jerusalén. Además, en el epílogo del capítulo 21, el evangelista habla de la aparición de Jesús a sus discípulos que están junto al mar de Galilea. El libro de los Hechos de los Apóstoles, en cambio, menciona que Jesús se dejó ver durante cuarenta días después de su Resurrección. Por último, Pablo no habla de lugar para las apariciones de Jesús, ya que no se detiene en ese dato, a no ser en el momento en que se refiere a la aparición que hace a él mismo cuando va camino a Damasco. Por lo tanto, no existe preocupación por ponerse de acuerdo sobre el lugar, a la hora de relatar las apariciones de Jesús[18].

La segunda característica del género literario que narra las apariciones de Jesús resucitado refiere a la interpretación y comprensión de lo que ha acontecido con Jesús. Dejando de lado la fuente de la Primera Carta de Pablo a los Corintios, Juan Luis Segundo señala que las otras siete fuentes de información expresan que las manifestaciones del Jesús resucitado van acompañadas de expresiones y enseñanzas dirigidas a sus discípulos, en las que se distinguen dos grupos. El primero alude a la interpretación del AT con relación al acontecimiento de Jesús. Tomando en cuenta el relato acerca de los discípulos que van de camino a Emaús, Lucas expone una larga conversación entre los dos discípulos y Jesús, pero sin que los discípulos sepan quién es el que se ha acercado a ellos. La conversación plantea, de parte de los discípulos, la desorientación en que se encuentran por el hecho de la muerte y del fracaso de Jesús y, de parte de Jesús la respuesta que considera una relectura de las profecías enunciadas ya en el AT. El evangelista muestra, con ello, como esa interpretación de las Escrituras ilumina la mente y el corazón de los discípulos que vuelven a Jerusalén para contárselo a los demás. Y ahí, cuando están todos reunidos, Jesús se aparece, nuevamente, a ellos y, así como lo había hecho con los discípulos que iban camino a Emaús, ahora les explica a todos el significado de las Escrituras y la relación que tiene con lo que ha acontecido a Él[19]. Sólo que, para que la interpretación de las Escrituras sea acogida, el evangelista agrega un detalle importante, a juicio del teólogo, que es que Jesús abre las inteligencias de los discípulos para que puedan comprender su sentido[20].

[18] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 317.
[19] Cf. *Ibid.*, p. 321.
[20] Cf. *Ibid.*, p. 322.

Ello considerado, Segundo explica que, si bien las palabras y enseñanzas que acompañan las apariciones de Jesús no tienen la misma dimensión que cuando estaba en el tiempo de su predicación, ellas arrojan luz para la comprensión del hecho de la Resurrección en relación con la vida ministerial de Jesús. Así, el evangelista quiere dar a entender, con la interpretación de las Escrituras por parte de Jesús, que los discípulos debían comprender que la misión que Dios le había confiado al Mesías no queda en contradicción debido a los acontecimientos de pasión y muerte de Jesús. Algo similar sucede con la expresión que relata Juan cuando dice que Jesús sopla sobre sus discípulos y les dice que reciban el Espíritu Santo (cf. Jn 20,22-23). Dicha expresión tiene relación con el logion de Mateo donde Jesús da poder a sus discípulos para perdonar los pecados (cf. Mt 18,18). Así, las palabras del resucitado en el Evangelio de Juan expresan que las indicaciones sobre el poder hechas por Jesús, previamente, a su muerte cobran realidad con el poder nuevo de Jesús tras su Resurrección. Lo mismo sucede con la autoridad y responsabilidad de Pedro al frente de la comunidad. Las palabras dirigidas a Pedro después de la Resurrección, como relata Juan capítulo 21, quieren expresar que el nuevo poder de Jesús avala el poder de la comunidad para perdonar a Pedro que lo ha negado y que no por eso no sigue siendo capaz de amar verdaderamente[21].

El segundo grupo de palabras refiere a la comprensión de los hechos que suceden mucho después de la experiencia de la Resurrección, pero que son, a juicio de Segundo, puestas en boca del Jesús resucitado. La principal muestra de este grupo de palabras es el mandato de Jesús a sus discípulos, que presenta el Evangelio de Mateo (cf. 28,19), de hacer seguidores de Él a todas las gentes y de bautizarlas en su nombre y en el del Padre y del Espíritu Santo. Dichas palabras tienen de trasfondo la problemática que vive la primera comunidad cristiana de considerar que no puede entrar ni comer en casa de paganos y, mucho menos, bautizarlos. Así, el libro de los Hechos de los Apóstoles deja al descubierto esa dificultad ante la cual Pedro tiene que realizar una explicación justificando por qué sí es posible ir hacia los paganos (cf. Hech 10,1-11)[22]. Aun cuando pareciera que Pedro no conoce una palabra de Jesús que exprese el bautismo a los paganos, lo cierto es que uno de los relatos de la Resurrección le atribuye a Jesús el mandato de hacerlo, por lo que su significado mayor está en que con la experiencia de la Resurrección la comunidad entiende que existe una vida nueva ilimitada que no puede quedar sólo para ella, sino que llega a comprender que con la Resurrección de Jesús no existen límites para comunicar la Buena Noticia a todas las

[21] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 323.
[22] Cf. *Ibid.*, p. 324.

personas. Así, la universalidad del mensaje de Jesús pasa a formar parte de la nueva comprensión que tiene lo acontecido con Jesús, a partir de la experiencia de Resurrección[23].

La tercera característica del género literario que plantean las apariciones del resucitado, apunta a la dificultad que tienen los discípulos de reconocer al Jesús resucitado. Así, los discípulos de Emaús conversan por largo tiempo con Jesús sin reconocerlo; lo mismo sucede con María Magdalena, quien cree estar hablando con el jardinero del Huerto de los Olivos. Otro tanto sucede en el relato de la pesca milagrosa a orillas del Lago Tiberiades, donde Pedro no reconoce a Jesús. En la aparición que hace Jesús a los once en Galilea, si bien los discípulos lo adoran, algunos tienen duda de que sea Él; y el discípulo Tomás es el que más explícitamente expresa la dificultad de creer que Jesús haya resucitado, lo que acepta sólo una vez que ha recibido la prueba de colocar su mano en las llagas de Jesús[24].

Frente a esos datos de dificultad para reconocer a Jesús resucitado, cabe preguntar primero, acerca de lo que hace posible reconocerlo y, dejar para después, lo que lo hace difícil. En relación a lo que hace posible reconocerlo, el teólogo propone que se da cuando Jesús muestra o entrega algún dato que permite a sus discípulos vincular la presente existencia, como resucitado, con la vida anterior que vivía hasta el momento de su muerte. Eso es lo que sucede en el momento de la cena con los discípulos de Emaús; éstos reconocen a Jesús por la manera en como parte el pan entre ellos. O en el caso de María Magdalena, la cual lo reconoce por su voz, cuando Jesús pronuncia su nombre; y en el encuentro con Tomás, cuando éste puede ver sus llagas de crucificado[25]. Así, un dato importante y común a todo eso, es que hay algo en la persona de Jesús que trasciende ambos momentos de su existencia, el histórico y el resucitado, lo que posibilita que sus discípulos lo pueden reconocer en su imagen, porque come con ellos y porque se hace presente con el mismo cuerpo en que vivía hasta su crucifixión. Por lo tanto, la existencia de Jesús como resucitado posibilita que la fe de sus discípulos les lleve a reconocer en el Jesús resucitado los valores por los cuales vivió y murió en el tiempo de su predicación del Reino[26].

La dificultad para reconocer a Jesús en el resucitado se debe, enfatiza Segundo, al hecho que Jesús vive una existencia nueva y diferente a la que vivía cuando hacía parte concreta de la historia de la humanidad, ya que la de ahora es una existencia escatológica. De ahí que los discípulos quieren expresar que ellos se encontraron verdaderamente con lo que llegó a ser definitivamente Jesús de Nazaret cuando reconocieron que Él es alguien que vive

[23] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 325.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 326.
[25] Cf. *Ibid.*, p. 327.
[26] Cf. *Idem*, p. 327.

en una existencia sin límites de espacio y de tiempo, fuera de las variables de nuestra condición humana-histórica[27].

Por lo tanto, Segundo señala que si se relacionan las dos condiciones de reconocer a Jesús, la posibilidad y la dificultad, se puede ver que los discípulos se acercaron por un instante a la realidad escatológica en que se encuentra Jesús como resucitado, realidad que toca al mismo Jesús que vivió la historia humana concreta, que predicó el Reino por el cual vivió y murió y que se hizo de amigos y enemigos, pero que ahora, por la gracia de Dios, lleva esa historia a la plenitud y la establece ahí donde alcanza el sentido y la realidad final verdaderos[28].

2.2 La hermenéutica de la Resurrección en la cristología de Jon Sobrino

La reflexión cristológica de Jon Sobrino plantea que se trata de ver la Resurrección desde el enfoque de un acontecimiento que revela a Dios, puesto que, junto al elemento teológico de la cruz, la Resurrección de Jesús también manifiesta a la humanidad quién es Dios[29]. Pero, como un primer paso hacia la comprensión, se hace necesario atender a algunos elementos teológicos que permitan su interpretación.

2.2.1 La Resurrección como acontecimiento escatológico

La Resurrección, en cuanto a su análisis hermenéutico, además de referir a las diferentes expresiones de la realidad humana, plantea la problemática que, al ser un acontecimiento escatológico, no puede ser descrita como un hecho intra-histórico simplemente, sino que exige responder a la pregunta de cómo entender el texto que relata el acontecimiento de la Resurrección cuando este no es comprensible por sí mismo. Esto es, qué hacer para salvar la distancia en el tiempo, ya sea entre los discípulos y Jesús resucitado como entre el acontecimiento de Jesús y la actualidad. Nos detenemos a abordar aquí, principalmente, la primera parte de la pregunta[30].

---

[27] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 328.
[28] Cf. *Idem*, p. 328.
[29] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 180.
[30] Cf. SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1999, p. 31. Asumimos el estudio de la respuesta a la primera parte de la pregunta: cómo salvar la distancia en el tiempo entre el Jesús resucitado y los discípulos, porque ella ilumina la interpretación de su aplicación a la actualidad y porque, de acuerdo al carácter de nuestro trabajo, nos queremos mantener en los límites de un análisis teológico

Entonces, para entender porqué la Resurrección es un acontecimiento escatológico, se hace necesario analizar los textos que narran las apariciones de Jesús resucitado, en base a algunos elementos de interpretación, como son: la acción escatológica de Dios, los límites del lenguaje y el círculo hermenéutico trinitario.

El primer elemento, que dice relación con la acción escatológica de Dios, más allá de significar una acción directa sobre la persona de Jesús, manifiesta algo nuevo y decisivo, cual es que Dios confirma a Jesús y su verdad de vida y que lo exalta para siempre. Por tanto, lo que se dice con ello es que es Dios el que se revela de manera definitiva y visible en la imagen humana de Jesús[31]. Asimismo, considerando que el NT afirma que, por la Resurrección, Jesús ha sido inserto definitivamente en la vida divina, Sobrino señala que ello es el primer efecto que surge de la acción de Dios por lo cual se puede afirmar que la Resurrección de Jesús es un acontecimiento escatológico donde sucede lo último, tanto desde el sentido temporal de la historia como desde el metafísico en el cual se manifiesta la realidad última de la misma[32].

El segundo elemento de interpretación sobre los límites del lenguaje, Sobrino explica que no existen palabras que expresen plenamente la realidad de la Resurrección de Jesús; de ahí la necesidad que hay – y que muestra el NT– de expresarlo de muchas maneras, teniendo como base realidades análogas a la experiencia de la Resurrección. Así, recurriendo al estilo de la negación, el lenguaje se expresa como afirmación: afirma que la muerte no es el fin de la vida de Jesús. A su vez, cuando quiere afirmar, el lenguaje se plantea como declaración; declara que Jesús sigue teniendo su identidad propia en el presente y que es una identidad real, positiva, insuperable y definitiva[33]. De esa manera, tanto el lenguaje de afirmación como el de declaración ayudan a mirar la vida histórica de Jesús y su cruz como puntos de referencia de lo que es confirmado en la Resurrección, que el resucitado no es otro que Jesús de Nazaret crucificado, y a tener presente que Dios es el Dios de la vida, que es capaz de generar vida hasta de la muerte y de la negatividad de la historia[34]. Además, afirma el teólogo, para entender el acontecimiento de la Resurrección es importante tomar en cuenta el o los

---

sistemático propiamente tal de los contenidos cristológicos del pensamiento de Sobrino al respecto del tema de la resurrección.

[31] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 34.

[32] Cf. *Ibid.*, p. 35.

[33] Cf. *Ibid.*, p. 36.

[34] Cf. *Ibid.*, p. 37. También en: SOBRINO, Jon. "El Resucitado es el Crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. En: *Sal Terrae* 70 (1982), 181-194, y en *Diakonía* 21 (1982), 25-40.

lenguajes en que se expresan los relatos, ya que ese es el único camino de acceso para comprender el contenido de la Resurrección[35].

Respecto del tercer elemento de la dimensión trinitaria, Sobrino afirma que el Nuevo Testamento, al manifestar la Resurrección de Jesús, no sólo está proclamando una novedad cristológica, sino que también anuncia algo que es nuevo desde tres dimensiones. Primero, que manifiesta algo nuevo respecto de Dios. El Dios que resucita a Jesús ya no es Yahvé, sino que es un Dios nuevo por el hecho de haber llevado a cabo una acción escatológica en Jesús. Segundo, que revela algo nuevo de la persona de Jesús. La acción escatológica de Dios sobre Jesús lleva a reflexionar sobre la propia vida y realidad de Jesús, lo que llevará a proclamar su indisoluble unión con Dios. Tercero, que esa acción escatológica de Dios sobre Jesús lleva a dar la gracia del Espíritu sobre los que estuvieron y participaron de la vida y misión de Jesús y los impulsa a seguirlo y a dar testimonio de Él. Llama de círculo trinitario a este tercer elemento, porque, a juicio del teólogo, la iniciativa surge y está en Dios, desde donde, a su vez, se manifiesta el Dios nuevo que posibilita el hombre nuevo que puede conocer a ese Dios nuevo, y toda esa realidad nueva está dada por medio de la novedad de Jesús como el resucitado que posibilita lo nuevo de Dios y de la humanidad[36]. En ese sentido, el Padre es él que resucita a Jesús y derrama su Espíritu sobre los discípulos de Jesús y es por la acción del Espíritu en los seres humanos que se llega a comprender todo eso que se da a conocer con Jesús resucitado[37].

2.2.2 *La Resurrección como acontecimiento que abarca la realidad*

Además de ser un evento escatológico, Jon Sobrino plantea que la Resurrección es el acontecimiento que revela quien es Dios y, por eso mismo, se aproxima a las mismas cuestiones que plantea el tema del conocimiento de Dios. Así, la hermenéutica que lleva a la comprensión de la Resurrección tiene que desarrollarse de tal manera que abarque todas las expresiones de la realidad, por lo que Sobrino sugiere abordar el hecho de la Resurrección de Jesús desde tres aspectos de la realidad: el esperar, el saber y el hacer[38].

El primer aspecto de la realidad, que se convierte en un principio hermenéutico para comprender la Resurrección, es la esperanza. Sobrino parte por considerar la perspectiva de espera que se muestra en el NT y que acompaña la actividad de Jesús. Dicha perspectiva se

[35] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 38.
[36] Cf. *Ibid.*, p. 38.
[37] Cf. *Ibid.*, p. 39.
[38] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 180.

inserta en la expectativa escatológica de la fe de los discípulos que, a su vez, expresa una perspectiva apocalíptica. Y esta última expresa la confianza que la Resurrección no se da para un solo hombre, sino que se cree en la universalidad de la misma, esto es, que todos los seres humanos resucitan en Jesús[39].

Asimismo, la perspectiva apocalíptica ayuda a comprender el acontecimiento de la Resurrección de Jesús, en cuanto interpreta a esta como el evento que anticipa el final de la historia y permite entender que toda la actividad de Jesús es preludio de lo que vendrá al final de la misma[40]. Es al final de los tiempos cuando triunfará el poder del amor de Dios sobre un mundo de injusticia, ya que la anticipación del final de la historia se da en la persona de un crucificado y no en otro, y como expresión de una esperanza en una nueva justicia que se manifiesta en un mundo sin posibilidad de redención[41].

Por lo demás, el análisis neotestamentario de la perspectiva de esperanza arroja consecuencias sistemáticas para la comprensión de la Resurrección de Jesús, las que se identifican en base a cuatro afirmaciones teológicas de interpretación. Primero, se trata de reconocer que el principio hermenéutico de comprensión de la Resurrección se fundamenta sobre la base del horizonte apocalíptico de una esperanza de la revelación de Dios al final de la historia, lo que debe incluir, a juicio del teólogo, entender que esa esperanza de revelación futura de Dios vale, también, para la actualidad. Segundo, en el NT ya se expresa que la esperanza como horizonte de comprensión de la Resurrección no implica la concepción de una esperanza cualificada; es decir, que no se trata solamente de una esperanza antropológica, sino que debe considerar, necesariamente, la comprensión teológica de la misma, ya que debe surgir a partir de la pregunta por el poder de Dios sobre la injusticia de este mundo. Tercero, la perspectiva apocalíptica mantiene vigente la pregunta por la justicia que existe en medio del sufrimiento, fruto de la maldad, y de la miseria del mundo[42]. Cuarto, la afirmación cristológica central, desde la perspectiva del horizonte escatológico, es que la Resurrección es comprensible por medio del lenguaje apocalíptico así como por la experiencia de la cruz. Por tanto, la comprensión de la Resurrección precisa de la expectativa apocalíptica, pero considera la experiencia de la cruz como lugar de esperanza y utopía, de lo contrario, asevera Sobrino, no habrá posibilidad de conocer la Resurrección de Jesús[43].

---

[39] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 181.
[40] Cf. *Ibid.*, p. 182.
[41] Cf. *Ibid.*, p. 183.
[42] Cf. *Ibid.*, p. 184.
[43] Cf. *Ibid.*, p. 185. En el contexto del análisis del problema hermenéutico de la resurrección de Jesús, según Sobrino, Guerrero señala que el problema hermenéutico se acentúa cuando se reconoce que en el NT la resurrección es un acontecimiento escatológico, por lo cual, para entender la resurrección de Jesús hay que

En el segundo aspecto de la realidad, sobre lo que se puede saber, Jon Sobrino reflexiona el papel que cumple el conocimiento histórico para la comprensión de la Resurrección de Jesús. Para captar lo histórico, propiamente tal, se consideran tres puntos de análisis: la hermenéutica de lo histórico, los prejuicios de la historicidad y del concepto de historia, y el concepto de historia a partir de la promesa y la misión.

La hermenéutica de lo histórico considera la Resurrección como un acontecimiento escatológico, por lo que cabe preguntarse sobre el significado que tiene para la misma el saber si es un hecho histórico o no, pregunta que comporta el dilema de la relación entre historicidad y fe. Fundamentado en los presupuestos y prejuicios ya existentes en la cristología – que provienen de la reflexión protestante – Sobrino expone que existen dos posibilidades de planteamiento histórico o no histórico ante la Resurrección. Una, se puede considerar la Resurrección como ahistórica y, por lo mismo, considerarla exclusivamente como materia de fe, o, al contrario, y ahí la segunda, declarar de ahistórica a la moderna conciencia histórica y buscar un nuevo método histórico que facilite el declarar la Resurrección como una realidad histórica. Ello equivale a afirmar que si la ciencia histórica es verdadera, entonces, la Resurrección no es histórica y si la Resurrección es la que es histórica, entonces, el concepto de ciencia histórica no es verdadero[44].

Para encontrar una respuesta a ese dilema, Sobrino propone, como un primer paso, ver lo que el NT expone y entiende como lo histórico de la Resurrección, para lo cual hay que tomar en cuenta que los discípulos, cuando afirman que Jesús ha resucitado, lo hacen en base a tres consideraciones cristológicas: primero, que Dios resucitó de entre los muertos a Jesús crucificado; segundo, que en Jesús resucitado se fundamenta la justicia a los pecadores, los sometidos y a los condenados a muerte; y tercero, que los discípulos son testigos y no meros espectadores de la Resurrección de Jesús. Por lo que, el problema histórico de la Resurrección no se resuelve afirmando que la tumba estaba vacía o que Jesús vive, sino considerando la realidad de los discípulos como principales expositores de este hecho[45].

---

considerar tres condiciones interpretativas: una esperanza radical en el futuro, una conciencia histórica que capte el sentido de la historia como promesa y una praxis de liberación al estilo de Jesús. Desde estos tres criterios, Guerrero enfatiza: primero, que la resurrección, en el horizonte apocalíptico, revela la acción definitiva de Dios que llevará a cabo al final de la historia; segundo, que la resurrección es una posibilidad no "en" el mundo y la historia, sino "para" el mundo y la historia, en el sentido que la resurrección es un acontecimiento del futuro que fundamenta la esperanza universal capaz de renovar el mundo; tercero, la resurrección desencadena una misión que es praxis transformadora como continuación de la obra y de la palabra de Jesús, por eso, tiene que ser semejante, estructurada y conflictiva como la de Jesús. Cf. GUERRERO, Jesús Alonso. Jesucristo, salvador y liberador. En: *Naturaleza y gracia*, p. 79-80.

[44] Cf. SOBRINO, *Cristología*, pp. 185-186.

[45] Cf. *Idem*, p. 186. 286-288.

A partir de ahí, cabe preguntar qué significa la historicidad de la Resurrección y cómo se puede llegar a comprenderla. Para responder a esta pregunta, Sobrino apela a la crítica del positivismo histórico, a la concepción existencialista de la historia y a la concepción de una historia universal-unilateral. La crítica al positivismo histórico considera dos presupuestos teóricos: epistemológicamente, plantea que lo nuevo se comprende a partir de lo antiguo y, teológicamente, se debe entender que es el hombre y no Dios el que conduce la historia[46]. Esta forma de interpretación de la historia hace imposible designar la Resurrección como acontecimiento histórico, debido a la dificultad que contiene y levanta un triple presupuesto positivista: el ontológico, porque impide entender la Resurrección como una acción de Dios; el analógico, porque impide afirmar el carácter escatológico de la Resurrección, y el racional, porque impide representar el carácter práxico de la Resurrección[47].

La segunda crítica existencialista de la historia apunta a mostrar lo limitada que resulta la comprensión de la misma si se pone el acento en el futuro como resultado del presente y se deja de lado la condición temporal de esta. Una concepción histórica de este tipo obstaculiza la comprensión de la Resurrección no sólo como acción de Dios, sino también como realidad temporal, ya que deja la responsabilidad de la condición histórica de la misma a los testigos que la predican y de quienes la recepcionan los oyentes, y le niega historicidad al mismo acontecimiento de Resurrección.

La tercera crítica expone la idea de considerar un hecho histórico en la medida en que puede ser interpretado a partir de su contexto, esto es, en la medida en que está inserto en la visión universal de la historia. Así, por ser un hecho final, que acontece anticipadamente, la Resurrección puede interpretarse a partir de una comprensión universal de la historia. Sin embargo, asevera Sobrino, esta concepción de la historia y del hecho de la Resurrección no tiene en cuenta lo negativo de la historia que no puede ser incluido en el horizonte universal de la misma, ya que es precisamente lo negativo lo que imposibilita una comprensión universal de la historia. Por lo que, la Resurrección no puede mostrar, tampoco, la acción de Dios como poder que vence sobre una realidad de dolor, miseria e injusticia, y como horizonte escatológico de esperanza, lo que sí facilitaría la comprensión de la totalidad de la historia a la luz de la Resurrección[48].

Consideradas las dificultades de una interpretación positivista de la historia, Sobrino expone la concepción de la misma, en base a lo que se puede hacer en ella, es decir, la

[46] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 187.
[47] Cf. *Idem*, p. 187.
[48] Cf. *Ibid.*, p. 189.

comprensión de la promesa y la misión en la historia. En primer lugar, se trata de entender la historia como promesa. Analizando la comprensión de promesa que desarrolla Moltmann, Sobrino plantea que la historia no debe entenderse exclusivamente como realidad temporal y como presente inacabado, sino que como futuro que es promesa; esto es, entender la promesa como aquello que da sentido a la historia, por lo que la historia está definida y se inicia en la promesa, es decir, que espera el cumplimiento de algo que está por venir. En esa perspectiva, la Resurrección puede entenderse como realidad histórica en la medida en que transporta la promesa definitiva de Dios, puesto que como acontecimiento, ella no es una posibilidad en el mundo y en la historia, sino que se realiza para el mundo y para la historia; por tanto, lo histórico de la Resurrección de Jesús se comprende en la medida en que la misma se entiende como promesa que abre el futuro de la historia[49].

Entender la historia como promesa significa, al mismo tiempo, entender que ésta comporta una misión y que a partir de esa base de comprensión, hay que entender que un hecho histórico supone captar la misión que de él surge. Así, la Resurrección debe interpretarse no como un acontecimiento en la historia, sino como el acontecimiento que funda la historia, como una realidad que se abre al futuro escatológico de la misma. De ahí, surge la pregunta por lo qué hay que hacer en esa historia, o sea, aparece, necesariamente, el tema de la praxis como principio hermenéutico para comprender la Resurrección de Jesús como una invitación a actuar, desde ya, en la historia. Este principio hermenéutico de la praxis sugiere, en un primer momento, como señala Sobrino, cuatro puntos de comprensión. Uno, de acuerdo a al NT, todas las apariciones del Jesús resucitado destacan una misión que posee una doble dirección: de una parte, está al servicio de la predicación de Jesús como el resucitado y, de otra, el servicio de posibilitar, a partir de la Resurrección de Jesús, una nueva creación[50]. Otro, la Resurrección de Jesús es el acontecimiento que genera una nueva historia, por lo cual, dicho acontecimiento es el apostolado que posibilita a la historia visualizar su esperanza escatológica. Otro punto, la Resurrección de Jesús conlleva la misión de hacer realidad la esperanza que trae y significa la Resurrección[51]. Cuarto punto, la Resurrección se manifiesta en el amor presente en la historia y hace presente la esperanza que ella misma trae consigo. El amor presente, a su vez, puede traducirse como acción política, en la medida en que transmite la verdad de la Resurrección, la cual implica una misión de transformación de la historia; que toma en cuenta la teología de la cruz, en el sentido que toda transformación

[49] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 190. 291.
[50] Cf. *Ibid.*, p. 191.
[51] Cf. *Ibid.*, p. 192.

cristiana acepta y pasa por el sufrimiento de la cruz, la que comporta una esperanza contra toda esperanza, y que la misión que surge del acontecimiento de la Resurrección considera, en última instancia, el mismo sufrimiento de Cristo[52].

De estos tres horizontes de la realidad que posibilitan la comprensión de la Resurrección, Jon Sobrino enfatiza el tercero, el de la praxis como seguimiento de Jesús. El horizonte de la praxis es la condición necesaria para expresar, más claramente, que una práctica de y por amor manifiesta mejor en qué consiste la esperanza cristiana y favorece, también mejor, la apertura de la historia a la esperanza que la Resurrección trae consigo[53].

3 EL SIGNIFICADO DE LA RESURRECCIÓN DE JESUS

Atender al significado de la Resurrección de Jesús, a partir de la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, implica poner atención a los énfasis que presenta el pensamiento de cada unos de los ellos sobre el tema y el por qué de dicho acento, y qué es lo que aporta a la comprensión de Jesús mismo como resucitado.

3.1 El significado de la Resurrección según Juan Luis Segundo: dos líneas de análisis interpretativo

En el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo reconocemos dos líneas de análisis: una primera expone el significado que tiene para los discípulos mismos que son testigos de la Resurrección, considerando en qué medida los compromete a ellos con Jesús resucitado; y una segunda línea sugiere el alcance que tiene el hecho para las primeras comunidades cristianas.

3.1.1 Primera línea: el significado para los discípulos directos de Jesús

En relación a su significado, tomando en cuenta su valor histórico, pero también yendo más allá del mismo, Juan Luis Segundo comienza por enunciar que, si se quiere conocer el significado de Jesús de Nazaret, habrá que confiar en la sinceridad de los discípulos cuando

[52] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 193.
[53] Cf. *Ibid.*, p. 194.

afirman que vieron vivo a Jesús después de su muerte[54]. Es necesario tener en cuenta que las afirmaciones de los discípulos surgen de, a la vez que confirman, la fe que ellos tienen en Jesús, y su testimonio de haber visto a Jesús resucitado no puede entenderse separadamente de esa fe[55]. El verbo creer adquiere, en los relatos de la Resurrección, un lugar mucho más importante que en las narraciones que refieren a los hechos de la vida de Jesús hasta el momento de su muerte[56]. Jesús se aparece resucitado, enfatiza Segundo, sólo a quienes creyeron en Él en cuanto anunciaba su mensaje del Reino y aceptaron los valores que Él representaba, manteniéndose fieles hasta su muerte en cruz. De ahí que los discípulos, cuando hablan del encuentro con el resucitado, siempre refieren al plural 'nosotros', en el sentido que fueron capaces de mantenerse unidos a Jesús desde antes de la Pascua[57].

Respecto a establecer el tipo de contenido que manifiestan las expresiones acerca de Jesús resucitado, Segundo señala que los relatos acerca de la Resurrección presentan un contenido que tiene relación con lo que él llama de datos transcendentes – tema planteado en el capítulo segundo de este estudio –, porque apuntan a la zona de los datos últimos o trascendentes, y ello en dos sentidos: uno, porque aluden al límite de la realidad, es decir, a las posibilidades más lejanas de llegar que ésta tiene, y otro, porque recurren a un tipo de verificación escatológica, o sea, entendiendo la escatología como una dimensión propia de la existencia humana[58]. A partir de aquí se puede desprender el significado que tiene todo el cuidado que los evangelistas ponen al relatar el acontecimiento de la Resurrección de Jesús, ya que se preocupan por diferenciar ese dato trascendente de los demás datos históricos pre-pascuales[59].

El hecho de la Resurrección lleva al límite y hace pasar a lo último, afirma Segundo, que es donde "toda la realidad responde al problema del destino de los valores practicados y enseñados por Jesús". Los discípulos, después de haberse encontrado con Jesús resucitado, parecen conocer el resultado de aquello por lo cual se arriesgaron, y al ver a Jesús vivo creen que consiguieron ver y ser testigos del resultado. De lo que se trata, en lenguaje del teólogo, es de interpretar que los discípulos lograron asomarse a lo último y hacer allí la verificación de un dato trascendente fundamental. Por eso, al narrar la experiencia del encuentro con el resucitado, los evangelistas, teniendo en cuenta la experiencia de los discípulos, utilizan un

[54] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 252.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 257.
[56] Cf. *Ibid.*, p. 258.
[57] Cf. *Idem*, p. 258.
[58] Cf. *Ibid.*, p. 261.
[59] Cf. *Ibid.*, p. 263.

género literario no histórico, porque ven que están ante un hecho que es más que histórico, un acontecimiento desde el cual la historia puede ser juzgada y desde el cual se puede conocer su sentido último que es la dimensión de lo escatológico[60].

En cuanto a la interpretación de la Resurrección como un acontecimiento escatológico, Segundo asevera que las experiencias de encuentro con el Jesús resucitado descubren el sentido que ya poseían los hechos anteriores. Asimismo, el impacto que ejerce la Resurrección en el mundo de significados de los discípulos y, a través de ellos, en el de toda persona humana, se puede comprender por medio de la explicación del efecto de redundancia. Así como el efecto redundancia – tomado del sistema científico de Bateson –, muestra que la significación de las cosas avanza gracias a las acentuaciones, acumulaciones y redundancias, así también la Resurrección, como un acontecimiento último que penetra la historia, produce un cambio en la misma y origina la irrupción de un mundo nuevo de sentido que se le ofrece a la persona humana en la persona de Jesús resucitado[61].

3.1.2 Segunda línea: el significado para las primeras comunidades cristianas

En la segunda línea de análisis, como Juan Luis Segundo mismo señala, se trata de mostrar cómo se dio el inicio de la interpretación que la primera comunidad hizo de Jesús tras el acontecimiento de la resurrección y cómo, a partir de ahí, empezó a relacionarse la escatología con la historia de la Iglesia primitiva[62]. Relativo a la interpretación que hace la comunidad cristiana de Jesús, el teólogo indica que se detendrá, particularmente, en el análisis de los textos ofrecidos por el libro de los Hechos de los Apóstoles en el que aparecen los discursos de Pedro ante el pueblo y el Sanedrín semanas después de acontecida la Resurrección de Jesús, porque considera que, desde el punto de vista del contenido, dichos relatos acercan bastante a la interpretación que la comunidad hace del hecho de la Resurrección[63]. Asimismo, para mostrar la comprensión que los textos presentan de la Resurrección, Segundo expone su análisis de los mismos en base a cuatro puntos de interés.

El primer punto de análisis alude al tema de Jesús y su relación con el Reino. En consideración a lo que expresa el primer discurso de Pedro al pueblo (cf. Hech 2,22-24. 32.36), Juan Luis Segundo llama la atención sobre la ausencia de la expresión “buena noticia” que acompañó siempre la predicación de Jesús. Pedro no habla del Reino, sino que atrae toda

[60] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 263.
[61] Cf. *Ibid.*, pp. 267-268.
[62] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 337.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 338.

la atención de sus oyentes al tema del triunfo y de la dignidad que adquiere Jesús de Nazaret[64]. Pregunta el teólogo si la desaparición del tema del Reino se debe a que la comunidad cristiana considera realizado el Reino que anunció y preparó Jesús, y que puede ser que haya acabado con Él mismo en su muerte en cruz, producto del gran conflicto histórico que originó en la sociedad israelita. Pero en primera instancia responde que no. Lo que sucede es que ha cambiado el escenario del anuncio de la buena noticia. Lo que acontece después de la Resurrección de Jesús es que la comprensión escatológica del hecho concentra, ahora, la atención en el nuevo poder personal y sagrado que tiene Jesús y dirige la historia a un esquema sin tiempo y al acto divino sublime que es el del crucificado-resucitado. Por lo que el sentido de continuar rezando la oración que enseñó Jesús, que pide por la llegada del Reino, continúa con pleno sentido, para que se haga posible la voluntad de Dios en el cielo y en la tierra[65].

El segundo punto de análisis muestra, de una parte, la diferencia en la predicación de Pedro a la de Jesús, porque el primero enfatiza que Jesús fue acreditado por Dios, por medio de los milagros, prodigios y señales (cf. 2,22), justamente aquello que Jesús se negó a mostrar a sus oyentes[66]. Es más, Pedro recurre a la Resurrección para evidenciar que el mesianismo de Jesús es tal y justifica la verificación de la misma en base al testimonio de los discípulos (cf. 2,32; 3,15; 4,33), olvidando, así, que esos mismos testigos tuvieron, primero, que creer en la Resurrección de Jesús para, después, pasar a ser testigos de este acontecimiento. Falta en el discurso de Pedro, a juicio de Segundo, la audacia hermenéutica ya planteada por el mismo Jesús, cual es, que para otorgar a la Resurrección su justo valor, se necesita identificar la lucha histórica de Jesús por el Reino y su opción por los pobres, con lo que ha sucedido a Jesús mismo, el ser resucitado por Dios, puesto que lo que la Resurrección viene a hacer es confirmar, precisamente, la vida y la actividad de Jesús[67].

El tercer punto de análisis, alude al discurso de Pedro, en el que se manifiesta que después de la Resurrección de Jesús continúa vigente la venida del Mesías; esto es, la primera comunidad cristiana espera una Parusía. Se plantea así, señala el teólogo, una transformación en la interpretación del significado de la Resurrección. En un primer momento, la interpretación, por parte de la primera comunidad cristiana, expresa que la Resurrección tiene el sentido de triunfo y exaltación de Jesús, el cual está sentado a la diestra de Dios esperando por la manifestación universal de su triunfo al final de los tiempos (cf. Hech 2,33; 3,21; 5,31;

[64] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 339.
[65] Cf. *Ibid.*, p. 340.
[66] Cf. *Ibid.*, p. 341.
[67] Cf. *Ibid.*, p. 342.

7,56). Luego, se sustituye esa interpretación por otra donde Jesús pierde la centralidad que tenía y la atención se coloca en la segunda venida del Mesías. Así, todo lo que implica la persona de Jesús, su vida y su ministerio, pasa a considerarse un instrumento que posibilita el momento final de la manifestación definitiva de Dios, por lo que se establece, de esa manera, una cierta contraposición de la historia hacia la escatología[68].

El cuarto y último punto de análisis refiere al tema de la liberación y la salvación. Aquí, Juan Luis Segundo, parte por plantear que Jesús, a lo largo de su ministerio, propuso la invitación a una conversión que supone poner las propias opciones en sintonía con las prioridades del corazón de Dios. Es más, Jesús mismo se preocupó de mostrar en qué consisten dichas prioridades y cuál es su lógica humanizadora. Asimismo, Jesús dio a entender que el ser humano puede encontrar a Dios en el hermano necesitado, en medio de la historia y no huyendo al interior del corazón o al terreno del culto religioso. Por lo cual, el carácter sagrado de la historia se manifiesta según se muestre cada opción a favor o en contra de Dios. Sin embargo, la comunidad cristiana, a la luz del acontecimiento de la Resurrección, empieza a colocar el énfasis en una cuestión diferente. De acuerdo a lo que se puede observar, el discurso de Pedro resalta, de manera especial, el carácter sagrado de la persona de Jesús y su directa intervención para alcanzar la salvación sin exigir determinadas opciones históricas. En ese sentido, indica el teólogo, por primera vez se une a la persona de Jesús la expresión de la salvación, lo que dará otra orientación a la interpretación del acontecimiento de la Resurrección. En su discurso Pedro dice que no existe en la tierra otro nombre que el de Jesús para alcanzar la salvación, por lo cual, si se hace una relación entre nombre y poder, ello quiere decir que en Jesús se manifiesta todo el poder salvador hacia la humanidad y con ello, se obtiene como resultado que Jesús se somete al triunfo de lo religioso, puesto que son los actos religiosos los que se deducen de la conversión[69]. Así, los que se convierten deben dejarse bautizar en el nombre de Jesucristo, para que les sean perdonados los pecados, y la decisión de entrar a formar parte de la comunidad redunda en ser la opción histórica más decisiva que cualquiera otra. Por lo tanto, asevera Segundo, en vista que la primera comunidad cristiana privilegió un aspecto histórico desfavoreciendo otros, queda pendiente la tarea de rescatar el sentido total que contienen la historia de Jesús y el hecho de su Resurrección[70].

---

[68] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 343.
[69] Cf. *Ibid.*, p. 344.
[70] Cf. *Ibid.*, pp. 345-346.

3.2 El significado de la Resurrección según Jon Sobrino: tres momentos de reflexión

De acuerdo a nuestro estudio, el pensamiento cristológico de Jon Sobrino expone el significado de la Resurrección de Jesús en tres momentos. El primero, refiere a los elementos cristológicos que implica el significado de la Resurrección. El segundo, presenta tres temáticas que apuntan a un triple significado del hecho: el teológico, el soteriológico y el cristológico. Y el tercer momento trata del significado que tiene la Resurrección para Jesús mismo, alcance que da origen a la cristología que se desarrolla como pensamiento después[71].

3.2.1 Primer momento: elementos cristológicos

En cuanto a los elementos cristológicos, Jon Sobrino sugiere cuatro componentes de reflexión: la experiencia de gracia, la realidad escatológica, la vuelta de Jesús y el valor de los lugares santos.

El primer elemento de la experiencia de gracia se fundamenta en el texto bíblico de 1 Cor 15, en el que Pablo habla que Cristo apareció, (en griego *ophthe)*; sólo que ese término en griego puede tener varios significados. En este caso, el teólogo sugiere que se interprete la palabra en el sentido que Jesús se presentó o se volvió visible o también, que se presentó y se dejó ver. Si se lo traduce en esos dos sentidos, el significado de ambas traducciones lleva a una doble reflexión. La primera refiere al tipo de conocimiento que está implícito en la expresión *ophthe*, ya que no necesariamente sugiere una cristofanía, en el sentido de ver físicamente a Jesús resucitado, sino que corresponde interpretarlo como el ver, en el sentido de entender en profundidad y, de ahí, el saber que se encontraron con Jesús vivo, experiencia desde la cual concluyen los discípulos la victoria final de Dios sobre la muerte[72]. En la segunda reflexión, el teólogo propone que el término *ophthe* no se traduzca como ver simplemente, sino más en la línea que Jesús se dejó ver, porque ese sentido manifiesta mejor una acción específica de Dios que deja ver al resucitado y, en ese sentido el dejarse ver de Jesús lleva inclusa la expresión de estar capacitado para ver a Jesús, lo que implica que las apariciones son, principalmente, expresiones de gracia donde Dios tiene la iniciativa. A Sobrino, esta segunda acepción le parece la más importante, puesto que expresa mejor lo que

[71] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 88.
[72] Cf. *Ibid.*, p. 94.

los discípulos quieren declarar con las apariciones de Jesús: que han sido agraciados con la iniciativa de Dios de hacerlos testigos del Jesús resucitado[73].

El segundo elemento cristológico alude a Jesús resucitado como el contenido central de las apariciones, a partir de lo cual, surge, a su vez, la interpretación de la resurrección universal. El mismo lenguaje que narra las apariciones del resucitado lleva implícita la manifestación de la resurrección universal y es esa, afirma Sobrino, la expresión que favorece la primera comunidad cristiana y no la de la exaltación o de la subida a los cielos. Junto a esta comprensión de la Resurrección, los discípulos entienden, también, que en el acontecimiento de Jesús se revela la presencia salvadora y última de Dios que comporta la realidad de la presencia salvadora de Dios al final de los tiempos. Por eso, los discípulos realizan ciertas acciones que reflejan esa afirmación, como es volver a Jerusalén, porque es el lugar en que se llevarán a cabo los acontecimientos escatológicos finales; la comunidad escoge a Matías para completar el número escatológico de los doce; la fe explicita el Espíritu que se revela en Pentecostés como declaración que se inicia el tiempo escatológico; la introducción del bautismo que expresa la fe en la inminente expectativa escatológica; el compartir el pan como pre-anuncio del banquete escatológico; las comunidades cristianas se entienden a sí mismas como comunidades de elegidos y santos de los últimos tiempos y el que la comunidad inicie la predicación e invitación a la conversión, porque el fin es inminente. Todas esas acciones, señala Sobrino, tienen coherencia con la interpretación que Dios resucitó a Jesús como primicia y que ha de venir de nuevo como Hijo del hombre, para llevar a cabo el juicio final universal. Así, todos estos actos manifiestan, a su vez, que las apariciones son la manifestación de la realidad nueva de Jesús y de la acción definitiva de Dios[74].

En el tercer elemento cristológico, Sobrino subraya que las apariciones de Jesús resucitado implican tres cosas al mismo tiempo: novedad, continuidad y discontinuidad respecto de la persona de Jesús. Pero, esa triple manifestación de la Resurrección tiene un elemento teológico común, cual es, que el resucitado es el crucificado. La continuidad se reconoce en que Jesús resucitado expresa el mismo interés, que mostró antes, por los pecadores, ya que envía a sus discípulos a perdonar; mantiene el mismo tipo de relación con sus discípulos y discípulas: come con ellos, los acompaña en la actividad de pesca y entrega la primacía de la comunidad a Pedro. Se trata, así, del mismo Jesús y de los mismos discípulos, y las apariciones de Jesús resucitado confirman la fe de sus discípulos[75]. La diferencia se

[73] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 95.
[74] Cf. *Ibid.*, p. 96.
[75] Cf. *Ibid.*, p. 97.

expresa en que el que había muerto crucificado, ahora está vivo y resucitado, y a partir de ahí, se manifiesta lo nuevo, cual es, que Jesús lleva a Cristo, es decir, Jesús es camino para llegar a Cristo. Así, el seguimiento de Jesús, afirma Sobrino, es lo que posibilita tener una experiencia directa de Cristo resucitado[76].

El cuarto y último elemento cristológico alude al interés por los lugares santos. Sobrino destaca que es una necesidad humana sacralizar los lugares donde yace enterrado un mártir o un santo. Algo parecido sucede con el túmulo de Jesús. Si bien, no hay datos históricos sobre la realidad del sepulcro vacío que relatan los textos bíblicos, no se puede negar que, por parte de las mujeres, se muestra el interés implícito de visitar el lugar donde Jesús fue enterrado, seguramente, señala el teólogo, para mantener vivo el recuerdo, para mostrar el propio compromiso con Jesús y para expresar el agradecimiento a todo lo que Él hizo y significó en la vida de sus discípulos y discípulas[77].

3.2.2 Segundo momento: tres temáticas

En la primera temática o perspectiva de interpretación del acontecimiento de la Resurrección, Jon Sobrino plantea, en base a lo que presenta el NT, que la Resurrección revela la acción, por excelencia, de Yahvé como el Dios que resucita a Jesús de entre los muertos. Si bien, el AT habla de la acción de Yahvé, preferentemente en la historia del pueblo de Israel cuando lo libera de la esclavitud de Egipto (cf. Dt 5,6; 26,5b-9), esa acción va alcanzando, poco a poco, un sentido de realización plena en el futuro; el profeta Isaías expresa que Yahvé va a crear cielo y tierra nuevos (cf. Is 65,17s). Ahora, con Jesús, Dios se revela como Aquel que "llama a las cosas que no son para que sean" (cf. Rom 4,17). En ese sentido, el Dios que resucitó a Jesús se conoce en la tensión que manifiesta su acción en el presente y en relación con su acción definitiva en el futuro; de ahí que el mismo acontecimiento de la Resurrección levanta la pregunta cristológica de si en ese hecho se da cumplimiento a la promesa definitiva de Dios. Pero Sobrino llama la atención de que hay que tener cuidado de interpretar la Resurrección como la acción definitiva de Dios de cara al futuro, como hecho escatológico, dejando de lado la pasividad de la cruz, puesto que – como ya hemos tratado en el capítulo anterior – en la entrega de Jesús se da la entrega de Dios, y en el sufrimiento de Jesús sufre Dios también[78]. Asimismo, lo que manifiesta de Dios el NT es que tanto el

[76] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 98.
[77] Cf. *Ibid.*, pp. 100-101.
[78] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 198.

abandono de Jesús en la cruz como su acción en la Resurrección de Jesús es lo que revela a Dios como el Dios fiel a Jesús y a todo lo que Él representa, así Dios se manifiesta en un proceso abierto que alcanza su plenitud en el *eschaton*[79].

La segunda temática de interpretación es la soteriológica. Por medio de ésta, Jon Sobrino procura exponer el sentido salvador del acontecimiento de la Resurrección de Jesús. Observando como el Jesús resucitado se muestra, precisamente, a los discípulos que huyen, que lo niegan y lo abandonan en su pasión, se puede entender que con la resurrección, Dios revela su bondad, su amor perdonador y reconciliador, especialmente para con los que se han dejado llevar por la desilusión y el miedo[80]. La Resurrección de Jesús, igualmente, da inicio a un futuro liberador, por lo que no se puede ver la Resurrección como un acontecimiento del pasado o sólo presente, si no que con la Resurrección el ser humano está orientado hacia el futuro, hacia la plenitud de la propia historia (cf. 1Cor 15,13; Rom 8,11; 1Pe 1,3)[81].

Con la tercera temática de interpretación, Jon Sobrino busca mostrar cómo a partir de la experiencia de la Resurrección de Jesús se inicia en la comunidad cristiana todo un proceso de fe y de reflexión teológica acerca de la persona de Jesús. Se trata de las primeras reflexiones teológico-cristológicas que van surgiendo en las diversas comunidades y con diversos matices teológicos, de acuerdo a los diferentes teólogos existentes en cada comunidad y que da paso al escrito del NT. En esa primera reflexión cristológica se reconocen aspectos que dicen relación a la vida y experiencia de los primeros cristianos. Un primer aspecto, es la fe de los discípulos en Jesús como Cristo. A juicio de Sobrino, es muy probable que los discípulos, en un primer momento, vieron en Jesús al Mesías esperado, pero luego, a partir de la crisis de Galilea, se percibe que no han conseguido entender todo el sentido de la obra de Jesús y en el momento de la pasión y de la cruz lo abandonan. De esto se puede deducir, en primera instancia, que hasta el momento de su muerte, los discípulos no consiguen comprender totalmente la vida y el ministerio de Jesús[82]. Otro aspecto son las afirmaciones fundamentales sobre la persona de Jesús. Una primera afirmación expresa que, si Dios ha resucitado a Jesús es porque lo ha confirmado en su predicación, en su vida y en su cruz. Una segunda, Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos, por lo que se muestra una relación directa y peculiar entre Dios y Jesús, la que se expresa con el título de Hijo del hombre y con la expectativa de la parusía de Jesús. Una tercera afirmación se expresa de doble manera: de una parte se atribuyen títulos de dignidad a Jesús y, de otra, se plantean

[79] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 199.
[80] Cf. *Idem*, p. 199.
[81] Cf. *Ibid.*, p. 201.
[82] Cf. *Idem.*, p. 201.

teológicamente los acontecimientos de su vida[83]. Así, la unidad funcional que se atribuye a Jesús e Hijo del hombre antes de Pascua, después de Pascua se pasa a afirmar la unidad personal (cf. Hech 3,20s). Otro aspecto de interpretación es que la reflexión sobre la persona de Jesús se lleva a cabo de dos maneras: por los títulos de dignidad y por la teologización de los hechos[84]. La primera manera alude, principalmente, al significado futuro de Jesús, que se indica la expresión: *maranatha*. La realidad de Jesús se desvela en la parusía (cf. Mt 25,31-46; Mc 14,61s; Lc 12,8s). La segunda, concierne al problema de si la figura de Jesús está sujeta a su manifestación futura o si debe entenderse desde el presente eterno del Señor exaltado. Sea cual sea, lo importante es no romper la tensión que generan esas dos cristologías[85]. Un último aspecto de interpretación refiere a la relación de Jesús con Dios que se encuentran, principalmente, en la cristología paulina. Pablo resalta dicha relación, en base a dos títulos, que Jesús es el Señor (cf. Rom 14,9; Fil 2,11; 1 Cor 7,10s. 25; 9,14) y que Jesús es el Hijo de Dios (cf. Rom 8,3; Gal 4,4-6; Rom 8,32; Gal 2,20; Rom 5,8.10)[86]. El uso de esos títulos permite reconocer un doble movimiento; uno, que se aplican títulos de dignidad a Jesús para explicitar su importancia y el hecho de ser reconocido a partir de lo que ya se conoce, y, otro, que Jesús es explicado a partir del título que va de lo particular hacia lo universal, Jesús es el Cristo. Por tanto, a partir de la Resurrección, Jesús pasa a ser el contenido de la predicación[87].

3.2.3 Tercer momento: el significado de la Resurrección para Jesús mismo

En el tercer momento, exponemos lo que Jon Sobrino expresa como significado para Jesús mismo. La Resurrección es un hecho que hace justicia a Jesús mismo, puesto que reafirma su vida y afirma la actual plenitud de la misma. Asimismo, el acontecimiento de la Resurrección de Jesús lleva a una relación de fe con Jesús en una doble perspectiva: en cuanto a la realidad objetiva de Dios, como contenido de la fe y en cuanto a la relación subjetiva del que cree con Jesús[88]. De esas dos, nos detenemos, aquí, en la primera, por lo que dice relación con el carácter propio de este trabajo teológico-cristológico.

---

[83] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 202.
[84] Cf. *Idem*, p. 202.
[85] Cf. *Ibid.*, p. 203.
[86] Cf. *Idem*, p. 203.
[87] Cf. *Ibid.*, p. 206.
[88] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 147.

La Resurrección de Jesús no sólo confirma, sino que, a su vez, suscita una nueva fe en los discípulos, particularmente, después de los acontecimientos de Pascua, que les lleva a hablar de Jesús, también, de una manera nueva. Es por la fe de los discípulos en Jesús resucitado que se inicia el desarrollo de una nueva cristología, la cual se expresa de dos maneras: una, por la vía teórica y otra, por la vía práxica[89]. Esta última es la que se manifiesta primero, señala Sobrino, porque los discípulos declararon, con su propia vida, que Jesús está vivo hasta el punto de entregarla a causa de su fe. Primero, que la praxis se reconoce por el testimonio de fe de los discípulos en Jesús resucitado que, de acuerdo al NT, se muestra de diversos modos: Pablo habla de tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo (cf. Fl 2,5); Juan plantea la primacía del amor al prójimo, de amar al hermano como Jesús amó a sus discípulos (cf. Jn 13,15); los Sinópticos expresan la exigencia de configurar la propia vida con la vida de Jesús, ya que esa configuración se corresponde con la invitación que hace Jesús de seguirlo (cf. Mt 16,24-28; Lc 14,28-33)[90]. A partir de esa compresión, los discípulos entienden que deben proclamar a Cristo y comienzan a desarrollar, a su vez, una vida y tarea misionera. Segundo, otra manera de expresar la fe en Jesús vivo es que los cristianos reconocen a Jesús como lo absoluto, lo último, alguien por el cual se debe entregar la vida[91]. Tercero, asumir la transformación que origina la fe en Jesús en la propia vida, como es el nuevo sentido que cobra con Jesús la celebración de la cena de Pascua, la nueva norma frente al matrimonio, la posibilidad del celibato, la apertura al perdón a los enemigos, entre otros. Cuarto, que la experiencia de las primeras comunidades con Jesús resucitado ayudó a que se pudieran proponer un conocimiento teórico acerca de la realidad de Jesús como, también, restaurar la propia realidad de discípulos y comunidad creyente en Jesús[92]. Ello considerado, el teólogo asevera que, en un sentido general, la praxis junto al resucitado llevó a los primeros cristianos a dar testimonio que Jesús es alguien único, último y radical. Esa práctica de fe se fue, poco a poco, perfilando en formulaciones de fe, en las cuales prevalece la expresión o título que Jesús es el Señor, por quien es necesario vivir, morir y con quien hay que configurarse[93].

La segunda manera de expresar las primeras reflexiones cristológicas es la vía teórica, que busca pensar acerca de quien es este Jesús crucificado y resucitado. En este punto de análisis Jon Sobrino busca exponer el interés, la orientación y el énfasis que mueve a la

[89] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 159.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 160.
[91] Cf. *Ibid.*, p. 161.
[92] Cf. *Idem*, p. 161.
[93] Cf. *Ibid.*, p. 162.

primera comunidad para hablar de Jesús[94]. Si se tiene en cuenta que hacia los años cincuenta ya está definido, a grandes líneas, el núcleo de la fe cristiana, cual es, que Jesús, el crucificado, es Hijo de Dios, surge la pregunta sobre cuál puede haber sido el punto de partida para llegar a tal afirmación. A juicio del teólogo, en esa primera reflexión cristológica pudieron haber estado presentes dos elementos: la expectativa de la venida futura de Cristo y la exaltación del mismo en el momento presente. Respecto del primer elemento, se trata de una orientación de la reflexión que parte del enunciado que Dios confirmó a Jesús, que está vivo y fue exaltado por Dios[95]. Esta línea de interpretación cuenta con dos puntos de apoyo; el primero es la inscripción colocada en la cruz, que afirma que Jesús es el rey de los judíos, el Mesías, y el segundo, es la referencia al salmo 110 donde se dice que Dios sienta a su derecha al Mesías. Todos esos datos se pueden ver en el libro de los Hechos de los Apóstoles que recoge la tradición primera de las comunidades. Ahí se afirma que Dios exaltó a Jesús, que lo colocó a su derecha y por medio de Él el Espíritu fue derramado a los cristianos (cf. Hech 2,32s.36; 5,31; 13,33); por lo cual, Jesús está por sobre David y que Él es el verdadero Mesías[96].

El segundo elemento alude a la expectativa de la Parusía, en la cual la comunidad mira hacia el futuro y está a la espera de la segunda venida del Mesías como Hijo del hombre. En esta naciente reflexión cristológica se presentan dos textos que relacionan a Jesús con el futuro. En los Hechos de los Apóstoles se expresa la idea que Dios enviará a Cristo que está retenido en el cielo mientras se cumple el tiempo de la restauración final, y en la Primera carta a los Corintios se encuentra la exclamación: ven Señor – Maranatha – que está también presente al final del Nuevo Testamento, en el libro del Apocalipsis, con lo cual se enuncia que Jesús posee el señorío total y de quien se espera su segunda venida salvadora. Así, ambos textos manifiestan la expectativa de un Mesías mediador que vendrá al final de los tiempos y que dice relación con Jesús resucitado[97].

Por último, la vía de reflexión teórica expresa dos tipos de significados; uno, que después de la Resurrección la reflexión cristológica volvió a la persona de Jesús y, otra, que el surgimiento del cristianismo, como fenómeno, no se puede explicar por analogía con otros fenómenos religiosos, sino que a partir de la experiencia del crucificado-resucitado, lo que rompe toda posible analogía[98].

---

[94] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 162.
[95] Cf. *Ibid.*, p. 163.
[96] Cf. *Ibid.*, p. 165.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 164.
[98] Cf. *Ibid.*, p. 162.

4 JESÚS: VERDADERO DIOS Y VERDADERO HOMBRE

Resulta innegable que el acontecimiento de la Resurrección de Jesús ocasiona grandes cambios en la vida y en la fe de los primeros cristianos, de tal manera que empiezan a divulgar la buena noticia, no sólo del Reino, sino de quien hace presente el Reino, Jesús. Con la Resurrección se da inicio a una nueva etapa en la comprensión de la propia fe en Jesús de Nazaret, comprensión que, con el correr del tiempo irá desarrollando nuevos aspectos de la misma, especialmente en la medida en que es difundida y entra en contacto con otras culturas y pueblos.

La reflexión cristológica de Juan Luis Segundo muestra el interés por responsabilizarse teológicamente del principio cristológico de creer que Jesús es, verdaderamente, el camino de acceso a Dios[99]. Cuando levanta la pregunta-afirmación de si Jesús no resucita al ser humano para qué le habla, no está desentendiéndose del punto central de la reflexión de toda su cristología, saber y entender porqué Jesús de Nazaret, que vivió una historia como la nuestra, responde a la búsqueda de sentido de la historia y de la vida de toda persona humana[100]. Lo que busca es tratar de acoger la propuesta de pensamiento que plantea Machoveč cuando expresa que "el momento en que Pedro descubrió que Jesús era todavía vencedor ha sido uno de los momentos más grandes de la humanidad y de la historia"[101], y conceder a esa afirmación la continuidad de una reflexión cristológica que pueda seguir dando cuenta de un diálogo con los ateos potenciales y que pueda hacerse cargo de la pregunta de si la historia de Jesús deja de interesar cuando los cristianos afirman que Jesús es Dios[102]. Dispuesto así el ámbito de la reflexión, Juan Luis Segundo, al iniciar el tratamiento del tema de la humanidad y divinidad de Jesús, declara que tratará de un problema nuevo que presenta su mayor dificultad en los siglos IV y V d.C., tiempo en que se plantea la doble pregunta acerca de si es Jesús verdadero Dios y verdadero hombre[103].

En el caso de Jon Sobrino, éste parte constatando que las cristologías neotestamentarias y conciliares son reflexiones de fe, que afirman quién es Jesucristo a partir de la fe que los discípulos y la comunidad eclesial tiene en Él. Ambos escritos verbalizan y teorizan quién es ese Jesús que ahora es creído como el Hijo de Dios. El NT invita a tomar una postura ante la totalidad de la realidad de Jesucristo, sin necesidad de diferenciar si se

[99] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 636.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 637.
[101] Cf. *Ibid.*, p. 638.
[102] Cf. *Ibid.*, p. 540.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 541.

hace frente a la realidad divina y humana de Jesús[104]. Los textos conciliares son útiles teológicamente, aunque limitados, porque colocan a la cristología en un camino nuevo y ambivalante, de lo que es necesario hacerse consciente, para analizarlos e historizarlos desde una perspectiva adecuada, que en el caso del autor, es la de las víctimas[105]. En cuanto al tema de la divinidad y humanidad de Jesucristo, este surge en lo que el teólogo llama el segundo momento fundante de la cristología, esto es, el momento en que se generan las afirmaciones cristológicas de los primeros Concilios y donde el tema va surgiendo de forma cronológica y sistemática. Es el momento en que se va consolidando la reflexión teórica acerca de Jesucristo[106].

4.1 La cristología conciliar, según Juan Luis Segundo

Juan Luis Segundo desarrolla el estudio de la cristología conciliar en dos momentos: atiende al proceso explicativo que lleva a cabo el Nuevo Testamento para declarar que Jesús es Dios, y expone el curso que desarrolla la discusión eclesial para llegar a afirmar a Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre.

4.1.1 La declaración de Jesús como Dios en el Nuevo Testamento

Al analizar el tema de la divinidad de Jesús, Segundo explica el significado o la interpretación que se da al lenguaje que emplea el NT para referirse a Jesús como Dios. Empezando por los Sinópticos, un primer aspecto a considerar es el contexto religioso-cultural en que fueron escritos. Recuerda que lo más probable es que son textos que fueron elaborados para comunidades cristianas constituidas por paganos convertidos a la fe en Jesús. Se trata de cristianos que surgen en el momento en que el mensaje cristiano se dispone a una inculturación en el mundo greco-romano. Es el tiempo en que la categoría de Mesías – Cristo – ya no expresa suficientemente lo que se busca dar a entender de la realidad de Jesús en un mundo influido por la cultura griega. Ya Pablo, antes que se escriban los Sinópticos, recurre al concepto griego de Mesías, pero con el sentido nuevo de pasar a designar al mismo Jesús.

[104] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 13.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 317.
[106] Cf. *Idem*, p. 317. Un análisis de la reflexión que desarrolla Jon Sobrino sobre la cristología conciliar es llevada a cabo por Jorge Costadoat, enfatizando aspectos que a él le parecen relevantes. Cf. COSTADOAT, Jorge: *La liberación en la cristología de Jon Sobrino*. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-81; Cristo liberador, mediador absoluto del Reino de Dios; y en: *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, 173-199.

Esto es conocido por los Sinópticos, y si bien se mantienen fieles, en alguna medida, a la tradición que les llega del AT, se disponen a hacer uso de nuevas categorías que hagan comprensible el mesianismo de Jesús a los paganos. Así, el Evangelio de Marcos registra, al momento de la muerte de Jesús, la interpretación que hace un pagano de ese hecho cuando afirma que verdaderamente ese hombre era hijo de Dios (cf. Mc 15,54). Si bien, la expresión hijo de Dios presente en Marcos introduce Jesús en la esfera divina, la misma no alcanza a expresar el grado de esa pertenencia[107]. Por lo demás, el mismo Evangelio se presenta como la Buena Noticia de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios (cf. Mc 1,1); esto es, expresa la doble dirección del mismo, de dirigirse a la comunidad cristiana de origen judío y que luego se incultura en el mundo greco-romano. Más tarde, Lucas, al presentar el primer discurso de Pedro usa un lenguaje que permite superar la división entre judíos y paganos (cf. Hech 2,36) y lo hace empleando la expresión de Señor. Es un título, señala Segundo, que demanda la veneración religiosa sin delimitar exactamente el grado de pertenencia que tiene a la esfera divina la persona a quien se le aplica, en este caso, Jesús[108].

En cuanto a los escritos de Pablo, Segundo subraya que, teniendo en cuenta que son cartas que fueron escritas algunos años antes que los Evangelios sinópticos, éstos ya presentan predicados divinos acerca de la persona de Jesús. Hacia el año 57, en la Primera Carta a los Corintios, manifiesta la siguiente declaración de fe: que no hay más que un sólo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para quien existimos; y un sólo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros mismos (cf. 1 Cor 8,6). Lo que indica, a juicio del teólogo, que por la época en que fueron escritos los textos del NT, se habla de la divinidad de Jesús sin preocupación de hacer decaer el monoteísmo ni la real humanidad de Jesús[109]. Llama la atención que en las dos cartas a los Tesalonicenses, Pablo no habla de la divinidad de Jesús y sí lo hace en el período en que escribe las grandes cartas que se siguen. En la Carta a los Filipenses, igualmente, hace varias alusiones explícitas a la divinidad (cf. Flp 3,3-14; 2,6.11) y cita un himno al cual los exégetas consideran un valor pre-paulino, el cual explicita que Cristo-Jesús es de condición divina y es igual a Dios. La inclusión de ese himno litúrgico muestra que la fe en la plena divinidad de Jesús ya está presente en las primeras comunidades cristianas y que se expresó, a su vez, en el canto litúrgico o cultual[110].

En cuanto al Evangelio de Juan, Segundo plantea que es una obra singular en el NT, del cual ni la exégesis consigue definir si se está ante un escrito de pensamiento judaico,

[107] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 645.
[108] Cf. *Ibid.*, p. 646.
[109] Cf. *Ibid.*, p. 647.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 648.

esenio, judaico-helenístico, platónico, gnóstico o hermético. En todo caso, lo que importa tener en cuenta es que el final del Evangelio da a entender que se trata de una apología de la fe cristiana (cf. 20, 28-31), fe que refiere a un contenido que requiere de un conocimiento específico sobre Jesús, el Mesías e Hijo de Dios. Claro está que estas dos expresiones no pueden entenderse, simplemente, como sinónimas. El título de Hijo de Dios es, en el Evangelio de Juan, más que un predicado; refiere al propio Unigénito de Dios Padre (cf. 1,14), que está al interior del Padre (cf. 1,18) y que puede decir, al igual que el Padre, yo soy (cf. 8,24-27.58; 13,19). Se trata de una obra que presenta una nueva forma literaria para desarrollar una apología de la fe en la divinidad de Jesús[111]. Se está delante de un Evangelio que contiene una reflexión de tipo filosófico-teológico y que, si se observan bien sus expresiones y argumentos, éstos tienden a mostrar a un pagano de cultura griega que la divinidad de Jesús no sólo es contenido de predicación, sino que realidad admisible de su persona[112].

Al mostrarse en el Evangelio el diálogo entre el cristianismo naciente y el mundo cultural griego, señala Segundo, se pueden observar dos diferentes cosas entre sí, cuales son, que, por un lado, se descubre en el cuarto Evangelio una nueva teología si se tiene en cuenta los elementos de los cuales el autor dispone para mostrar a los más elevados representantes del mundo griego lo que significa Jesús. Y de otro, se percibe que se está delante de una obra del NT ya superada, por cuanto que el lenguaje que usa, tomado de la cultura griega, aun cuando pueda seguir siendo próxima de algunos aspectos de la realidad actual, como el del surgimiento de las ciencias, aparece obsoleto a la hora de hablar de otros aspectos de la realidad, porque se percibe que es un lenguaje incapaz de asumir y reflexionar los problemas actuales[113].

Además, lo que resulta teológicamente sorprendente, afirma Segundo, es que la debilidad que muestra el lenguaje literario sigue siendo tal para el mensaje cristiano de Salvación, aun después de que Dios se dignó auto-revelarse en su propio Hijo. Sin embargo, es importante dejar en claro que, cuando el autor está diciendo que el cuarto Evangelio es algo superado, no quiere decir que éste se convierte en un texto inservible, sino advierte que la problemática a la cual atiende su autor, la de los destinatarios, ya está superada, y eso indica que el proceso de continuar aprendiendo a partir del hecho Jesús prosigue, no se acaba en una

---

[111] Cf. SEGUNDO, Juan Luis.*El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1989, p. 206.
[112] Cf. *Ibid.*, p. 208.
[113] Cf. *Ibid.*, p. 210.

época determinada, porque el evento Jesús es poseedor de una superabundancia de sentido para toda la humanidad, en todos los tiempos[114].

Por último, Segundo destaca que los primeros cristianos usaron el lenguaje figurado con el fin que éste consiguiese transmitir, en un único significado, lo que la propia fe veía como necesidad de afirmar: la unidad y la distinción de lo que no se puede mezclar ni separar con respecto a la existencia de Jesús, el Cristo[115]. Ciertamente que en esa primera época del cristianismo, dicho lenguaje no consigue definir de manera exacta la realidad divina de Jesús. Los cristianos necesitaron de cuatro siglos para armarse conceptualmente y responder a los interrogantes acerca de lo que se debe entender por Señor y por Dios[116].

4.1.2 El proceso de discusión eclesial

Al introducir el segundo momento de su reflexión, Juan Luis Segundo expresa que se hace necesario dar un salto desde el tiempo en que se establece el NT al tiempo del siglo IV, cuando la Iglesia inicia la discusión sobre la forma en la cual se debe hablar de Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre. Lo que le interesa al teólogo de ese tiempo de disputa es, principalmente, plantear el problema tratado por los Concilios ecuménicos, la discusión que allí se produce y la solución a la cual se cree llegar[117].

4.1.2.1 Concilio de Nicea

Comenzando por el Concilio de Nicea (325), Segundo destaca que en este la Iglesia declara la doctrina central de la fe cristiana que hoy se conoce como el credo largo de la celebración Eucarística. Respecto de la persona de Jesús, este credo afirma la fe "en un solo Señor nuestro, Jesucristo, Hijo de Dios, nacido… del Padre… engendrado, no hecho, de la misma substancia que el Padre, por el cual han sido hechas todas las cosas, que bajó… se encarnó y se hizo hombre, padeció y resucitó, subió a los cielos y ha de venir…" (Ds 54). Esta confesión de fe en Jesús es una prolongación de la confesión de fe de Pablo en 1 Cor 8,6. Sólo que en la confesión de Nicea hay una clara afirmación que Jesús no es una especie de semidiós, al estilo de los dioses menores del panteón griego o romano. En el credo se dice que Jesús es el Hijo de Dios, que tiene la misma naturaleza o substancia de Dios, explicitando así

[114] Cf. SEGUNDO, *El dogma*, p. 209.
[115] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 649.
[116] Cf. *Ibid.*, p. 650.
[117] Cf. *Ibid.*, p. 650.

que el Verbo de Dios encarnado, que es Jesús, tiene que ser pensado como alguien que participa plenamente de la categoría divina[118].

Sin embargo, el lenguaje que emplea el Concilio de Nicea presenta algunos elementos de dificultad que originan problemas de comprensión que llevan a las nuevas definiciones de Éfeso y de Calcedonia. Un primer elemento de dificultad es que el que hace de sujeto único posee dos nombres: Jesucristo e Hijo de Dios; se da una especie de yuxtaposición de nombres. Un segundo punto, que no se declara que es lo "uno solo", o sea, no se define la unidad. Lo que hace la fórmula de fe es reunir los predicados de divino y humano bajo un único sujeto. Tercer elemento, que el conjunto de predicados que se le asignan a un único sujeto, refieren a su condición divina como humana, pero no se especifica en qué consiste su condición divina, sólo insiste en que es igual al Padre[119]. Y un cuarto aspecto, que la única acción divina, la encarnación, es la que realiza el cambio entre los atributos divinos y la historia en la persona de Jesús. La encarnación es la que sugiere el origen de la humanidad que permite a la historia de Jesús pasar, mediante el uso de un mismo sujeto, a significar algo de los verdaderos atributos de Dios. Ella muestra que en Dios está el poder de bajar y asumir la condición humana hasta las últimas consecuencias. Así, todos esos elementos están pidiendo un desarrollo posterior de reflexión cristológica[120].

4.1.2.2 Concilio de Éfeso

Después de Nicea, Juan Luis Segundo se detiene en el estudio del Concilio de Éfeso (431), del cual le interesa tratar, especialmente, tres cánones que son tres fórmulas dogmáticas que se vuelven clásicas y que definen la fe cristiana[121]. El primero, lo llama de canon central, porque es el que habla de la doble naturaleza de Jesús, la divina y la humana, composición que lleva a preguntar por el sujeto al cual debe atribuírsele los predicados de ambas naturalezas. Los otros dos cánones, a juicio del teólogo, tratan de la regla general que se ha fijado, cual es, no hacer separación de sujetos para atribuir los predicados divinos y humanos. Desde una mirada general, se puede decir que este Concilio no da una respuesta positiva, sino que condena, más bien, una desviación[122].

---

[118] Cf SEGUNDO, *La historia,* p. 651.
[119] Cf. *Ibid.*, p. 652.
[120] Cf. *Ibid.*, p. 653.
[121] Cf. *Ídem,* p. 653.
[122] Cf. *Ibid.*, p. 654.

Asimismo, en base al estudio que lleva a cabo de la formulación dogmática del Concilio de Éfeso, Segundo señala cuatro observaciones y precisiones, respectivamente. Primero, que la definición indica una o dos palabras para expresar lo que es un sujeto: Jesús, Hijo o Verbo de Dios, y persona o hipóstasis, prohibiendo, de esa manera, separar el sujeto y afirmando que hay una sola persona en Jesús-Hijo de Dios[123]. Por lo demás, el término persona (*prósopon*) resulta, en el siglo V, un concepto casi indigno de aplicarse en el mundo de la divinidad, ya que significaba la máscara que usaban los actores en el teatro y que figuradamente puede ser usada como instrumento de identificación. Igual como la palabra *prósopon*, la palabra hipóstasis se prestaba para la ambigüedad en su interpretación, ya que no significa directamente sustancia. Podía significar la constitución interna de un ser individual como apuntar a la constitución interna de los seres de una misma especie, y es esa ambigüedad en el significado lo que se presta a la confusión. El pensamiento cristiano, en el cual ejerce influencia la cultura griega, necesitará de mucho tiempo, asevera el autor, hasta descubrir la diferencia en el origen del mundo del ser y el de la significación[124]. La segunda observación alude al hecho que la unidad personal posibilita el cambio en los nombres, esto es, que se puede decir de Dios lo que se afirma de Jesús, pero sólo en esa dirección ascendiente[125] puede decir de Dios lo que se puede decir de Jesús, y sólo en esa dirección descendiente[126]. Tercero, que no se puede hacer el cambio en la dirección inversa, esa vía el Concilio de Éfeso la omite, puesto que, si se trasladan atributos divinos a Jesús, pone en dificultad la propia realidad histórica del mismo. Si Jesús hubiera sabido todo, no sería hombre y no habría podido vivir en plenitud su condición humana, ya que es intrínseco a ella vivir cara a la muerte y a la incertidumbre de lo que ella implica. La cuarta y última observación, refiere al hecho que Éfeso origina una nueva solución teológica, cual es, que un cristiano puede decir de Dios que tuvo madre, que padeció y murió y así, afirma el teólogo, el concepto de Dios deja de plantearse como una barrera sólida, difícil de afectar[127].

4.1.2.3 Concilio de Calcedonia

El tercer Concilio de estudio de Juan Luis Segundo es el de Calcedonia (451). En éste se busca reflexionar lo que quedó pendiente en Éfeso en vista a dar alguna solución. Lo que

[123] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 656.
[124] Cf. *Ibid.*, p. 657.
[125] Cf. *Ibid.*, p. 658.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 658.
[127] Cf. *Ibid.*, p. 659.

agrega el Concilio de Calcedonia a la definición de Éfeso es que en Jesús existen "dos naturalezas sin confusión, sin mezcla, sin división, sin separación… que concurren en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas… un solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo" (Ds 148). Respecto de esta declaración, que Juan Luis Segundo llama de núcleo esencial de la afirmación calcedonense, dice que se pude hacer dos observaciones.

La primera, que la fórmula calcedonense declara que en Cristo, Hijo de Dios, hay una persona y dos naturalezas[128]. La novedad de esa afirmación y a la cual, a juicio de Segundo, no se le ha prestado mayor atención, es que esas dos naturalezas, la divina y la humana, no se confunden, no se mezclan y, tampoco se separan ni se dividen, como ya lo expresara Éfeso. Si bien, Calcedonia sigue afirmando la unidad como posibilidad de comunicación de idiomas, también se preocupa en prevenir una mala interpretación de la fórmula de Éfeso que dice que las dos naturalezas no se mezclan ni se confunden, para evitar, así, entender a Jesús como un medio Dios y un medio hombre[129]. Por lo cual, con la afirmación que las dos naturalezas no se mezclan, tanto Jesús con su historia humana como el concepto de Dios, se salva de convertirse en una cuestión ontológica, ahistórica, irrelevante o ideológica, y los convierte en algo solidario con el tipo de historia que al realizarse por medio de opciones históricas acertadas, abre al ser humano al conocimiento de lo Absoluto[130].

En la segunda afirmación, Segundo se detiene a analizar lo que significa naturaleza – *fysis* –. A juicio del teólogo, para llegar a afirmar que en Cristo existen dos naturalezas, es necesario un concepto único y general que posibilite ser dos, al mismo tiempo que la persona sigue siendo una. Los maestros, son aquí los griegos que consiguen aplicar a la totalidad del ser instrumentos de lenguaje que permiten conocer mejor el mundo físico; por eso, la naturaleza o física de una cosa es lo que permite tener un conocimiento de la misma que hace desaparecer lo cambiante y falaz de la realidad. Ahora bien, desde ese término general, se llega al ser del individuo de una especie cualquiera, de forma que se consigue sistematizar el universo y conocer sus leyes[131]. Sin embargo, en cuanto al ser de la persona y la libertad, éstas quedan fuera de la comprensión de la realidad. Por eso, Segundo considera necesario llevar a reconocimiento ciertos hechos que cualquier filosofía y cultura debe tomar en cuenta, como es el caso que a medida que avanza la espontaneidad y la libertad de los seres que son más complejos y perfectos, aumenta la importancia de conocer lo que aspiran llegar a ser y el

[128] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 661.
[129] Cf. *Ibid.*, p. 662.
[130] Cf. *Ibid.*, p. 663.
[131] Cf. *Idem*, p. 663.

proceso que los ha llevado hasta su condición actual de ser. Observado eso y trasladándolo al caso de Jesús, el autor señala que no es la naturaleza de Jesús la que hay que hacer entrar en el conocimiento de su divinidad, sino su historia; esto es, aquello que Jesús libremente quiso ser con su naturaleza divina. Por tanto, es la historia de Jesús, su forma concreta de ser hombre, que manifiesta lo que Dios quiso ser y es; como también, los valores que Jesús representa son los valores con los cuales Dios, el todopoderoso, quiso que coincidiera toda la realidad del universo, especialmente los proyectos históricos que van en la misma dirección[132].

Una última observación que lleva a cabo Juan Luis Segundo es que Calcedonia consigue completar lo que quedó enunciado en Éfeso, cual es, que declara el fundamento que posibilita comunicar de Jesús los dos lenguajes, el divino y el humano. Es decir que la comunicación de idiomas a Jesús no se hace mezclando las naturalezas divina y humana[133]. Lo que sí quiere decir Calcedonia es que la naturaleza de Dios se manifiesta como la opción libre de Dios de hacerse evidente en la historia humana y verdadera de Jesús. Esto es lo que, según el Evangelio de Juan, tuvieron que aprender los discípulos cuando Felipe pide a Jesús que les muestre al Padre, a lo que Jesús responde que, si bien ya está bastante tiempo en medio de ellos aun dicen no conocerlo, y que quien ve a Él ve al Padre (cf. Jn 14,9). Ello significa que lo que es el Padre está ya expresado en la historia de Jesús[134].

4.1.3 El sentido antropológico de la divinidad de Jesús

Un último punto, además de las observaciones que lleva a cabo y que dice relación con Jesús y el Absoluto, es el significado antropológico que tiene el afirmar la divinidad de Jesús. Segundo, partiendo de la base de las definiciones de Éfeso y Calcedonia, asevera que el auténtico concepto de divinidad se va construyendo con los elementos concretos que entrega la vida humana de Jesús, esto es, la historia de Jesús se constituye – y en ella la historia como tal – en categoría válida para pensar correctamente a Dios. Por lo cual resulta relevante pensar el alcance antropológico que tiene la divinidad en una doble perspectiva, desde la trascendencia a-histórica y desde la trascendencia histórica[135].

En cuanto a comprender la trascendencia a-histórica, Segundo indica que, si se produjo un cierto vaciamiento de la historia de Jesús en Occidente, producto del descubrimiento de la trascendencia divina, se debe al hecho de no llevarse a cabo lo que

[132] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 664.
[133] Cf. *Ibid.*, p. 666.
[134] Cf. *Ibid.*, p. 667.
[135] Cf. *Ibid.*, p. 670.

manda Calcedonia, cuyo principio teológico central es el de no confundir las dos naturalezas, la divina y la humana, de Jesús. Seguramente, por la falta de una categoría que le de a la historia la total conocitividad, ha llevado al pensamiento cristológico a deducir el ser de Jesús a partir de lo que ya se cree de Dios. Es más, para el teólogo, se trata de algo más que de la falta de una categoría. En su opinión, se trataría más bien de una manipulación ideológica del concepto de Dios en la que se buscaría restar al Absoluto, su implicancia con las exigencias históricas conflictivas, particularmente, de la historia que se entiende como aquello que está aun por hacerse y no como simple conservación de lo que está ya hecho[136].

En relación a la trascendencia histórica, Juan Luis Segundo asevera que el Evangelio enseña que es en la historia donde se encuentra a Dios en el prójimo y en el hermano necesitado. En ese sentido, para que la historia se encuentre con la trascendencia, se hace necesario conseguir reflexionar en profundidad los acontecimientos que la generan, de manera que dicho encuentro no se vea limitado por las urgencias históricas de la misma[137]. Asimismo, la intención de la comunidad cristiana con las formulaciones dogmáticas de Éfeso y Calcedonia fue expresar que una historia auténticamente humana puede convertirse en clave de interpretación para comprender que es el Absoluto y cual es la relación que establece con los proyectos humanos que se llevan a cabo en la historia y que permiten el despliegue de la buena voluntad en la historia. En esa misma línea se puede entender entonces, que lo que quiere decir el Evangelio es que el aceptar a Jesús como Buena Nueva no está sujeto a que previamente se acepten ciertas premisas metafísicas acerca de la existencia y características del ser infinito, si no que está destinado a aquellos que apuestan por valores idénticos, convergentes o paralelos a los de Jesús[138]. Por tanto, lo que Juan Luis Segundo entiende como Dios o como Absoluto es a Aquel que se manifiesta y que se identifica con los valores que representa Jesús, por los cuales colocó y apostó su vida, y con los cuales construyó y mostró el sentido que tiene la historia, en contraposición a la muerte y a la nada[139].

4.2 La cristología conciliar según Jon Sobrino

En el análisis del tema cristológico de la divinidad y humanidad de Cristo, Sobrino sigue un itinerario de reflexión que considera, en un primer momento, las limitaciones y posibilidades teológicas que brinda el período de la Patrística; luego, el proceso de entrada

[136] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 671.
[137] Cf. *Ibid.*, p. 674.
[138] Cf. *Ibid.*, p. 675.
[139] Cf. *Ibid.*, p. 676.

que hace el cristianismo en el mundo greco-romano para detenerse, después, en el análisis de los concilios, principalmente los llamados cristológicos. De estos momentos del itinerario, nosotros vamos a exponer el primero y el tercero y, de los mismos, sólo aquello del pensamiento cristológico del autor que refleja su contribución teológica a la posibilidad de entender a Jesús de Nazaret como el Cristo, y Cristo liberador.

4.2.1 Límite y novedad de la época Patrística

En relación con las limitaciones y posibilidades teológicas de la Patrística, Jon Sobrino propone tres elementos de análisis: la novedad con respecto al Nuevo Testamento; la Salvación como una constante, y la ausencia del tema del Reino de Dios[140].

4.2.1.1 Novedad respecto del Nuevo Testamento

En el primer elemento, Jon Sobrino destaca que la reflexión cristológica continúa después del NT y que, si bien hay continuidad en el pensamiento, se dan, también, cambios importantes. Es así como la interpretación teórica de Cristo, aun cuando comienza con el análisis de su vida y destino, se va trasladando a la constitución ontológica de su realidad, favoreciendo la idea de la trascendencia por sobre la histórica y la encarnación por sobre la resurrección en el futuro; lo que tiene como consecuencia que la historia de Jesús se vaya quedando ausente de la reflexión teológico-cristológica[141].

Volviendo al tema del NT, Sobrino asevera que en el se percibe un activo recuerdo de Jesús de Nazaret, por parte de quienes lo conocieron y fueron testigos de su Resurrección. Incluso después de haber surgido la cristología paulina, los Evangelios sinópticos vuelven a la historia de Jesús, lo que resulta importante tener en cuenta. La primera cristología presente en el NT, que nace de la experiencia pascual, considera que esa misma experiencia reclama para sí lo acontecido con la persona de Jesús. La cristología surge porque existe una realidad

[140] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 322.
[141] Cf. *Ibid.*, p. 322. Referente a la historia de Jesús, Jorge Costadoat señala que Sobrino, en su estudio sobre los textos conciliares y la patrística, muestra que uno de los vacíos teológicos es el haber dejado de lado el "principio de realidad" de Jesús de Nazaret y haber centrado la reflexión sobre Jesús, enfatizando la comprensión del ser del mismo en términos de "naturaleza" en lugar de mantener su comprensión como aquel en quien se revela la totalidad de la humanidad y de la divinidad. Cf. COSTADOAT, Jorge. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-81, p. 72.

histórico-escatológica que la Resurrección no anula, sino que confirma. Y es sobre esa realidad del Jesús histórico y de su Resurrección que el NT construye su cristología[142].

Sin embargo, en la época Patrística se da un distanciamiento paulatino del Jesús histórico y de su Resurrección, para dar lugar al desarrollo de una reflexión que se concentrará más en la Encarnación; tema que presupone la preexistencia del Verbo, como Hijo de Dios, esto es, su origen trascendente[143].

El distanciamiento que va alcanzando la reflexión cristológica de la época Patrística respecto de la del NT, se hace evidente a la hora de observar la relación existente entre la cristología y la praxis, como entre la cristología y la comunidad. Sobre la primera relación, Sobrino señala que en el NT la fe en Jesucristo considera el elemento teórico como el elemento práxico. El elemento teórico se reconoce por la proclamación de Jesús como Hijo de Dios y el práxico se muestra en la solicitud del seguimiento a Jesús, de rehacer su vida, de tener sus mismos sentimientos, de realizar las mismas obras que Él[144]. Por lo cual, en el NT Jesús es presentado no sólo como contenido de fe, sino que se presenta su persona como realidad que puede ser reproducida en la propia vida. Es más, la cristología teórica y práxica se facilitan mutuamente la interpretación sobre la persona de Jesús, de tal manera que el seguimiento lleva hasta el martirio. Pero, esa relación entre cristología teórica y práxica se va debilitando a medida que avanza la historia. La cristología se va transformando, progresivamente, en un ejercicio conceptual que se aleja de la vida práxica para dar paso al ejercicio de la inteligencia que va generando, principalmente, una fe pensada. Así, el alejamiento de la praxis del seguimiento de Jesús influye en la deshistorización de la cristología, donde la praxis creyente no consigue suscitar la grandiosidad del pensamiento cristológico[145].

En cuanto a la segunda relación, Sobrino expresa que si bien para el NT fue primordial la personalidad de importantes teólogos como Pablo y Marcos, también lo fueron las comunidades existentes. Así, la cristología que surge en el tiempo que sigue al acontecimiento de la Resurrección no es sólo fruto de la reflexión de los teólogos, con el fin de sugerirla luego a las comunidades, sino que es también fruto de la praxis comunitaria; es la vida de la comunidad la que ilumina, al mismo tiempo, la interpretación que se hace de Jesús[146]. Ahora bien, el autor también explica que se dice de la Patrística que ha desarrollado una cristología

[142] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 323.
[143] Cf. *Ibid.*, p. 324.
[144] Cf. *Ibid.*, p. 327.
[145] Cf. *Ibid.*, p. 328.
[146] Cf. *Ibid.*, p. 329.

popular debido a que la mayoría de los teólogos de esa época ejercían en la Iglesia la función de obispos, por lo cual la teología muestra un estilo homilético, catequético y parenético; lo que indica, a su vez, que los teólogos recogen en su reflexión los problemas e intereses que les plantean sus feligreses. Tomando en cuenta esto, Sobrino sugiere observar, en qué medida la cristología se constituye en un elemento que surge de la fe y de las inquietudes del pueblo, esto es, de una cristología popular o no, y eso se puede verificar de dos maneras: una, porque la cristología surge por medio de los símbolos de identificación histórica, geográfica y étnica que expresa al pueblo – un ejemplo, el caso de Cristo rey –, y otra, que la cristología nace como reflexión teórica, a partir de lo que expresa o dice la comunidad de su experiencia de fe en Jesús, de su vida y misión comunitaria[147].

Sin embargo, a juicio de Sobrino, la cristología de la Patrística se puede considerar o llamar de popular, más bien, por el sentido de estar presente en el ambiente cultural de la época, de hablar y discutir de ella, aunque poco se conozca, ya que los teólogos se van asemejando, cada vez más, a los pensadores del mundo helénico y se van desarrollando como teólogos intelectuales comprometidos con el pueblo. En un contexto así el papel del pueblo se va limitando a aceptar algunas declaraciones cristológicas y a participar en sínodos y concilios; será más o menos ortodoxo o hereje, pero se irá transformando en un simple destinatario de la cristología y no su agente principal, como sucedía en el NT, donde la discusión de la comunidad era algo esencial para expresar y reflexionar la cristología[148]. De esa manera, en la época Patrística se va perdiendo la relación entre cristología y comunidad. La realidad concreta de las comunidades no será más el principio heurístico y hermenéutico de la cristología y, por lo mismo, se irá perdiendo de ella – la cristología – su historicidad, al mismo tiempo, que la realidad histórico-concreta de Jesús se vuelve irrelevante para la cristología[149].

4.2.1.2 La Salvación como una constante

En el segundo elemento de análisis de la Patrística, Jon Sobrino subraya que la Salvación sigue siendo el interés central de la cristología de esa época, al igual como lo fue para el NT. En la Patrística, la cristología se sigue desarrollando en función de la soteriología, por lo que se continúa dando una estrecha relación entre ambos. De esa estrecha relación, la

[147] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 330.
[148] Cf. *Ibid.*, p. 331.
[149] Cf. *Ibid.*, p. 332.

Patrística, ante la presencia del marcionismo y del gnosticismo, afirma que entre el Dios Creador y el Dios Salvador no existe diferencia, y que la creación es una obra buena, fruto del amor, y no el acto fallido de un demiurgo, y que la creación se llevó a cabo por medio de la Palabra que es mediadora de la Salvación: Jesucristo[150]. Mas, aun reconociendo esos alcances positivos de la cristología Patrística en el punto de la Salvación, Sobrino también plantea sus limitaciones. Por una parte, la noción sacrificial del mediador de la Salvación es lo que permitirá que la Salvación se mantenga siempre muy unida al derramamiento de la sangre de Cristo en su pasión, y por otra, queda pendiente la cuestión de cómo participan los seres humanos en la realidad del mediador de la Salvación, más allá de la simple participación sacramental en el Hombre perfecto y total de que habla Ireneo[151].

4.2.1.3 Ausencia del tema del Reino de Dios

El tercer y último elemento de análisis apunta a la ausencia del tema del Reino en la cristología de la época Patrística. A juicio de Sobrino, el tema del Reino desaparece de la reflexión teológica de esta época, porque desaparece, a su vez, la relación trascendental entre Dios y el Reino, al mismo tiempo que no se habla de este último en cuando mediación de Dios[152]. Asimismo, el autor considera importante observar que, si bien en la Patrística la cristología depende de la soteriología, hay que recordar que en el pensamiento helénico el mundo es visto de manera cosmocéntrica y la salvación se entiende como la eliminación de la inseguridad por medio del conocimiento, la eliminación de la mortalidad por medio de la inmortalidad y la eliminación de la prisión material por medio de la liberación intelectual. De ahí, la salvación va a entenderse como la superación de la finitud por medio de la deificación del ser humano. Así, se puede ver la diferencia de comprensión entre el mundo bíblico y el mundo helénico. Para el primero, la Salvación es pensada en términos de Reino de Dios, por lo que Jesucristo, a su vez, es visto en la línea de profeta y Mesías. En el segundo mundo, la salvación es pensada en términos de la liberación de la finitud, por lo cual, Jesús es interpretado en perspectiva de la mediación que lleva a cabo entre lo finito y lo infinito, para lo cual resulta fundamental el pensamiento de la cristología de las dos naturalezas[153]. Todo esto tiene consecuencias, también, en el traspaso del tema de Reino de Dios al de la Iglesia. En la época Patrística, la realidad del Reino dará paso a la realidad de la Iglesia. Será la

[150] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 333.
[151] Cf. *Ibid.*, p. 336.
[152] Cf. *Ibid.*, p. 338.
[153] Cf. *Ibid.*, p. 339.

Iglesia la que se irá comprendiendo como lo último, como la vía para acceder a Jesús, reemplazando, de esa manera, al Reino como camino para conformarse a Jesús, a la vez que, como vía de acceso a la voluntad de Dios[154].

4.3 Análisis de la cristología conciliar

El análisis de las formulaciones cristológicas conciliares que lleva a cabo Jon Sobrino, sigue el orden cronológico que llevó el proceso de afirmaciones, comenzando por la divinidad de Cristo, siguiendo con su humanidad y finalizando en la relación de ambas naturalezas[155]. De dicho análisis vamos a exponer, como ya anunciamos anteriormente, el aporte que hace el teólogo al estudio de lo mismo.

4.3.1 La divinidad de Cristo

Partiendo de la teología del NT, Jon Sobrino hace notar que ya ahí se encuentran expresiones que favorecerán la posterior afirmación de la divinidad de Cristo[156]. El Logos del prólogo de Juan alcanza gran importancia misionera para predicar a Cristo en el mundo helénico. Si bien, el texto del prólogo no dice que el Logos sea Dios, en cuanto consustancial al Padre, sí afirma su preexistencia que expresa relación con la creación y con la acción de la divinidad, ya que el Logos estaba presente en la creación y todo se hizo por medio de Él. Esta observación teológica muestra dos cosas: una, que se va dando, en el ambiente cristiano, la aceptación de la realidad cuasi-divina del Logos y, otra, que la divinidad de Cristo se va aceptando con cierta fluidez, lo que ocasiona la crisis arriana[157].

---

[154] Cf. SOBRINO, *La fe* p. 338.

[155] Cf. *Ibid.*, p. 363. Respecto de la cristología conciliar, la Congregación para la doctrina de la fe, en su Notificación a Sobrino, llama la atención sobre "el modo como trata los grandes concilios de la Iglesia antigua, que, según [el autor], se habrían alejado progresivamente de los contenidos del Nuevo Testamento". Si bien, se acepta el carácter limitado de las fórmulas dogmáticas, ya que no pueden expresar todo lo que contiene el misterio de la fe, el texto de la Notificación continúa diciendo que "no tiene ningún fundamento hablar de la peligrosidad de dichas fórmulas", si son interpretadas, auténticamente, como dato revelado. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Notificación sobre las obras del padre Jon Sobrino, s.j.* L`OSSERVATORE ROMANO, 148 (11-16 de marzo de 2007), 20-22, p. 20.

[156] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 364.

[157] Cf. *Ibid.*, p. 365. En relación al tema de la divinidad de Jesucristo, si bien nosotros no nos hemos detenido en la temática de la divinidad en el NT, que desarrolla Sobrino, nos parece necesario presentar aquí el llamado de atención que se le hace al respecto. La Notificación señala que "diversas afirmaciones del autor tienden a disminuir el alcance de los pasajes del Nuevo Testamento que afirman que Jesús es Dios". De acuerdo a lo que expresa el teólogo, "en el Nuevo Testamento no se afirma claramente la divinidad de Jesús, sino que sólo se establecen los presupuestos para ello… [que] en los comienzos no se habló de Jesús como Dios ni menos de la divinidad de Jesús, lo cual sólo acaeció tras mucho tiempo de explicación creyente, casi con toda probabilidad

En relación a la disputa arriana que se resuelve en el primer Concilio ecuménico de Nicea (325)[158], Sobrino analiza la fórmula dogmático-cristológica que de ahí resulta, rescatamos de dicho estudio, principalmente, dos elementos de reflexión, cuales son: la precisión y la novedad conceptual que ofrece la afirmación cristológica conciliar.

La precisión más importante que exhibe la fórmula de Nicea es, según Sobrino, el adjetivo "verdadero" – Dios verdadero de Dios verdadero –, por medio del cual quiere decir que la divinidad de Cristo hay que entenderla a la manera que el Hijo es verdaderamente Dios. Ahora bien, como en el NT y en la tradición Dios es una realidad concreta en el Padre, se plantea la necesidad de un enfoque nuevo para abordar la divinidad de Cristo, el cual no es divino por ser Dios – el Padre –, sino porque posee una relación específica con Dios – el Padre –. Por lo tanto, para expresar de forma adecuada esa relación existente entre Jesucristo y el Padre – Dios – el Concilio de Nicea introduce una novedad conceptual, cual es, la de *homoousious*, consustancial al Padre, esto es, de la misma naturaleza que el Padre; a diferencia de la expresión conceptual de los arrianos, que aceptaban una relación de semejanza – *homoiousios* – entre Cristo y el Padre. De esa manera, explica Sobrino, la relación entre el Hijo y el Padre se expresa con mayor claridad, puesto que el Hijo proviene del Padre en cuanto que es engendrado por el Padre, no creado, y su participación en la realidad divina se expresa afirmando que el Hijo es consustancial al Padre, esto es, de la misma sustancia del Padre[159]. Así, el Concilio de Nicea lleva a cabo una deshelenización de la comprensión de divinidad, puesto que hace la afirmación radical que Cristo no es una realidad

---

después de la caída de Jerusalén". Ante ello, la Congregación para la fe afirma que "la divinidad de Jesús ha sido objeto de la fe de la Iglesia desde el comienzo, mucho antes de que en el concilio de Nicea se proclamara su consustancialidad con el Padre. El hecho que no se use este término no significa que no se afirme la divinidad de Jesús en sentido estricto, al contrario de lo que el autor parece insinuar". Cf. CONGREGACIÓN, Notificación, p. 20. Es importante tener en cuenta, también, que el análisis bíblico-conciliar que propone Sobrino se sostiene sobre la base de estudios teológico-exegéticos. Como indica Hünermann, Rudolf Schnackenburg escribe en su comentario a Jn 20,28, refiriéndose a la confesión de Tomás ante el Señor resucitado, que frente a la "confesión de la divinidad de Jesús en labios de Tomás habrá que cuidarse de no caer en el peligro tanto de atenuarla como de fijarla dogmáticamente […] En la mente del evangelista, la confesión de Tomás aclara que la fe en Jesús, el Hijo de Dios, exigida por la comunidad (cf. 20,31) implica el ser-Dios de Jesús. El es el único y verdadero Hijo de Dios, uno con el Padre, no sólo en obras, sino también en esencia (cf. Tomo 2, excurso 9); pero el evangelista no está pensando todavía en la doctrina de las dos naturalezas, sino que liga el ser-Dios de Jesús a la función reveladora y salvífica del Hijo: él es el Mesías, el Hijo de Dios; es decir, él es el Mesías en tanto es el Hijo de Dios, y es el Hijo de Dios en su actuación mesiánica". Esa diferenciación de la que habla Schnackenburg, explica Hünermann, es lo que está en la mira de Jon Sobrino. Es más, esa diferenciación "ya había sido advertida por Alois Grillmeier en su gran obra de tres volúmenes sobre el Concilio de Calcedonia". Cf. HÜNERMANN, Peter. Las publicaciones de Jon Sobrino condenadas ¿Es este el pontificado de Benedicto XVI? En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 111-120, p. 113-114.

[158] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 367.

[159] Cf. *Ibid.*, p. 369.

intermedia entre la divinidad y la humanidad, sino que dice abiertamente que es de realidad divina[160].

En ese contexto de la precisión y novedad que aporta el Concilio, cabe preguntar acerca de qué es eso divino que se predica de Cristo. Teniendo en cuenta que en la Sagrada Escritura no aparece la expresión divinidad, sino que se habla de Yahvé, en el AT, y de Padre, en el NT, hay que considerar, entonces, que al decir que Jesucristo es de la sustancia del Padre no se está diciendo que Cristo participa de una *ousía*, la divinidad, sino que la fórmula que Cristo es consustancial al Padre quiere significar que Jesucristo posee, en plenitud, el dominio sobre el mundo y la historia, el cual lo ejerce en unión con Dios, el Padre, en el plano de la creación y de la Salvación. Por lo cual, si Nicea trae la novedad de hablar de la divinidad del Hijo, trae también la novedad de comenzar a hablar de la historicidad del Padre[161].En ese sentido, aporta una novedad teo-logal, y eso debido a que no se puede afirmar de Jesucristo que es consustancial al Padre sin que la idea de Padre sea tocada por esa declaración. Nicea resulta, así, un Concilio teologal, puesto que en Dios se hace sitio a Jesús. Y respecto de esa novedad teologal, el teólogo desarrolla dos puntos de reflexión: uno, sobre la concreción de la realidad de Dios y, otro, sobre el hecho y significado de que el sufrimiento afecta a Dios.

En relación al primer punto de reflexión, en el Concilio de Nicea se declara al Hijo consustancial al Padre por lo que Jesús es y no por lo que hace. Por tanto, las acciones de Jesús no se toman en cuenta a la hora de redefinir a Dios, lo que indica que Nicea no supera la visión esencialista y no historizada de la divinidad. En dicho Concilio se expresa a Dios como Aquel que actúa de forma universal y trascendente, como el Creador, pero no se continúa la línea del Dios Yahvé, del AT, y del Padre, en el NT, que baja para liberar a su pueblo y que se acerca por medio del Reino ofrecido a los pobres[162]. De esa manera, para Nicea Dios es aun el Dios sin historia y podría hablarse de una helenización del concepto de Dios, ya que se expresa a Dios por medio de conceptos universales y no concretos. Sin embargo, ello no debe llevar a olvidar que Nicea hace en Dios un sitio para Jesús; afirma que Jesús es Dios, por lo que abre un camino desconocido, en el cual se asienta el germen de la concreción y parcialidad de Dios del que hablan el AT y el NT. En Nicea Dios ya posee una concreción: la realidad de Jesús[163].

El segundo punto de reflexión resalta que la mayor dificultad para que Arrio afirmara la divinidad de Jesús era que éste había padecido, por lo cual Cristo no podía ser Dios, porque

[160] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 370.
[161] Cf. *Ibid.*, p. 371.
[162] Cf. *Ibid.*, p. 373.
[163] Cf. *Ibid.*, p. 374-375.

sus limitaciones y sufrimientos lo impiden. Pero el Concilio de Nicea proclama la divinidad de Jesucristo, con lo cual, coloca a Dios en relación con el sufrimiento de Jesús[164]. Así, los padres conciliares, siguiendo la teología de Pablo y Marcos, aceptaron la divinidad de un Cristo sufriente. Ahora bien, mantener la relación Dios y sufrimiento se puede hacer no sólo por fidelidad formal a los textos bíblicos del NT, sino que también la teología tiene que asumirla "como condición de posibilidad para expresar la realidad última de Dios, tanto en su contenido, Dios es amor, como en su formalidad, Dios es misterio"[165]. Asimismo, aun cuando el Concilio de Nicea no piensa la relación entre la humanidad y el sufrimiento de Jesucristo, lleva a cabo una declaración de principios que motiva el reproche de parte de la línea arriana: creer en un Dios que sufre. Lo que sucede es que si Nicea afirma la divinidad de Cristo sufriente, lo que hace es romper la idea de un Dios inmutable y pasa a afirmar la coexistencia en Dios de la trascendencia y el sufrimiento, lo que si es parte de una estricta revelación de Dios, y eso es lo que propone Nicea como lo más original e inabandonable de su teología formal, a fin de que los seres humanos entiendan la magnitud del amor de Dios y lo acepten[166].

4.3.2 La humanidad de Cristo

Si bien es cierto, la humanidad de Jesús se muestra evidente en el NT, cuando la fe cristiana se interna en el mundo helenista se ve obligada a enfrentar el gnosticismo que cuestiona teórica y prácticamente la humanidad de Cristo. La polémica que surge lleva a la firme convicción cristiana que lo humano en Cristo es real, de manera tal que ni la realidad divina puede privarle de la realidad humana[167]. Ya la Primera y Segunda Carta de Juan muestran la presencia de cierto docetismo, recuerda el teólogo, cuando insta a confesar que Jesucristo, venido en la carne, es Dios. Así, en el ambiente cristiano surgen algunos teóricos, como Simón el Mago y Basílides, que niegan cualquier sufrimiento de Cristo, negando con ello la historia, nacimiento, muerte y resurrección de Jesucristo. Aparece también Marción, quien dice que la encarnación fue solo en apariencia, ya que si Cristo se hace verdaderamente

[164] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 375.
[165] Cf. *Ibid.*, p. 377.
[166] Cf. *Ibid.*, p. 378.
[167] Cf. *Ibid.*, p. 391. En relación al tema de la humanidad, Jorge Costadoat destaca que Sobrino, en su análisis de la cristología dogmático-conciliar, procura recuperar la humanidad de Jesús y leerla desde su historia, para que, mostrando la limitación y peligrosidad de las afirmaciones conciliares, se les aplique una lectura a partir de la referencia al Jesús del Reino de Dios y a los pobres como los destinatarios directos del mismo. Cf. COSTADOAT, La liberación, p. 72.

humano, deja de ser Dios. Valentín, desde otra perspectiva, dice que Cristo desciende al mundo humano para unirse a Jesús y liberar la chispa divina que hay en el hombre, y llevar a cabo la salvación[168]. En vista de enfrentar esa problemática sobre la humanidad de Cristo, sin la cual no hay Salvación, surgen apologetas defensores de la carne de Cristo. Aparece Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon y Tertuliano. El primero defiende la real existencia de Cristo en la carne; el segundo, resalta la unidad del plan de Salvación de Dios que alcanza a toda la creación hasta su consumación, colocando como hecho central la encarnación de Cristo[169]; y el tercero preanuncia los problemas clásicos de la cristología, como es el tema de las dos naturalezas, la coexistencia y diferenciación, y la unidad de Cristo.

De la disputa conceptual que surge acerca de la humanidad de Cristo, Sobrino destaca que esta muestra, de una parte, la tendencia de disminuir o quitar la humanidad a Cristo y, de otra, la preocupación por parte de los creyentes de mantenerla y defenderla. A su juicio, la disputa se capta mejor si se pone atención a dos temáticas: el alma y la voluntad de Cristo, ya que más allá de la discusión sobre la existencia corporal – carne – de Cristo, está la cuestión acerca de las dimensiones del saber, querer y decidir[170].

Acerca del alma de Cristo, Sobrino evoca la línea de discusión que surge hacia el siglo III. De una parte, los teólogos de Alejandría enfatizan la divinidad de Cristo; así Clemente espiritualiza la carne y confiere a la *apatheia* de los griegos el cuerpo y el alma de Cristo. Orígenes, por su parte, enfatiza la encarnación como acto descendente, donde la humanidad se diviniza dejando de tener identidad propia. De otra parte, en Antioquía está Pablo de Samosata que resalta la humanidad de Cristo y en ella la existencia del alma, para evitar así hacer depender su actividad humana de su divinidad, como un solo principio[171]. Luego, Apolinar defiende y acentúa la unidad de Cristo en una naturaleza, poniendo en dificultad la humanidad. Éste veía imposible que para mantener la unidad, Cristo tuviera las dos naturalezas completas, por lo cual, le quita a la humanidad el alma, quedando la pura *sarx* unida al Logos, completamente divino. Frente al apolinarismo se organiza el Sínodo de Alejandría (362), convocado por Atanasio, en el que los llamados paulistas insistieron en la cuestión del alma de Cristo y los apolinaristas insistieron en que el principio de actividad espiritual del cuerpo de Cristo era el Logos, por lo que, el Sínodo no consiguió zanjar el problema[172], y en el año 381 se reúnen en Constantinopla 150 padres y se lleva a cabo un

[168] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 393.
[169] Cf. *Ibid.*, p. 397.
[170] Cf. *Ibid.*, p. 398.
[171] Cf. *Idem*, p. 398.
[172] Cf. *Ibid.*, p. 399.

Concilio en el que se elabora un símbolo de fe similar al de Nicea. Ahora bien, dicho símbolo no especifica nada respecto de la humanidad de Cristo, sino que agrega un canon que anatematiza a los que niegan un alma a Cristo (Ds 301). Al año siguiente, se realiza un Sínodo en Constantinopla (382) que concluye reafirmando que "el Logos es Dios totalmente perfecto… pero en los últimos días por nuestra Salvación llegó a ser un hombre perfecto". Posteriormente, es el Concilio de Éfeso (431) el que proclama que Cristo, en cuanto a su humanidad, es un hombre perfecto, de carne animada de alma racional (Ds 250), y el Concilio de Calcedonia (451) declara que Cristo es perfecto en su humanidad, que es verdaderamente hombre de alma y cuerpo, y que es consustancial a nosotros en cuanto a su humanidad (Ds 301)[173].

En relación a la voluntad de Cristo, Jon Sobrino indica que el debate resurge por la problemática que levanta el tema de las dos naturalezas en Cristo. Para el patriarca Sergio de Constantinopla, se trata de aceptar una única operación divino-humana para las dos naturalezas. El papa Honorio explica, de su parte, que en Cristo existe una única voluntad, la divina[174]. Máximo el Confesor afirma, por su parte, que negar la voluntad humana lleva implícito negar la naturaleza humana de Cristo, por lo que convenció a Martín I a convocar el sínodo de Letrán (649), el cual proclamó dos voluntades en un único Cristo, Dios, las voluntades divina y humana. Como la discusión continuara, el emperador Constantino IV propuso la realización de un nuevo Concilio, el llamado Concilio de Constantinopla III (681), en el cual se confirma lo declarado en el Concilio de Calcedonia, pero esta vez explicitando la expresión de la voluntad humana de Cristo[175].

Si se quiere profundizar el tema de la humanidad de Cristo, afirma Sobrino, es necesario saber ir más allá de los concilios, ya que no es suficiente afirmar que Cristo es verdaderamente humano, sino que es necesario decir, también, que en Él ha aparecido lo humano verdadero, por lo que a su juicio, los concilios manifiestan dos limitaciones serias: la falta de dialéctica y de concreción de lo humano. Ambas están intrínsecamente relacionadas, de modo que buscar superar una lleva a superar la otra limitación. No es suficiente con volver a recuperar lo humano de Jesús ni la tarea de desmitificar su humanidad, para evitar que Cristo fuera considerado un mito, sino que se necesita plantear la humanidad de Jesús como

[173] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 400.
[174] Cf. *Idem*, p. 400.
[175] Cf. *Ibid.*, p. 401.

triunfadora sobre lo inhumano, ya que la simple recuperación de la humanidad de Jesús no es suficiente, señala Sobrino, para responder al problema de lo humano *versus* lo inhumano[176].

4.3.3. La relación de ambas naturalezas

Para la reflexión de este tema, Jon Sobrino privilegia el análisis del Concilio de Calcedonia, puesto que dicho concilio posee la grandeza de dar el primado a la unidad de la totalidad, afirmando la unidad sin mezcla de dos realidades tan distintas como la trascendencia y la historia[177]. De dicho análisis, presentamos, particularmente, la reflexión crítica y positiva que hace el teólogo de la fórmula conciliar. En vista a ello, Sobrino plantea tres insuficiencias, cuales son: de concreción, de historicidad y de relacionalidad, y propone su reinterpretación.

En la primera insuficiencia, la de la concreción, el teólogo señala que los conceptos universales que emplea la formula de Calcedonia dificultan reconocer la idea de revelación dentro del texto, puesto que los términos que emplea son abstractos y son más difíciles de completarlos con contenidos concretos. Por lo cual, si bien se puede leer la fórmula de Calcedonia como afirmación de la fe verdadera, esta es limitada para expresar la revelación como para cuestionar la propia imagen de Dios y de lo humano, y para reconocerla como buena noticia de que así es Dios y lo humano, a diferencia de lo que expresa la revelación cristiana, ya que posee una lógica distinta de manifestación[178]. En la revelación cristiana se sabe quien es Dios y que es ser hombre o ser humano desde Cristo, ya que Dios es el Padre de Jesús y ser hombre es ser como Jesús.

---

[176] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 404.

[177] Cf. *Ibid*., p. 411. Desde una mirada general, Sobrino expresa que una reinterpretación de la fórmula de Calcedonia no es suficiente para reenfocar la cristología, en cuanto se siga entendiendo que en dicho concilio se ha proclamado lo más profundo sobre Jesús. Hay dos razones que permiten ver las limitaciones del mismo: una de método y otra de contenido. Respecto de la primera, Sobrino observa que "la fórmula de Calcedonia expresa la realidad de Jesús en conceptos-límite como divinidad, humanidad, unión personal de dos naturalezas", los que no se pueden intuir por sí mismo, si no es por medio del proceso filosófico-cultural que llevó a ellos. Pero como el camino que llevó allá tiene su origen en la Escritura, el enfoque dogmático debe volver a ella; es decir, la fórmula de Calcedonia permite un avance en la cristología en la medida en que vuelva a la fuente histórica de Jesús. Respecto de la segunda razón, Sobrino señala que hay dos contenidos que permiten ver su limitación. Uno, que la fórmula acepta conceptos que no se pueden presuponer desde Jesús, como es qué es ser Dios y qué es ser hombre, por cuanto que son conceptos previos a Jesús y por cuanto que Jesús mismo viene a cuestionar la comprensión que hay de Dios y del hombre. Otro, que la fórmula plantea la identificación de Jesús con el Logos y omite lo que la Escritura presenta como lo más esencial de Jesús que es su relación con el Padre. Cf. SOBRINO, Jon. La fe de Jesús, relevancia para la cristología y el seguimiento. En: *Christus* 484 (1976), 15-39, p. 16.

[178] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 425.

Más allá de la limitación, Sobrino subraya que la fórmula contiene un elemento decisivo que sirve a la revelación de Dios, porque establece el cómo las dos realidades, la divina y la humana, se relacionan entre sí por medio de la unión hipostática y de los cuatro adverbios de relación. Si bien, eso que se expresa de Dios es misterio, y aparece de manera doble, porque Dios, de una parte, asume junto a sí la realidad no-divina y de otra, es Él el que posee la posibilidad de crear aquello que siendo distinto de Él le pertenece y lo puede crear para expresarse a sí mismo. Calcedonia manifiesta que el misterio cristológico es posible en Dios. Asimismo, Dios es Buena Noticia, porque se relaciona con lo humano sin disminuirlo, sino respetándolo[179]. Aunque queda abierta la pregunta sobre qué es eso divino que tiene la capacidad de asumir lo no-divino y qué es eso humano que puede ser asumido por lo no-humano. Cierto que la unión hipostática es la expresión cumbre de la relación entre Dios y lo humano, entre trascendencia e historia, pero no manifiesta la relación a la manera como ocurrió al Dios concreto que se hace presente en el Jesús concreto de Nazaret ni muestra al Jesús concreto haciendo presente al Dios concreto[180].

La segunda insuficiencia, refiere a la ausencia de la historia de Jesús en la conceptualización de naturaleza, como expresión de la realidad. Sobrino pregunta sobre el por qué la tendencia a devaluar la humanidad de Jesucristo, tanto en el docetismo como en el apolinarismo y el monofisismo, de manera tal, que Calcedonia tiene que afirmar que Jesucristo es consustancial a nosotros, esto es, afirmar que es verdaderamente humano[181]. Sin embargo, por ser lo humano comprendido en el término conceptual de naturaleza, lo humano de Jesús, que es evidente en el NT, es visto de manera negativa y limitada; pero si se mira lo humano de Jesús desde la historia, no existe dificultad para hablar de la crisis y las tentaciones que vivió o de decir que el Hijo no conoce el día de la venida del Reino, todo lo cual el Nuevo Testamento lo expresa de una manera normal[182].

Lo mismo sucede con el tema de la cruz. Si se entiende la cruz como naturaleza, ésta dice sólo derramamiento de sangre y sacrificio, pero si se la mira desde la historia y como resultado de causas históricas, entonces tienen que ver con una forma de vivir y de relacionarse con los seres humanos que es el amor. Así, la comprensión de la soteriología resulta distinta según si se ve la cruz desde la naturaleza o desde la historia. Desde la naturaleza la cruz dice, como ya se ha mencionado, derramamiento de sangre y muerte y la soteriología se vuelve magia o crueldad de un dios arbitrario. En cambio, vista desde la

[179] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 426.
[180] Cf. *Ibid.*, p. 427.
[181] Cf. *Ibid.*, p. 428.
[182] Cf. *Ibid.*, p. 429.

historia de Jesús, la cruz dice entrega radical de Jesús que se ofrece como Salvación, y en la cruz aparece la verdadera vida[183]. Otro tanto sucede con el ser y hacerse. El hacerse, como lenguaje, señala Sobrino, ayuda a la cristología a enfatizar aspectos que no se expresan con vigor por medio del lenguaje del ser, como lenguaje de la naturaleza. Ello sucede con la realidad histórica de Jesús; Jesús se va desvelando a través de su historia como lo muestra el NT, como también se revela la procesualidad de su filiación para la cual el NT expresa diversos momentos históricos, como la preexistencia, concepción, nacimiento, bautismo, transfiguración, resurrección, exaltación y parusía, a fin de expresar que desde siempre y a través de toda su vida Jesús es el Hijo de Dios. Con esto, Sobrino quiere decir que, precisamente, por ser Hijo de Dios, Jesús posee una realidad plena que necesita de una historia plena, con su dinámica y sus fases, como con sus novedades, para que pueda introducir la humanidad en su plenitud de ser Hijo[184].

En la tercera insuficiencia, la de la relacionalidad, Jon Sobrino resalta que el concepto de naturaleza debilita y devalúa la comprensión de la relación existente entre Jesús y el Padre, como entre Jesús y el Reino de Dios. En cuanto a la primera relación, si bien Calcedonia afirma la relacionalidad de Cristo con el Padre cuando proclama su filiación divina, pero lo hace definiendo que el Hijo es engendrado del Padre y que es consustancial a Él, lo que se declara bajo el presupuesto teórico griego de la comunicabilidad de la divinidad, y así, la relación del Hijo al Padre es una relación de proveniencia que se puede expresar por el concepto de naturaleza; expresión que no posibilita incluir lo que hay de relación histórica y personal entre Jesús y el Padre. Si se quiere incorporar la relación histórica y personal, es necesario recurrir al concepto de persona como se entiende a partir de las discusiones trinitarias que plantea dos direcciones de comprensión, la de la autoposesión espiritual del sujeto y la de la entrega del sujeto[185]. De éstas, la segunda dirección es la que mejor ayuda a comprender la relación existente entre Jesús y el Padre, puesto que ser persona significa entrar en relación con otro; entonces, Jesús se constituye en persona, justamente, por la entrega que hace de sí a un otro que es Dios. Y es en esa entrega que hace de si a Dios lo que lleva a concretar su personalidad genérica y es lo que hace que aparezca su relación esencial con Dios. Asimismo, la relación de Jesús con Dios a la manera de entrega histórica, asevera Sobrino, también se puede expresar por medio del concepto de filiación, si se pone atención a

[183] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 430.
[184] Cf. *Ibid.*, p. 432.
[185] Cf. *Ibid.*, p. 434.

la base bíblica que muestran los Sinópticos de la relación de confianza que existe entre Jesús y el Padre que puede llamarlo de *Abbá*[186].

Por lo demás, la fórmula de Calcedonia afirma la coexistencia en Jesucristo de lo divino y lo humano que no considera la relación personal y primigenia que se manifiesta en la entrega de Jesús al Padre; lo que deja fuera de la comprensión la incomparable relación existente entre Jesús y Dios, cuando Jesús se sabe potenciado por Dios y lo manifiesta en su vida, en su obra y en su oración dirigida al Padre y para el Padre, por lo que Sobrino ve necesario repensar la filiación del Hijo a partir de la relación histórica de Jesús con el Padre[187].

Respecto de la relación de Jesús con el Reino de Dios, la fórmula de Calcedonia no lo contempla, sin embargo, Sobrino considera que hay que recuperar dicha relación para que se supere el reduccionismo de la Salvación que se expresa en la fórmula por medio de la expresión "por nosotros y por nuestra salvación". Al recuperar la relación de Jesús con el Reino de Dios, se puede recuperar la comprensión de la divinidad como el Dios de hijos e hijas pobres, y se recupera la dimensión negativa de la realidad que se manifiesta como el antirreino. Ahora bien, frente a la pregunta de cómo recuperar esto desde la fórmula de Calcedonia, Jon Sobrino plantea, que se puede hacerlo si se comprende la naturaleza, de la que habla la fórmula, como persona en el sentido zubiriano, esto es, que el ser y saberse persona se da precisamente en las acciones humanas que actualizan la realidad de persona. Así, la praxis de Jesús, en vista al Reino, se entiende como aquello que constituye lo central de su persona y no se ve como algo ajeno a ella. Asimismo, se podría, también, pensar la relación de Jesús al Reino si se piensa la relación entre el ungiente – Dios – y el ungido – Cristo – unidos por una misma voluntad de construir el Reino, en la cual Cristo participaría, de forma esencial, desde la praxis liberadora trascendente de Dios, y así su praxis y amor en medio de la historia sería la expresión histórica de la actividad y del amor trascendente de Dios[188].

Por último, si bien Calcedonia carece de la concreción histórica y relacional, Jon Sobrino asevera que no se puede olvidar su aporte positivo, cual es ofrecer el contenido de lo que hay que historizar: lo divino y lo humano, y de cómo hay que hacer para entender su relación: respetando ambas realidades, sin confusión, sin mezcla, sin división, sin separación, lo que debe considerarse una ayuda importante para plantear correctamente la totalidad.

---

[186] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 435.
[187] Cf. *Ibid.*, p. 436.
[188] Cf. *Ibid.*, p. 437.

5 REFLEXIÓN FINAL: EN LA RESURRECCIÓN DIOS CONFIRMA LA VIDA Y LA MISIÓN DE JESÚS

La Resurrección es el acontecimiento que, en la cristología de los dos teólogos latinoamericanos, posibilita la lectura sobre la persona de Jesucristo en una doble dirección. Hacia el pasado, en vista a comprender, a la luz de este suceso, la vida y la predicación de Jesús. Hacia el futuro, en cuanto suscita una nueva etapa en la vida de la comunidad de discípulos y de la Iglesia post-apostólica.

En el tratamiento que se da al tema de la Resurrección desde una lectura que mira hacia el pasado, tanto en la reflexión de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, se advierte la preocupación por plantear el sentido hermenéutico de la misma, si bien con matices propios en cada autor. Segundo inserta la problemática de la hermenéutica de la Resurrección en el contexto cristológico que ha venido desarrollando, como es el del Jesús histórico, por lo que dicho acontecimiento levanta la pregunta sobre su veracidad histórica, a fin de evitar que se la interprete como un símbolo o alegoría acerca de la persona y vida de Jesús. Sobrino, en cambio, manifiesta un interés teológico por la hermenéutica de la Resurrección, partiendo de la base que esta revela la acción escatológica de Dios en la historia, la que comienza por declarar la verdadera realidad de Jesús de Nazaret.

Si bien, los dos teólogos fundamentan su análisis hermenéutico en los relatos evangélicos de la Resurrección, cada uno lo expone desde una orientación particular. Para el teólogo uruguayo se trata, en primer lugar, de establecer lo histórico y lo verdadero de tal acontecimiento, llegando a señalar que es histórico, porque hace parte de la historia de las primeras comunidades, ya que es ahí donde se muestra el influjo que tuvo en el significado, función y estructura de la Iglesia primitiva. Es verdadera, porque se fundamenta en la confesión de los discípulos que dicen haber visto a Jesús vivo. Después, considerando los aspectos del género y de la narrativa de los relatos de resurrección, muestra la relación que existe entre el hecho de la Resurrección y la vida y ministerio público de Jesús. Resalta que el lenguaje bíblico posibilita ver el proceso de reconocimiento que vivieron los discípulos ante el encuentro con Jesús vivo, como es, en un primer momento la dificultad para creer que Jesús está vivo; luego, ver que el resucitado es el mismo que murió en la cruz y, finalmente, aceptar que, verdaderamente, el que se les aparece es Jesús de Nazaret, el que estaba muerto y ahora vive.

El teólogo salvadoreño, por su parte, considera que el análisis exegético manifiesta, principalmente, el sentido escatológico de la Resurrección y el círculo hermenéutico de la

misma. Lo primero, muestra que la Resurrección, al ser un acontecimiento escatológico, no se puede entender como un hecho intra-histórico, sino que está referido a la acción de Dios que, más allá de ser un acto divino sobre la persona de Jesús, manifiesta algo nuevo, que es que Dios confirma la vida de Jesús para siempre. Lo segundo, plantea que la Resurrección es un hecho que revela la acción trinitaria de Dios, porque el que resucita a Jesús es un Dios diferente a Yahvé. Proclama que existe una unidad indisoluble entre Jesús y Dios, y manifiesta que el Espíritu es el que, después del hecho de la Resurrección, impulsa a los discípulos a dar testimonio de Jesús vivo.

El significado de la Resurrección es otro elemento cristológico del que se ocupan ambos teólogos. Para Segundo, el significado está dado para los discípulos directos de Jesús como, también, por las primeras comunidades. En cuanto a lo primero, resalta el verbo creer como un aspecto importante de los relatos sobre la Resurrección. Jesús se muestra a quienes creyeron en Él, en cuanto anunciaba la llegada del Reino, y permanecieron fieles hasta el momento de su muerte en la cruz. Lo segundo refiere a la interpretación que las comunidades hacen de Jesús tras el hecho de la Resurrección. Jesús es, ahora, hacia quien se dirige toda la atención de los oyentes, se les anuncia en su triunfo y dignidad. Se enfatiza la evidencia de su mesianismo, su exaltación a la diestra de Dios, el carácter sagrado de su persona y su directa intervención para alcanzar la salvación de Dios.

Sobrino señala que para descubrir el significado de la Resurrección es necesario aludir a tres momentos de análisis. El primero enfatiza los elementos cristológicos de la experiencia de gracia, de la realidad escatológica, de la vuelta de Jesús y del valor de los lugares santos. Todos ellos manifiestan que el Jesús resucitado ofrece la gracia de la Resurrección a toda la humanidad. El segundo momento resalta que Jesús resucitó de entre los muertos, que su Resurrección revela la plenitud a la que Dios llama a todo ser humano y que Jesús queda confirmado en su vida, en su predicación y en su muerte de cruz. En el tercer momento se destaca el significado de la Resurrección para Jesús mismo, cual es, que no sólo confirma toda su vida y acción, sino suscita una nueva fe en sus discípulos, por cuanto, comprenden que deben asumir el mismo estilo de vida de Jesús, tener sus mismos sentimientos y configurar su vida a la de Él.

La lectura en perspectiva de futuro de la Resurrección, por último, apunta al surgimiento de una nueva etapa cristológica en la fe y en la vida de la Iglesia. La experiencia con el resucitado origina la preocupación por entender y declarar a Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre. Tema cristológico que ambos teólogos tratan, pero con una

orientación propia. En el caso de Juan Luis Segundo, cabe indicar que su interés por reflexionar a Jesús como verdadero Dios y como verdadero hombre parte de la base que Jesús es el verdadero acceso al Padre. Pero, teniendo en cuenta, al mismo tiempo, su preocupación por dialogar con los ateos potenciales, el teólogo pregunta si la historia de Jesús deja de interesar cuando los cristianos afirman que Jesús es Dios. Así, tomando en cuenta que su cristología se ha preocupado, principalmente, de exponer la realidad histórica de Jesús, en cuanto puede ser posible de acoger y asumir como propia, se ocupa, en un primer momento, de reflexionar el proceso narrativo que muestra el Evangelio para llegar a declarar a Jesús como Dios. Lo importante a destacar de dicho proceso es que debe reconocerse como necesario, en vista que las primeras comunidades cristianas están preocupadas de hacer comprensible Jesús a los nuevos seguidores y creyentes del mundo pagano. En relación al proceso que desarrolla la discusión eclesial, Segundo subraya que, más allá de las problemáticas, limitaciones y aportes, lo que interesa distinguir es que la reflexión conciliar posibilita una nueva comprensión de la idea de Dios, que supera la del Dios inmutable. Por el contrario, enfatiza que la fe cristiana, con el proceso de la discusión conciliar, lo que busca es expresar que en Jesús Dios es Alguien que tiene madre, que padece y que muere. Es más, al declarar la unidad de las dos naturalezas en un único sujeto, la fe cristiana afirma, de una parte, la validez tanto de la existencia histórica de Jesús como la comprensión de Dios como Dios, pero que se hace solidario con la historia humana y abre al ser humano al conocimiento del Absoluto. De otra parte, afirma que una historia auténticamente humana puede convertirse en clave de interpretación para comprender qué es Dios, como Absoluto, y cuál es la relación que establece con los proyectos humanos que se llevan a cabo en la historia. Por último, Segundo acentúa que el proceso de discusión eclesial posibilita constituir a la historia de Jesús en categoría válida para pensar correctamente a Dios.

Jon Sobrino, por su parte, yendo más allá del reconocimiento de las problemáticas, limitaciones y aportes que genera la reflexión conciliar, destaca que ella propicia declarar, en una primera instancia, que Cristo es consustancial al Padre, significando en ello que Jesucristo posee el dominio sobre el mundo y la historia en plenitud, en unión con el Padre y en el plano de la creación y la Salvación. Sin embargo, asevera Sobrino, ello no supera la visión esencialista y ahistórica de la divinidad, ya que la declaración conciliar no continúa la línea del Dios Yahvé y del Dios Padre, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sin embargo, la reflexión conciliar permite entender el sentido teologal de la afirmación de la divinidad de Jesús, puesto que al declarar a Cristo Dios, lo que hace es hacer en la divinidad

un lugar a Jesús. Así, al afirmar la divinidad de Jesús, las fórmulas conciliares lo que hacen es poner a Dios en relación con el sufrimiento, ya que aceptan la divinidad de un Cristo sufriente. Asimismo, esta afirmación rompe con la idea de un Dios inmutable, para dar paso a la afirmación de la coexistencia en Dios de la trascendencia y el sufrimiento, o sea, de lo vulnerable.

CAPÍTULO VII

LA CRISTOLOGÍA ANTROPOLÓGICA DE PABLO

1 INTRODUCCIÓN

No se puede omitir, como parte de este trabajo de estudio y análisis cristológico, el interés manifiesto de Juan Luis Segundo por la cristología de Pablo, a la cual dedica toda la segunda parte de su obra cristológica[1], y de la cual nos ocuparemos en este séptimo capítulo.

La disposición que muestra el teólogo para adentrarse en la teología paulina se fundamenta, al parecer, en el hecho que descubre en Pablo al cristiano que emprende la tarea de traspasar el espíritu y el sentido que posee la existencia de Jesús de Nazaret a otra existencia que se halla en otro contexto histórico y que enfrenta otras problemáticas de vida. Asimismo, Pablo es, a juicio del teólogo, el que mejor consigue relacionar la historia con la escatología del mensaje y la vida de Jesús[2].

Con todo, Segundo expresa que no es fácil penetrar la cristología de Pablo, porque éste, a diferencia de los Evangelios sinópticos en que la cristología se muestra evidente, no fundamenta sus escritos en la historia de Jesús, sino que plantea, más bien, una reflexión abstracta sobre lo que significa la persona de Jesús para la comunidad a la cual está dirigiendo sus cartas. Así, a diferencia de los Sinópticos, donde cada uno es poseedor de una reflexión cristológica determinada, en las cartas paulinas se percibe que el autor da por conocida la historia de Jesús, la cual, seguramente, fue transmitida por medio de la catequesis de las primeras comunidades cristianas, por lo que la cristología -la de la historia de Jesús de los Sinópticos-, está presente de manera ocasional en sus cartas[3]. Asimismo, la reflexión

---

[1] Somos conscientes que estamos hablando de la segunda parte de la obra cristológica de Juan Luis Segundo, como si se tratara de una sola obra. Lo que sucede es que, teniendo en cuenta que, en cuanto a contenido, se trata prácticamente del mismo, no por eso queremos omitir el hecho que existe una organización mas explicita en el texto de *La historia perdida y recuperada*, en relación al de *Historia y actualidad*; como también, hay precisiones diferenciadas, según de cuál obra se trata. Por lo tanto, en el desarrollo del tema trabajaremos en base a los dos textos.

[2] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, p. 372. Respecto de la aproximación a la teología paulina por parte de Juan Luis Segundo, Comblin subraya que éste se sorprende frente a los descubrimientos que consigue alcanzar en el evangelio de Pablo y se interroga sobre cómo fue posible que el conjunto de la organización eclesiástica haya omitido, en su enseñanza, lo que en el Nuevo Testamento aparece siendo el motor de la novedad cristiana. Segundo, continua afirmando Comblin, acentúa que desde el principio la Iglesia adoptó el evangelio de Mateo como el manual de la catequesis y lo que ha guardado, de alguna manera, el evangelio de Pablo. Cf. COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 58-59.

[3] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 375.

cristológica presente en las cartas de Pablo posee un orden inverso a la de los Sinópticos. En ellas el Apóstol plantea, primero, su interpretación acerca del Resucitado para presentar, después, el recuerdo de Jesús que contienen los Evangelios sinópticos[4].

Por lo demás, teniendo en cuenta que Juan Luis Segundo no se detiene a analizar la totalidad de las cartas paulinas, cabe indicar que su estudio cristológico privilegia tres de las mismas, cuales son, las de los Corintios, Gálatas y Romanos, que pertenecen al *Corpus Paulinum*, propiamente tal[5]. Considerando, además, que dicho *Corpus* se divide en tres períodos de escritos, éstas hacen parte del segundo período. Preguntando por la relación que puede haber entre los tres períodos en que se agrupan las cartas y el desarrollo del pensamiento cristológico de Pablo, el autor indica que en el segundo período, el pensamiento cristológico de Pablo presenta grandes cambios en relación al del primero. En el primer período, particularmente en las cartas a los Tesalonicenses, Pablo aun mantiene expresiones propias del mensaje histórico de Jesús, como el tema del Reino de Dios (cf. 2 Tes 1,5; 1Tes 2,12), el de las persecuciones a semejanza de la de los profetas (cf. 1 Tes 2,15), el de la venida del Señor como un ladrón (cf. 1 Tes 5,2.4), el que nadie debe devolver mal por mal (cf. 1 Tes 5,15) y el de la justicia que convierte la tribulación en gozo (cf. 2 Tes 1,6-7)[6]. En el segundo período, en cambio, las cartas más extensas escritas por Pablo dedican gran parte a las problemáticas que están presentes en la vida de las comunidades y que muchas veces no tienen relación directa con una reflexión sobre el significado de Jesús de Nazaret para la persona humana y que, por lo mismo, dejan en oscuro la predicación acerca de Jesús de Nazaret[7].

2 LA CARTA A LOS ROMANOS

De las tres grandes cartas pertenecientes al segundo período de los escritos paulinos, Juan Luis Segundo privilegia el estudio de la carta a los Romanos porque, a juicio de él, se trata de un pequeño tratado donde Pablo, junto con ir respondiendo a las preguntas y

[4] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 374.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 376. El mismo autor señala que va referirse a las cartas que pertenecen a un período determinado de la vida de Pablo. Subraya que el epistolario conocido de Pablo se divide en tres períodos, cuyas fechas hoy la exégesis puede establecer con bastante seguridad: el "primero, situado alrededor del año 50, comprende las dos cartas a los Tesalonicenses. El segundo, central, data probablemente del año 57, estando Pablo en Éfeso, y comprende las cartas a los Corintios, a los Gálatas y a los Romanos. El tercero se sitúa durante el cautiverio de Pablo en Roma, entre los años 61 y 63, y de este período data la carta a Filemón". Cf. Ibid., p. 376.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 378.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 382.

cuestiones que le plantean los cristianos de Roma, va exponiendo a un ritmo propio el pensamiento teológico que va desarrollando y creando de una manera más universal y mejor argumentado. Por eso, el teólogo se dispone a trabajar este texto siguiendo el proceso del pensamiento de su autor, particularmente, los ocho primeros capítulos, ya que éstos responden a una problemática humana más universal y porque ellos contienen la síntesis más acabada y compleja en que Pablo expone el significado que tiene la persona de Jesús para todo ser humano[8].

En ese sentido, tomando en cuenta que la teología de los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos no es la misma que plantean los Evangelios sinópticos, porque Pablo expone su pensamiento sin referencia a la historia de Jesús, el autor indica que, igualmente, buscará para su estudio una clave de lectura que, ciertamente, será diferente a la usada en el análisis de los Sinópticos, pero que permitirá penetrar y seguir mejor el hilo conductor de la cristología del apóstol. Para descubrir esta clave de lectura, deberá poner atención a dos cosas: distinguir el aspecto sobresaliente del género literario del autor y descubrir la problemática en torno a la cual organiza los elementos de su pensamiento[9].

En el primer elemento, Segundo señala que, para comenzar su estudio, tendrá presente que el género literario de los primeros capítulos de la carta manifiesta un claro proceso de gestación del pensamiento teológico del autor y no una simple repetición de una teología ya elaborada[10]. A juicio del teólogo, en esta carta como en las otras dos –Corintios y Gálatas-, se trata de un nuevo tipo de discurso escatológico, en el que el significado de Jesús para la persona humana se presenta unido al plan de salvación de Dios[11]. En ese discurso escatológico Pablo personifica los sustantivos, les dirige preguntas, les atribuye intenciones, o actos, o reacciones; esto es, Pablo personifica las fuerzas internas y significativas que intervienen y estructuran la existencia humana[12]. Y he aquí un elemento literario importante, ya que la personificación literaria que hace Pablo de los conceptos teológicos más importantes permite entender la necesidad de examinar cuidadosamente la lógica interna con que actúan

[8] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 384. Si bien, René Marlé afirma que el estudio que Juan Luis Segundo realiza de los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos no tiene un propósito exhaustivo ni busca acumular nuevos datos teológicos que se sumen a los ya encontrados en los Sinópticos con miras a crear un nuevo argumento cristológico, queremos resaltar que el interés de Segundo por la cristología antropológica de Pablo se debe, justamente, a la capacidad que tuvo Pablo de crear un pensamiento cristológico que pudiera mostrar el significado universal que tiene Jesús para toda persona humana. Cf. MARLÉ, René. Fe, Ideología, Religión en J. L. Segundo. Crónica. En: *RSR* 76/2 (1988), 267-268. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina. X,16, p. 12.
[9] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 385.
[10] Cf. *Idem*, p. 385.
[11] Cf. *Ibid.*, p. 387.
[12] En atención a que Juan Luis Segundo resalta la personificación que Pablo hace de las fuerzas internas, nosotros optamos por escribir dichos conceptos en mayúscula.

los personajes – elementos personalizados – y como en esa actuación definen su existencia real en relación a todo ser humano[13].

En el segundo elemento, el teólogo llama la atención sobre el hecho que la personificación de las fuerzas internas en la carta a los Romanos, sobre todo en los primeros capítulos, obliga a procurar una clave antropológica o existencial que permita penetrar el pensamiento teológico-cristológico de Pablo. Entiéndase por clave, según señala Segundo, a aquellas imágenes que, teniendo su organización, lógica y coherencia propias, conducen el campo determinado de la existencia humana[14]. Asimismo, indica que, si bien Pablo quiere seguir el testimonio de Jesús, lo hace en un contexto diferente, por eso que coloca en el desarrollo de su pensamiento su propia clave de interpretación, porque en el nuevo contexto del paganismo grecorromano en que se encuentra Pablo, seguir a Jesús implica dirigir al Jesús de la historia los problemas de la realidad que el Apóstol le toca enfrentar en esa época. Por lo cual, Pablo aplica al testimonio vivo de Jesús una clave antropológica que cumple una función importante y definitiva en el desarrollo de su teología y cristología, cual es, colocar a Jesús resucitado como el Señor del cosmos que transforma toda existencia humana[15].

Considerado estos dos aspectos para el estudio de los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos, el autor emprende, lo que él llama, la difícil tarea de penetrar con fidelidad la creación cristológica de Pablo.

3 PAGANOS Y JUDÍOS SON ESCLAVOS DEL PECADO

Juan Luis Segundo, para el desarrollo del tema sobre los paganos y los judíos como esclavos del pecado, analiza principalmente, los capítulos uno, dos y tres de la carta a los Romanos. Según lo indica el teólogo, los versículos del uno al quince del capítulo primero expresan, el saludo que hace Pablo a los destinatarios de la carta; luego, el autor de la carta inicia la tarea de interpretar el significado que Jesús tiene para toda persona humana[16].

---

[13] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 389.

[14] Cf. *Ibid.*, p. 390. René Marlé subraya que Juan Luis Segundo desprende de la teología cristológica de Pablo una clave de interpretación antropológica, la que puede ser llamada también de "existencial". Pero advierte acerca de que no hay que olvidar que esta clave en Pablo se abre, igualmente, a la causalidad histórica y política, por su dinamismo interno y en fidelidad al Jesús de los Evangelios. Cf. MARLÉ, Fe, Ideología, p. 12.

[15] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 391.

[16] En relación al sentido antropológico general de la cristología de Juan Luis Segundo, José Manuel Ferari señala, en el contexto de las exigencias metodológicas de la anti-cristología, que Pablo es, para el teólogo uruguayo, el que interpreta a Jesús, infiriendo de su vida el significado que tiene para la existencia humana. Ciertamente, Pablo no se aparta de su tiempo, para llevar a cabo su interpretación antropológica; al contrario, a

De acuerdo al análisis que lleva a cabo Pablo, según indica el autor, éste comienza por establecer un principio de salvación que se fundamenta en la fe. Si bien, Pablo no define todavía de qué fe se trata, sí expresa que esa fe es una Buena Noticia, porque contiene la Salvación de toda persona humana, independientemente de la distinción religiosa que pueda hacerse o que asuman las personas a quienes se dirige la Noticia. Más adelante, en los capítulos dos y tres, Pablo precisará de qué Salvación está hablando. Por ahora, expresa que existe una necesidad de salvación que surge de la situación humana en que viven judíos y paganos la que está en directa relación con la realidad de Pecado que caracteriza sus mundos (cf. 3,10)[17].

Establecido de esa manera el objetivo de la carta por parte de Pablo y que el teólogo uruguayo expone como punto de partida para el inicio de su estudio, se da continuidad al análisis de los siguientes textos: Romanos 1,16-32; 2,1-28 y 3,1-20. El análisis de dichos textos contempla un estudio en base a tres puntos de observación: una primera lectura básica, una segunda lectura en profundidad y la relación que hay entre el contenido de los capítulos de la carta y la vida y el mensaje de Jesús.

3.1 Los paganos esclavos del pecado

Segundo comienza por preguntar si es necesario que Pablo hable por separado acerca de que tanto los paganos como los judíos están bajo el Pecado, a lo que responde afirmativamente, puesto que si bien el pecado es el mismo para ambos grupos, los mecanismos que utiliza para esclavizar a las personas son diferentes, al actuar sobre paganos y judíos,[18]. En ese sentido, al teólogo le interesa mostrar primero los mecanismos que el Pecado usa para esclavizar a los paganos y hacer ver que no actúa de la misma manera con todas las personas, sino según si éstas tienen una ley interna o externa que les muestre cuales son las cosas lícitas y cuales las pecaminosas para orientar su forma de vida[19].

Otra pregunta que levanta el teólogo es si Pablo no está exagerando al presentar una lista de cualidades negativas de los paganos. Para entender esa actitud del Apóstol hay que

---

partir de las cuestiones específicas de su entorno judeo-cristiano, el Apóstol plantea a Jesús las preguntas e inquietudes de sus contemporáneos, con sus propias categorías de pensamiento, en vista de transmitir, de modo comprensible, el significado que es Jesús para la humanidad conocida por él. Cf. FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo*, [S.N.] [s.n.], 1992, p. 170.

[17] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 395.

[18] Cf. *Ibid.*, p. 396.

[19] Cf. *Ibid.*, p. 397.

atender, señala el autor, a dos elementos literarios presentes en el texto, pero que no se muestran muy evidentes al lector. Un primer elemento es observar que Pablo no está interesado en hacer una descripción sociológica de la realidad de los paganos, sino en exponer el mecanismo que coloca a los griegos bajo una forma de vida engañosa y alienada, aun cuando éstos pudieran tener muy buenas intenciones[20]. En ese sentido, hay que tener presente también que Pablo no desconoce las virtudes que las personas y la cultura del mundo pagano poseen; pero quiere enseñar que entre ellos se ha introducido un mecanismo que penetra toda su realidad histórica, haciendo que las personas, por estar inmersas en ella, lo consideren algo normal y que, aun cuando pudieran percibir que existe algo condenable en su contexto de vida que estarían dispuestos de rechazar, sucede que individualmente poco o nada pueden hacer para enfrentarlo. Es más, independientemente de que se trate de una realidad personal o social, para Pablo el Pecado es siempre un mecanismo que actúa sobre la persona como un proceso que lo deforma y que lo lleva hasta las consecuencias de la deshumanización[21].

El segundo elemento a considerar es el adjetivo de lo inhumano. Si se toma en cuenta la lista de cualidades negativas de los paganos presentada por Pablo, cabe preguntar respecto a qué se refiere cuando dice que están llenos de injusticia, y la respuesta[22], según indica Segundo, se encuentra en la triple división del capítulo primero que está señalada por la repetición de la frase: "Dios los entregó" (cf. 1,24.26.28). Así, en las tres partes o divisiones aparecen los tres mismos elementos. El primer elemento apunta a que el ser humano se desvía de Dios cuando no lo reconoce como Dios. El segundo indica que Dios entrega al ser humano al extravío de sus deseos y pasiones, y el tercero refiere a la conducta inmoral por parte de la persona humana que se manifiesta en su relación con las demás personas[23]. Lo que llama negativamente la atención de estos tres momentos señalados por el capítulo es la reacción de Dios frente a la idolatría del pagano. Como lo indica Segundo, es como si Dios los dejara a disposición de su propia insensatez y llevara a cabo, de esa forma, una especie de castigo de los paganos. Al respecto surge la pregunta de si esa aparente imagen de Dios que presenta Pablo en el capítulo dice relación con el Dios manifestado por Jesús que es amigo de publicanos y pecadores. Para responder a ello, es necesario llevar a cabo una segunda lectura más profunda que permita conocer lo que Pablo busca expresar en el capítulo[24].

---

[20] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 309.
[21] Cf. SEGUNDO. *Historia y actualidad*, p. 310.
[22] Cf. *Idem*, p. 310.
[23] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 397.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 399.

Al iniciar esa lectura más profunda del capítulo uno, Segundo comienza señalando que los resultados de la misma no llegan a ser más que hipótesis de trabajo, ya que sólo se puede alcanzar una claridad mayor con el estudio de los capítulos posteriores. Por eso, que es necesario seguir la orientación que presenta el pensamiento mismo de Pablo en la carta a los Romanos. En vista de ello, el teólogo rescata tres pistas de análisis teológico-cristológico del texto como son: el que todos hacen las mismas cosas, que la verdad está sometida y que es necesario reconocer las etapas del proceso de esclavitud.

La primera pista de análisis, enfatiza que Pablo está preocupado en demostrar la proposición de que tanto paganos como judíos están bajo el Pecado. Poniendo atención más cuidadosa a lo que el Apóstol quiere decir con eso de estar bajo el Pecado, Segundo expresa que, en primera instancia, eso significa que se pertenece a alguien, o sea, que se es esclavo de alguien, ya que lo propio de ser esclavo es pertenecer a otro y no a sí mismo[25]. Mas, ese pasar a pertenecer a otro se da por medio de un proceso en que el Pecado va apoderándose de la persona de tal manera que llega a convertirse en su dueño. Asimismo, como no todo lo que Pablo dice de los paganos puede simplemente imputarse a los judíos, hay que considerar que ello sólo es posible, como indica Segundo, si se quita del proceso de esclavitud de los paganos todo el contenido pecaminoso que éste conlleva. Sólo entonces se podrá decir de los judíos que hacen las mismas cosas que los paganos[26].

La segunda pista alude a la verdad como realidad sometida. Pablo comienza por preguntar acerca de cómo es que el ser humano deja de ser dueño de sí mismo y llega a ser dominado por el Pecado. En el análisis de la temática, expone que se trata de un proceso de enajenación en el cual la persona se aliena de sí misma, colocando su ser y actuar en poder de otro. Si eso ocurre es porque el ser humano ha perdido la conciencia de su propia verdad; esto es, cuando deja de estar en contacto con la expresión más verdadera y auténtica de su ser. Sólo así consigue someterse a alguien que, sin violencia, puede tomar como posesión suya el interior de la persona (cf. Rom 7,20-23). En ese sentido, Pablo expresa que el desvío de la verdad de sí mismo es semejante a vivir en la mentira, y vivir en ella es vivir confundido[27]. Plantea así la gran importancia que tiene la verdad y la mentira a la hora de influenciar en el ser humano para que éste llegue a la enajenación de sí mismo o no[28]. Según el Apóstol, Dios mira con ira ese proceso en que la persona se hace esclava del Pecado y comienza a vivir en la mentira. Dios dirige su ira a la persona pagana en cuanto permite que la verdad quede presa

[25] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 400.
[26] Cf. *Ibid.*, p. 401.
[27] Cf. *Ibid.*, p. 402.
[28] Cf. *Ibid.*, p. 403.

de la injusticia, ya que al pecar contra la verdad actúa en favor de la injusticia.[29] De esa manera, opone Pablo la verdad a la injusticia, porque es en la injusticia donde se muestra la impiedad del ser humano, puesto que una vez que tomó la opción de hacerse impío – de pecar contra Dios – ha tomado, en el fondo, la decisión de no preocuparse por el hermano y de vivir en su egoísmo, para practicar libremente la injusticia. A partir de esto se puede entender que si una persona se niega a mirar su propia verdad es porque prefiere vivir bajo cualquier forma de egoísmo que le permita vivir en la injusticia[30].

La tercera pista para una lectura más profunda del texto refiere al hecho que las circunstancias de las etapas en un proceso de esclavitud influyen en el resultado de lo que la persona humana llegue a ser y a vivir. Observando de nuevo las tres etapas que presenta el texto sobre la relación de Dios con los seres humanos, Juan Luis Segundo subraya que es necesario reagrupar los elementos que ahí se presentan para introducirse mejor en el contenido[31]. Así, en la primera etapa del proceso de esclavitud aparece un primer elemento que se expresa como una fuerza latente al interior del ser humano, y que se manifiesta por medio de fuertes deseos que llevan a la persona a la impureza, a las pasiones que denigran y hacen que la mente se dirija hacia lo que no le conviene[32]. En vista de esto, Segundo sugiere el supuesto que Pablo, en este primer capítulo de la carta, todavía no relaciona directamente la fuerza interna que experimenta la persona con la realidad de Pecado, pero, sí, lo relaciona con lo que deshonra a la misma, esto es, con lo que la deshumaniza[33]. Respecto de la segunda etapa en el proceso de esclavitud, Segundo señala que se puede deducir del texto que el ser humano llega a someter la verdad precisamente para que ésta no le moleste, ya que si deja a la verdad expresarse, ella le incomoda frente a su inclinación instintiva de tender a una realidad infrahumana de su condición de persona[34]. Es así como en este capítulo, Pablo muestra que el ser humano urde las justificaciones para dejarse llevar por su tendencia primitiva y caer en la idolatría. En la tercera etapa del proceso de esclavitud, Pablo muestra que la persona pagana se hace esclava porque es incapaz de discernir sobre su propio comportamiento; de ahí que cuando el autor de la carta habla de que los paganos tienen una ley interior, está hablando de un principio de discernimiento moral que no les llega desde fuera de sí mismos, sino que lo que sucede a la persona pagana es que, de tomar decisiones libres propias pasa a acatar

[29] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 405.
[30] Cf. *Ibid.*, p. 407.
[31] Cf. *Ibid.*, p. 408.
[32] Cf. *Ibid.*, p. 409.
[33] Cf. *Ibid.*, p. 410.
[34] Cf. *Ibid.*, p. 413.

órdenes que le vienen de su condición instintiva y pasa a hacerse esclavo de su propia naturaleza infrahumana[35]. Asimismo, cuando Pablo presenta la lista de pecados para acusar a los paganos, se trata más bien, indica Segundo, de pecados que deshonran la conducta de las personas; es decir, la lista habla de una sociedad donde el ser humano se ha convertido en lobo de otro ser humano, más que de una sociedad donde se lleven a cabo pecados graves. Ante ello, lo que sucede es que la persona humana sólo alcanza superar una sociedad infrahumana en la medida en que recupera la capacidad de volver a ser dueña de sí misma, adquiriendo la libertad de su propia condición y consiguiendo enfrentar su propia verdad y la verdad de Dios[36].

En cuanto al tercer punto de estudio sobre el primer capítulo de la carta a los Romanos, Juan Luis Segundo plantea que existe una relación entre lo que enseña Pablo y lo que enseñaba Jesús en el período pre-pascual. Si se tiene en cuenta que la enseñanza pre-pascual de Jesús lleva implícita la referencia al Dios de Israel, Segundo indica que la universalidad del mensaje de Jesús es, en un comienzo, una dimensión más potencial que real. De ahí que cabe preguntar por los datos, en la predicación del Jesús histórico, que pueden ser reconocidos en la enseñanza de Pablo a las primeras comunidades cristianas que sean planteados de la misma manera como Jesús los propone en una situación de separación entre judíos y griegos. En vista de ello, el teólogo expresa que, a su juicio, existen dos elementos religiosos básicos que muestran la modificación que Pablo hace de la predicación de Jesús a Israel en vista a traspasarla a los nuevos cristianos del mundo contemporáneo, que son: el significado evangélico de Satanás y de la idolatría[37].

Respecto del primer elemento religioso básico, Segundo recuerda que en la predicación de Jesús a Israel está presente el tema del Reino de Dios como una realidad que no sólo supera, sino que vence a Satanás, entendiendo a este último como alguien que esclaviza y coloca al ser humano en una situación de existencia infrahumana. Así, de la misma manera como en los Sinópticos Satanás dice relación a la situación de posesión de las personas, así también el Pecado es para Pablo un poder que toma posesión del ser humano, que lo esclaviza y que lo hace vivir y actuar de una forma deshumanizadora[38]. En ese sentido, Segundo resalta que tanto Jesús como Pablo consideran que la victoria sobre Satanás y el Pecado se da por medio de la fe; sólo que cada uno – tanto Jesús como Pablo – llama a la fe de una manera propia. En Jesús, cuando llama a los discípulos es para enviarlos a predicar la

[35] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 414.
[36] Cf. *Ibid.*, p. 416.
[37] Cf. *Ibid.*, p. 417.
[38] Cf. *Ibid.*, p. 418.

Buena Noticia, expulsando demonios y curando enfermedades, como señal que Dios está de nuevo actuando en medio del pueblo de Israel. En el caso de Pablo, adquiere un lugar importante en su enseñanza el carisma de la profecía y desaparece la función de la expulsión de demonios. El ejercicio de la profecía se convierte en el signo que Dios está actuando en medio de los creyentes, puesto que es la profecía, en el pensamiento de Pablo, la que permite poner al descubierto las intenciones secretas del corazón humano y es la que conduce el interior de la persona al redescubrimiento de su propia verdad, y la lleva por el proceso de la re-humanización de su condición como persona[39].

En relación al segundo elemento religioso básico, el teólogo uruguayo señala que en el primer capítulo de la carta a los Romanos Pablo presenta la idolatría en su sentido común, cual es, la de la adoración que los paganos hacen de los dioses o de las imágenes creadas por el mismo ser humano, con miras de no dejarse llevar por un estilo de vida infrahumana. A diferencia de los Sinópticos que exponen que Jesús llama de generación adúltera, precisamente, a los que en Israel viven en la idolatría frente a Yahvé (cf. Mc 8,38; Mt 12,39; 16,4)[40]. Ahora bien, frente a la relación que existe entre la idolatría, de la cual Jesús acusa a los judíos, y la que Pablo atribuye a los paganos, Segundo indica que para crear un puente entre ambas – entre la de los paganos y la de los judíos – es necesario relegar o colocar entre paréntesis el punto que las diferencia, que es el de la ortodoxia religiosa, y centrar la atención en el hecho que ambos grupos humanos se vuelven esclavos del Pecado, ya que actúan favoreciendo la injusticia[41]. Por eso, lo que Pablo hace es elevar la esclavitud del Pecado a una realidad humana universal en la cual quepan ambos grupos sociales. De ahí que pasa a hablar, también, de la esclavitud de los judíos del Pecado.

[39] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 419. Respecto del por qué Segundo plantea el cambio de la acción exorcista por la profética, en Pablo, se debe al hecho que hay un cambio en el contexto cultural. En la realidad cultural de los Sinópticos, Jesús considera Satanás alguien que esclaviza, que reduce al ser humano a una situación infrahumana que "va desde la privación de las funciones físicas de relación con [otra persona] hasta la imposibilidad psíquica de establecer con los demás los más básicos nudos sociales". En el nuevo contexto epistolar paulino, el paso de Satán al Pecado se da por el cambio de la realidad cultural. Se pasa de lo físico a lo antropológico, de lo que interesaba a Israel a lo que interesa a la humanidad; esto es, se pasa de lo que es signo de proximidad del Reino y su poder para Israel, como es la victoria sobre Satanás, a un sentido antropológico más positivo y total, el de ejercer el profetismo como signo que Dios está verdaderamente presente entre los fieles. Por tanto, la función antisatánica en lo físico desparece para dar paso al ejercicio del carisma profético.
[40] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 420.
[41] Cf. *Ibid.*, p. 422.

3.2 Los judíos esclavos del Pecado

En el estudio del tema de los judíos bajo el Pecado, Juan Luis Segundo considera el análisis de los capítulos 2,1-28 y 3,1-20 respectivamente. Del capítulo segundo, destaca que Pablo afirma que los que poseen una Ley hacen las mismas cosas que los que no la poseen, es decir, que los paganos. Además, a los judíos debe sumárseles el pecado de que juzgan las cosas que hacen los paganos creyéndose a sí mismos poseedores de una superioridad religiosa. Pero, para confirmar que eso es lo que está diciendo Pablo, es necesario atender a dos cosas: primera, al real límite del capítulo donde Pablo habla de la esclavitud de los judíos respecto del Pecado y, segunda, al significado que le da Pablo a los tres ejemplos de pecados: robo, adulterio y sacrilegio[42]. Se pone atención en esas dos cosas en base a los tres pasos de análisis ya enunciados en el tema anterior.

Una primera lectura de los capítulos en estudio permite reconocer tres puntos de atención que ayudan, después, a una lectura más profunda de los mismos. El primer punto refiere a la delimitación del capítulo segundo, para lo cual Segundo llama la atención acerca de que Pablo, en los primeros dieciséis versículos aun no define que está hablando de judíos, sino que lo hace recién en el versículo diecisiete y lo hace llamando a los judíos de tú lo que muestra una cercanía mayor, por parte de Pablo, hacia los mismos[43]. Otro punto de atención es que aun cuando lo que diferencia a los judíos de los paganos es que los primeros poseen una ley externa que les fue revelada por Dios, Pablo advierte que ese criterio de diferencia no posee ningún tipo de garantía frente al juicio de Dios. De ahí que en los dieciséis primeros versículos Pablo asigna un solo criterio en Dios para juzgar tanto a judíos como a paganos, cual es, que Dios no posee motivos para favorecer a nadie en particular ni en desmedro de otro (cf. 2,11). Un tercer punto es que Pablo, una vez más, muestra el mecanismo del Pecado que origina la ira de Dios y que dice relación con el hecho que los judíos no son obedientes – dóciles – a la verdad, y que lo que le interesa a Dios es que reconozcan la verdad de la Ley y que la pongan en práctica, para lo cual Pablo deja planteado el principio que Dios lleva a cabo un juicio equitativo para con toda la humanidad, el cual no está sujeto al don que cada persona o grupo de personas posee o haya recibido de parte de Dios mismo, y es ese principio el que, a juicio de Segundo, Pablo presente como su evangelio[44].

---

[42] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 332.
[43] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 428.
[44] Cf. *Ibid.*, p. 429.

Frente al segundo punto al cual hay que poner atención y que dice relación al pecado de los judíos, Segundo muestra que en el capítulo dos de la carta a los Romanos, Pablo atribuye a los judíos tres pecados que están prohibidos por el Decálogo de la Ley que son: el robo, el adulterio y el sacrilegio, y que el apóstol se los atribuye sólo a los judíos y no a los paganos[45]. Ante la pregunta de por qué Pablo coloca esos tres ejemplos de pecado y no otros, el teólogo expresa que es posible que se trate de tres ejemplos abstractos que permitan a Pablo hablar de que el ser humano se engaña si cree que la posesión de una ley que le viene de parte de Dios le asegura el estar salvo y le exime del juicio de Dios. Asimismo, teniendo en cuenta que Pablo ya manifestó en el capítulo primero de la carta que no son los pecados – en plural – lo que esclaviza a la persona, ahora procura mostrar que el judío, aun cuando pudiera cumplir todo el Decálogo de la Ley, puede igualmente pecar: de ahí, también, la lista de actitudes que el mismo Pablo expone en el capítulo tercero, en los versículos del 10 al 18. Según Segundo, aquella lista de pecados expresa el mismo pensamiento de Pablo en cuanto que, delante de Dios no existe nadie que pueda considerarse totalmente justo, porque todos los seres humanos se han desviado de Su voluntad. En ese mismo sentido, pero desde otra perspectiva, con esa lista Pablo expresa, a su vez, que lo que sirve para todos los seres humanos es apto también para quienes son poseedores de la verdadera y auténtica expresión de la Palabra como juicio de Dios, es decir, de la Ley[46].

En una segunda lectura más profunda de los capítulos segundo y tercero, el teólogo uruguayo señala dos movimientos de reflexión; uno que va de la norma al privilegio y otro, del espíritu a la letra. En el primer movimiento el teólogo subraya que en vista a reconocer el proceso de engaño que lleva al judío a volverse esclavo del Pecado, es necesario dejar de lado los tres pecados que Pablo atribuye a los mismos, ya que no dejan de ser más que simples ejemplos para mostrar como los judíos actúan de mala fe cuando juzgan sobre la conducta de los demás[47]. En cuanto a reconocer el proceso que lleva a la esclavitud, es importante colocar atención al manejo que hace el judío de la Ley que Dios le dio. En el segundo capítulo de la carta a los Romanos, indica Segundo, Pablo habla de un mecanismo de engaño que se expresa por medio de la importancia que cobra para el judío el tener o ser el poseedor de una Ley, esto es, considerar el poseer la Ley como un privilegio[48]. Detenerse en este tema del privilegio es importante, asevera Segundo, porque se trata de una premisa epistemológica con la cual Pablo lleva a cabo su interpretación acerca de la Palabra de Dios. Para Pablo, Dios no otorga

[45] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 430; ver también en *Historia y actualidad,* p. 334.
[46] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 433.
[47] Cf. *Ibid.*, p. 435.
[48] Cf. *Ibid.*, p. 436.

privilegios a nadie, porque de hacerlo no podría juzgar con rectitud a la humanidad; al contrario, Dios tiene una preocupación real por toda la humanidad y dentro de la misma se ubica Israel[49].

En el segundo movimiento de reflexión, Segundo propone la hipótesis que Pablo crea una distinción respecto de la Ley. Al personificar la Ley, lo que quiere decir es que, así como las personas son poseedoras de cuerpo y alma, así también la Ley es poseedora de letra y espíritu. Esta caracterización de la Ley permite al Apóstol decir que si bien los judíos tienen disposición para el cumplimiento literal de la Ley, en cuanto están bajo el Pecado no consiguen cumplirla espiritualmente, por lo cual serán juzgados por ser transgresores de la misma[50]. En ese mismo sentido, señala el teólogo, que para el pensamiento de Pablo la Ley es aquella en la cual Dios ha revelado el auténtico valor de la persona humana, por lo que el tener la Ley como un privilegio para alcanzar la salvación de Dios trae como consecuencia la fijación en el cumplimiento literal de la letra y aleja al ser humano del espíritu de hacer lo que Dios en sí quiere con ella. Por lo tanto, la hipótesis muestra un paso más en el proceso de esclavitud del Pecado del judío, cual es, que el entender la Ley como privilegio lleva al judío a cumplirla, pero de una manera superficial, ya que hace uso de ella para desentenderse de Dios, con lo cual blasfema contra el único Dios que verdaderamente existe[51].

En el tercer punto de estudio que refiere a la relación entre el texto de los capítulos segundo y tercero de la carta a los Romanos y el mensaje y vida de Jesús, Segundo destaca que se puede reconocer, más bien, la diferencia que existe entre la interpretación que Pablo hace del espíritu con que se cumple o no la Ley y las enseñanzas de Jesús de Nazaret expuesta en los Evangelios sinópticos. En ese sentido, Segundo sugiere observar cómo Pablo deduce su pensamiento de la predicación de Jesús, pero en un contexto histórico-cultural diferente. En vista de ello, llama la atención acerca que ambos – Pablo y Jesús – están frente a un mismo interlocutor que es el judío[52]. Sin embargo, el contexto socio-cultural en que se encontraba el judío al que se dirigía Jesús y el judío de la diáspora al que se dirige Pablo es diferente. La situación de los judíos a los cuales Pablo se dirige es inversa a la de los contemporáneos de Jesús, ya que los judíos de la diáspora son una minoría que se encuentra oprimida por el Imperio Romano, por lo cual Pablo no puede hacer uso de la clave política de Jesús. Por lo mismo, opta por la clave antropológica para denunciar la opresión en la que se encuentra el ser humano, y denunciar que el trato inhumano que hace una persona de otra, en este caso el

[49] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 437.
[50] Cf. *Ibid.*, p. 441.
[51] Cf. *Ibid.*, p. 442.
[52] Cf. *Ibid.*, p. 443.

judío que está oprimido políticamente por los paganos, se fundamenta en una mentira religiosa que favorece la opresión de sus semejantes[53]. Ante dicha realidad, lo que Pablo hace en su enseñanza es optar por otra clave a la de Jesús y ello, porque su preocupación teológico-cristológica apunta a alcanzar dimensiones de la humanidad que posiblemente, el mensaje de Jesús no haya alcanzado. Es por eso que Pablo encara al judío, a partir de la opresión religiosa que él mismo ejerce en contra de los demás, justificándose en un juicio crítico y despiadado. Además, el Apóstol mide el Pecado por medio de la distancia en que está el corazón humano respecto del corazón de Dios y con ello, señala una nueva opción hermenéutica para explicar la Ley, cual es, leerla con un corazón humano sensible que está preocupado por el hermano, por el prójimo[54]. Y es en esa orientación que parece leerse la parábola de Jesús sobre el buen samaritano, como indica Segundo, en la línea que el pagano es alguien que consigue hacer una correcta opción hermenéutica, justamente porque es poseedor de un corazón sensible capaz de ser prójimo del débil y necesitado, no así el sacerdote y el levita que entendían la Ley como aquella norma que les obligaba a tomar distancia de los moribundos que encontraban en el camino. Por lo tanto, asevera el teólogo, de lo que se trata en la enseñanza cristiana de Pablo es de llevar al judío a comprender que la Ley no le está dada para juzgar a los demás, sino que, tomando la distancia necesaria y siendo libre ante la misma, puede adoptarla mejor en su comportamiento de cara a lo que Dios pretende por medio de ella que es que toda persona llegue a ser más humana[55].

3.3 La fe liberada de las obras de la Ley

Juan Luis Segundo subraya que Pablo plantea, en los once últimos versículos del capítulo tercero, que la fe se contrapone a las obras de la Ley, propuesta de pensamiento que se analiza y explica en relación a la libertad del judío como del pagano respecto del Pecado. Para adentrarse en el estudio de dicha temática, el teólogo llama la atención sobre algunos aspectos del pensamiento de Pablo que abren el análisis del texto en perspectiva teológico-cristológica.

Una primera cosa frente a la que invita a detenerse es la expresión del “ahora” con que empieza el párrafo. Para Segundo, este vocablo orienta a descubrir que ahí se inicia la cristología de Pablo que, siendo precedida por los temas antes expuestos de judíos y paganos

[53] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 444.
[54] Cf. *Ibid.*, p. 445.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 446.

bajo el Pecado, quiere manifestar con ese ahora la importancia de Jesús de Nazaret para la vida de todo ser humano[56]. Un segundo aspecto en que hay que poner atención es que, Pablo piensa de una manera nueva como Dios trata de salvar a la persona humana del Pecado. Un tercer aspecto a atender es que, Pablo incluye un nuevo elemento que Dios opone a la esclavitud, tanto de los judíos como de los paganos que es la fe, la cual facilita el declarar a ambos grupos de justos. Por último, Segundo llama la atención que en esta segunda parte del capítulo tercero, Pablo también se enfrenta al tema de la Ley, declarando que el cumplimiento de ésta no garantiza la justicia que lleva a cabo Dios sobre la humanidad[57].

Considerados estos aspectos, Juan Luis Segundo continúa un análisis hermenéutico del texto en base a dos elementos teológicos de reflexión: la justificación en la fe, y la fe y la liberación del esclavo.

En el primer elemento teológico, Segundo se detiene a examinar uno de los principios salvadores que le parece el mejor planteado por la reflexión de Pablo, cual es, que el ser humano es declarado justo por la fe independientemente de las obras de la Ley (3,28)[58]. En esta fórmula aparecen tres expresiones claves que se repiten en todo el texto: declarar justo, fe y obras, necesarias de estudiar para un análisis de conjunto del texto. Respecto del primer enunciado de declarar justo, éste alude a la gratuidad de la salvación por parte de Dios. En vista de ello, Pablo propone la sentencia que Dios declara justo a la persona que se encuentra bajo el Pecado, independientemente de si éste se libera o no del mismo[59]. Luego, con el término fe, asevera Segundo, Pablo introduce un nuevo principio que permite el juicio sobre judíos y paganos, el cual posee un carácter universal que toca, también, a los hombres del

---

[56] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 448.
[57] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 353.
[58] Nos parece oportuno traer aquí, bajo el tema de que "el ser humano es declarado justo por la fe independiente de las obras de la Ley", lo que, en el marco de su autobiografía, Juan Luis Segundo dice acerca de haber descubierto a Pablo. Recordando que mientras estudiaba teología, llegó el momento en que comenzó a estudiar el Nuevo Testamento del cual creía que sabía bastante, ya que conocía "el Evangelio"; pero, fue sorprendido al descubrir que lo que la liturgia de la Iglesia y la formación espiritual le habían transmitido en latín, era una extraña selección del Nuevo Testamento. Se dio cuenta que lo que él llamaba "el Evangelio", en singular, era solamente uno de los tres Evangelios sinópticos, el de Mateo. De Marcos no recordaba ninguna frase en latín, lo mismo sucedía con Lucas. Señala el teólogo que por mucho tiempo se quedó intrigado con "ese extraño predominio del evangelio de Mateo por sobre los otros dos Sinópticos. Luego descubrió, una vez que aprendió a leer las cartas de Pablo en griego, que en ellas había una presencia continua del tema de la libertad cristiana. Claro que lo más conocido de Pablo era el aspecto moralista y no su teología. Quedaba fuera de la liturgia el Pablo que habla de la justificación por la fe sin las obras de Ley y también estaban ausentes de la liturgia los textos de sus cartas donde habla de la libertad cristiana frente a la ley mosaica, por lo que el cristiano nunca escuchaba decir que ya no estaba bajo la Ley, aun cuando en Pablo esa era, justamente, la buena noticia, signo de la plenitud de los tiempos y la razón de la encarnación del Hijo de Dios (Gal 4,4). Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana.* Santander: Sal Terrae, 1994, p. 4.5.8.
[59] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 453.

pasado[60]. Con la última expresión, la de las obras, Segundo señala que Pablo opone la fe a otros tres términos que son: las obras de la Ley, las obras y la Ley[61]. Mas, de las tres expresiones la más auténtica es la de las obras de la Ley, porque ambos términos se incluyen mutuamente en el pensamiento de Pablo[62].

Así, una vez que ha contemplado el sentido de cada una de las expresiones, Segundo expone el significado en el texto de las obras de la Ley, lo que considera a partir de una clave de lectura antropológica. Recuerda que Pablo tiene una preocupación por la realidad humana y por el plan de Dios para con la humanidad. Teniendo en cuenta el hecho que la humanidad vive su realidad histórica en el tiempo, Pablo desarrolla su reflexión sobre la dimensión antropológica de las obras de la Ley en oposición a la fe en tres etapas que se dividen por el "antes" y el definitivo "ahora". Existen dos etapas en el antes, como indica Segundo, que considera, en el caso de la primera, el tiempo que va desde Adán a Moisés, y en la segunda, el tiempo que va desde Moisés hasta la llegada de la fe en Jesucristo[63]. La tercera etapa lo establece el ahora de Jesucristo[64].

Accediendo al sentido de cada una de las etapas, la primera que Pablo sugiere, plantea que el juicio de Dios debe considerar un criterio que sea necesariamente universal, puesto que en dicha etapa no existe un precepto revelado ni a persona alguna ni a grupo determinado, como subraya Segundo, Dios juzga pero sin la Ley. La segunda etapa, por el contrario, cuenta con la Ley dada a un grupo determinado que es el pueblo judío. Esta Ley le fue dada para que estuviera al servicio de elevar el nivel moral de la humanidad y para que ayudara a alcanzar la Salvación de Dios por medio de las obras de la Ley. Pero la fe en Jesucristo sustituye las obras de la Ley y devuelve al criterio divino su pleno sentido universal y la plena justicia y salvación que trae para la persona humana[65]. Auxiliándose del análisis exegético de la carta a los Gálatas que también trae el tema de la fe y la ley, Segundo sugiere que Pablo coloca las obras de la Ley en oposición a la fe, porque éstas – las obras de la Ley – sitúan al ser humano en una norma de seguridad que le impide vivir con madurez la libertad a que está llamada la persona por ser hija de Dios[66].

Con el segundo elemento teológico de reflexión sobre la fe y la liberación de la persona esclava, Juan Luis Segundo consigue presentar el pensamiento teológico de Pablo

[60] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 458.
[61] Cf. *Ibid.*, p. 461.
[62] Cf. *Ibid.*, p. 462.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 464.
[64] Cf. *Ibid.*, p. 465.
[65] Cf. *Ibid.*, p. 466.
[66] Cf. *Ibid.*, p. 468.

acerca del significado que tiene Jesucristo en el camino de vuelta que debe hacer toda persona para encontrarse con su propia verdad y la verdad de Dios. Asimismo, le interesa al teólogo mostrar lo que enseña el texto respecto de lo que puede hacer el ser humano para alcanzar la libertad de la esclavitud del Pecado en que se encuentra cuando aun no vive la fe en Jesucristo[67]. Así, al tomar en cuenta lo que Pablo enseña en la carta a los Gálatas, oponiendo las obras de la Ley a la fe como un proceso evolutivo de la persona, desde ser niño a llegar a ser heredero de mayoría de edad, Segundo rescata, que el hecho que la Ley haya sido dada a la humanidad por medio de un pueblo determinado, fue una cuestión de carácter transitorio. Ahora bien, el que la Ley sea considerada por parte de Pablo algo transitorio, indica Segundo, lo es porque quiere señalar con eso que encierra algo de contradicción. Es decir que, si en la primera etapa del plan de salvación la Ley resultó ser algo bueno para el ser humano, sucede que en la segunda se vuelve mala si se pasa a valorar por sí misma y ya no se reconoce el momento en que debe finalizar su función[68]. Ciertamente, indica Segundo, siguiendo el pensamiento de Pablo, Dios quiere que la Ley cumpla su función de aproximar el plan de salvación a la humanidad, pero Él también dispone que ésta cese en su función cuando es el propio ser humano el que debe asumir ese plan en la libertad y en la fe que lo convierten en el prójimo de todo otro ser humano. Lo mismo sucede con el pueblo de Israel a quien le fue dada la Ley. Israel está puesto, en un primer momento, como modelo en el cumplimiento de una Ley que hace más humana a la persona, pero luego debe volver a ser un pueblo más entre los demás pueblos, una vez que las obras de la Ley sean liberadas por la fe y todas las personas pasen a ser juzgadas con una única medida[69].

Sin embargo, aun cuando se consigue percibir bien la clave antropológica universal de la teología de Pablo, en la idea de contradicción de la Ley y de Israel queda pendiente, a juicio de Segundo, el ver como la fe en oposición a las obras de la Ley es liberadora con respecto del pagano, ya que parece ser que la fe no se puede entender si no es en relación a las obras de la Ley, de una Ley que el pagano no posee. Pero, parece también que Pablo alude a una fe que se sustenta en el cuidado que Dios hace de la salvación de toda persona, aunque esa alusión no está explícita en la segunda parte del capítulo tercero, pero sí en otros textos de Romanos, en Gálatas y en 1 Corintios[70]. Por lo demás, la unidad del principio teológico de Pablo, que el ser humano está justificado por su fe independientemente de las obras de la Ley, sigue estando vigente y, al respecto, subraya Segundo, que una vez más Pablo, al igual que Jesús,

[67] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 469.
[68] Cf. *Ibid.*, p. 470.
[69] Cf. *Ibid.*, p. 471.
[70] Cf. *Ibid.*, p. 473.

advierte al ser humano de lo nefasto que puede resultar en su vida el predominio de lo religioso en lugar del plan de salvación de Dios para con la humanidad[71].

4 ABRAHAM Y ADÁN RESPECTO DE LA FE EN JESÚS

En el estudio del tema acerca de Abraham y Adán, Juan Luis Segundo considera los textos 4,1-25 y 5,1-20 de la carta a los Romanos. El capítulo cuarto refiere a Abraham, propiamente tal, y el capítulo quinto a Adán. De los dos capítulos, a juicio del teólogo, el cuarto es el mejor acabado, ya que su contenido es claro y posee un hilo conductor que permite reconocer la lógica de su argumento: comienza y termina con el tema de Abraham[72]. Lo que sucede con el capítulo quinto es que, si bien presenta una notable unidad en el tratamiento del contenido sobre Adán, no existe claridad en cuanto a los límites del mismo, ya que empieza hablando de Adán y finaliza hablando de la condición cristiana como bautizados[73]. Por lo demás, se muestra una diferencia de grado en el tratamiento de los temas, según indica Segundo. En el capítulo cuarto, Pablo presupone la fe del judío en la Escritura y argumenta que la Ley, que es expresión de la revelación de Dios para Israel, habla de la relación que Dios establece con su pueblo en la persona de Abraham. En el quinto, en cambio, el autor de la carta se refiere más a la fe y plantea que la total reconciliación de Dios con la humanidad se ha dado en la muerte de Jesucristo, situando lo central de su argumento[74] en la fe cristiana. Sin embargo, más allá de las características exegéticas propias a cada capítulo, nuestro análisis se preocupa, principalmente, de dos grandes personajes presentes en ellos: Abraham y Adán.

4.1 Abraham es un pagano justificado por la fe en Jesucristo

Pablo, resalta Segundo, puede referirse a Abraham a partir del “ahora” de Jesucristo, en cuanto que Dios es él que garantiza la relación que puede existir entre la promesa hecha a Abraham y la que Cristo realiza en el hoy para toda la humanidad[75]. Para llegar a comprender

[71] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 474.
[72] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 382.
[73] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 500.
[74] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 411.
[75] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 495.

esa relación, el teólogo sugiere comenzar por examinar, primero, el lugar que ocupa Abraham en la exégesis paulina. Señala que, Pablo, al querer averiguar en el AT cómo actúa el principio de la justificación por la fe y no por las obras de la Ley, debe hacerlo en un campo bíblico limitado. En el libro del Éxodo reúne material sobre la promulgación de la Ley de Moisés. Pero, es en el libro del Génesis donde se relatan los acontecimientos de vida de los antepasados de Israel, cuando Dios inicia la relación especial con los pueblos que son objeto de una promesa y dentro de los cuales sobresale la figura de Abraham, en quien el apóstol examina si puede darse una relación entre justificación y fe[76]. En vista de ello, Segundo se detiene en tres puntos de expresión bíblica. El primero refiere a la atención que coloca Pablo en la afirmación que Abraham creyó en Dios, lo que le fue contado como justicia (cf. Gén 15,6). En el segundo, se trata de analizar el lugar que ocupa la afirmación anterior en la aventura de Abraham, cual es, que esta se expresa antes del relato que muestra la alianza de Dios con Abraham, la que se confirma con el hecho de la circuncisión de él y su familia. Lo que Pablo quiere resaltar con esto es que Abraham fue declarado justo cuando todavía era un incircunciso[77]. El tercer elemento implícito en el pensamiento de Pablo, refiere al hecho que la promesa de Dios para con Abraham no se sustenta en ningún tipo de obras. Ello queda reafirmado cuando, una vez que Dios pide a Abraham el sacrificio de su hijo y ya en la sola disposición a realizarlo, Dios le promete que lo colmará de bendiciones, que su descendencia crecerá mucho y que por medio de ella todas las naciones serán benditas. Así, sin que Abraham lleve a cabo ninguna obra, Dios lo justifica, simplemente porque creyó en Él[78].

En ese sentido, según Segundo, para Pablo la fe de Abraham dice relación con cierta forma de trabajar o no, puesto que el apóstol tiene preocupación en mostrar que, aunque Abraham no trabaje, Dios igualmente le entrega la promesa[79]. Así, el tema del trabajo constituye para Segundo otro elemento desde donde examinar la fe de Abraham que Pablo resalta. Partiendo de la base que Abraham es una figura física e histórica muy importante para el pueblo de Israel, en cuanto que lo considera origen y padre de todo el pueblo, Segundo subraya que el hecho que Pablo lleve a cabo una revisión histórica que sitúa a Abraham como

[76] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 478.
[77] Cf. *Ibid.*, p. 479.
[78] Cf. *Ibid.*, p. 480.
[79] Cf. *Ibid.*, p. 483. Cabe tener presente en este aspecto del análisis lo que indica Segundo sobre Pablo, cuando examina en la Biblia el principio abstracto de la justificación por la fe. Después de hablar de Abraham como el antepasado en la carne, Pablo hace una comparación de la justificación por la fe con las leyes del trabajo y del salario. Señala Segundo: "la paga o salario (a que aludía el Elohista en Gen 22,18) es una "deuda" que el empleador contrae con el trabajador. En ello no hay "fe", sino negocio, deuda, mérito. Pero como, "para el que trabaja, el salario no se cuenta como regalo, sino como deuda", resulta que Pablo, para probar la fe de Abraham, tiene que encontrar un pasaje donde Abraham no trabaje y, no obstante, se le otorgue algo". Cf. *Ibid.*, p. 482.

el padre de los incircuncisos proporciona fuerza y sentido a su enseñanza en cuanto a resaltar tanto la fe que Abraham tiene en Dios como el hecho que Dios lo considera justo[80]. De ahí que la relación que hace Pablo de Abraham con el trabajar o no para conseguir la aprobación de Dios obedece al propósito del Apóstol de querer mostrar que si Abraham trabaja – peregrina por diferentes países, supera combates y pasa por innumerables peripecias- no es para comprarse derechos ante Dios, ni tiene el propósito de llevar a cabo un contrato o un comercio con Dios, sino que de hacerlo, lo hace por el valor que tiene el trabajo en sí, cuando es fruto de la vocación y de la identidad de lo que la persona – en este caso Abraham – es o quiere ser de cara al futuro, al verse llamado a ser heredero del mundo (cf. 4,13)[81].

En relación a lo anteriormente expuesto, en un tercer momento del análisis del texto, Segundo retoma el tema de la fe de Abraham y pregunta acerca de lo que cree Abraham para que llegue a ser el padre de todos los creyentes[82]. Según el teólogo, en la concepción de fe que Pablo tiene de Abraham debe existir un elemento que permita pasar tanto por la ortodoxia yahvista como por la ortodoxia cristiana. A su juicio, Pablo busca un criterio antropológico que invalide la pretensión y el privilegio religioso, para permitir el acceso a Dios de la humanidad entera[83]. En ese sentido, Segundo plantea que Pablo se esfuerza por presentar la promesa y a Abraham, poseyendo una dimensión antropológica que abarca toda la humanidad. Así, la promesa a Abraham es una imagen ejemplar de la promesa que recibe todo ser humano y es con la que se encuentra cuando debe enfrentar el límite de la muerte. Abraham es un hombre que se comporta como verdadero amigo de Dios, por medio de quien toda persona creyente se convierte en hijo, en la medida en que renuncia a vivir relaciones contradictorias con el Absoluto. Ahora bien, ello es posible si se plantea que la historia misma contiene un Absoluto que está al alcance de todo ser humano como una promesa[84].

4.2 Adán en paralelo con Jesucristo

En el capítulo quinto de la carta a los Romanos, Segundo observa dos perspectivas de reflexión de un único tema, el de la fe. En la primera parte del capítulo, Pablo trata de la reconciliación con miras a establecer la seguridad de la fe de toda persona, y en la segunda

[80] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 485.
[81] Cf. *Ibid.*, p. 489.
[82] Cf. *Ibíd.*, p. 490.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 491.
[84] Cf. *Ibíd.*, p. 492.

parte, pasa a confirmar la universalidad cuantitativa de la fe a fin de que no quede lugar para la inseguridad ante la misma[85].

La fe, en el pensamiento de Pablo, tiene que contar con un clima de paz, de amistad y de filiación para que pueda darse en las personas, puesto que la fe, de la que habla el Apóstol, no tiene sentido por sí misma, ni posee por objeto un credo o una promesa, sino se trata de colocar la fe en ese Alguien que es él que realiza la promesa. Segundo resalta que es necesaria la paz que se alcanza por Jesucristo, para que sea posible la fe[86]. Es más, la paz que garantiza la fe supone que los seres humanos hayan sido declarados justos por la misma fe; esto es, que la fe en Dios que tiene la persona le ha sido dada como base para alcanzar la paz con Dios, paz alcanzada por medio de Jesucristo[87]. Ahora bien, la justificación por la fe, según destaca Segundo, es el segundo paso, ya que primero fue necesario que se diera la reconciliación por medio de Cristo. Por eso, Pablo insiste, en varias expresiones, que la reconciliación se alcanza por Jesucristo, por su muerte y por su sangre[88]. Es, por tanto, a partir de la estrecha relación que existe entre la reconciliación que genera la justificación, que se consigue el ambiente de paz, para que el ser humano pueda creer y confiar su destino al Absoluto. Esa actitud se entiende como la única válida, porque, al confiarse la persona en el amor de Dios quien la reconcilió con Él, no arriesga nada, al contrario, queda de manifiesto en su vida de creyente la seguridad de su futuro definitivo[89].

Una vez que Pablo ha dado a entender que Dios, en Jesús, ha reconciliado al mundo consigo, Juan Luis Segundo destaca que, luego, se ocupa en desarrollar la idea de la universalidad de la fe, concepto que expresa por medio de la palabra mundo, en la cual debe reconocer presente a la humanidad entera a partir, ya, del primer hombre: Adán[90]. En el pensamiento de Pablo, que sigue la línea de la tradición bíblica, Adán representa el prototipo de padre de todos los seres humanos, tanto de los que vivieron en el pasado, como de los que viven en el presente y de los que lo harán en el futuro. De esta manera, Pablo introduce una nueva etapa en su reflexión, la que surge en base a lo siguiente: Si bien en la primera etapa – de Adán a Moisés – los seres humanos entraron bajo la esclavitud del pecado, y en la segunda – de Moisés a Jesús – se alcanza la liberación del mismo gracias a la justificación alcanzada por medio de Jesucristo. En la tercera, el apóstol enfatiza la universalidad de la primera etapa.

[85] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 508.
[86] Cf. *Ibid.*, p. 502.
[87] Cf. *Ibid.*, p. 503.
[88] Cf. *Ibid.*, p. 505.
[89] Cf. *Ibid*, p. 507.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 509.

Aquello se muestra, señala Segundo, por el paralelo que Pablo establece entre Adán y Cristo en base a cinco comparaciones que se señalan en la segunda parte del capítulo quinto de la carta a los Romanos[91].

A partir de esas cinco comparaciones, Pablo pone de manifiesto: primero, toda persona humana queda afectada por Adán en cuanto al Pecado o delito, como queda afectada por Jesús en cuanto a la gracia y reconciliación[92]; segundo, que por medio de Jesús, toda la humanidad tiene acceso a la Salvación[93]; tercero, si por el delito de uno y del primer ser humano entró la Muerte a reinar en la vida de la humanidad, por Jesucristo la humanidad recibe en abundancia la gracia y el regalo de la justicia para que reine en la vida. A partir de esta tercera comparación, señala Segundo, Pablo introduce, a la vez, la idea que, si la Muerte es consecuencia del Pecado, la Vida vence no tanto a la Muerte cuanto al Pecado que es el que la provoca. El sugiere, en base a este argumento, la idea de la Resurrección universal que se manifiesta por medio de la victoria de la gracia en Jesucristo. Cuarto, si bien expresa la victoria de la gracia por medio de un lenguaje jurídico, continúa enfatizando que la vida, que se extiende más allá de la muerte, está determinada por la justicia que se declara para todos los seres humanos[94]. Y quinto, Pablo resalta que para alcanzar la justicia, que ya está dada por medio de Jesucristo, es necesario disponerse a la transformación interior, esto es, hacer propia la actitud de obediencia que vivió Jesús y con la que hizo justa a la humanidad entera[95]. A partir de todas esas comparaciones, asevera el teólogo uruguayo, Pablo deja de manifiesto la universalidad cuantitativa, no sólo de la Salvación, sino también de la justicia y de la gracia alcanzadas por Jesucristo[96].

Por último, subraya Segundo, Pablo mira a Jesús con las categorías mentales que facilita a los judíos creyentes ver, en el Espíritu, la paternidad que les alcanzó Abraham por su fe. Tanto en Abraham como en Jesús, la fe sobrepasa los límites históricos de sus vidas. Abraham posibilita a los judíos creyentes relacionar Adán con la paternidad que él –Abraham- adquirió para ellos, por medio de su fe. Por lo demás, la garantía de la promesa hecha a la humanidad en Abraham está dada en Dios, quien la sigue prometiendo a toda la humanidad, ahora, por medio de Jesucristo[97].

---

[91] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 510.
[92] Cf. *Idem*, p. 510.
[93] Cf. *Ibid.*, p. 513.
[94] Cf. *Ibid.*, p. 514.
[95] Cf. *Ibid.*, p. 515.
[96] Cf. *Idem*, p. 515.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 497.

5 EL CRISTIANO LIBRE DEL PECADO

Bajo este título se trata de examinar y ver lo que Pablo dice de los cristianos en su carta a los Romanos. Una primera cosa a decir es, que en el pensamiento teológico-cristológico de Pablo, los cristianos son quienes saben qué es la fe, pueden acceder al bautismo en nombre de Jesús y saben que, por medio de la gracia, alcanzan la libertad de la esclavitud del Pecado.

En relación al tema que los cristianos son liberados del Pecado, Segundo desarrolla un estudio y análisis del capítulo sexto y séptimo de la carta a los Romanos. En base a sus observaciones señala que, en estos dos capítulos, Pablo aborda la situación que viven los cristianos frente al mismo principio en que se encuentran judíos y paganos que es el de la fe, pero esta vez, la reflexión plantea un mayor énfasis del vínculo de los cristianos con la fe. Además, en estos dos capítulos, a diferencia de lo que sucede con los capítulos cuarto y quinto, Pablo presenta una cierta imprecisión y debilidad frente al tratamiento del tema de la fe. Eso, porque en los capítulos sexto y séptimo, Pablo se enfrenta a la cuestión de si los cristianos, que creen en Jesucristo, son más libres frente al Pecado que el resto de los seres humanos. En caso que la respuesta sea negativa, señala Segundo, surge el problema del valor salvador y liberador que tiene la fe en Jesucristo y, si se responde positivamente, entonces, surge el otro problema de estar introduciendo, nuevamente, la dificultad de un privilegio de los cristianos frente al juicio de Dios[98]. De ahí que no le resulta fácil a Pablo definir en qué consiste la libertad de los cristianos.

Entrando más en el análisis de los capítulos, Segundo deja ver que aborda el pensamiento teológico paulino desde dos puntos de reflexión que son, el poner atención al tema de la novedad que se presenta ahí y al de la liberación.

Relativo al primer punto de reflexión, Juan Luis Segundo destaca que en estos capítulos – sexto y séptimo, como también lo hará en el octavo – Pablo introduce una nueva expresión que es la del bautismo. Con dicha expresión comienza a hablar no sólo de un nuevo grupo de personas, la de los bautizados en Jesucristo, sino que comienza a hablar de algo nuevo en la vida de las personas[99]. Repetidamente expresa que en Cristo resucitado toda la humanidad está llamada a vivir una vida nueva que surge como expresión de una persona nueva; esa persona nueva es la que ha sido liberada de la antigua esclavitud[100].

---

[98] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 452.
[99] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 524.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 527.

Respecto del segundo punto de reflexión, Segundo comienza planteando una pregunta acerca de si los cristianos están liberados del Pecado, de la Ley y de la Muerte[101]. Teniendo en cuenta que los cristianos son los bautizados en Jesús, el teólogo asevera que la liberación está dirigida a todos, pero que refiere, de un modo particular, a grupos determinados, según sea la condición de relación entre su pasado y el presente cristiano en que se encuentran insertos. Así, la liberación del Pecado alude a todos los cristianos, no así la liberación respecto de la Ley que atañe, principalmente, a los cristianos procedentes del judaísmo y la liberación de la Muerte que va dirigida a toda la humanidad, ya que es a ella a que está dirigido el mensaje de muerte y resurrección de Jesucristo[102].

Considerado lo anterior, Segundo destaca, además, que con el capítulo sexto y la primera parte del séptimo, Pablo apunta, principalmente, a los temas de la liberación del Pecado y de la Ley y pregunta el teólogo, acerca del por qué Pablo ha invertido el orden de los temas al hablar primero de la liberación del Pecado y luego de la Ley, cuando se refiere a la condición de los bautizados. Responde Segundo diciendo que Pablo lo hace porque está reiniciando el mismo camino que llevó a cabo cuando trató el tema de la esclavitud. Lo que trata el Apóstol de hacer es explicitar en estos dos capítulos el significado que tiene el principio de justificación por la fe para los bautizados[103]. Asimismo, Segundo destaca que, en relación a la liberación del Pecado, el símbolo del bautismo ocupa un lugar importante. Recordando el doble significado que tiene en la antigüedad, el autor dice que Pablo prefiere el primero que es, que los bautizados deben evocar lo que el bautismo expresa con sus gestos, es decir, exteriorizar que son sepultados, junto con Jesús, en su muerte para resucitar con Cristo de entre los muertos, de manera que puedan vivir en una vida nueva. Así, lo que hace con ello, Pablo, es insertar el comportamiento del bautizado al hecho de participar de la Resurrección de Jesús, por lo que se trata, en ese sentido, de una transformación existencial, ya que el bautizado pasa de la esclavitud del Pecado – de su dominación y señorío – a la liberación en la justicia[104]. Además, Segundo resalta que en el capítulo sexto, Pablo presenta una realidad que se corresponde con la lógica del bautismo, cual es, que el bautizado vive una conducta en conformidad con la vida que es muerta y resucitada en Jesús[105]. Por lo que la imagen a la cual el bautizado debe conformarse es la del Jesús resucitado.

---

[101] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 536.
[102] Cf. *Ibid.*, p. 537.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 539.
[104] Cf. *Ibid.*, p. 542.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 546.

En cuanto a la liberación de la Ley, Segundo señala que, al iniciar el capítulo séptimo, Pablo comienza con una pregunta que recuerda lo que ha dicho en el capítulo sexto, así, cuando plantea la respuesta lo hace con miras a hablar de la liberación de la Ley. Asimismo, al tratar dicho tema – que ciertamente se refiere a la liberación de la Ley de Moisés – se puede ver como Pablo va dejando lugar a una cuestión que toma su atención, y que dice relación con los mecanismos con los cuales la Ley atrae al judío. Al mismo tiempo, Pablo muestra que, para que la Ley se apodere del judío, tiene que haber en éste otra ley previa y propia – intrínseca – que haga la vez de cómplice de la Ley de Moisés cada vez que el judío debe enfrentarse a la tarea de hacer realidad sus proyectos y colocar en ejercicio su libertad creada. Es por eso que la preocupación principal de Pablo en los seis primeros versículos del capítulo séptimo es mostrar que el bautizado debe quedar libre de la Ley[106].

En ese sentido, al tratar de comprender los mecanismos con que la Ley mantiene su poder sobre los bautizados, Pablo hace uso de la comparación de la mujer que queda libre de sus obligaciones cuando muere el marido y expresa que así también el cristiano debe entenderse muerto a la Ley, una vez que ha sido bautizado, ya que con el bautismo queda libre de las obligaciones de la Ley. Ello es posible porque con el bautismo la persona se hace poseedora de una fuerza divina que Pablo llama espíritu y que posibilita la acción de Dios en la vida del ser humano, con el fin de que pueda servir a la novedad que trae ese mismo espíritu y ya no sirva a lo viejo del significado de la letra. Sólo a partir de ahí, la persona puede vivir en libertad y generar frutos en bien de la justicia y en cumplimiento de la voluntad de Dios[107].

6 EL COMBATE CONTRA LA LEY Y LA MUERTE

Siguiendo el curso del pensamiento teológico de Pablo en los seis primeros capítulos de la carta a los Romanos, Juan Luis Segundo expone que, una vez que ha hablado de la liberación, primero del judío y luego del cristiano, de la esclavitud del Pecado, en el capítulo séptimo pasa a hablar ahora de ambos grupos humanos en vista de la pelea que deben llevar a cabo contra la Ley que lleva a la Muerte. Es así como Pablo pregunta por la intención que tiene Dios al entregar una Ley que hace al ser humano caer bajo el poder del Pecado y que lo lleva a alcanzar la Muerte por de estar bajo su dominio, de tal manera que, con la Muerte

[106] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 554.
[107] Cf. *Ibid.*, p. 558.

como consecuencia, el Pecado consigue evidenciar todo su poder maligno[108]. En ese sentido, Pablo manifiesta preocupación por lo inhumana que se vuelve la persona cuando vive sometida a la Ley de Moisés, tema del que comenzó a hablar a partir del versículo séptimo del capítulo siete.

Por lo demás, Pablo expresa que es necesario combatir la Ley que lleva implícito luchar contra al Pecado que produce la Muerte. Teniendo en cuanta que la Ley no sólo cumple la tarea de informar a la persona sobre la realidad del Pecado, sino que además ejerce la influencia de mover a la persona en dirección del Pecado en lugar de llevarla en la dirección contraria[109]. Asimismo Pablo, también, pregunta por ese algo que, estando dentro de la persona, la opone dentro de sí misma – en el corazón – al amor que Dios ha derramado en ella. Mas, esa oposición no sólo se da en los corazones donde el amor es obra del Espíritu, sino que es una realidad operativa en el interior de todo ser humano, por lo cual, Pablo ve necesario descubrir y conocer la manera en cómo actúa esa fuerza para saber cómo seguir luchando contra ella[110].

En vista a alcanzar la comprensión de la lucha contra la Ley que lleva a la Muerte, Segundo privilegia algunos elementos del pensamiento teológico-cristológico de Pablo que posibilitan reconocer el camino que sigue su argumentación y el posible resultado al que lleva. Esos elementos son: la relación entre carne, cuerpo y espíritu; la persona humana dividida y la existencia de dos leyes en el interior de la persona. Comenzando por el término de la carne, el teólogo destaca que Pablo, por una parte, asocia el lenguaje humano a la debilidad de la carne y, por otra, aplica el término carne al antes de la acción divina, expresando con ello que el vivir desde la centralidad de la carne incapacita para entender las cosas de Dios como, también, la palabra divina que Dios, en su Espíritu, dirige a las personas. Así, en el pensamiento de Pablo carne y espíritu se oponen como la creatura y Dios. Pero el concepto carne tiene, a su vez, el significado bíblico de expresar al ser creado como tal[111].

En relación al concepto de cuerpo, Segundo señala que está relacionado con el de carne en la línea de que el cuerpo se deduce de la carne, aunque el tratamiento que Pablo da al término, pareciera expresar, a primera vista, que cuerpo no tiene nada que ver con carne (cf. 7,24). Mas, en el lenguaje de Pablo, sí, están relacionados; cuerpo es usado como sinónimo de carne y expresa lo mismo. Además, cuerpo enuncia también la totalidad del ser humano que

[108] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 561.
[109] Cf. *Ibid.*, p. 563.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 566.
[111] Cf. *Ibid.*, p. 566.

está acogido al deseo, al Pecado y a la Muerte[112]. Con respecto a la expresión Espíritu con mayúscula, Segundo asevera que, en el lenguaje de Pablo, indica al Espíritu de Yahvé que hace existir al ser humano, y el espíritu con minúscula es el soplo que viene de Dios a la criatura y sin el cual ésta deja de existir. Asimismo, el Espíritu de Yahvé significa al mismo Dios que actúa sobre la creación y en la historia de la humanidad y que, en cuanto que actúa en el ser humano, es la fuerza que hace a la criatura ser humana. Es ese Espíritu el que atrae al espíritu de la persona a vivir la ley del amor que Dios ha puesto en los corazones[113].

Ahora bien, tener en cuenta esa realidad del ser humano permite ver, de acuerdo al pensamiento paulino, que toda persona es un ser divido, incluyendo el cristiano. A ese respecto, Segundo señala que puede entenderse la afirmación de Pablo, cuando dice que la persona no puede entender su propia conducta (cf. 7,15), ya que en ella actúan dos tipos de mecanismos que se oponen y que impiden a la persona reconocer el resultado que genera su comportamiento. En ese mismo sentido, Pablo plantea tres tipos de oposiciones que son: entre el yo y lo que habita en mi (cf. 7,17-18.20); entre el querer y el realizar (cf. 7, 15-20), y entre la ley espiritual y el mal (cf. 7,14.16.19). De esas tres oposiciones, la primera indica que hay dos sujetos diferentes y contrarios en la persona que le impiden comprender su propia conducta, la cual surge como efecto de la distinta relación que se produce entre lo interior y lo exterior, entre el yo y lo que habita en mi. La segunda muestra la contraposición que existe entre el yo, como dueño del querer, y el que habita en mi dominando el proceso de la puesta en práctica de lo que quiero[114]. Tercera, que hay una oposición entre el actuar del yo que surge a partir de algo ya existente en el corazón, la ley espiritual, y la actuación que brota de lo que también habita en el interior y que lo lleva a optar por otra cosa, el mal. Así, Pablo continua a colocar el énfasis de su reflexión antropológica de la fe en Jesucristo en la disyuntiva, libertad versus esclavitud[115].

En cuanto a las dos leyes, Juan Luis Segundo destaca que Pablo, en los últimos versículos del capítulo séptimo, presenta un mecanismo que tiene dividida a la persona humana; se trata de una estructura interna a la cual el apóstol llama de ley. Pablo habla, también, de leyes en plural, para referirse a dos sub-elementos del mecanismo general que gobierna la conducta de la persona y el resultado de la misma[116]. Esto quiere decir que la intimidad de la persona tiene su complacencia en cumplir la ley de Dios, la que ha sido puesta

[112] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 571.
[113] Cf. *Ibid.*, p. 572.
[114] Cf. *Ibid.*, p. 573.
[115] Cf. *Ibid.*, p. 575.
[116] Cf. *Ibid.*, p. 577.

en su interior al venir a la existencia, pero, como el ser humano es y sigue siendo criatura, aun cuando haya recibido la ley del amor de Dios, experimenta, a su vez, otra ley que también desde el inicio de su existencia lo hace verse como creador, la que lo domina en su capacidad – en sus miembros – para actuar ignorando los proyectos de su yo más íntimo, y le lleva a obedecer la ley que se apodera de sus capacidades y miembros[117].

7 EL TRIUNFO SOBRE LA MUERTE

Una vez que Pablo ha planteado, en los siete primeros capítulos de la carta a los Romanos, todo su análisis de las condiciones humanas que llevan a la Muerte por sometimiento al Pecado, se introduce ahora, en el capítulo octavo, a plantear la victoria de la Vida sobre la Muerte. La reflexión sobre dicha victoria, señala Segundo, la fundamenta Pablo en el dato trascendente de la Resurrección de Jesús. Así, después de hacer ver la manera como Jesús transforma el sentido de la existencia humana, Pablo medita acerca de la Resurrección y su significado antropológico que posibilita entenderla como la victoria sobre la Muerte; esto es, comprender el impacto que ella tiene sobre el plan de Dios que posibilita la superación de los problemas de los que ha hablado antes en la carta[118]. En ese sentido, Pablo plantea, ahora, que la persona que se encuentra dividida es la misma que es arrebatada y salvada de la Muerte por medio de la Resurrección de Jesús; por lo que el cristiano, como todo aquel que acredita en la Resurrección, alcanza una nueva dimensión antropológica de su existencia, cual es, que ahora puede vivir de acuerdo a la Ley de Dios[119].

A partir de lo anterior y en vista a llevar a cabo el análisis de este nuevo dato en el pensamiento antropológico-cristológico de Pablo, Juan Luis Segundo levanta dos hipótesis de reflexión: una, que Pablo, al introducir en la carta el dato de la Resurrección está queriendo decir que el análisis anterior no consideró suficiente algunos hechos de la realidad humana y, otra, que el dato trascendente de la Resurrección permite ver y mostrar resultados no perceptibles por la experiencia humana de lucha entre el espíritu y la carne[120].

Respecto de la primera hipótesis, Segundo expresa que, a partir del versículo veinticinco del capítulo séptimo, Pablo está reemplazando la división, de la que antes hablaba, por una realidad compuesta en la persona, cuando dice que el yo sirve a la ley de Dios, pero la

[117] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 578.
[118] Cf. *Ibid.*, p. 587.
[119] Cf. *Ibid.*, p. 590.
[120] Cf. *Ibid.*, p. 595.

carne sirve a la ley del Pecado; es decir, que Dios y el Pecado participan de los frutos que ambos generan en el ser humano[121]. Así, esta nueva manera de abordar la realidad humana a partir de dos agentes diferentes, permite a Pablo, exhortar a los destinatarios a dar mayor lugar al Espíritu en sus vidas. Sin embargo, no se trata de elegir entre uno y otro, sino de optar por uno en desventaja del otro y hacer que el yo tenga control de lo que habita en él, puesto que sólo desde ahí puede la persona humana jugarse la vida y vivir en paz consigo misma[122]. Asimismo, al examinar Pablo la actividad histórica del ser humano a la luz de la Resurrección de Jesús, indica Segundo, busca declarar que la Vida supera a la Muerte y que por lo mismo, en la medida en que la persona consigue optar en favor del Espíritu para que dirija su actividad y proyectos humanos, se deja sentir ya la victoria de la vida en la historia del ser humano gracias, precisamente, a la fuerza que viene del Espíritu que es la misma que resucitó a Jesús de entre los muertos[123]. Así, Pablo, que entiende la Resurrección de Jesús como manifestación de la resurrección universal, expresa que la misma es la respuesta final a la cuestión de la disyuntiva, siempre presente en la historia de la humanidad, entre libertad y determinismo, entre Bien y Mal, entre Gracia y Pecado.[124] Por tanto, la Resurrección de Jesús es importante y necesaria, porque constituye el cumplimiento de la promesa dada en la historia de que ella – la historia – será liberada definitivamente de la corrupción que se mezcla con los proyectos del ser humano libre[125].

En cuanto a la segunda hipótesis, indica Segundo, que la victoria que ejerce la Resurrección sobre la Muerte no se lleva a cabo de una manera mágica, sino que actúa sobre la base de la promesa que se hace manifiesta en Jesucristo y que considera la historia de la humanidad toda. En ese sentido, Pablo quiere dar a entender que hace parte del plan de Dios el que la historia de la humanidad sea guiada por el Espíritu hacia un fin que se identifica con la persona de Jesús, y el significado de ese fin que se encuentra en Jesús es que todos los seres humanos lleguen a ser hijos de Dios[126]. Según el pensamiento de Pablo, sólo cuando Jesús aparece en la historia de la humanidad, se da a los seres humanos la posibilidad de llegar a ser plenamente hijos de Dios, ya que únicamente con Jesús, ésta recibe el dato trascendente que la puede hacer vivir de manera consciente y madura su condición humana[127].

---

[121] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 598.
[122] Cf. *Ibid.*, p. 599.
[123] Cf. *Ibid.*, p. 607.
[124] Cf. *Ibid.*, p. 609.
[125] Cf. *Ibid.*. p. 610.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 612.
[127] Cf. *Ibid.*, p. 613.

Por último, respecto del fundamento y garantía de la victoria ante la Muerte, Segundo subraya, en primer lugar, la fe como garantía de vivir la promesa de Dios en la historia. Se trata de la fe que, transformada en energía al servicio del amor, se sustenta en la certeza de la promesa que Dios ha entregado a la humanidad[128]. Luego, destaca que el fundamento de la victoria está dado por Dios en la existencia de su Hijo Jesús en nuestra carne, que experimenta en su propia vida la fuerza de la muerte que acompaña a la condición creada de la humanidad.[129] Siendo así, es en Jesús con quien Dios lleva a cabo la promesa a la humanidad, puesto que, cuando Jesús invita a participar del proyecto común del Reino, está posibilitando que los seres humanos pasen a ser cooperadores del gobierno de Dios y participando en la construcción de una humanidad profundamente solidaria, en base a la imagen de Jesús. Es en el Reino que llega con Jesús donde participan todas las personas que son capaces de amar a Dios y en ese amor descubrir y aceptar la invitación que Él mismo ha hecho desde el principio de la creación, de hacerse parte de un proyecto de humanización[130].

8 REFLEXIÓN FINAL: EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DE LA CRISTOLOGÍA DE PABLO

Pablo es, para Juan Luis Segundo, alguien que tiene la capacidad y la audacia de traspasar el umbral del cristianismo naciente, para dirigirse a personas que se encuentran insertas en otras realidades sociales, culturales y religiosas, y de transmitir ahí el sentido que da Jesús a la vida de toda persona que se dispone a creer en Él. Tarea que exige del Apóstol una elaboración teológica propia que, en lugar de referir a la historia de Jesús, como lo hacen los Sinópticos, plantea, más bien, una reflexión abstracta del significado de la persona de Jesús en ese nuevo contexto social. Esa es, a nuestro juicio, la razón por la que Segundo se detiene en el estudio de la teología paulina, particularmente, de los primeros ocho capítulos de la carta a los Romanos.

En estos primeros capítulos de la carta a los Romanos se observa una problemática más universal a la que Pablo atiende y que lo lleva a exponer el significado de Jesús para todo ser humano. Eso hace que su teología sea, no sólo diferente a la de los Evangelios, sino, mejor argumentada y más compleja, lo que exige de Segundo procurar una nueva clave de lectura,

[128] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 626.
[129] Cf. *Ibid.*, p. 628.
[130] Cf. *Ibid.*, p. 630.

distinta a la histórico-política utilizada para el estudio de los Sinópticos, que le posibilite penetrar el sentido cristológico del pensamiento del autor de la carta.

Juan Luis Segundo, respetando el ritmo del pensamiento de Pablo, destaca, junto al estilo literario, la problemática en torno a la cual organiza su reflexión el Apóstol, ya que eso hace que desarrolle su propia teología y no repita una ya existente. Seguir el curso del pensamiento de la carta permite a Segundo, al mismo tiempo, construir el proceso de formación de su propia clave de lectura antropológica.

Un elemento importante que subraya, es el nuevo tipo de discurso escatológico en/con el que Pablo presenta, como una unidad, el significado de la persona de Jesús y el plan de Salvación de Dios. En dicho discurso, el Apóstol personifica las fuerzas internas y significativas que intervienen y estructuran toda existencia humana. Poner atención a esa personificación conduce a descubrir la problemática humana en torno a la cual Pablo organiza su pensamiento teológico-cristológico y permite poner en juego la clave antropológica con la que Segundo busca penetrar el argumento cristológico, siendo fiel a la reflexión del autor de la carta.

Una vez definida la clave antropológica, Segundo, deteniéndose en el análisis de los primeros ocho capítulos, llama la atención sobre la problemática humana central que plantea Pablo, que tanto paganos como judíos están bajo la esclavitud del pecado. Analizando, según el pensamiento del Apóstol, los mecanismos que el pecado usa para esclavizar a paganos y judíos, Segundo muestra que actúa de manera distinta, según las personas tengan una ley interna o externa. Así, los paganos se hacen esclavos del pecado, porque no son capaces de discernir acerca de sus propios actos. Los judíos se hacen esclavos del pecado cuando juzgan sobre la conducta de los demás y cuando toman la Ley como un privilegio, desentendiéndose de lo que en verdad Dios procura por medio de ella. A partir de ello, se puede llegar a comprender que hay un mecanismo esclavizador que penetra toda realidad histórica y que hace que las personas vivan inmersas en un estilo de vida que es considerando normal.

La posibilidad de poder reconocer, así, la manera cómo los paganos y los judíos se hacen esclavos del pecado, posibilita mejor al Apóstol exponer que con Jesús se da el “ahora” de Dios en la historia. A partir de ello Segundo destaca que ese “ahora” que declara Pablo en su carta, conlleva la manifestación de la fe que declara justa a la persona humana independientemente de la Ley. Sin embargo, la salvación que Dios realiza, por medio de Jesús, en bien de la humanidad, no está sujeta a la fe de las personas, sino que Dios puede declarar justo al ser humano independientemente de si éste está dispuesto de quedar libre de la

esclavitud del pecado o no. Es en ese sentido que Pablo habla de Adán y Abraham, para resaltar que es Dios el que garantiza la Salvación y no la Ley ni el mérito de la persona. Eso muestra que la promesa hecha a Abraham está en relación con la promesa que Cristo realiza a la humanidad, en cuanto que ambas expresan la gratuidad de Dios. Así, haga lo que haga Abraham, la promesa está garantizada por Dios y no en el esfuerzo del patriarca. Respecto de Adán, Segundo resalta que Pablo lo presenta como el padre prototipo de toda la humanidad, frente al cual coloca a Jesucristo, para expresar que, si todos los seres humanos se hicieron esclavos del pecado por la conducta de Adán, todos, igualmente son liberados por medio de la gracia de la justificación dada en Jesucristo.

Por lo demás, el teólogo uruguayo resalta que Pablo plantea, todavía, la realidad del cristiano que cree en Jesucristo y que también, se hace esclavo del pecado. Al respecto, lo más importante es llegar a entender que en Jesucristo resucitado toda persona ha recibido la liberación del pecado y de la muerte. Jesucristo, por quien se establece el bautismo y por medio del cual toda persona recibe una fuerza divina que posibilita la acción de Dios en su vida, es Aquel que es capaz de liberar del pecado y hacer que las personas dejen de vivir como el “hombre viejo”, pasando a vivir como seres humanos nuevos.

Por tanto, Segundo, lo que hace es dar visibilidad a la cristología de Pablo presente en los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos, para evidenciar que el pensamiento cristológico del Apóstol consigue muy bien llevar a cabo la tarea teológica de interpretar la historia de Jesús en clave antropológica, de tal manera que permite entender que, de hecho, su acción salvadora y liberadora, en cuanto muestra la propia verdad del ser humano y la verdad de Dios, puede ser recepcionado e incorporado por todos los pueblos de la tierra.

III Parte

ALGUNOS APORTES Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO, Y NUEVOS DESAFÍOS PARA LA CRISTOLOGÍA LATINOMAERICANA

El análisis y exposición del pensamiento teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino ha sido y continúa siendo un aporte significativo para el desarrollo de la teología y cristología latinoamericana en aquello que dice relación, principalmente, a la orientación que toma el tratamiento de los diferentes temas cristológicos reflexionados por ambos teólogos. Asimismo, hay que tener en cuenta a la vez que, como todo pensamiento y discurso humano, la teología cristológica de los dos teólogos latinoamericanos en estudio presenta algunos límites que se generan, necesariamente, sobre la base del contexto histórico-intelectual de los dos pensadores y de las opciones de las claves de lectura por medio de los cuales desarrollan su reflexión.

En vista de ello, nos parece adecuado incluir en este trabajo doctoral una tercera parte que exprese, en alguna medida, la valoración que hacemos del pensamiento teológico-cristológico de los teólogos en estudio, ya que sólo así podemos hacer justicia a lo que ellos mismos buscan contribuir para el desarrollo de la teología y cristología en América Latina. Hablamos de contribución, porque estamos conscientes que tanto Juan Luis Segundo como Jon Sobrino han planteado su tarea de pensar el acontecimiento de Jesucristo como un aporte y de ninguna manera como una reflexión teológica total y acabada.

Considerado ello, nos parece importante, también, arriesgarnos a hacer algunas propuestas de pensamiento que expresen la imprescindible necesidad de dar continuidad a la reflexión teológico-cristológica latinoamericana, que contemple, de manera integrada – la realidad humana y divina – el significado que sigue teniendo hoy la persona de Jesucristo para los pueblos de América Latina.

CAPÍTULO VIII

APORTES Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

1 INTRODUCCIÓN

Referirnos a los aportes y límites que reconocemos en la reflexión teológico-cristológica de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino supone, de alguna manera, contar con un referente teológico a partir del cual emprendemos la tarea de realizar una cierta evaluación del pensamiento de ambos teólogos latinoamericanos. Es por ello que dirigimos la mirada a dos factores teológicos que circunscriben la orientación de esta investigación cristológica y que creemos nos autoriza a tomarlos como parámetros de apreciación. Se trata de considerar el pensamiento teológico-cristológico de los dos teólogos a la luz de una cristología en el ámbito eclesial-católico y en el área del pensamiento teológico sistemático.

Asimismo, hacemos una valoración de la cristología de Segundo y de Sobrino siendo conscientes que no son ellos los que identifican su pensamiento con esas coordenadas teológicas, sino que somos nosotros los que nos planteamos el cometido de analizar y reconocer los aportes y los límites en relación a la perspectiva teológico-cristológica ya antes mencionada, a fin de mantener la cohesión con el propósito de este trabajo de investigación.

Referente al factor teológico de la sistemática consideramos de ella dos cosas. Una, que recoge y ordena los diferentes enfoques desde los cuales se estudia y razona el hecho de Jesús y otra, que examina el modo como las diferentes cristologías establecen un orden de pensamiento en base a un único punto de referencia y a una única realidad que es el acontecimiento de Jesucristo. De ahí que estimamos que la cristología sistemática puede ser un referente válido de evaluación en cuanto permite, por un lado, considerar la diversidad y la pluralidad de las cristologías, en nuestro caso, la diversidad y pluralidad de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, y por otro, observar, en las cristologías en estudio, la continuidad que existe entre la reflexión y la confesión de fe en el objeto de la misma, que es Jesucristo. En cuanto al factor eclesial-católico, el hecho que marca el rumbo por donde iniciar, y luego continuar, la reflexión teológico-cristológica latinoamericana es, particularmente, el Concilio Vaticano II y su acogida por parte de la Iglesia de América Latina. Dicho acontecimiento eclesial resalta la exigencia del compromiso cristiano con la justicia y con los cambios de las estructuras sociales en bien de un mundo creado por Dios y

apto de ser transformado por medio del trabajo humano[1], y repara en una visión comunitaria de la Revelación de la cual Cristo es la plenitud. Esta visión teológica permite comprender que la transmisión de la Revelación es tarea de todos los miembros de la Iglesia y que todos están llamados a traspasarla, tanto para sí mismos como a la humanidad entera[2], perspectiva teológica en que se circunscriben los dos teólogos que investigamos.

Considerado lo anterior, creemos válido, de una parte, analizar el aporte y limite de la cristología de nuestros dos autores en perspectiva de cómo se han apropiado y cómo han organizado los elementos cristológicos de su reflexión, y de otra, examinar la manera cómo ambos teólogos han desarrollado su pensamiento en vista a la única unidad y continuidad que lo garantiza, cual es, Jesucristo. Al mismo tiempo, queremos investigar las limitaciones que presenta su pensamiento al respecto. En esta perspectiva llevamos a cabo la evaluación de la cristología de estos dos teólogos, colocando como núcleo central la tesis de este trabajo de investigación, cual es, Jesús de Nazaret como el Cristo Liberador para América Latina. Sugerimos algunos elementos teológicos del pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que, a nuestro juicio, hacen más evidentes el aporte y los límites que dicho pensamiento comporta. Es así como en este capítulo octavo privilegiamos las siguientes cuestiones: la problemática que atiende – los destinatarios, el objetivo, y el método – y el enfoque de la reflexión cristológica de ambos teólogos.

2 PROBLEMÁTICA QUE ATIENDE LA CRISTOLOGÍA DE AMBOS TEÓLOGOS

Partiendo del dato, como fuera tratado en el capítulo primero, que en la época contemporánea al Concilio Vaticano II y su posterior apropiación por la Iglesia Latinoamericana, ya se estaba iniciando en el continente la reflexión de una teología con características propias que alcanza su primera aparición teórico-formal con el libro "*Teología*

[1] Cf. ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994, p. 161. Respecto de las líneas maestras que han surgido en la reflexión cristológica a partir del Concilio Vaticano II, y que ciertamente iluminan, también, la tarea teológica y cristológica en el continente, Bruno Forte señala que se puede ver como esas líneas han superado "el manual escolástico preconciliar *De Verbo Incarnato*, en favor de la recuperación del fundamento bíblico de la inteligencia de la fe, de la relevancia soteriológica del mensaje sobre Cristo y de su centralidad para la exacta comprensión de todos los otros aspectos de la teología y de la praxis cristiana. Son tres las líneas en las cuales se podrían resumir las características de los desarrollos de la cristología en estos decenios: se trata de una cristología más propiamente trinitaria, más marcadamente histórica y decididamente pascual, proyectada en confesar la singularidad del Crucificado-resucitado para la salvación del mundo." Cf. FORTE, Bruno. La cristología hoy: el desarrollo a partir del Vaticano II y las características emergentes. En: *Theologica Xaveriana*, 142, (Abril-Junio 2002), 339-349, p. 341.

[2] Cf. STUDER, Basil. Sujetos de la transmisión. En: *Mysterium Salutis. Tomo I.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, pp. 607-668; p. 608.

de la Liberación" de Gustavo Gutiérrez, cabe decir que, tanto Juan Luis Segundo como Jon Sobrino expresan la necesidad de elaborar una cristología situada, que coloque el acontecimiento de Jesucristo en diálogo con la realidad personal y social en que se encuentran inmersos los pueblos y los cristianos de América Latina. Es aquí donde podemos ubicar el punto de partida de la particularidad del pensamiento cristológico de los dos teólogos latinoamericanos.

2.1. Los destinatarios y su contexto histórico-social

Comenzando por los destinatarios, - tema tratado, principalmente, en el capítulo que habla de Jesús y su mensaje del Reino -, nos parece que un aporte importante a la cristología eclesial, en general, y a la latinoamericana, en particular, se puede observar en el ámbito de la elección que hacen ambos teólogos del grupo de personas a quienes va dirigida su reflexión cristológica. En el caso de Juan Luis Segundo, como hemos visto (cf. § 3.1), se trata de atender, como cristiano y como teólogo, a la realidad de secularización que caracteriza la sociedad uruguaya en particular, y las sociedades occidentales en general. Desde el comienzo de su formación como teólogo experimentó la necesidad de entrar en diálogo con los no-creyentes, grupo social uruguayo presente, principalmente, en el mundo universitario, donde la tarea pastoral de la Iglesia aún no se había hecho presente. El entrar y permanecer en contacto con los universitarios le permitió a Segundo acoger y responder a las inquietudes que éstos le planteaban como teólogo. Se preocupó de entablar un diálogo en el cual, la teología que desarrollara, si bien no pudiese resolver sus problemas, al menos, les ayudara a expresarlos de una mejor manera. Así, desde y frente a ese contexto socio-cultural es que el teólogo se interroga sobre el interés que pueda haber hacia la persona de Jesús de Nazaret y pregunta, además, por lo verdadero o lo falso que pueda manifestarse en ese mismo interés.

En este sentido, lo propio de Segundo comienza cuando se ocupa con la pregunta, aparentemente evidente, si sólo a los cristianos o si también a aquellos que se consideran – o son considerados – ateos, o ateos potenciales, les puede interesar Jesús de Nazaret. Asimismo, con miras a iniciar una forma nueva de abordar la cristología en América Latina, este teólogo uruguayo coloca en duda la doble mirada - aceptada por todos - que, por una parte, los seres humanos, se dividen entre los que tienen fe y los que no la tienen y de otra, que los cristianos – o los que dicen serlo – son los poseedores de la fe en Jesús, puesto que él considera que la sola pertenencia y permanencia en la Iglesia católica no es garantía de tener las verdaderas

razones para creer en Jesús. Por eso, él reflexiona el hecho de Jesús y hace teología y cristología pensando en que todas las personas, creyentes o no, tengan acceso a los resultados de su labor, y puedan descubrir en sus escritos el sentido de la existencia humana y las posibles vías de acercamiento a esa consciencia de significación para la vida.

Jon Sobrino, por su parte, observando la situación de opresión en que vive la mayoría de los habitantes de América Latina, coloca en cuestión a la cristología de la tradición eclesial que, teniendo influencia en la vida de los cristianos, presenta una imagen de Cristo que ignora e incluso contradice valores fundamentales de la vida y de la predicación de Jesús. Por eso, manifiesta una gran preocupación por considerar la acción de Jesucristo, en cuanto alcanza la vida y la acción de los cristianos, y sobre cómo incide la acción y vida de éstos en la vida del continente latinoamericano en general y de El Salvador en particular. Para el teólogo, el cristiano es alguien que necesariamente se relaciona con la realidad histórica de América Latina, ya que vive su fe de manera encarnada, por lo que no puede mostrarse ni entenderse como alguien ajeno a la historia. Asimismo de la realidad histórica del continente, Sobrino se interesa, principalmente, por la situación de pobreza y opresión que la caracteriza desde hace siglos y que contradice el adjetivo cristiano que eclesialmente se le ha adjudicado, puesto que esa misma historia muestra que la mayoría de los pueblos latinoamericanos viven en situaciones inhumanas y, por lo mismo, anticristianas.

Es así como el interés y la preocupación que expresan Juan Luis Segundo y Jon Sobrino por pensar el acontecimiento de Jesucristo a partir del contexto histórico, social, cultural, y religioso de América Latina, se convierte en la fuerza de arranque para incursionar en una reflexión teológica que manifieste que, en Jesucristo, Dios habla al ser humano de todos los tiempos, tomando en cuenta la realidad concreta de su condición histórica y social. Asimismo la disposición que expresa Segundo por hacerse cargo de las cuestiones que plantea la secularización y los ateos potenciales a la fe cristiana, como la inclinación de Sobrino por recuperar la verdad de la vida y de la predicación de Jesús con miras a los cristianos comprometidos con la realidad histórica del continente, dice relación con la doble orientación que tiene la Iglesia, en cuanto comunidad que vive y transmite la verdad de la Revelación, y el teólogo, en cuanto cristiano que vive y reflexiona esa verdad que la Iglesia es responsable de comunicar a toda la humanidad.

Ahora bien, el que la cristología de Juan Luis Segundo como la de Jon Sobrino se disponga a ser una cristología situada, dice relación, más bien, con la cristología del Nuevo Testamento y la de los Padres y no con la cristología especulativa de la Edad Media y de la

época moderna, ya que la cristología de las primeras comunidades y de los primeros siglos del cristianismo expresa, de una forma más concreta, la identidad de los destinatarios a quienes va dirigida, y no así la que surge posteriormente.

En ese sentido, reconocemos como uno de los grandes aportes que hacen ambos teólogos a la teología y cristología latinoamericana, la orientación que dan al pensamiento cristológico en base a dos tipos de problemáticas con sus respectivos protagonistas, a los cuales atienden. Así, la cristología que Juan Luis Segundo contempla aspectos teológicos que le permiten aproximar la persona de Jesús de Nazaret al ateo y a toda persona no necesariamente cristiana, que quiere exponerle sus interrogantes, porque apuesta que en Él se encuentra el verdadero significado y sentido de lo que el ser humano busca en su vida. Jon Sobrino, por su parte, considera en su cristología elementos que propician a los cristianos una vía de aproximación a Jesucristo, especialmente a aquella parte de su verdad que ha quedado más oculta, para que, desde Él, puedan orientar su vida y continuar, en la historia, la construcción del Reino de Dios que ha venido con Él.

Por eso, el esfuerzo teológico-cristológico por aproximarse a Jesús y aproximar Jesús de Nazaret a un diálogo abierto con ateos potenciales y cristianos, a partir de lo que se puede decir de quién verdaderamente era y es, ya sea eclesial como extra eclesialmente, se convierte en la contribución más propia al desarrollo de la cristología en el continente. De ahí que los dos teólogos comienzan por considerar a Jesús de Nazaret como el Jesús histórico, porque juzgan que desde allí es más factible escuchar las palabras que Jesús dirige a sus contemporáneos y a toda persona de hoy que se reconoce tocada por Él.

Asimismo, las cuestiones a las que prestan atención, con los destinatarios que las representan, favorecen el objetivo y método propios, no sólo para cada teólogo, sino también para el desarrollo de la reflexión cristológica latinoamericana. Ambos se circunscriben a la Teología de la Liberación, aunque cada uno desde ángulos distintos. Juan Luis Segundo distingue dos estilos de TdL, de los cuales, él se adscribe al que, a su juicio, surgió primero, y que coloca como lugar teológico preferencial al pueblo-objeto. Esa teología se ocupa de liberar al “dios de la ideología opresora”, en el que cree el pueblo, los pobres, que no consiguen reconocer por sí mismos, porque se encuentran inmersos en una fe que trae consigo esa imagen de Dios. De ahí que le compete al teólogo, que puede ubicarse desde fuera de la fe del pueblo y en contraposición a lo que piensa el pueblo, prestar el servicio de mostrar al Dios de Jesús que libera, teniendo como fin principal, despertar a los pobres del dolor y fatalismo en que su fe lo tiene preso. Jon Sobrino, en cambio, plantea como lugar teológico preferencial

el pueblo pobre que se convierte, además, en pueblo-sujeto. En esta línea, el teólogo se ubica en el lugar del pueblo y desde ahí desarrolla su labor teológica. Desde el lugar de los pobres busca mostrar, de una parte, la posibilidad de manipulación del acontecimiento de Jesucristo y, de otra, moverlos a que consigan asumir un papel protagónico en la transformación de la realidad de pecado social que caracteriza la vida histórica de América Latina. Aun cuando tienen acentos distintos, ambos apelan a que la cristología latinoamericana considere, en su reflexión, lo que Jesucristo dice y significa para las personas, a partir de su realidad humana, que es realidad histórica y buscadora de sentido.

Ahora bien, eso mismo que resulta un aporte, fruto de la originalidad de los teólogos, puede verse, también, como una limitación[3]. Nos referimos, principalmente, a lo que representa la elección de los destinatarios. En relación a la dificultad que implica la elección del tipo de destinatarios ateos o ateos potenciales, que ha llevado a cabo Juan Luis Segundo, se advierte el hecho que, al no haber sido parte del desarrollo histórico de la teología y cristología eclesial, dirigir el discurso cristológico a personas que se dicen no creyentes exige ir más allá de las coordenadas eclesiales en que se circunscriben los fundamentos que sustentan la realización del mismo –discurso cristológico-, ya que, como el mismo teólogo lo señala, implica "poner ciertos valores humanos como criterios previos y superiores a cualquier religión determinada", de lo contrario, no habrá posibilidad "de reconocer la importancia y el significado de Jesús"[4]. En ese sentido, preguntamos si es adecuado establecer elementos, particularmente antropológicos como presupuestos de un pensamiento cristológico latinoamericano, considerando que el mismo Jesús se reconoce actuando dentro de una jurisdicción no sólo histórico-social, sino, sobre todo religiosa[5]. Ello exige, a la vez, tener que plantear las coordenadas de la reflexión desde otros parámetros del pensamiento cristológico que no son los acostumbrados por la comunidad cristiana eclesial, es decir, por la Iglesia Católica y su Magisterio, puesto que, de acuerdo a lo que expresa Segundo, "enfrentarse a

[3] Además de hacer nuestra valoración de la cristología, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, en el contexto de una cristología eclesial-católica y sistemática, como indicamos en la Introducción a este capítulo, queremos advertir que damos al concepto de "limitación" o "límite" el sentido de estar "fijada el área de influencia de la reflexión cristológica", esto es, dejar establecidos los marcos dentro de los cuales se mueve la orientación cristológica de ambos autores.

[4] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 25.

[5] Acude a la sinagoga Mc 1,21.39; Lc 4,16ss; participa de la tradición religiosa dada por Moisés al pueblo de Israel Mc 1,44; no sólo conoce, sino que interpreta la Ley de Dios que el pueblo israelita ha recibido por medio de Moisés Mc 10,17-21; Lc 10,25ss. Nos parece que la cuestión de aproximarse a Jesús desde la religión o no es un tema que todavía hay que explorar.

Jesús en busca de tales categorías [la de los tratados], ya es falsear radicalmente ese encuentro con un testigo humano, histórico, singular, Jesús de Nazaret"[6].

Respecto de los pobres como los principales destinatarios de la cristología de Jon Sobrino, su limitación está - y se reconoce por el hecho de haber ya recibido algunas críticas al respecto - en que el teólogo los plantea como el "lugar teológico-eclesial" desde dónde corresponde desarrollar la reflexión cristológica latinoamericana[7]. Partiendo de la base de lo que se puede entender por "lugar teológico", se debe decir que dicha expresión dice relación, por una parte, al lugar donde se da el encuentro de Dios con la humanidad, con la comunidad cristiana y con cada persona, pero de otra, según Melchor Cano, son las fuentes desde donde el teólogo católico toma el material necesario, ya sea para exponer como para refutar las doctrinas que se deben seguir. Así, la pertinencia del uso metodológico que Sobrino hace de los pobres como lugar teológico eclesial, dependerá desde dónde se haga el análisis crítico, lo que no es tarea de este trabajo teológico, por lo cual sólo nos limitamos a enunciarlo como un problema existente[8].

---

[6] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 29.

[7] Como ya indicamos en el capítulo segundo, donde damos una mirada al método teológico-cristológico de Jon Sobrino, la Congregación para la doctrina de la fe critica este presupuesto metodológico de la cristología latinoamericana que lleva a cabo el teólogo salvadoreño. Si bien, se aprecia la preocupación por los pobres y oprimidos, el plantear la "Iglesia de los pobres" como el lugar teológico fundamental no corresponde, ya que sólo la fe de la Iglesia puede considerarse el lugar fundamental para llevar a cabo la labor teológica eclesial. Afirma la Notificación que "el lugar eclesial de la cristología no puede ser la 'Iglesia de los pobres', sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones". Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Notificación sobre las obras del padre Jon Sobrino*, s.j. L'OSSERVATORES ROMANO 148 (11-16 de marzo de 2007), 20-22, p. 20. En cuanto a los pobres como destinatarios principales, Jorge Costadoat expresa que "la opción de una perspectiva en cristología tiene siempre un precio, se la declare o no", pero no es posible no optar. El costo de la opción por los pobres se verifica en la perspectiva de la reopción por una visión simplificadora de la realidad, ya que, si bien, en lo inmediato moviliza a la verificación de la salvación histórica de los pobres, a largo plazo pudiera frustrarla gravemente. Sobrino, a juicio de Costadoat, establece dos simplificaciones: una, entre oprimidos y opresores, y, otra, entre los pobres que poseen una imagen alienante de Cristo y los que creen en un Cristo liberador. En la primera simplificación, Sobrino toma partido por los pobres-oprimidos y con ello invoca la parcialidad de Dios y de la salvación. En la segunda simplificación el teólogo salvadoreño parece no tener en cuenta que también son ideológicas "las diversas mediaciones culturales y religiosas de la fe de las víctimas". Los pobres y cristianos de Latinoamérica posen "una cultura y en esa cultura han acogido y reproducido su fe cristiana". La cristología de Sobrino se extravía, dice Costadoat, "cuando no respeta la realidad misma de la fe en Cristo en el continente" y se dirige por una vía, más bien, ilustrada de la reflexión cristológica que no considera la religiosidad popular que vive y expresa el pueblo-pobre. Cf. COSTADOAT, Jorge. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-84, p. 81-82.

[8] Nos parece necesario expresar, una vez más, que no es objetivo de este trabajo doctoral hacerse cargo del "elenco de proposiciones erróneas o peligrosas" que encontró en los libros: "Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret" y "La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas", la Congregación para la doctrina de la fe y que expresara al autor de las obras, por medio de una Notificación, en marzo de 2007. Sí, nos ha parecido pertinente fijarnos en aquellos tópicos que dicen relación con "algunos de los aspectos de la cristología de Jon Sobrino" que nosotros analizamos en nuestro trabajo investigativo. Por lo demás, consideramos que existen teólogos y teólogas que conocen, por más tiempo y con mayor profundidad, el pensamiento cristológico del autor y que, por lo mismo, cuentan con un cierto grado de autoridad teológica para hacer frente a la mencionada Notificación.

2.2 Problemáticas a las que atienden ambos teólogos

En cuanto a la problemática, propiamente tal, se puede decir que el aporte, en el caso de Juan Luis Segundo, se sitúa en el marco de las condiciones de posibilidad que existen en la realidad histórico-cultural de las personas potencialmente ateas - tema del que hablamos en el capítulo tercero - y de los interrogantes que se le puede plantear a la fe cristiana respecto de la auténtica accesibilidad a la persona de Jesús. Así, sobre la base de la pregunta por el origen de la historia de Jesús que dirige al evangelista Marcos, el teólogo define la orientación de su reflexión sobre el fundamento de dos aspectos teológicos básicos, cuales son, la Sagrada Escritura como la principal fuente de la tradición cristiana, y Jesús de Nazaret como sujeto histórico que transporta valores trascendentes. El primer aspecto se vincula al objetivo que posee la teología latinoamericana que es el de volver a las condiciones primigenias en que la comunidad cristiana empezó a desarrollar una teología y cristología a partir de las proximidades de Jesús. El segundo se sustenta sobre el hecho que el teólogo quiere pensar la cristología más allá de los marcos eclesiales en que se circunscribe toda cristología, entendida como el desarrollo de un tratado acerca de Cristo, puesto que no se preocupa de pensar categorías cristológicas, sino que pretende hablar de Jesús de tal manera que resulte ser alguien que abre caminos a una vida más humana y liberada.

En ese sentido, la contribución de Segundo consiste en emprender la tarea de exponer una cristología que abre el acceso a Jesús de Nazaret mismo por entre las cristologías ya existentes. Por eso se trata de una cristología que él mismo llama de anti-cristología, porque con su reflexión busca recuperar al Jesús que animó y originó la predicación de la primera comunidad cristiana. Se propone dialogar con Jesús a partir, primero, de los interrogantes que le fueron dirigidas y que Él respondió a sus contemporáneos, para luego plantearle las propias de hoy. Para llevarlo a cabo, Juan Luis Segundo cree que la única vía de acceso válida es el Jesús de Nazaret de entonces, en cuanto Jesús histórico. Para eso ve necesario desplegar un proceso de lectura del NT que facilite penetrar, de una parte, en el interés histórico suscitado por Jesús a sus contemporáneos y de otra, reflexionar sobre el significado que Él tiene para los seres humanos actuales que están insertos en un mundo de significaciones parecidas a las de entonces; es decir, de problemas que surgen de un mundo de situaciones iguales con los que Él también se relacionó.

En el caso de la propuesta cristológica de Jon Sobrino, ella refleja características diferentes a las de Segundo, lo que no impide que puedan complementarse. El aporte de

Sobrino - como ya mostramos en el capítulo tercero – se reconoce en su planteamiento cristológico de tipo eclesial, histórico y trinitario.

Dice, primero, que su cristología es eclesial porque, considerando el proceso que vivió la cristología del NT, pretende reflexionar el acontecimiento de Cristo a partir de la realidad y la vida concreta de las primeras comunidades cristianas con miras a mostrar el sentido que Cristo es y da a la práctica de dichas comunidades. Asimismo, es eclesial porque considera también, aunque en un segundo momento de la reflexión, la cristología que exponen los documentos magisteriales y papales, partiendo del supuesto que ambas vías de pensamiento teológicos se complementan. Sin embargo, para el teólogo, la primera vía le parece más importante, ya que posibilita el verdadero conocimiento y la apropiación personal y comunitaria de lo que es Cristo.

Luego, es cristología histórica en cuanto a la clave de interpretación de los contenidos cristológicos y del pensamiento acerca de Cristo. De ahí que el punto de partida de su reflexión cristológica es el Jesús de la historia. En este sentido, aunque exegéticamente no es posible acceder a la historia concreta de Jesús de Nazaret, él se preocupa de recorrer el camino que explica la vida y la predicación del mismo y que posibilita la formulación dogmática de Jesucristo. Además, la cristología de Sobrino es histórica, porque da gran importancia a la praxis de Jesús, más allá de la doctrina planteada por los teólogos del NT y de la tradición eclesial, y porque favorece, además, las categorías históricas de la reflexión de pecado y conflicto, por lo que examina la historia de Jesús desde la conflictividad histórico-teológica.

Por último, se trata de una cristología trinitaria, porque Sobrino reflexiona el acontecimiento de Jesucristo trinitariamente. En este sentido, es una cristología que piensa a Jesús en relación a que Él manifiesta al Padre y su Reino y que muestra el verdadero camino de acceso al Padre. Además, es una cristología que reflexiona a Jesús pneumatológicamente, es decir que se fundamenta en el presupuesto que, viviendo y dejándose guiar por el Espíritu de Jesús, es que se lo comprende como Hijo de Dios y como camino para llegar al Padre. Es la vida vivida en el Espíritu de Jesús la que posibilita la comprensión de Él como el que envía, a su vez, su Espíritu sobre la Iglesia y sobre cada cristiano. Por tanto, Sobrino, en su pensamiento cristológico, busca sacar a la luz la necesidad histórica que la cristología comporta en cuanto que permite conocer quién es Dios, quién es el ser humano y qué es la liberación que se hace visible en la persona de Jesucristo.

Así, desde el punto de vista de la problemática a la que atienden y del procedimiento que ambos teólogos consideran en el desarrollo de su cristología, se puede decir que, tanto Juan Luis Segundo como Jon Sobrino, contribuyen a dejar sentadas las bases para pensar el acontecimiento de Jesucristo, ya sea para creyentes cristianos o no, como un hecho capaz de seguir hablando hoy como Él habló entonces a las personas con quienes se encontró, anunció el Reino, compartió la mesa, enseñó por medio de parábolas y por quienes, también, murió para resucitar y continuar vivo en la historia de la humanidad. Por tanto, Segundo sugiere una cristología que parta de las condiciones de posibilidad que ofrece la antropología humana, particularmente la de los que se dicen no-creyentes y que, sin embargo, se interesan de verdad por lo que comporta y significa la persona de Jesús de Nazaret para la vida de toda persona. Y Jon Sobrino expone una cristología que deja al descubierto la verdad de la praxis de Jesús, para que pueda verdadera y concretamente iluminar la vida de todo cristiano y su actuar transformador en el mundo latinoamericano de hoy.

Dentro del ámbito de la problemática a la que atienden ambos teólogos latinoamericanos, no podemos dejar de mirar, también, algunas limitaciones que se pueden inferir de la propuesta teológico-cristológica. Aún cuando hemos dejado en claro que ellos están conscientes de la opción teológica que han hecho en cuanto a dialogar y desarrollar una reflexión cristológica a partir de determinadas cuestiones antropológicas y eclesiales, no podemos dejar de mostrar que dicha elección conlleva, a su vez, algunas restricciones. La dificultad de pensar el acontecimiento de Jesucristo en perspectiva no eclesial o extra-eclesial, en el caso particular de la cristología de Juan Luis Segundo, considerando muy poco la "tradición" eclesial cristiana. En el caso de Jon Sobrino, la limitante de plantear los temas cristológicos en base a explicaciones generales, dejando en claro que no va entrar a explicitar o detallar lo que se entiende por el Jesús histórico, por ejemplo.

En cuanto a la problemática cristológica particular de Segundo que asume, más bien, lo de una cristología no eclesial, hay que decir que el sólo hecho de un planteamiento extra-eclesial resulta algo totalmente inesperado en la labor teológica católica, en general, y latinoamericana, en particular. Si bien, ya Pablo emprende la tarea de presentar a Jesucristo a las naciones paganas, tal esfuerzo se circunscribe a condiciones eclesiales y culturales propias de la época que son diferentes a las que enfrenta y busca considerar Segundo. El teólogo uruguayo, al parecer, siente la necesidad de justificar que "cree en Jesús de Nazaret y que no pretende engañar a nadie haciéndole pensar que se aproxima a esa figura histórica por primera vez y desde una sistemática neutralidad". Al contrario, confiesa que "cree que Jesús fue la

Palabra de Dios hecha hombre, Dios él mismo", declaraciones que están rodeadas de muchas cosas estereotipadas, de malentendidos que no quiere con ellas, defraudar a sus oyentes[9]. Por lo demás, la más visible insuficiencia en la cristología de este teólogo es la ausencia de la Tradición como fuente teológica de interpretación, ya que se restringe a la fuente particular de las Sagradas Escrituras, porque considera que ellas contienes todo lo esencial para la comprensión del significado y sentido de Jesucristo para la humanidad y para la misma Iglesia.

En relación a la problemática que atiende Sobrino, cabe decir que la orientación que da a la reflexión cristológica que surge de la atención a la misma, se orienta, más bien, al desarrollo de una cristología ilustrada[10]. En ese sentido, la cristología del teólogo salvadoreño desarrolla un procedimiento de estilo de pensamiento, más bien, instruido, en lugar de contemplar la simplicidad cotidiana de la experiencia de fe y eclesialidad del pueblo. En ese sentido, es una cristología que más bien se contradice con la opción del lugar teológico central, desde dónde se afirma que se hace la teología y la cristología: los pobres.

3 ENFOQUE TEOLÓGICO-CRISTOLÓGICO DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Al observar el aporte de los dos teólogos latinoamericanos referente al enfoque teológico-cristológico, privilegiamos algunos de los aspectos que ellos exponen y que, a nuestro juicio, resultan elementales para el desarrollo de toda y cualquier cristología. Es destacable la orientación que, por una parte, se inserta en la teología latinoamericana que busca desarrollar una teología liberadora en general, y por otra, muestra el enfoque que cada teólogo le ha dado a su reflexión, con miras a plantear un acercamiento a Jesús, en cuanto liberador. Por parte de Segundo, liberar la cristología del mundo cristiano que dirigió preguntas a Jesús a las cuales Él no había respondido, y de parte de Sobrino, liberar la cristología del concepto teológico abstracto que lo aliena de la realidad histórica.

[9] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 39.
[10] Asumimos la expresión "ilustrada" y la idea de lo que ella expresa, de la crítica que hace Jorge Costadoat a la cristología de Jon Sobrino. Cf. COSTADOAT, Jorge. *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 169.

3.1 El enfoque histórico de Jesús

La dirección que toma la cristología, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, está dada - como fue tratado en el capítulo tercero - por el dato teológico de Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico. Dicho elemento atraviesa, prácticamente, toda la reflexión cristológica de ambos teólogos y se convierte en la contribución principal para la cristología latinoamericana, ya sea porque comporta un sentido y significado real, como porque se convierte en su punto de partida. Para Segundo como para Sobrino, Jesús de Nazaret es aquel del cual habla y da testimonio el NT y que se refiere, concretamente, al Jesús hombre que aparece y vive en la Palestina del siglo I.

Segundo, por su parte, subraya a Jesús como el principio teológico central de su reflexión, porque observa que, precisamente, en cuanto persona histórica es poseedor de los componentes de toda existencia humana y que, por lo mismo, es capaz de dar sentido también hoy a todo ser humano. En vista de ello, se ocupa en penetrar los documentos bíblicos en base a tres criterios históricos generales como son: distinguir lo pre- de lo pos-pascual, lo pre- de lo pos-eclesial y el criterio literario, con el fin de dejar el tributo de un mejor proceso de interpretación histórica que considera los textos neotestamentarios y mostrar los principios básicos en que se fundamenta la historia de Jesús que el NT expone, pero que no narra.

Jon Sobrino, a su vez, expresa el claro interés en desarrollar una cristología latinoamericana histórica que reflexiona a Cristo y los contenidos cristológicos a partir de la persona de Jesús. Por eso, lo que es su énfasis es, al mismo tiempo, su contribución a la reflexión cristológica latinoamericana, cuando coloca como principio básico de la cristología, la afirmación que Cristo no es otro que el Jesús de la historia. Asimismo, el Jesús histórico es el elemento teológico que posibilita, de una parte, conocer y penetrar en la realidad de Dios, y de otra, conocer la vida, el mensaje y la praxis de Jesús en vista a considerarlo como alguien al que se puede seguir.

La apropiación del principio teológico del Jesús histórico, como expresión concreta de Jesús de Nazaret, ayuda, a la vez, a desarrollar la comprensión, en la reflexión teológica latinoamericana, de la cuestión - implícita en la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo y explícita en la de Jon Sobrino - que la predicación de Jesús es convergente con la expectativa mesiánica del pueblo de Israel, que, una vez que reconoce en Él al Mesías, esa misma vinculación se convierte en la causa de la muerte de Jesús.

En ese sentido, el teólogo uruguayo proporciona, al análisis del título de Mesías, el desarrollo de la expresión desde la expectativa que tenían los israelitas con respecto de la llegada del Reino de Dios que conduciría a la liberación del pueblo de Israel. En el pensamiento cristológico de Sobrino, si bien a primera vista se muestra la relación del título ”Cristo” como expresión, no sólo, del Jesús pos-pascual – el Cristo de la fe – sino también del Jesús de la cristología dogmática, no queda ahí el sentido del uso. El teólogo salvadoreño contribuye a interpretar el título de Mesías bajo la expresión Cristo, mayoritariamente, desde el significado, no tanto de rey, sino de aquel en quien se cumplen las promesas mesiánicas, sobre todo, de salvación universal para la humanidad, pero que tiene su punto de partida en el Mesías en cuanto Cristo liberador, principalmente de los pobres. Así, considerados los acentos que cada teólogo da al significado de Mesías – Cristo –, lo importante es que para ambos se trata de sugerir cristológicamente que en Jesús de Nazaret se plantea un camino y una opción que hace posible desarrollar una vida más humana y plena, y un camino de acceso a Dios que ofrece una liberación que es salvación.

En relación con las limitaciones que tiene este enfoque, cabe decir que su insuficiencia está en restringir la interpretación cristológica del hecho de Jesucristo a su realidad histórica, a pesar de conocerse las limitaciones que la misma expresión encierra, como es el hecho que no se puede acceder fidedignamente a la persona histórica de Jesús por la falta de material que garantice ese tipo de acceso. Si bien, en el caso de Sobrino, su pensamiento cristológico no muestra un predominio del Jesús histórico por sobre el Cristo de la fe, sí expresa la concepción de Cristo en estrecha relación con la comprensión de la figura histórica de Jesús[11]. Por lo demás, en la fe cristiana, la realidad de la existencia de Jesús transciende los parámetros históricos de toda época y cultura, ya que su ser, su acción y su mensaje, no se restringen únicamente a la condición humana en su finitud, sino que, por el contrario, rompe con los esquemas y las estructuras de la realidad finita. No se puede eludir el hecho que Jesús, por su misma existencia, expresa una pretensión absoluta y que, por su misma realidad, es el centro del mundo y de la historia, porque es el que existió ayer, existe en el hoy y existirá en el futuro[12].

[11] Cf. COSTADOAT, La liberación, p. 83.
[12] Cf. KLINGER, Elmar. Cristo en la fe y en la historia. En: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación. Volúmen III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, pp. 27-54, p. 45.

3.2 Las claves de interpretación

Teniendo en cuenta así, el que ambos teólogos privilegian a Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico, como el elemento teológico-cristológico fundamental de su pensamiento, implica decir también, que otro aporte significativo que hacen a la cristología latinoamericana es el hecho que cada uno se aproxima e interpreta dicho elemento teológico desde una clave propia de interpretación cristológica[13].

Juan Luis Segundo - como lo tratamos en el capítulo tercero – proporciona, a la cristología, una aproximación a la persona de Jesús a partir de la clave de lectura política. Es decir, una vez colocada la centralidad del Jesús histórico para la reflexión cristológica, resulta imprescindible recurrir a la clave política, ya que ella refiere a la influencia que ejerció Jesús en las expectativas mesiánicas de Israel y al modo en como expuso su mensaje acerca de la llegada del Reino, que es el modo profético. Así, la clave política de interpretación facilita acceder a la imagen del Jesús pre-pascual y dejar de lado la imagen formada por la primitiva comunidad cristiana, y ayuda a entender más concretamente la disposición del anuncio del Reino y la causa de la muerte de Jesús como resultado de su estilo de vida y predicación. Asimismo, la clave política propicia al teólogo la tarea de ordenar los datos de la vida y predicación de Jesús y de penetrar en el lenguaje empleado por Jesús en sus enseñanzas.

En el caso de Jon Sobrino, su contribución está en generar un acercamiento a Jesús de Nazaret - como fuera mostrado en el capítulo tercero - mediado por la clave de interpretación de la praxis. Si la reflexión cristológica del teólogo considera, de una parte, que se accede a Dios sólo por medio de Jesucristo, puesto que sólo desde Jesús se abre el misterio de Dios y del ser humano, de otra parte, el único acceso a Jesús, en cuanto persona histórica, es la vía de la praxis y ésta desde dos perspectivas de análisis. Una, atendiendo a la praxis propia de Jesús, de su persona, de su actividad, de sus actitudes y de su fin en la cruz, y otra, planteando la praxis de Jesús como camino de seguimiento a Él mismo. La primera perspectiva, ciertamente, ilumina la segunda, ya que sólo es posible seguir a Jesús en la medida en que hay

[13] Respecto de la "clave de lectura", José Manuel Ferari subraya que es "un instrumento teórico que guía la comprensión de los datos incorporándolos en una línea, en un código, en un universo teórico y práctico, donde la realidad adquiere significación y coherencia". Como toda interpretación requiere claves de lecturas, nadie está exento de su uso. Sin embargo, quien no está consciente de la clave que utiliza, difícilmente podrá hacer uso de una que le permita aproximarse de mejor manera al objeto que desea conocer, en tanto "que quien reconoce su uso puede rechazar claves que no le sirven y escoger la mejor". Cf. FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo*, [S.N.] [s.n.], 1992, p. 178.

aproximación a lo que Él hizo y dijo, para que así la fe de los cristianos no quede en una pura expresión de culto o se limite a ser asimilada simplemente por la estructura de la religión.

Consideradas las dos claves de interpretación, nos parece importante destacar, también, que dicha perspectiva hermenéutica de los dos teólogos propicia la profundización de la cristología latinoamericana en cuanto a reconocer el sentido que tiene la acción de Dios en la historia de la humanidad y en la de los pueblos del continente. Jesús de Nazaret, como el Jesús histórico, hace presente, de una manera concreta, la acción salvadora de Dios en medio de la historia, y muestra el modo cómo quiere Dios que las personas desarrollen todo su potencial humano, a través de lo cual, pueden llegar a reconocerse como hijos de Dios e insertarse en la tarea divina de ayudar a que toda la creación alcance su fin último y pleno en Dios.

Enfocando los límites que plantean estos elementos de interpretación cristológica, hay que decir, simplemente, que están inherentes a la característica de lo que ellas son: claves de lectura determinadas. Son la opción de estos dos teólogos, los que las han elegido no con la intención de considerarlas instrumentos a cabalidad, sino que pretenden que sean elementos teológicos que faciliten, desde una perspectiva también determinada, la penetración en la comprensión del pleno significado de Jesucristo, en y más allá de la historia. Sin embargo, aun cuando, por ser claves de lecturas, son limitados, su insuficiencia está, también, en que no todo lo que manifiestan los Evangelios acerca de Jesús puede ser interpretado desde estas claves, porque sería reducir el acontecimiento de Cristo a la exclusiva hermenéutica que ellas posibilitan. Además, está el hecho que la teología cristiana no puede limitarse a desarrollar su reflexión cristológica desde parámetros únicamente históricos, puesto que ella no puede perder de vista que, si bien la salvación se manifiesta, a su vez, por medio de hechos históricos, es la fe, a fin de cuentas, la única que alcanza la respuesta del significado salvador de estos mismos hechos[14].

3.3 La centralidad del Reino en la vida y misión de Jesús

Otro aporte importante del pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino es la centralidad que le reconocen al tema del Reino en la predicación de Jesús - tópico desarrollado en el capítulo cuarto -. Ambos teólogos enfatizan la relevancia del

[14] Cf. KLINGER, *Cristo en la fe*, p. 28.

mensaje que trae Jesús de Nazaret, el cual abarca todo su ser y quehacer. A partir de él reconoce el significado y el sentido de su vida, su actividad, su fin histórico y su resurrección.

Al considerar el anuncio de la llegada del Reino de Dios, la ocupación principal de la vida de Jesús, Juan Luis Segundo expone el tema en base al estudio y análisis de tres elementos cristológicos neo-testamentarios, como son: la síntesis de Marcos 1,15 sobre la predicación de Jesús, la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista y el discurso de Jesús sobre las bienaventuranzas. A partir de dichos elementos, el teólogo sugiere que un aspecto muy significativo del sentido liberador que trae consigo el Reino predicado e introducido en la historia por la persona de Jesús es el acento en la cuestión del "cambio de mentalidad" que acompaña y expresa la aceptación del Reino. En ese sentido, el autor enfatiza que la proximidad del Reino de Dios que anuncia Jesús de Nazaret no es buena noticia simplemente porque se cree pertenecer al grupo de los que lo heredan, sino porque quienes lo esperan están dispuestos a un cambio profundo de sus vidas. De ahí que el subrayar que los destinatarios del Reino son los pobres y que el Reino viene a los pobres, es porque la situación de pobreza y de inhumanidad en la que viven es un apelo a Dios que quiere que dicha realidad llegue a su fin. Esto es corroborado por las bienaventuranzas, según el pensamiento cristológico de Segundo, puesto que el Reino llega porque Dios busca expresar la plenitud de lo humano y quiere hacer cumplir su voluntad – reinar – en la vida histórica de la humanidad, la cual consiste en hacer cesar la acción destructora de la pobreza que deshumaniza. Para eso llega el Reino y por eso llega con Jesús.

Además, el hecho que Jesús anuncie la llegada del Reino y que ese Reino esté dirigido particularmente a los pobres, evidencia el sentido político de su predicación, puesto que Jesús manifiesta explícitamente la elección de los pobres como los receptores del Reino de Dios. Son ellos, los pequeños, los marginados sociales, los enfermos, los desfavorecidos, los que son víctimas de las injusticias, los que no poseen ningún tipo de esperanza en perspectiva humana, a los que Dios quiere que se les anuncie la llegada del Reino como expresión de su amor. Eso, a juicio del teólogo uruguayo, no tiene nada que ver con, ni está condicionado por el valor moral, espiritual o religioso de sus vidas, sino, en la medida que se hace más evidente la decisión divina de cambiar la situación inhumana en que viven los pobres, más indiscutible se hace, también, la realidad histórica de las políticas humanas en relación a favorecer el desarrollo de la dignidad de las personas. Pero, en la medida en que la orientación del anuncio del Reino se desvía hacia disposiciones religiosas, espirituales o morales, tanto más se aleja la instauración del Reino de su real sentido para la vida de las personas.

En ese sentido resulta interesante constatar, también, el análisis que hace Juan Luis Segundo de los tres tipos de interlocutores a quienes Jesús les anuncia la llegada del Reino: los que se creen herederos directos del mismo, los opositores del Reino y los discípulos de Jesús que tienen la responsabilidad de continuar su anuncio. La hermenéutica desarrollada por el teólogo en base a estos tres grupos de oyentes, le permite, de una parte, proponer una comprensión de la predicación de Jesús que rompe con las falsas seguridades religiosas, ya sea del tiempo de Jesús como de todos los tiempos, y de otra, mostrar que no existen razones, ni justificaciones humanas, ni argumentos religiosos que expliquen el por qué el Reino está destinado para los pobres y marginados de la sociedad israelita y por último, que los que se oponen al Reino lo hacen porque no aceptan los valores que éste representa y que, por lo mismo, quedan fuera del Reino a consecuencia de su propia actitud y decisión de vivir sobre la base de los valores contrarios al Reino de Dios. Por lo demás, este estilo de análisis subraya la gratuidad del Reino y que es recepcionado por los menos tenidos en cuenta en toda la tradición religiosa del judaísmo.

Respecto del tratamiento que Jon Sobrino da al tema del Reino, se puede decir que acentúa que éste es la realidad última, no sólo de la predicación, sino también, de la vida de Jesús. Teniendo en cuenta el método de las tres vías de análisis para conocer lo que entiende Jesús por Reino, como son la vía nocional, la vía de los destinatarios y la vía de la praxis, Sobrino ha dejado emerger el significado definitivo que cobra el Reino con y a través de la persona de Jesús. Con la consideración de la primera vía, Sobrino invita a observar el hecho que Jesús presenta el Reino sobre la base de las mejores expectativas que tiene Israel respecto del mismo, por lo cual el estilo como Jesús anuncia la proximidad del Reino se inscribe como la perspectiva mejor, única y decisiva del Reino de Dios en la historia humana. Para el teólogo, Jesús anuncia un Reino que, por ser Buena Nueva, es gracia de Dios para los seres humanos, y esto en dos sentidos: uno, porque es iniciativa del amor misericordioso y bondadoso de Dios y otro, por ser salvación, trae consigo la liberación, esto es, que actúa en discontinuidad con las situaciones de opresión.

Relativo a los destinatarios del Reino, el análisis de Sobrino plantea que los pobres son los destinatarios preferenciales del Reino de Dios anunciado por Jesús, puesto que Jesús mismo expresa que la llegada del Reino es para ellos. Según el teólogo, existe una relación de derecho entre el Reino y los pobres, puesto que el Reino establece en la historia una relación de justicia, porque los pobres que sufren el desprecio y la marginación social, reciben la promesa que se acerca el fin de sus sufrimientos por medio del Reino de Dios que llega a

ellos. En relación con esto, algo que caracteriza al Reino es su parcialidad, puesto que expresa la preferencia por los pobres, esto es, que desde la realidad de los que sufren, Dios revela su realidad divina de amor y misericordia, en primer lugar, hacia los pobres mismos y, en segundo, desde ellos hacia toda la humanidad.

Por lo demás, en cuanto a las exigencias del Reino, Juan Luis Segundo resalta, principalmente, la exigencia de "conversión", y Jon Sobrino, también, considera la conversión y, además, el "seguimiento" de Jesús.

En la cristología de Segundo, la exigencia de la conversión adquiere connotaciones propias, según sea el grupo al cual se dirigen las enseñanzas y actividad taumatúrgica de Jesús. A los que se consideran destinatarios directos del Reino, Jesús los despierta a dejar la seguridad que tienen puesta en sus riquezas y en su sucesión religiosa. A los pobres les exhorta a cambiar la manera acostumbrada de ver su propia realidad de vida como pueblo pecador, pobre y oprimido, de lo contrario no conseguirán entender y acoger la realidad del Reino que llega para ellos.

En la cristología de Sobrino las exigencias del Reino están dadas por el mismo Jesús, por su vida y su praxis. Su acción taumatúrgica de Jesús no sólo muestra su poder y autoridad, sino que busca transformar la realidad de opresión en amor y justicia. Sus enseñanzas proponen la participación de todos de una misma mesa y el desarrollo de una vida en solidaridad.

Respecto de las limitaciones en este tema, se puede decir que un aspecto de limitación se observa, más bien, en el ámbito cristología dogmática misma, por cuanto que ésta no lo trata como un tema propio, ni le reconoce el lugar central en la vida y actividad de Jesús[15]. En relación al pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, el que el Reino de Dios pase a ocupar un lugar importante en la reflexión cristológica se debe al importante énfasis que le han otorgado los teólogos de la TdL. Se les puede criticar que planteen el Reino casi como la realidad absoluta de Jesús, y que ni siquiera Dios sea reconocido como su realidad última. Por eso mismo, el tema del Reino de Dios se convierte en aquello que proporciona la clave para

[15] Efectivamente, si se pone atención a los manuales de teología cristológica, como es el caso del *Mysterium Salutis. El acontecimiento de Cristo. Tomo III*, se puede constatar que no contienen alusión directa al tema del Reino, sino que tratan, más bien, de los misterios de la vida pública de Jesús.

acceder y para organizar coherentemente la vida y la misión de Jesús[16], que ni siquiera a Él mismo le atribuye el necesario lugar central[17].

3.4 La fidelidad en la muerte de Jesús

Por lo demás, la predicación de la proximidad del Reino significó no sólo la misión principal de la vida de Jesús, sino también la causa del término de su vida. No por casualidad, ni de manera accidental es que Jesús muere en una cruz - como ha sido mostrado en el capítulo quinto -. Es así como la cristología de ambos teólogos latinoamericanos pone a la luz el hecho que la causa principal de la determinación por parte de las autoridades judías, de terminar con la vida de Jesús es la predicación acerca de la proximidad del Reino. Asimismo, el aporte está en la relación que se establece entre ambas realidades de la vida de Jesús, ya que el pensamiento de ambos teólogos acentúa que la muerte en cruz es consecuencia del estilo de vida, de la predicación y de la actividad que realizó Jesús en Israel.

El pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo, enfatiza que la muerte es consecuencia de la manera como Jesús anunció la llegada del Reino y de un rey, una manera que el pueblo israelita no esperaba. Asimismo, el teólogo resalta que Jesús dio a entender que con Él viene un poder capaz de transformar las estructuras de un tipo de sociedad que empobrece y margina a las mayorías, y de cambiar las conciencias acostumbradas a mirar la realidad desde las categorías de pobreza y pecado, para que las personas que participan de esa realidad pasen a entenderse como sujetos del Reino de la alegría que llega. De ahí que para nuestro autor, la muerte de Jesús alcanzará su concreción con la subida a Jerusalén, porque, sabiendo que en esta ciudad se encuentran todos los poderes de Israel y que Él mismo ya se había ganado la fama de ser un profeta conflictivo, Jesús no cambia su decisión de subir a Jerusalén. Es más, si se tiene en cuenta que la predicación de Jesús siempre favoreció a los sufridos de Israel y alentó la propia capacidad de éstos de mantener bajo control el poder mal

[16] Cf. LOIS, Julio. Cristología en la teología de la liberación. En: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 234.

[17] A ese respecto, la Notificación a Sobrino plantea que el teólogo, al establecer un relación peculiar entre Jesús y el Reino de Dios, no desarrolla, suficientemente, la comprensión cristológica de la persona de Jesús como mediador. Si bien, el teólogo afirma "la existencia de una relación especial entre Jesucristo (mediador) y el reino de Dios (mediación)", en algunas de sus afirmaciones "Jesús y el reino se distinguen de tal manera que el vínculo entre ambos resulta privado de su contenido peculiar y de su singularidad. No se explicita correctamente el nexo esencial existente entre el mediador y la mediación… Además, al afirmarse que la posibilidad de ser mediador le viene a Cristo del ejercicio de lo humano se excluye que su condición de Hijo de Dios tenga relevancia para su misión mediadora". Cf. CONGREGACIÓN, *Notificación*, p. 21.

usado de las autoridades judías, no es casualidad que Jesús termine su misión de esa manera y en ese lugar.

En su reflexión cristológica, Jon Sobrino subraya que es importante recuperar el significado original de la muerte en cruz de Jesús, a partir del análisis en perspectiva histórico-teológica del conflicto que Él había generado. Ciertamente, la muerte en cruz es consecuencia histórica de su vida y predicación, pero, tiene a la vez un significado teológico, puesto que atañe el ámbito teológico de la fe en Dios. Jesús afecta la idea de Dios de sus contemporáneos al dejar al descubierto que su concepción religiosa de la divinidad sirve para justificar situaciones de marginación y muerte, y que, por el contrario, Él mismo se encarga de mostrar una nueva imagen en la cual Dios se manifiesta como el Dios del amor, de la misericordia y de la compasión, particularmente con los más desposeídos de la sociedad.

En ese sentido, el aporte que hace el pensamiento de ambos teólogos a la reflexión teológica de la muerte de Jesús, además de situarla desde y para el contexto histórico latinoamericano, está en el énfasis que ponen en la dimensión de fidelidad de Jesús a su misión y su entrega hasta el final de su vida, y en dar a entender que la muerte es manifestación de la acción liberadora de Dios, porque es fruto del estilo de vida y misión de Jesús que no aprueba ningún tipo de esclavitud humana. Asimismo, la muerte de Jesús es resultado, para Juan Luis Segundo, de que su mensaje fue comprendido por el mundo judío y que, por lo mismo, lo acusan y lo condenan por ser un agitador político, situación que Jesús mismo no se preocupa en desmentir. En el caso de Jon Sobrino, él enfatiza en su reflexión que Jesús fue alguien que no se adaptó a las exigencias de las interpretaciones de la Ley judía, ni valoró las tradiciones judías, ni las prescripciones rituales del culto judío, por lo que se enfrentó a la disyuntiva de tener que optar entre el Reino de Dios que traía Él o el favor del poder judío y del Imperio romano. Ciertamente, su decisión siempre fue a favor del Reino y de la manifestación de Dios como Padre de los débiles, por lo cual el resultado de su opción sólo podía ser la muerte y una muerte en cruz.

Desde el punto de vista del significado, para ambos teólogos se trata del sentido escatológico que tiene la muerte de Jesús en la historia y para la humanidad. Juan Luis Segundo, colabora a descubrir el sentido escatológico de la muerte de Jesús por medio del análisis e interpretación de los tres datos bíblicos sobre el abandono de Dios, la venida del Reino con poder y la venida del Hijo del Hombre con poder, que plantean el significado a partir del hecho de la Resurrección de Jesús. Así, aún cuando la idea del abandono de Dios parece, más bien, una idea incorrecta, porque da continuidad a la línea del escándalo, lo cierto

es que la experiencia pascual da la convicción a los discípulos de Jesús que Dios lo constituyó en Mesías y Señor. Respecto de la llegada del Reino con poder, Jesús se refiere al poder que hace posible que en la tierra se cumpla la voluntad de Dios como se cumple en el cielo, y que se refiere al hecho que los pobres dejen de ser tales, que los afligidos ya no lo estén y que los que tienen hambre estén satisfechos. Así el poder de Dios se hace visible por medio de Jesús y en Jesús mismo en vista, principalmente, de un futuro próximo; el Hijo del Hombre vendrá para fortalecer la misma llegada del Reino y para fortalecer el establecimiento de una generación humana más humanizada.

Jon Sobrino ayuda a entender que el significado de la muerte de Jesús dice relación con la respuesta a la pregunta de por qué muere Jesús. Esa respuesta se ha dado en un proceso de reflexión del acontecimiento de la muerte de Jesús a la luz del misterio de Dios. Se inicia respondiendo desde la comprensión del contexto judío que está marcado por la muerte de los profetas. Pero como ello no muestra de manera suficiente el sentido que tiene la muerte para la historia, en un segundo momento se entiende como una realidad ya anunciada en las Escrituras, para, luego, leerla a la luz del designio de Dios con lo cual, finalmente, se llega a una respuesta más en el sentido teologal, esto es, Jesús muere porque su muerte hace parte del designio de Dios y que, por lo mismo, es un hecho necesario para la humanidad. A partir de aquí, se sigue la comprensión de la primera comunidad en cuanto a plantear el sentido de la muerte en cruz como un acontecimiento salvador. De ahí que la pregunta cambia de perspectiva y se trata de ver el para qué muere Jesús. En base a lo que expresa el NT, Sobrino enfatiza que el sentido salvador de la muerte en cruz de Jesús está dado porque este hecho es el resultado de todo lo que Jesús realizó en su vida y que fue grato a Dios, por lo cual la cruz es la confirmación de todo lo que Él vivió de cara al Reino de Dios y para hacer efectivo la voluntad de Dios en la historia. Por eso Jesús llegó hasta la entrega de su vida por amor. Pero, a la vez, la cruz tiene un sentido respecto de la acción salvadora por parte de Dios. Dios ha querido revelarse como Salvador, no sólo en la vida, sino también en la muerte en cruz de Jesús, lo cual explicita que el amor de Dios no tiene límites, puesto que ha confirmado la entrega de su propio Hijo amado en bien de la humanidad.

En ese sentido, lo que hace Sobrino es profundizar, junto al significado de la muerte de Jesús, la idea que Dios, también, sufre en la cruz de Jesús. Además de revelar a Dios como Padre, dice, que en su trascendencia se deja afectar por el sufrimiento y el amor. El poder de Dios se muestra no en lo absoluto y todopoderoso, sino en la impotencia ante la injusticia, la opresión, el pecado y la muerte, puesto que es desde la cruz que Dios establece una nueva

relación de Sí mismo con la historia y con la humanidad, entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo humano y lo divino.

De esa manera, el hecho de la muerte de Jesús, más allá de lo que interpreta en general la cristología, cobra en el tratamiento que le dan Juan Luis Segundo y Jon Sobrino un enfoque que la declara como el acontecimiento, por excelencia, que manifiesta lo "verdadero" de la revelación que ha hecho Jesús del Reino, del valor absoluto que Él llegue especialmente para los pobres, de la radicalidad que cobra la vida de Jesús cuando se trata de jugársela por implantar la voluntad de Dios en medio de la historia y lo verdadero que resulta el que no hay liberación de los marginalizados, ni rompimiento de las estructuras opresoras sin entrega total y por amor hasta la muerte.

En cuanto al límite que se puede reconocer en el tratamiento de este contenido teológico, mirado en la perspectiva de una cristología sistemática, cabe decir que, por parte de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, hay una escasa referencia al sentido meta-histórico de la muerte. Si bien, Sobrino trata del *pathos* de la muerte de Jesús que alcanza también a Dios, no mantiene en ello el acento de la comprensión del tema. Ambos teólogos, al pensar el sentido y significado de la muerte de Jesús, no contemplan, explícitamente, la vía que aquel que muere en la cruz es, a la vez, el Hijo de Dios, ni se dirigen por la línea teológica de reflexionar la muerte en su significado redentor. Por eso mismo, en el análisis del tema no hay preocupación directa con las temáticas que se desprenden de la misma, como son: la antigua alianza renovada por la nueva, el perdón de los pecados como fruto del precio que fue pagado por Cristo en la cruz, ni hay referencia a las dimensiones del Cordero inmolado o del sentido sacrificial de la misma. Esto es, ambos teólogos no desarrollan su reflexión sobre la muerte de Jesús desde la línea de la divinidad de Cristo, sino, más bien, desde la dimensión de la humanidad de Jesucristo.

3.5 La dimensión histórica de la resurrección de Jesús

Aun cuando históricamente la vida de Jesús termina con su muerte, el testimonio de fe de sus discípulos ha sido enfático en declarar que Jesús de Nazaret sigue vivo, que no está muerto y que ha sido resucitado por Dios. En ese sentido, siendo la Resurrección un contenido insoslayable de toda teología cristológica - tema que ha sido expuesto en el capítulo sexto -, éste adquiere, en el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, un tratamiento propio, cual es, reconocer a este acontecimiento de la acción salvadora de Dios una dimensión

histórica. Es ahí, a nuestro juicio, el principal enfoque del aporte que los dos teólogos hacen a la cristología latinoamericana en este tema.

El análisis de la Resurrección, como lo lleva a cabo Juan Luis Segundo, sugiere que ésta, como acontecimiento, escapa del estudio de la cristología de los hechos en que se presenta a Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico y que, por lo mismo, no se puede hablar de una continuidad en la argumentación. Sin embargo, la Resurrección expresa toda la significación de la realidad histórica de Jesús, de su vida, de su predicación, de su actividad y del fin de su vida.

En Jon Sobrino, aun cuando enfatiza en su reflexión que la Resurrección es un acontecimiento escatológico que revela a Dios mismo, no por eso deja de considerarlo a la luz del lugar que ocupa el conocimiento histórico de Jesús en la comprensión del hecho de la Resurrección. Para el teólogo, la Resurrección debe entenderse como realidad histórica en la medida en que comporta la promesa definitiva de Dios, la cual se lleva a cabo en favor de la historia y del mundo, y que abre toda la realidad histórica y humana hacia el futuro escatológico en Dios. Por eso es necesario entender la Resurrección como el acontecimiento que funda la historia, colocándola en dirección de Dios. En ese sentido, desde la clave de lectura de la praxis, Sobrino enfatiza, también, que la Resurrección comporta una misión, esto es, asume una tarea en la historia. Para fundamentar esto, el teólogo plantea cuatro puntos de comprensión. El primero que la Resurrección demanda una misión en una doble dirección, la de estar al servicio de la predicación de Jesús como el resucitado y de posibilitar una nueva creación. El segundo, que la Resurrección de Jesús origina una nueva historia consistente en que pueda ver su esperanza escatológica. El tercer punto declara que es posible a la historia alcanzar la concreción de su esperanza, y último, que la Resurrección trae consigo la misión de hacer presente y vivir en la historia el amor que incluye la transformación de la historia.

Respecto de la contribución que resulta para la cristología latinoamericana la reflexión sobre el significado de la Resurrección, Juan Luis Segundo propone la importancia de rescatar el sentido total que contiene la historia de Jesús a la luz de la Resurrección. Los discípulos, una vez que se han encontrado con Jesús resucitado, parecen entender que se les muestra el sentido final de todo por lo cual Jesús se arriesgó y ellos también y, por eso mismo, el acontecimiento de la Resurrección adquiere el significado del dato trascedente fundamental. Al enfrentarse al hecho de la Resurrección de Jesús, los discípulos entienden, a su vez, que están frente a un acontecimiento que trasciende lo histórico y que a la luz de éste toda la

historia puede ser juzgada desde y para su sentido último que corresponde a la dimensión escatológica de la misma.

Jon Sobrino, por su parte, plantea que un primer sentido es que la Resurrección tiene un significado para el mismo Jesús, ya que reafirma su vida en cuanto a la historia que ella tiene y le da plenitud. El resucitado es el mismo que murió crucificado. Luego afirma que la Resurrección suscita una nueva fe en los discípulos de cara a Jesús, la cual se expresa de dos formas, una teórica y otra práctica. La fe práctica es la que llevó a los discípulos a dar testimonio que Jesús había resucitado y, por eso mismo, antecede a la fe teórica. Por lo demás, es a partir de la fe práctica que se comienza a generar las reflexiones cristológicas acerca de la persona de Jesús a la luz de su Resurrección.

Ahora bien, desde el punto de vista de los límites y refiriéndolo al tratamiento que hace la cristología sistemática del tema, cabe decir que la Resurrección de Jesús, en la reflexión teológica de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, no sigue el camino de interpretación de un acontecimiento que abre las puertas a la eternidad. Relativo al tratamiento que recibe el tema en la cristología de Segundo, en ella no se busca enfatizar la manifestación de la divinidad de Jesús, en cuanto que el Padre resucita al Hijo. Asimismo, la Resurrección no es vista, por los dos teólogos, como el hecho que pone en evidencia, principalmente, la resurrección de los muertos y de la carne, ni destaca su sentido glorificador, sino que enfatizan, más bien, el sentido intrahistórico de la misma, en vista a resaltar el sentido trascendente que da a toda la acción de Jesús, y en Él a toda existencia humana, y a la posibilidad de optar por Él en la propia vida.

3.6 El nuevo enfoque de la cristología dogmática

Considerado lo anterior, cabe señalar que, tanto para Juan Luis Segundo como para Jon Sobrino, es evidente que el hecho de la Resurrección se convierte en el punto de lanzamiento de los discípulos a continuar la misión iniciada por Jesús. Sólo que, a partir del encuentro con el Jesús resucitado, la tarea de continuidad toma otro enfoque. La atención colocada en ese nuevo enfoque y sus insuficiencias es lo que caracteriza, a nuestro juicio, el aporte principal de la reflexión de los dos teólogos al tema de la cristología dogmática - tópico tratado en el capítulo sexto -. Según el pensamiento de los dos teólogos, los discípulos entienden que no sólo se trata de anunciar lo que Jesús dijo e hizo, sino, también, proclamar acerca de lo que ha acontecido con Él después de la Resurrección. De ahí que, a medida que

avanza el tiempo, las primeras comunidades cristianas se expresan acerca, no sólo del Jesús hombre o de su humanidad, sino de Jesús como Hijo de Dios, eso es, de su divinidad. Así el tema de la humanidad y divinidad de Jesús va alcanzando una dimensión más compleja de análisis y reflexión. Eso sucede, subrayan Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, cuando llega el momento en que la categoría de Mesías no expresa suficientemente el cambio que vive la fe en Jesús, una vez que pasa al mundo griego-helenista.

En cuanto a la novedad del enfoque dogmático, Juan Luis Segundo, destaca que los tres concilios cristológicos, en los que se detiene, consiguen definir: a Jesús como Hijo de Dios, un solo sujeto con dos naturalezas, y la unidad de las naturalezas humana y divina sin confusión, sin mezcla, sin división y sin separación. Pero, si bien, los concilios consiguen definir eso, expresan también algunas insuficiencias, como es: que no se explica en qué consiste la condición divina, la ambigüedad en la interpretación de la palabra hipóstasis, ya que podía significar la constitución interna de un ser individual como la de los seres de una misma especie, y que para llegar a afirmar la unidad de dos naturalezas es necesario un concepto único que posibilite ser dos. A partir de ello, el teólogo contribuye a llevar a cabo la interpretación antropológica de la afirmación de la divinidad de Jesús. Destaca que una auténtica comprensión de la divinidad se construye en base a los elementos concretos que entrega la vida humana de Jesús, por lo que es la historia de Jesús la que se constituye en categoría válida para pensar correctamente a Dios.

Jon Sobrino, por su parte, muestra la interrelación existente entre el NT, la Patrística y las definiciones dogmáticas, desde la perspectiva de lo que una etapa agrega a la otra, y de las limitaciones que a su vez comporta el proceso de la reflexión cristológica. Así, el NT mantiene vivo el recuerdo de Jesús de Nazaret; la Patrística se centra más en el tema de la Encarnación y los concilios se preocupan en definir la realidad divina de Jesús. Sobre las definiciones dogmáticas, cabe destacar que Sobrino las analiza en base a sus temáticas teológicas. En cuanto a la divinidad de Cristo, Nicea expresa una novedad teologal, ya que en Dios hace un sitio para Jesús. Respecto de la humanidad de Cristo, es necesario, según el teólogo, ir más allá de las definiciones conciliares para profundizar en su comprensión, ya que es importante considerar que es en Cristo en quien se ha manifestado lo verdaderamente humano. Sobre la relación de las dos naturalezas, subraya que Calcedonia posibilita el contenido de lo que se debe historizar: lo divino y lo humano. A partir de ahí, lo que resulta es que se fue dando prioridad a la constitución ontológica de Jesús, se acentúa su trascendencia por sobre su realidad histórica, y la encarnación por sobre la resurrección.

En el análisis del desarrollo histórico que alcanza la cristología dogmática, ambos teólogos subrayan que es, principalmente, la fórmula de Calcedonia la que consigue plantear, de una parte, la verdadera asunción de las dos naturalezas, la humana y la divina, en Cristo y, de otra, afirmar la verdadera diferencia entre ambas y que, como tales, están unidas en la única persona de Jesús, en cuanto Logos. Pero, a la vez que reconocen el aporte de esta fórmula, muestran también su debilidad, cual es, que no contempla la idea de la revelación de Dios por medio de Jesucristo en la historia. Deja fuera la concreción de la revelación de Dios, que es histórica, y la historia de vida misma de Jesús. Asimismo, no contempla el tema de la relacionalidad entre Jesús y el Padre y entre Jesús y el Reino. Por lo que queda como desafío el poder recuperar en la reflexión cristológica posterior esos aspectos teológicos que se ven ausentes. Con todo, no se le puede negar a Calcedonia el gran aporte de ofrecer el contenido cristológico fundamental de la humanidad y divinidad en unidad de la persona de Jesucristo.

Referente a las acotaciones que refleja el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino sobre la cristología dogmática, hay que decir que, en el caso de Segundo, su interés por tratar el tema de la cristología surgida a través de las definiciones dogmática no está tanto en querer continuar la reflexión doctrinal y la definición de categorías de la misma, sino en buscar integrar, dentro de su pensamiento cristológico, las formulaciones de fe que comporta la cristología dogmática, a fin de, una vez reconocida la riqueza que arroja sobre la revelación de Dios por medio de la persona y existencia de Jesús, acercar más su significado a los cristianos y a las personas que siguen buscando encontrarse con Jesucristo hoy.

4 A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

Desde una mirada global, podemos decir que los aportes y los límites de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino permiten visualizar, también, la relación que existe entre el tratamiento dado a los contenidos cristológicos evaluados y la comprensión de Jesús de Nazaret como el Cristo liberador para América Latina.

Comenzamos llamando la atención sobre un aporte cristológico importante presente en el pensamiento de ambos teólogos, que es el de recuperar la comprensión del título-nombre Mesías - Cristo - a partir del principio teológico que dice relación con la unidad intrínseca que tiene con el tema del Reino de Dios. Jesús de Nazaret, en la reflexión cristológica de ambos teólogos, es el que realiza el Reino de Dios en la historia, porque en Él se recrea el verdadero

sentido dado por Dios a la humanidad, cual es, que todas las personas, en la medida en que se superan las estructuras sociales de división y marginación, pasen a participar de un solo banquete en una única mesa, y también, expresa la manera de ser de Jesús. Se trata, entonces, de una propuesta cristológica de liberación sobre supuestos teológico-antropológicos y no antropocéntricos, como creen algunos [18]. Decimos supuestos antropológicos, porque consideramos que la reflexión cristológica, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, se plantea a partir del principio antropológico-teológico de la realidad histórica como un constitutivo existencial del ser humano, a la vez que, considera a la persona como alguien que posee las condiciones para reconocer, aceptar y asumir su aproximación a Dios por medio de la vía del estilo de vida de Jesucristo. Esto quiere decir, que no es el ser humano, en cuanto ser dotado por sí y en sí mismo el que está en el centro de la reflexión cristológica de estos teólogos latinoamericanos, sino en cuanto es sujeto interlocutor de Dios.

Desde la perspectiva de la teología sistemática, en toda reflexión cristológica, cuando se habla de la liberación que trae Cristo, normalmente, se comprende e interpreta la actividad liberadora de Jesucristo en relación a la acción principal de liberar del pecado y, casi siempre, desde una perspectiva más personal que grupal y mucho menos social. A diferencia de ello, el enfoque que tiene el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino respecto de la liberación que realiza Jesús de Nazaret, en cuanto que es el Mesías que lleva a cabo la acción de Dios en medio de la historia, contribuye, más bien, a la comprensión de Cristo liberador en la línea que representa, exige y convoca a hacer realidad ya en la historia una vida más humanizada, la que supera la división de grupos sociales, rompe con el privilegio de una minoría y transforma la marginalización que sufre la mayoría de los habitantes del continente en una inclusión social solidaria y fraterna.

En cuanto a los límites que presenta la reflexión cristológica de ambos teólogos, comenzamos por el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo. Se puede decir que su desarrollo, por estar acotado, principalmente, a las fuentes de la Sagrada Escritura,

[18] Horacio Bojorge acusa a Juan Luis Segundo de expresar un pensamiento modernista fervorosamente antropológico, donde la fe es sierva de la historia y en el cual se manifiesta un claro giro antropocéntrico de la Revelación divina. Cf. BOJORGE, Horacio. *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.S., 2000. Será bueno referir aquí que diferenciamos antropológico de antropocéntrico, porque entendemos que el primer concepto dice relación a la comprensión del ser humano como alguien que siempre se interroga acerca de su propia condición y existencia, y desarrolla una interpretación sobre ello. El concepto de antropocéntrico, en cambio, pone el acento en la comprensión del ser humano como el centro del universo, a quien se define como el fin absoluto de la naturaleza y punto de referencia de todo cuanto existe. A nuestro juicio, el sentido del primer concepto es el que está a la base del pensamiento teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, por cuanto, que la reflexión de ambos intenta mostrar y aproximar Jesús de Nazaret a los interrogantes de sus contemporáneos como de las personas de hoy, y como Aquel que hace visible el sentido pleno de la humanidad en la medida en que expresa su apertura al Reino en cuanto expresión de la voluntad creadora y amorosa de Dios.

preferencialmente del NT[19], y a los presupuestos de una antropología, sobre todo de cuño existencial-fenomenológico[20], presenta algunas acotaciones visibles. Una primera acotación es el hecho que su reflexión cristológica se restringe al uso, casi exclusivo, de la fuente del NT, como también el que asume la línea de reflexión exegética del desarrollo de las formas bíblicas, siendo ese el principal género literario exegético de la época utilizado para el estudio e interpretación de las Sagradas Escritura, al cual Segundo se suscribe confiadamente. Respecto de la segunda acotación, Segundo muestra abiertamente que su preocupación teológica parte de la comprensión del ser humano como alguien que vive su existencia en la plena conciencia de la relación del ser y su realidad, por lo que, más que apuntar a la trascendencia humana, aboga por la proximidad de Dios en Jesús que se dirige a toda persona que construye su propio mundo de valores en el cual busca dar a Jesucristo el lugar del valor absoluto.

En relación a las limitantes del pensamiento cristológico de Jon Sobrino, cabe señalar que, de alguna manera, se circunscribe a una reflexión en las coordenadas de los elementos cristológicos de la cristología eclesial general y de la cristología de cuño europeo, en particular[21]. Si nos detenemos a observar los grandes temas que trata, encontramos, claramente, que los elementos desde donde los aborda son los que han sido planteados desde siempre por la cristología, como es el caso de la pregunta que Jesús mismo hace a sus discípulos y con la cual muchas reflexiones cristológicas comienzan, el poner atención a la realidad divina y la realidad humana de Jesucristo, la fe de la comunidad cristiana y su influencia en la cristología neotestamentaria como eclesial posterior. Y por lo mismo, su cristología es, principalmente, una reflexión que asume los temas de la cristología sistemática eclesial.

---

[19] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 63.

[20] Cf. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 3

[21] Del estudio que hemos hecho de la lectura secundaria, desafortunadamente no nos hemos encontrado con alguna crítica en la línea que estamos planteando. Sin embargo, nos atrevemos a hacerla de igual manera, siguiendo la vía de la comparación. Sin negar lo propio del autor, consideramos que, a grandes rasgos, su cristología sigue el parámetro de los contenidos de una cristología sistemática eclesial y europea, cuando contempla, a la base de su reflexión, lo que proponen teólogos, principalmente, alemanes, por ejemplo. Cf. SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina (esbozo).* México: Ediciones CTR, 1977, pp. 13-30. Un estilo que también desarrolla Walter Kasper. Cf. KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002. Asimismo, los temas sobre los cuales reflexiona, saltándonos, en este caso, la perspectiva propia desde la cual los trata: los pobres y oprimidos, son, normalmente, a los que se refieren los teólogos que hacen cristología: Jesús histórico/Cristo de la fe, la oración de Jesús, la fe de Jesús, los títulos de Jesús, la cristología patrística, la cristología dogmática. Cf. *Cristología desde América Latina*, *Jesucristo liberador* y *La fe en Jesucristo*.

CAPÍTULO IX

DESAFIOS Y NUEVAS TAREAS PARA LA REFLEXIÓN CRISTOLÓGICA LATINOAMERICANA

1 INTRODUCCIÓN

Una vez que hemos expuesto y evaluado algunos de los aspectos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino sobre Jesús de Nazaret como el Cristo liberador para América Latina, llega el momento de pensar en los desafíos que se le presentan a la reflexión cristológica latinoamericana del futuro, y desde ellos deducir nuevas tareas. En vista de ello, nos parece necesario comenzar por interrogarnos acerca del alcance que, creemos, debe seguir desarrollando la teología cristológica en América Latina. Nos preguntamos acerca de si se trata de seguir pensando el acontecimiento de Jesucristo en diálogo, particularmente, con los cristianos comprometidos o si no resultaría más coherente con el sentido de la catolicidad que la cristología latinoamericana siguiera haciéndose cargo del significado universal que tiene la fe cristiana, dando, de esa manera, continuidad a la orientación que desde los orígenes la comunidad cristiana ha impulsado, cual es, proclamar la Buena Nueva de Jesucristo a todos los pueblos[1].

Considerado lo anterior, sugerimos que la labor teológico-cristológica del continente se responsabilice de pensar y expresar su reflexión en la línea de la conjunción "y" la que, a través de toda la tradición teológica cristiana, principalmente en los primeros siglos de la historia de la teología, ha caracterizado el pensamiento católico respecto de su comprensión de la autocomunicación de Dios a la humanidad, en el sentido recíproco de unión y de relación, como ha sucedido en el tratamiento de los siguientes temas: Dios y hombre, cielo y tierra, divinidad y humanidad, judíos y gentiles, oriente y occidente, hombre y mujer, fe y razón, etc.

Por eso, queremos exponer en este noveno capítulo algunas pistas de estudio que pueden servir como sugerencias para la continuidad de la reflexión teológico-cristológica en América Latina. Estas tocan dos núcleos temáticos los desafíos y las tareas. Dentro del

[1] A este respecto, parece iluminador lo que señala Noemi cuando dice que la catolicidad se valida y se justifica teológicamente si conlleva la realidad concreta "de la pretensión de absolutez del evangelio de Jesucristo" y si, al decir de Congar, en cuanto teología, apunta a la doble fuente de Dios y del hombre. Cf. NOEMI, Juan C.; CASTILLO, Fernando L. *Teología Latinoamericana. Rasgos, Imperativos y desafíos. Liberación y praxis*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998, pp. 52-53.

primero, se analizan los del ámbito cultural, económico y social que refieren, principalmente, al ámbito de lo antropológico. En el segundo se consideran los destinatarios e interlocutores, el enfoque y el método que podría tener en cuenta la tarea cristológica latinoamericana. Es así, como a continuación, damos curso a la reflexión de nuestra propuesta teológica para el futuro de la cristológica en Latinoamérica.

2 DESAFIOS PLANTEADOS POR LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA A LA CRISTOLOGÍA HOY

Desde los orígenes del cristianismo la teología ha debido pensar y reflexionar la Revelación de Dios y el evento de Cristo en y hacia diferentes contextos históricos y socio-culturales de cada época. Durante los primeros siglos la teología cristiana debió penetrar y desentrañar el significado de la Palabra de Dios, revelada por medio de Jesucristo, primero en el contexto judío, luego en el mundo griego-romano, dirigiéndose después hacia el mundo de Asia meridional, el norte de África y Europa. Más tarde la teología se desarrollará inserta en el mundo medieval, del renacimiento, de la ilustración, y así sucesivamente hasta nuestros días.

Actualmente le corresponde a la teología cristiana descifrar el sentido que tiene la Revelación de Dios en el mundo moderno y en medio de la historia de hoy, particularmente, en América Latina. Por eso, aun cuando resulta casi imposible comprender en profundidad el significado de todos los movimientos y todas las representaciones de tipo socio-cultural que se dan en Latinoamérica, creemos necesario, por lo menos de una manera general, poner atención a las grandes tendencias que se pueden reconocer en el ámbito cultural, económico y social de América Latina, y que influyen en nuevas interpretaciones de tipo antropológico. Damos esa mirada apoyados, principalmente, en el análisis de la realidad que presentan los Obispos en el Documento de Aparecida.

Si bien el Documento de Aparecida habla de desafíos que se plantean, más bien, a los discípulos y misioneros de Jesucristo en la América Latina actual, pensamos que, de alguna manera, esos mismos desafíos valen para la labor teológica y cristológica en el continente, en cuanto que la fe se encuentra siempre insertada en el contexto histórico-social que viven los creyentes. Por lo mismo, la proclamación de Jesucristo exige, también, ser contextualizada. Es por ello que tomamos como puntos de reflexión algunos de los desafíos que se exponen en el

Documento y que, a nuestro juicio, aportan una luz sobre la orientación que puede seguir el pensamiento cristológico latinoamericano.

2.1 Desafíos de orden cultural

Comenzamos enunciando los desafíos que plantean las culturas existentes en América Latina a la vivencia de la fe cristiana y al quehacer teológico-cristológico en el continente, partiendo de la base que ellas – las culturas – son las que forman a las personas a la vez que las mismas son resultado de esa formación, por lo que puede arrojar importantes retos a la reflexión cristológica del futuro.

Los Obispos latinoamericanos destacan, refiriéndose a la realidad cultural, lo que nos parece importante de considerar, que en América Latina existe una variedad y riqueza cultural, la que se expresa por medio de las culturas: indígena, afro-americana, mestiza, rural, urbana y suburbana. Cada una manifiesta características propias: la indígena, su profundo apego a la tierra; la afro-americana, su expresión corporal, su enraizamiento familiar y su sentido de Dios; la rural, su relación con el ciclo agrario, y la mestiza, la síntesis que lleva a cabo a partir de la relación que establece entre las múltiples fuentes de origen y el proceso histórico que van viviendo las personas hasta alcanzar la unidad en su cosmovisión (DA 56). La cultura urbana, por su parte, es heterogénea, dinámica y cambiante, ya que mezcla valores y formas de vida que afectan a todos los grupos sociales; y la suburbana es producto de las migraciones de grandes grupos desde el interior del mismo país o continente, que se establecen en la periferia de las grandes ciudades, dando así origen a importantes cinturones de miseria. (DA 58).

Por lo demás, desde una mirada general, un elemento significativo de la cultura actual es que la ciencia y la técnica han alcanzado un desarrollo importante, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, lo que ha influido enormemente en las culturales particulares, generando considerables cambios en sus formas de expresión. A ello han ayudado grandemente los Medios de Comunicación Social que han traducido para las sociedades latinoamericanas una nueva percepción de la realidad social, un nuevo sentido estético, nuevas expectativas acerca de la felicidad y una nueva expresión del lenguaje, todo lo cual busca imponerse como una nueva expresión cultural de los pueblos y grupos sociales que amenaza la destrucción de lo que hay de más humano en los procesos de construcción cultural

en el continente y que se ha expresado por medio del intercambio tanto personal como colectivo (DA 45).

En ese sentido, las diversas expresiones culturales de Latinoamérica se ven afectadas por la imposición de culturas artificiales que llevan consigo la tendencia a implantar una cultura homogénea. Dichas culturas artificiales se caracterizan, además, por promover la auto-referencia del individuo y fomentar un estilo de vida donde la persona se limita a vivir en el día-a-día, sin considerar ni desarrollar programas de vida a largo plazo, ni valorar su pertenencia familiar y comunitaria. Por el contrario, esa nueva cultura artificial-homogénea lleva a mirar a los seres humanos como objeto de consumo y conduce a relaciones afectivas sin compromiso y sin responsabilidad mutua (DA 46). Asimismo, los cambios que genera la nueva orientación cultural afecta, a su vez, la transmisión de las costumbres culturales de los pueblos y grupos étnicos que se traduce en una cierta desvalorización de la tradición como elemento de vínculo entre las generaciones.

En cuanto a los desafíos que esta realidad cultural presenta a la fe cristiana y a la reflexión cristológica latinoamericana, hay que decir que pide tener en cuenta la relación que puede establecerse entre la persona de Jesucristo y las diversas situaciones que presenta la existencia humano-social. Demanda preguntar acerca de la correlación que existe entre el significado de Jesús, en cuanto manifestación del reinado de Dios en la historia, y la invitación que se hace a todas las personas de alcanzar la comunión plena con Dios, para llegar a desarrollar la integridad de la propia condición humana. Sobre qué relación se puede establecer entre la autocomunicación de Dios en Jesucristo, en cuanto Dios del amor, de la misericordia y de la compasión, y la nueva visión de sí misma que alcanza la persona humana, en cuanto individuo auto-referente y comunitariamente desintegrado. Cómo establecer un nexo entre la plena realización humana que se hace presente en Jesucristo y que se alcanza por medio de una vida en comunidad, y la ausencia de programas de vida a largo plazo, la desvalorización de la pertenencia a una familia y a una comunidad, y la desvalorización de la tradición como transmisora de valores. Sobre cómo establecer la correspondencia entre la salvación y la plena liberación que se hace presente en Jesucristo y la nueva percepción social de la felicidad que se sustenta en el control que ejerce el mercado sobre la visión de un mundo maravilloso, pero lejano e inalcanzable, sobre todo, para los pobres. Atender a todas esas posibles relaciones que se pueden establecer entre la fe en Jesucristo y las diversas realidades humanas y sociales existentes hoy en América Latina, puede favorecer a una mayor toma de conciencia de la propia responsabilidad que nos compete como cristianos y como comunidad

creyente ante todo aquello que amenaza con destruir lo que hay de más humano en el proceso de construcción socio-cultural, y a crear nuevas formas que pudieran servir de ayuda para la continuidad de la transmisión de la fe cristiana a los pueblos del continente.

2.2 Desafíos de orden económico

Desde el ámbito de lo económico, el principal desafío que se plantea a la fe cristiana hoy está dado por el fenómeno significativo de los últimos años - como lo señala el Documento de Aparecida - que es mundial y complejo a la vez. Se trata de la globalización que, si bien, toca diferentes ámbitos de la vida humana como lo político, lo cultural y lo comunicacional, su raíz básica se encuentra en la dimensión económica (DA 61).

Desde un punto de vista general, la globalización refiere a la unión de los mercados y a la homogeneidad de la economía mundial que sienta sus bases en el modelo de desarrollo capitalista, por lo cual se trataría, más bien, de un fenómeno con características básicamente económicas y que se plantea como el gran poder económico del capital transnacional implantado a nivel mundial; al mismo tiempo que es ayudado por el incremento de nuevas tecnologías[2]. Se trata, por tanto, de la libertad de acción que alcanzan los mercados financieros a nivel mundial, no sin consecuencias concretas para la vida de los pueblos, particularmente, los de América Latina.

En cuanto a los beneficios que genera la globalización, los Obispos en Aparecida expresan que ésta ha promovido el acceso de toda la familia humana a las nuevas tecnologías, a los nuevos estilos de mercado y al movimiento de las finanzas. Asimismo, ha favorecido el crecimiento de la economía regional, abriéndole el acceso al mercado internacional, acompañado de la incorporación de los últimos avances tecnológicos y posibilitando la participación e integración de los científicos y técnicos que ayudan al desarrollo de alto nivel en el conocimiento internacional. Todo lo cual se hace alcanzable a través de los medios de comunicación social. Además de favorecer el desarrollo económico, la globalización, aseveran los Obispos, expresa el gran anhelo de unidad que busca llevar a cabo la familia humana (DA 60).

---

[2] Cf. IRIARTE, Gregorio. A globalização neoliberal: absolutização do mercado que a todo coloniza. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 21-39, p. 21. Nos parece importante señalar aquí, a partir de lo que el mismo autor asevera, que existe la tendencia de confundir globalización con mundialización. Lo último surge, más bien, como reflejo del alcance mundial que han conseguido las comunicaciones, básicamente. La globalización, por el contrario, como fenómeno histórico-social, se inicia con la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría, y tiene como objetivo la liberación de los mercados financieros a nivel planetario. Cf. *Ibíd*., p. 23.

Si bien la globalización trae beneficios a la comunidad humana, acarrea, también, riesgos a la misma cuando origina grandes monopolios económicos y hace del lucro el valor supremo de la vida social y personal. En ese sentido, la globalización, como actividad de mercado sobrevalorada por encima de toda otra actividad humana, es causa, también, de grandes injusticias y de perversidad en la convivencia social. Los Obispos afirman al respecto, que, por dejarse llevar por la tendencia que privilegia el lucro y la competitividad, la globalización "sigue una dinámica de concentración de poder y de riqueza en manos de unos pocos" (DA 62). Asimismo, hace que las empresas y las instituciones financieras transnacionales se fortalezcan en base a la subordinación de las economías locales, debilitando el rol del Estado en el desarrollo de recursos que favorezcan la vida de los pueblos. Incentiva tratados de libre comercio entre países con economías asimétricas que desfavorecen a los países más pobres. Además, los países con alto grado de desarrollo económico se toman la atribución de exigir de los países latinoamericanos la propiedad intelectual, por medio de derechos de patentes, sobre las diferentes formas de vida existentes en el continente (DA 67).

Como consecuencia de estos y demás objetivos que encierra la globalización, los Obispos expresan que es necesario ver y reconocer el sufrimiento que genera a causa de la injusticia y la iniquidad. Es por eso que hablan de rostros que hacen patente dicho sufrimiento. Hacen referencia a los rostros de indígenas y afroamericanos que no son tratados con dignidad ni en igualdad de condiciones. El rostro de las mujeres que son excluidas por razones de su sexo, raza o situación económica y social. El rostro de los jóvenes que reciben una educación de baja calidad y que están fuera del alcance de oportunidades para una educación y formación profesional que les garantice la entrada al mercado laboral y les dé la posibilidad de formar y mantener una familia. Entre otros, está, por último, el rostro de muchos pobres desempleados, emigrantes, agricultores sin tierras y de los que procuran sobrevivir por medio de la economía informal. A todos ellos se les obliga a sufrir y a vivir en la exclusión social en razón de que la globalización, además de aumentar la distancia entre ricos y pobres, no fomenta ni da lugar a las relaciones solidarias entre los grupos sociales.

Por lo tanto, en base al breve análisis desarrollado arriba, a partir de la realidad económica expuesta por los Obispos en el Documento de Aparecida, cabe destacar que uno de los desafíos que se puede reconocer como aspecto obligatorio a considerar en una reflexión

cristológica latinoamericana es la falta o casi ausencia de valores objetivos[3] que se pudieran evidenciar por encima de los que enfatiza el mercado globalizado. En ese sentido, reconocemos, prácticamente como una exigencia, el ayudar a restablecer, en primer lugar, los valores que promueven la vida y la dignidad humana de los latinoamericanos, como son la verdad, la justicia, el amor, la solidaridad y el respeto por los derechos humanos. En segundo lugar, frente a los desafíos de tipo humano y comunitario que plantea la globalización, cabe interrogarse acerca del alcance que puede y debe tener la acción salvadora de Dios, por medio de Jesucristo que se anuncia, respecto de la realidad y actividad económica latinoamericana actual. Si debe el cristiano vivir su fe como una experiencia que pasa por alto su condición histórica-social o, por el contrario, ha de comprender que creer en Jesucristo implica convertirse en una persona que no sólo está en la búsqueda de la propia plenitud de vida, si no también, de la de sus hermanos, sobre todo cuando hay una mayoría que seguirá sufriendo las consecuencias del trato desigual y marginalizante. Interrogarnos, asimismo, si todavía se puede seguir pensando que es posible desarrollar una reflexión cristológica desencarnada de los signos de los tiempos que muestra la realidad socio-económica del continente.

2.3 Desafíos de orden antropológico

Al inicio de este sub punto, una primera idea a aclarar, es que se trata de exponer aquí la visión del ser humano que se reconoce hoy a partir de la realidad cultural y social de América Latina, y no de realizar un estudio antropológico – en cuanto análisis científico – de la comprensión de persona.

A ese respecto el Documento de Aparecida señala que el ser humano es consciente del valor fundamental de su existencia, del sentido que posee su vida y de su apertura en busca de la transcendencia. Asimismo, expresa que la persona pregunta y busca respuesta sobre el significado más profundo que tiene su vida; cuestión que abre nuevos horizontes a la tradición cristiana y frente a lo cual cobra un renovado valor (DA 52).

Por lo demás, Aparecida afirma que la antropología cristiana resalta la igual dignidad entre hombre y mujer, en razón de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, por lo cual el misterio de la Trinidad los invita, en la diferencia, a vivir en comunidad de iguales, al mismo tiempo que puedan vivir desde las relaciones mutuas de colaboración y reciprocidad, a

[3] Entendemos, aquí, por "valores objetivos" aquellos valores que son trascendentes en la vida de todo ser humano, en el sentido de trascender a la persona como individuo y a la sociedad en cuanto grupo humano de producción y de consumo.

través de lo cual pueden armonizar, complementar y sumar esfuerzos en beneficio del bien común de todos los latinoamericanos (DA 451 y 452)[4].

Sin embargo, la cultura actual, que hace prevalecer los ídolos del poder, de la riqueza y del placer por sobre el valor de la propia persona, propone estilos de ser y de vivir contrarios a la comprensión humana y cristiana de la naturaleza y dignidad de la persona, generando, así, una realidad compleja y difícil de vivir de manera integrada (DA 387). Así mismo, el ser humano manifiesta una cierta tendencia de mirar y aproximarse a la realidad de manera unilateral, ya sea a partir de la información política, económica, científica, o desde la expectativa del entretenimiento y del espectáculo, lo que obstaculiza, de cierta manera, la posibilidad de alcanzar criterios de significado coherentes entre sí y con la realidad que lo rodea. De ahí que cuando la persona no consigue visualizar una interpretación de la realidad interrelacionada y de unidad en sí misma, se deja llevar por la frustración, la ansiedad o la angustia (DA 36). Los medios de comunicación, por el alcance mundial que tienen, podrían servir de vehículo para una percepción de mayor unidad de la realidad. Sin embargo, se preocupan de transmitir nuevas imágenes personales y colectivas, que, si bien son atractivas, llenan de fantasía a las personas, en lugar de comportar un sentido de vida más verdadero y profundo, distrayendo así al ser humano de lo más esencial de su existencia histórica (DA 38).

Respecto de la dimensión religiosa, los cambios que se manifiestan en la vida de la sociedad perjudica la concepción integral del ser humano, a la vez que disuelve su relación con el mundo y con Dios, llevándolo a excluir a Dios de su horizonte de vida transcendente y a sobrevalorar la propia subjetividad individual. Surge así el predominio del individualismo que debilita, de una parte, los vínculos comunitarios y de otra, deja de lado la preocupación por el bien común y termina por destruir los procesos comunitarios de construcción cultural y religiosa que se originan en base al intercambio de experiencias personales y colectivas (DA 44).

Por último, queremos decir algunas palabras, particularmente, respecto a la mujer. Aun cuando lo que se expresa sobre la realidad de la mujer, no es algo que surge sólo ahora, nos parece importante que el Documento de Aparecida diga formalmente algo al respecto. Resulta observable el hecho que muchas mujeres no son valoradas en su dignidad, ni se valora ni se

[4] Aun cuando está analizando, particularmente el lugar de la mujer, dentro de la Iglesia, queremos rescatar las palabras de Jorge Costadoat que refuerzan el sentido de su dignidad, cuando dice que "en el Documento Conclusivo predomina una actitud positiva de defensa de la mujer, de reconocimiento al valor de sus movimientos y de su presencia en la sociedad y en la Iglesia. La V Conferencia nos recuerda que en la Iglesia Católica las mujeres desarrollan una labor decisiva en la transmisión de la fe", si bien, lamenta también su exclusión. Cf. COSTADOAT, Jorge. *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 82.

considera su participación en la construcción de la vida social y en la edificación de la Iglesia. Por el contrario, se ha distorsionado su urgente dignificación y participación social, por medio de ideologías culturales que, bajo el sello de sociedades de consumo y del espectáculo, la someten a nuevas formas de trabajo esclavo (DA 453). Por lo cual, dicen los Obispos que es necesario escucharlas - a ellas mismas – en su clamor de no ser más sometidas a distintas formas de exclusión y de violencia, y de dejarlas participar, abierta y activamente, de la vida familiar, cultural, social, económica y eclesial, "generando espacios y estructuras que favorezcan" su inclusión (DA 454).

Ahora bien, a partir de esta breve visión de la persona, nos parece que uno de los principales desafíos que se le plantea a la reflexión cristológica latinoamericana es el de pensar la fe en Jesucristo sobre la base de lo que ella misma - la reflexión cristológica - puede aportar a la comprensión cristiana de la persona en el continente. Si estamos ciertos que toda cristología comporta una antropología, el ayudar a desentrañar el verdadero sentido que tiene el ser humano y presentarlo a la sociedad latinoamericana como un camino a seguir, no se contradice con el anhelo de libertad de ser y de expresión que proclaman los diferentes grupos sociales, puesto que la comprensión cristiana de la persona no le niega a ésta su búsqueda por una mayor plenitud, aun cuando no lo busque en la persona de Jesucristo. Además, reflexionar teológicamente que en Jesucristo se manifiesta el cumplimiento de la plenitud de sentido que comporta toda persona humana, especialmente la latinoamericana, y que en Él se expresa, a su vez, el llamado de vivir una vida personal y comunitariamente más humana, en comunión con los demás, con el mundo y con Dios, es una tarea que no se puede dejar de realizar por más difíciles y contradictorias que resulten las vías comunitario-sociales.

2.4 Desafíos de orden religioso

En América Latina, como en el resto del mundo, la pluralidad de culturas como de religiones es un dato antropológico, social y religioso existente e innegable. Es un dato históricamente dado y que se impone visiblemente. Hace parte de la identidad social y cultural de América Latina y el Caribe la diversidad de tradiciones indígena, afroamericana y europea. Al mismo tiempo, que los pueblos están generados por "muchas etnias, culturas y religiones"[5].

[5] Cf. LIBANIO, J. B. Pluralismo cultural y pluralismo religioso. En: FUNDACIÓN AMERINDIA. *V Conferencia de Aparecida. Renacer de una esperanza*. Chile: Edebé, 2008, 65-68, p. 65.

En relación al ámbito de la variedad de religiones, desde un sentido general, sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX las teologías cristianas, particularmente la católica, se abrieron a la posibilidad de penetrar en el proceso histórico y en los contenidos teológicos vividos y confesados por otras religiones. Por esa época se da paso una reflexión teológica de estilo inclusivista, aun cuando todavía no se daba crédito a expresiones religiosas marginales. Y fue el concilio Vaticano II que, en su Decreto sobre el ecumenismo y su Declaración sobre la libertad religiosa, sienta las bases para el reconocimiento de los valores espirituales que expresan otras religiones[6]. Sin embargo, hoy en día se genera una nueva posición de aproximación pluralista a la revelación, en la cual se aceptan y valoran las otras religiones, por sí mismas, como expresiones religiosas capaces de guiar a los seres humanos a la vida eterna. Postura teológica que todavía no es abiertamente aceptada en las Iglesias cristianas[7].

Al respecto, sucede en América Latina que la realidad del pluralismo religioso experimenta miradas contradictorias al interior de la Iglesia. Los obispos, en Aparecida, explicitan que el diálogo interreligioso tiene su fundamento en la misión de Cristo, ya que ella debe contemplar la articulación entre el anuncio y el diálogo como una elemento constitutivo de evangelización (DA 237). En ese sentido, el pluralismo religioso, entendido como la manifestación coexistente de varias confesiones religiosas en una misma sociedad o país, junto con ser un desafío se torna un signo de los tiempos para pensar la fe cristiana en el continente. De ahí que la Iglesia debe hacer de su existencia en medio de las religiones no cristianas una presencia de discernimiento y testimonio de la luz de Cristo que ilumina a todo ser humano (DA 237), y aun cuando experimente dificultad en las relaciones con ciertas expresiones religiosas poco clara y definidas, debe estar dispuesta a mantener el compromiso y la gracia del diálogo (DA 238).

En ese sentido, la Iglesia latinoamericana, en Aparecida, entiende que debe promover el estudio y conocimiento de las otras religiones, a fin de formar agentes que sean capaces de movilizar un diálogo que considere "las diferentes visiones religiosas presentes en las culturas" de los pueblos de América Latina (DA 238). De esa manera, se contribuye a la construcción de una nueva humanidad que "abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana" (DA 239).

---

[6] Cf. BALASURIYA, Tissa. Revelação e revelações. En: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 19-44, p. 25.
[7] Cf. Ibid., p. 40.

3 NUEVAS TAREAS DE LA CRISTOLOGÍA LATINOAMERICANA

Al examinar los desafíos que plantea a la cristología la sociedad actual de los países del continente, nos disponemos a pensar acerca del sentido que cobran para la propuesta de las nuevas tareas que le competen a la reflexión cristológica latinoamericana del futuro. Pero antes de entrar en materia, queremos señalar, previamente y de manera global, algunas cuestiones elementales que influyen y que deben ser tomadas en cuenta en toda labor cristológica. Una primera cosa es la de recordar, junto a González de Cardedal, que en la cristología existen tareas esenciales y, por lo mismo, permanentes y de cuya explicación depende la comprensión de todo lo demás, como es el caso de los enunciados cristológicos que forman parte de la estructuración del discurso teológico-cristológico y que, necesariamente, deben estar referidos al sujeto Jesús. Y existen, a la vez, tareas secundarias, que surgen de la peculiar sensibilidad de la generación que las desarrolla en estrecha relación con el horizonte cultural y el contexto histórico donde se lleva a cabo el ejercicio de pensar la fe en Jesucristo. Una segunda cuestión es señalar que las tareas de una cristología, así como de la teología en general, se llevan a cabo en base a algunos elementos que posibilitan su desarrollo, como son: el objeto, el lugar, el sujeto y el método[8]. Una última cuestión a considerar es que toda reflexión cristológica está marcada por las tendencias socio-culturales que las movilizan a partir de las carencias o necesidades que se presentan en la experiencia de fe del pueblo creyente como en las búsquedas de sentido de la humanidad toda y de una época determinada.

En vista de ello, consideramos necesario delimitar el ámbito desde donde se planteará la propuesta de las nuevas tareas de la cristología latinoamericana el cual, a nuestro juicio, está dado por tres contextos: uno, el contexto del pensamiento teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, teólogos latinoamericanos, objeto de este estudio, análisis e interpretación de este trabajo doctoral; otro, el contexto histórico-eclesial de América Latina expresado, principalmente, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, y tercero, el contexto general de la cristología eclesial. En base a esos tres contextos, se trata de examinar y proponer algunas tareas cristológicas que buscan dar continuidad a la labor de pensar y comunicar el acontecimiento de Jesucristo, de cara al futuro de los pueblos latinoamericanos, con miras a anunciar a Jesús como el Cristo que lleva a cabo la promesa salvadora de Dios. Propuesta que haremos, teniendo en cuenta el sentido de la moderación y

[8] Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 23.

del equilibrio que sugiere Gregorio Nacianceno – en su discurso 32 –, para llevar a cabo toda práctica teológica[9].

Dicho esto, ordenamos nuestra propuesta de las tareas cristológicas en base a tres aspectos teológicos de reflexión que son: los destinatarios e interlocutores, el o los enfoques y el método cristológico. Estos tres aspectos son identificados a partir de los desafíos que presenta la realidad socio-cultural y religiosa de Latinoamérica, en conexión con lo expuesto por los dos teólogos latinoamericanos y que, a nuestro juicio, resultan relevantes de seguir teniendo en cuenta como parte de la tarea teológico-cristológica en el Continente. Asimismo, consideramos dichos aspectos, porque creemos ayudan a mostrar el propósito que puede orientar la reflexión cristológica latinoamericana.

3.1 Destinatarios e interlocutores

Primero que nada quisiéramos decir algunas palabras acerca del por qué hablamos de "destinatarios e interlocutores" y no simplemente de destinatarios. Entendemos que si hablamos sólo de destinatarios, la acción de pensar la fe en Jesucristo alcanza una dimensión más bien pasiva, puesto que los destinatarios, por definición, son aquellos a quienes se les dirige la palabra o el mensaje; esto es, son y pueden ser considerados meros receptores, aquellos a quienes va dirigido algo. Ahora, si, además de destinatarios, hablamos de interlocutores, la reflexión puede cobrar un sentido más activo, ya que, aun cuando los interlocutores no pueden ejercer un papel activo directo en las tareas de una cristología, sí lo pueden hacer de una manera indirecta, por medio de los desafíos e interrogantes que plantean, a partir de la realidad histórica, social, cultural y religiosa en que se encuentran inmersos. Eso obliga, necesariamente, al teólogo a conocer, examinar y estudiar dichos desafíos si quiere, de manera real, hablarles del significado que es y puede llegar a ser Jesucristo en sus vidas. Creemos que, tanto los destinatarios como los interlocutores, deben ser considerados seriamente a la hora de emprender dicha tarea cristológica.

Ciertamente que todos los pueblos latinoamericanos y todas las personas son destinatarios e interlocutores para el anuncio de Jesucristo, pero, también, es verdad que, si se busca anunciarlo de una manera que llegue a ser significativo en la vida de las personas, no se puede eludir la realidad histórica-social que ellos comportan. En ese sentido, continúan siendo

[9] De saber transmitir, de la mejor manera posible, el valor que poseen las cosas de Dios, a fin de que engendren la paz en lugar de la discordia. Cf. NAZIANZE, Grégoire de. *Discours 32-37*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985, p. 83-84.

destinatarios e interlocutores válidos –de acuerdo a los desafíos levantado anteriormente (cf. § 2)-, en cuanto a su identidad cultural, los indígenas, los afroamericanos y los mestizos; y desde el punto de vista de las características de diferenciación socio-cultural, los pobres y marginados, los ateos potenciales, las mujeres, los jóvenes, los campesinos, los habitantes de las grandes ciudades, etc. Pero como no nos imaginamos una reflexión cristológica latinoamericana imparcial, por lo mismo que ya hemos dicho, nos disponemos a hacer la opción de considerar, a lo menos, tres tipos de destinatarios e interlocutores: los pobres y marginados, las mujeres y los ateos potenciales[10] de Latinoamérica.

Los "pobres y marginados" son destinatarios e interlocutores necesarios de la reflexión cristológica latinoamericana, porque junto con ser los principales receptores de la llegada del Reino de Dios en el anuncio de Jesucristo y en el Evangelio, son la realidad social más numerosa, desafiante y gritante de América Latina a la hora de presentar la Revelación de un Dios misericordioso, Padre de todos y actuante en medio de la historia de la humanidad, una historia que a ellos parece decirle y mostrarle imágenes contrarias de ese mismo Dios. En ese sentido, aun cuando pareciera que ya han sido suficientemente considerados por los teólogos y cristólogos de la liberación, aun en el siglo XXI, sigue totalmente vigente la problemática levantada por la realidad humano-social de los pobres y marginados latinoamericanos a la reflexión cristológica del continente[11]. Surgen, así, algunas preguntas como: si una persona que no es respetada en su dignidad humana y social puede esperar algo de Jesucristo, en cuanto Mesías y Salvador. Si a alguien que no cuenta con las oportunidades de comprenderse y desarrollarse como persona libre, llamada a alcanzar la plenitud de su humanidad como hijo e hija de Dios, la fe en Jesucristo como Hijo de Dios, le devuelve su condición humana primera establecida por Dios en la creación. Si a personas que no cuentan con las

[10] Tres cosas quisiéramos decir al respecto. Primero, que dudamos en un momento si hablar de ateos potenciales o hablar más bien de la persona moderna de Latinoamérica, puesto que la primera denominación pareciera exigir mayor precisión. Pero si pensamos que, de manera general, lo que caracteriza a un ateo potencial dice relación con lo que representa una persona moderna en cuanto a haber hecho propia la visión de sí mismo, del mundo y de los demás, nos parece que a partir de ahí podemos arriesgarnos a hablar de ateos potenciales. Segundo, que nos llama la atención que el Documento de Aparecida no hace ninguna alusión a este tipo de personas en el continente, significa eso que no hay o, por el contrario, la Iglesia no se detiene a pensar en esa posibilidad de personas, culturalmente indiferentes ante el tema de Dios y del Dios de Jesucristo, en particular. Tercero, que existe una diferencia en la disposición de los ateos potenciales de la época de Juan Luis Segundo a los de ahora; los contemporáneos del teólogo muestran una visible preocupación por el tema de Jesús, mientras los actuales son más indiferentes, no sólo frente a la persona de Jesucristo, sino además ante el tema de Dios y la fe religiosa.

[11] Al respecto de la realidad de los pobres frente a la manifestación de Dios en Cristo, Jorge Costadoat destaca, en el ámbito del análisis del tema de "la necesidad de un encuentro con Cristo", que el Documento de Aparecida invita a comprender "la salvación como vida que supera las condiciones inhumanas en que viven los más pobres", porque la vida en Cristo se manifiesta más plenamente cuando se viven vínculos de verdadera y justa comunión fraterna, donde se superan las desigualdades sociales. Cf. COSTADOAT, Trazos de Cristo, p. 213-214.

posibilidades de desarrollar su capacidad de ser sujetos y gestores de su propia historia personal y social y que, por lo mismo, no son considerados capaces de entrar en diálogo de tú a tú, Jesucristo pueda dirigirles su palabra[12]. Si bien, los pobres y marginados podrían seguir siendo destinatarios e interlocutores de la reflexión cristológica a partir, principalmente, del anuncio del Reino y sus consecuencias éticas y exigencias de seguimiento, nos parece que podría, también, cobrar otro matiz si se examina una reflexión cristológica más a partir del significado que cobra el abajamiento y la encarnación del Hijo en su confluencia con la dignidad humana concreta de hijos pobres y marginados, y no únicamente desde un significado ontológico-metafísico, que refiere a todo ser humano, en un sentido genérico-colectivo, sino, incluido lo anterior, además, desde el significado históricamente palpable que en Cristo el ser humano alcanza su plena dignidad, su esencia como radical apertura a Dios y la meta del destino de su existencia[13].

Otro tipo de destinatarios e interlocutores son las "mujeres". Ciertamente ellas, normalmente y por cuestión cultural, pueden ser y son incluidas entre los pobres y marginados. Sin embargo vamos a referirnos a ellas de manera preferencial y explícita como a destinatarias e interlocutoras válidas del pensar cristológico latinoamericano, justamente, en esa doble perspectiva, como mujeres pobres y marginadas. Ello por dos razones. Una primera, más de tipo eclesial, que las mujeres son la mayoría de las parroquianas y laicas comprometidas de la Iglesia católica de América Latina. La segunda, que, al tener en cuenta la dificultad de definir las causas del por qué la mujer ha sido y es socialmente marginada[14], se puede, al menos, pensar en el gran aporte de equilibrio y plenitud que traería consigo a la vida social y eclesial latinoamericana, el desarrollo más consciente de una reflexión cristológicamente inclusiva de la mujer[15]. Sin duda la presencia activa de la mujer en la

---

[12] En el contexto de la recepción de Aparecida, Costadoat enfatiza que, más allá de la lectura que se puede hacer de las conclusiones de la V Conferencia, el cristianismo en América Latina ha podido llevar a cabo uno de los descubrimientos teológicos más importante y novedoso, cual es, la irrupción de los pobres y sus reclamos contra toda injusticia y por el reconocimiento de su dignidad. Cf. COSTADOAT, *Trazos de Cristo*, p. 69.

[13] Cf. KLINGER, Elmar. Cristo en la fe y en la historia. En: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación. Volúmen III.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, pp. 27-54, p. 48.

[14] Ha surgido en el último tiempo el proyecto de la antropología de la mujer que, si bien ha arrojado importantes luces respecto de la "diversidad de formas en que las sociedades han grabado las diferencias sexuales como diferencias simbolizadas y estructuradas dentro de escalas de prestigio y poder", sin embargo no es fácil poder separar el dilema que genera, en el análisis de las diferencias entre varón y mujer, la tensión entre lo universal y lo particular de la problemática que presentan los datos recogidos por dicha disciplina. Así, al menos, deja ver claramente la complejidad misma de la relación de género. Cf. MONTECINO, Aguirre Sonia. La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios de una escena antropológica latinoamericana. En: PRIMER CONGRESO DE TEOLOGAS LATINOAMERICANAS Y ALEMANAS, Biografías, instituciones, ciudadanía. En: *Stromata*, Año 44, N◦1/2, (2008), pp. 53-63, p. 64.

[15] En relación al lugar de la mujer en la Iglesia, nos parece que refuerza nuestra búsqueda de una reflexión cristológica inclusiva de la misma, las palabras de Costadoat cuando afirma que "la presencia protagónica de la

Iglesia puede contribuir a crear espacios de comunidad y comunión, y marcar el estilo de desarrollo de una reflexión cristológica latinoamericana. Considerando esto, las mujeres de América Latina son portadoras de múltiples interrogantes a la fe en Jesucristo: les cabe a ellas preguntar acerca de lo que pueden esperar de Jesucristo de cara a la realidad socio-cultural que vive la mujer en América Latina; en qué medida Jesucristo puede ayudar a esclarecer su sentido de "igual dignidad", siendo Él varón y, como tal, el Hijo de Dios encarnado; qué significado tiene Jesucristo para la mujer y qué significado puede dar a su vida en cuanto mujer y mujer en sociedad; cómo pensarse como mujer desde Jesucristo y pensarlo a Él, si hay lugar para ello, siendo mujer[16].

Un tercer tipo de destinatarios e interlocutores son los "ateos potenciales". Más que apelar a un grupo social determinado, esta vez se trata de practicar el diálogo cristológico con el hombre y la mujer latinoamericanos que se encuentran inmersos en un estilo de vida caracterizado por la cultura moderna, en la cual, la técnica y la ciencia son lo preponderante. Un aspecto propio de la modernidad, desde el punto de vista antropológico, es el haber colocado, de una manera categórica, al ser humano en el centro de toda actividad humana, haciendo de éste el sujeto de todo fundamento y el punto de referencia absoluto de toda verdad a descubrir y por afirmar. La persona potencialmente atea del continente también participa de esta visión de sí misma y de los otros. En cuanto persona-sujeto, quiere vivir su propia vida y ejercer la capacidad de optar, personalmente, por todo cuanto puede y quiere llevar a cabo; es decir, tiene asumido su ser individuo y vive conscientemente lo que eso significa en cuanto que quiere definir por sí misma su presente y su futuro. Así, la posibilidad de desarrollar su vida en base a pautas sólo es posible si éstas son escogidas y pasan por la propia decisión y experiencia que las hace válidas.

Sin embargo, aun cuando pareciera que puede ser dueño absoluto de todo cuanto es y pueda realizar, la persona latinoamericana moderna experimenta la crisis de sentido y se percibe fragmentada. De ahí que, a la hora de pensarlo como destinatario e interlocutor de la

---

mujer en la sociedad contemporánea nos ha hecho más humanos. El varón se ha desrigizado en su rol de proveedor periférico, ha pasado a formar parte de un equipo parental, participa mucho más en la crianza y educación de los niños y comienza a mirar su propia vulnerabilidad. Mediante vínculos recíprocos de amor y de contención, las relaciones entre el varón y la mujer son más simétricas. Esta mayor humanidad de un amor placentero, igualitario y responsable que muchos católicos y católicas están experimentando trasunta la obra del Espíritu". Cf. COSTADOAT, *Trazos de Cristo*, p. 81.

[16] Respecto de un análisis del proceso que ha vivido la reflexión teológica sobre el lugar de la mujer en el NT, a partir del comportamiento de Jesús con ella, en la reflexión teológica patrística y medieval, como en el origen de una reflexión teológica feminista, se puede consultar la tesis doctoral de Alzira Munhoz, principalmente la segunda parte. Cf. MUNHOZ, Alzira. *Feminismo e evangelização. Uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evagenlizadora da Igreja no Brasil*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008.

reflexión cristológica, surgen las preguntas: si alguien que se tiene por la medida de todas sus opciones propias puede abrirse al principio de estar fundamentado en Otro, como lo plantea Jesucristo; si Jesucristo que vivió hace más de dos mil años, que habló y enseñó desde otros parámetros socio-culturales, puede mostrar un sentido de responsabilidad por el otro a los que definen su estilo de vida hoy desde el individualismo; si para personas que han optado por una posición materialista frente a la vida y las diferentes dimensiones que cobra la relación con los demás, porque han descubierto una mayor identificación con una visión pragmática de la vida, del mundo y de los otros seres, Jesucristo puede convertirse en el instrumento que viabiliza su apertura al sentido trascendente de todo lo existente.

Considerado esos tres tipos de destinatarios e interlocutores, hay que decir, que no debe juzgarse de sesgado el hecho que continuemos sugiriendo que la reflexión cristológica que se desarrolle en América Latina deber ser una reflexión teológica "situada". Aun cuando pareciera que hablamos de pobres, mujeres y ateos potenciales en sentido genérico, no lo es a la hora de saber que existen con rostros concretos en Latinoamérica donde la diversidad cultural, por antonomasia, hace inviable la reducción a un denominador común, como nuevamente lo reconoce la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.

3.2 Enfoque cristológico

Una vez que se ha pensado en los destinatarios e interlocutores posibles y del por qué se los tiene en cuenta, paso seguido es, plantearse la tarea acerca de lo que se quiere comunicar y dialogar con ellos. Estamos ciertos que el asunto del que se ocupará la conversación está dado por la cristología en sí: Jesucristo, pero también somos conscientes que decirlo así suena de una manera tan general que difícilmente puede hacer sentido a la vida concreta de las personas que hemos nombrado anteriormente. De ahí la importancia de concebir y precisar uno o más enfoques teológicos de los cuales pueda responsabilizarse la cristología latinoamericana en su reflexión futura.

Por lo demás, es importante partir considerando que todo y cada uno de los enfoques teológicos como cristológicos refiere, más bien, al sujeto que realiza la labor de pensar y hacer inteligible la fe, en nuestro caso particular, la fe en Jesucristo. Por eso hay que decir que se trata aquí de presentar la propuesta de un enfoque secundario, como lo señala Clodovis Boff, más que el enfoque originario de toda teología que consiste en la "luz de la fe", puesto

que vamos sugerir la óptica o el ángulo desde dónde creemos se debería llevar a cabo la tarea de pensar[17] el evento Jesucristo y su significado para los pobres, mujeres y ateos potenciales de América Latina.

En vista a eso, nos parece que podemos enunciar tres tipos de enfoques, en base a dos momentos de reflexión. En un primer momento, planteamos dos enfoques que, a nuestro juicio, son representativos de la fe cristiana y que deben ser profundizados por la reflexión cristológica latinoamericana: el histórico-antropológico y el cristológico-trinitario. Privilegiamos estos dos tipos de orientación de la reflexión cristológica por dos razones: una, porque creemos que la cristología latinoamericana debe continuar situando su reflexión sobre la base de una vida cristiana encarnada en la realidad histórica concreta de América Latina que le toca vivir a los pobres, mujeres y ateos potenciales del continente, si quiere, en verdad, volver significativa la persona de Jesucristo hoy. La otra, nos parece, que la cristología latinoamericana puede explotar, positivamente, la dimensión trinitaria de la experiencia de Jesucristo si se detiene a pensar la realidad de Dios Comunidad, a partir de Jesús, como una realidad de comunicación, revelación y donación intra-trinitaria y hacia el mundo[18]. En un segundo momento, en vista que no podemos eludir un aspecto visible de la realidad religiosa actual, como es el de la pluralidad, proponemos el enfoque de la disposición para encaminarse hacia el diálogo interreligioso.

En cuanto al desarrollo de una cristología latinoamericana de enfoque histórico-antropológico, nos parece importante indicar que ello es necesario, en primer lugar, porque no se puede renunciar a Jesús de Nazaret, en cuanto hombre concreto, como la puerta de entrada a una relación personal y comunitario-social con Dios; es decir, Jesús es, forzosamente, la vía de acceso perentorio a Dios, alcanzable por la persona latinoamericana. Luego, porque posibilita comprender que Jesucristo manifiesta una acción divina de Dios, en medio de la historia, que va dirigida, al corazón de todas las personas[19], pero, particularmente, al de los pobres, mujeres y ateos potenciales, para ir forjando su libertad, hacerles descubrir el sentido

[17] Cf. BOFF, Clodovis, OSM. *Teoria do método teológico*. Segunda Edição Revista. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 51.

[18] Reforzamos esa posible línea de reflexión con la siguiente afirmación: "No interior de Deus, o Filho leva uma intensa vida de relacionalidade e comunhão com o Pai e o Espirito Santo. Porque a única coisa que o diferencia do Pai é acolher a vida que este lhe entrega. E com ele expressa e transmite seu amor substancial, quer dizer, o Espirito Santo". Cf. BINGEMER L., Maria Clara. *Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso.* São Paulo: Paulinas, 2008, p. 152.

[19] Se trataría de recrear, en el hoy de los pueblos latinoamericanos, la experiencia que vivieron junto a Jesús sus contemporáneos. A eso podría ayudar la reflexión cristológica, a hacer comprensible que Jesús vivió y vive plenamente en nuestra historia, al mismo tiempo que la trasciende. Cf. *Ibid.*, p. 151.

transcendente de su ser y llevarles a reconocer la misión importante de transformación a que están llamados, no sólo para sí mismo sino hacia su entorno social.

En Jesucristo se ha fijado la medida de la humanidad – sentido antropológico de la cristología – a partir de la cual ya no es posible pensar al ser humano sin su referencia abierta a lo divino. De aquí se puede plantear como principio cristológico latinoamericano la necesidad de entender que los pobres y las mujeres, de una parte, están llamados a participar y deben ser partícipes de una misma dignidad filial-divina y fraternal entre los seres humanos, y de otro, de por qué es importante comunicar a los ateos potenciales que su vocación de ser personas y humanos no termina aquí, en una historia y un mundo determinados por el hombre mismo; de invitarlo a ver que eso esencial que busca y que identifica consigo mismo y con el mundo, se encuentra en Otro, en cuanto es un Tu que posibilita descubrir la verdad de lo que el ser humano es y quiere ser.

Respecto del enfoque cristológico-trinitario, una cristología latinoamericana podría hacer el esfuerzo por pensar el acontecimiento de Jesucristo en su totalidad, no parcializando aspectos de su persona, con miras a responder, desde el contexto latinoamericano y de la manifestación histórico-salvífica de Dios, a la pregunta acerca de quién es Jesús, cuestión a la cual no se puede responder sin vincularla a la pregunta de quién es el Padre y el Espíritu. En ese sentido, la reflexión cristológica de América Latina podría hacerse cargo de pensar la persona de Jesucristo a partir de la iniciativa del Padre que quiere la entrada del Hijo en el mundo y en la historia para, desde dentro, mostrarle su propia verdad e impulsarle a dirigirse hacia el sentido esencial de su existencia, cual es, comprender que la plenitud de lo que está llamado a ser lo alcanza en la medida que consigue vivir en vínculo con Quien le ha dado el ser. Asimismo, este enfoque podría, a la vez, considerar la misión de Jesús, el Hijo, unida a la misión del Espíritu, por quien el mundo y la historia se vivifican, y la humanidad consigue participar de la vida divina.

Nos parece iluminador, también, para la tarea de reflexión latinoamericana desde el enfoque cristológico-trinitario, principalmente, dos aspectos teológicos que señala González de Cardedal[20]. Primero, que el punto de partida de toda cristología es la relación filial que Jesús manifiesta con Dios como su Padre, puesto que Jesús sustenta la fidelidad a su misión, además del cumplimiento de la voluntad del Padre, en el amor incondicional y permanente que Él tiene por todos, especialmente, hacia los pobres y desvalidos. En ese sentido, una cristología latinoamericana debería pensar el acontecimiento de Jesucristo, considerando

[20] Cf. GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, pp. 23-24.

como punto de partida la filiación de Jesús al Padre, en cuanto que es ella la que asegura no sólo la predilección de Dios por los pobres y marginados, sino también la realización de la salvación para ellos. El segundo aspecto dice relación a la unidad que vive Jesús con el Padre por medio del Espíritu. Esa unidad de Jesús con el Padre en el Espíritu se refleja, a su vez, en su unidad con los discípulos, y por medio de la Iglesia, la dirige a toda la humanidad. Es el Espíritu el que lleva a cabo la encarnación del Hijo y que lo revela como tal en su bautismo, y es él que garantiza la disposición y la apertura para acogerlo a Él y su mensaje a través de la historia de la humanidad y de América Latina, en particular. De ahí que una cristología latinoamericana podría desarrollar su reflexión, considerando el significado que tiene el Espíritu en cuanto que es él que infunde y asegura al espíritu humano que es y que está llamado, en el Hijo, a ser hijo e hija de Dios Padre.

En relación con el enfoque de una disposición para el diálogo interreligioso, es importante partir considerando que, a diferencia del diálogo ecuménico, el diálogo interreligioso se comprende a partir del contacto y de la relación que se establece entre tradiciones religiosas. El ecumenismo, por tratarse de la relación entre religiones cristianas, posee una fundamentación común que es Jesucristo. La relación interreligiosa, en cambio, exige comprender que el acontecimiento de Cristo es perceptible de manera diferente y, según la expresión propia de cada religión, puede no ser fácilmente viable la aproximación a Él[21].

Eso considerado, la reflexión cristológica latinoamericana se enfrenta también a la tarea de dar su aporte en el diálogo interreligioso. Para ello, será importante, primero, dejar en claro que se llega al diálogo desde la identidad de confesión de fe cristiana y desde ahí plantearse el interrogante acerca de cómo se va a dialogar. Luego, disponerse a plantear una reflexión cristológica inclusiva que, a diferencia de un cristianismo que se plantea como la única religión verdadera, y como consecuencia de ello, exclusiva[22], se abre a la posibilidad de concebir una nueva hermenéutica teológica[23] que le permite pensar el acontecimiento de Jesucristo de cara al diálogo interreligioso. Por lo demás, si se tiene en cuenta que tanto la religión cristiana como otras religiones buscan articular la relación que Dios establece con la persona humana y con la humanidad, como un todo, y considerando la diferencia de los contenidos teológicos que transmiten, cabe preguntar si podría ser la antropología una vía

[21] Cf. DRUBI, Rodrigo. O diálogo inter-religioso. En: SOUZA, Ney de, (Org.). *Temas de teología latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 211-229, p. 211.
[22] Cf. VIGIL, José Maria. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*. Córdoba: Ediciones El almendro de Córdoba, España, 2005, p. 154.
[23] Cf. SALLES, Walter; BERNARDO, Luiz Thiago. Pluralismo religioso e hermenêutica da diferença. Novas possibilidades para a teologia cristã. En: *Revista de Cultura Teológica*, 65 (2008), pp. 69-90, p. 71.

posible en la confluencia del diálogo interreligioso de la cristología latinoamericana con las demás religiones. La antropología, en cuanto que comprende a la persona como un ser abierto a la trascendencia o al Ser Transcendente, puede convertirse en un punto de encuentro entre la cristología y las demás religiones, en la medida en que asume la tarea de atender a la cuestión de cómo entender el significado de una "vida más plena", a la cual todo ser humano aspira y toda religión confiesa como un contenido de la manifestación de Dios que, en el caso de la cristología, se trata de un contenido teológico fundamental[24]. A nuestro juicio, se trata de una propuesta posible de realizar.

3.3 Método cristológico

Exponemos ahora el tercer aspecto teológico de nuestra propuesta para la tarea cristológica latinoamericana del futuro, el del método cristológico. Antes de pasar a tratar la temática explícitamente, nos parece importante rescatar dos elementos comunes que, además de estar a la base de todo método teológico, son los que viabilizan toda reflexión teológica y, por lo mismo, cristológica. Se trata de los momentos del quehacer teológico, como son: la escucha atenta y la elaboración teórica del significado de lo que se escuchó[25]. En el primer momento teológico, hay que partir considerando que el teólogo es una persona que recepciona el significado de algo que ya fue comunicado y revelado por Dios a la humanidad. Por lo cual, el teólogo lo que hace es ser testigo, por medio del acto de hacer inteligible lo que ve, escucha y recibe del diálogo que Dios realiza, por medio de Jesucristo, con la humanidad de todos los tiempos, en la gracia del Espíritu, invitando al ser humano a entrar en una comunión viva con Él. A partir de ello, en un segundo momento, el teólogo se dispone a escrutar, de una manera creativa, las experiencias de fe que vive el pueblo cristiano y el significado que tiene la revelación de Dios en la historia para la vida humana, en el tiempo y en el lugar donde el teólogo se encuentra inserto.

---

[24] Una veta teológica, por donde desarrollar la reflexión sobre una "vida más plena", desde el ámbito cristiano y que podría posibilitar el diálogo interreligioso, puede ser el enunciado de la "humanización". Si se sigue ese camino, nos parece viable acoger la propuesta de Manuel Hurtado, en el contexto de algunas tareas de la cristología contemporánea, de asumir el título "Hijo del hombre" en la perspectiva de "una invitación a pensar la relación entre la cristología y la humanización" del ser humano y de la creación, ya que el mismo título coloca en destaque el concepto de "humanidad". De ahí se puede desprender la tarea cristológica de llegar a dilucidar el significado que tiene el "hacerse hombre de Dios" para el "hacerse más humano" de toda persona, en la clave de lectura del diálogo interreligioso. Cf. HURTADO, Manuel. Novas cristologías: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. En: *Perspectiva Teológica* 40 (2008), 315-341, p. 339.

[25] Cf. WICKS, Jared. *Introdução ao método teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 35.

En ese sentido, todo método teológico como cristológico está dado, normalmente, por el sujeto que lleva a cabo la tarea de pensar la fe cristiana, por lo que no podríamos cerrar este capítulo sin presentar nuestra propuesta al respecto y sin dar alguna explicación sobre la misma. De ahí que, en vista a mantener una cierta coherencia con lo que hemos expuesto anteriormente, pensamos, más que crear nuevas formas de reflexión, destacar, de los ya conocidos, dos métodos que, a nuestro juicio, posibilitarían a la cristología latinoamericana hacerse cargo de los desafíos y las nuevas tareas sugeridas por nosotros. Se trata de los métodos: "ver-juzgar-actuar" y "el círculo hermenéutico".

En relación al primer método, hay que comenzar diciendo que los Obispos reunidos en Aparecida para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en continuidad con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado, han aceptado el método "ver-juzgar-actuar" como el modo para exponer el contenido doctrinal del Documento de las Conclusiones. Expresan los Obispos que este método les ayuda a "articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento, la valoración con sentido crítico, y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo" (DA 19). A partir de esto se puede decir, además, que este método es una forma ya consolidada en la Iglesia para plantear su pensamiento sobre la fe cristiana y su relación con la realidad histórico-social de América Latina. Pero creemos, también, que no todo se agota ahí.

En ese sentido, queremos destacar todavía dos puntos de consideración. Uno primero, que el método ver-juzgar-actuar, si bien, surge como método pastoral en el contexto eclesial de Europa, ha sido ampliamente aceptado tanto por la actividad pastoral como la teológica de América Latina a partir del Concilio Vaticano II. Ello, porque los Obispos y teólogos latinoamericano han visto en dicho método la ayuda necesaria para llevar a cabo una reflexión teológico-cristológica que considere, en el ver, la historia concreta de América Latina como el lugar teológico en el cual se discierne el significado de la revelación de Dios y de la fe; con el juzgar, se plantea a la fe cristiana la posibilidad de discernir, a la luz de la fe y de la revelación de la Palabra de Dios, cuál es el sentido que cobra la historia de los pueblos latinoamericanos, con todas sus luces y sombras; y con el actuar, se busca dar, desde la misma fe y Palabra de Dios, una respuesta esperanzadora al aquí y ahora de la historia[26]. Segundo, se ve importante la propuesta de aplicación de este método a la reflexión cristológica latinoamericana, propiamente tal, porque este procedimiento permite mantener el énfasis de la

[26] Cf. BENTUÉ, Antonio. *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental*. Sexta Edición corregida y actualizada. Santiago: San Pablo, 2001, p. 420.

comprensión de una fe cristiana encarnada en la historia concreta que viven los pueblos de América Latina, particularmente los pobres y marginalizados, las mujeres y los ateos potenciales. En ese sentido, la continuidad de su utilización podría posibilitar a la cristología latinoamericana poner mayor atención, desde el "ver", al ver "con", "desde" y "como"[27] los pobres, mujeres y ateos potenciales están situados desde su realidad concreta frente a la persona de Jesús. Ello exigiría mucho más a la reflexión cristológica partir de la existencia histórica de las personas y no desde el supuesto teórico de interpretación de los destinatarios e interlocutores futuros. Respecto del "juzgar", la cristología latinoamericana podría continuar su tarea a partir del quehacer que evalúa la coherencia entre el discurso sobre Jesucristo y la realidad histórica en que se inserta. Pero está vez, no sólo lo debería juzgar frente a la cristología clásica, sino también desde lo que ella misma va pensando y exponiendo acerca de la interpretación del significado de la persona de Jesús para los pueblos latinoamericanos hoy. Por último, relativo al "actuar", es coherente con una cristología encarnada, como se reconoce y se define la cristología latinoamericana, el que tenga una injerencia real e iluminadora sobre la acción evangelizadora de la Iglesia que dice relación con la búsqueda de transformación de la vida, no sólo personal sino y sobre todo, social.

En cuanto al método de "el círculo hermenéutico", recordamos que se trata del método usado y propuesto por Juan Luis Segundo. Como el mismo teólogo señala, se trata de un método que surge después de haber tomado consciencia que el cristianismo es una religión principalmente bíblica, por lo cual la teología no tiene la libertad de desviarse del camino que las Escrituras le prescriben y no puede dejar de volver una y otra vez sobre la misma, con el fin de interpretar e iluminar, desde ahí, los acontecimientos históricos conducentes o no a descubrir y reconocer a Dios que se revela en medio de ella[28]. Por eso mismo, nos parece un método válido de seguir considerando en la reflexión cristológica latinoamericana, porque vehicula una forma de pensar que favorece una mirada clara sobre la relación que puede establecerse entre las disciplinas desarrolladas en el pasado y las que se dan ahora y que permiten explicar el presente, con la labor teológico-cristológica en su intento de interpretar la Palabra que Dios dirige al ser humano en el aquí y ahora de la historia, particularmente, la latinoamericana.

En ese sentido, el círculo hermenéutico, como método, posibilita, en primer lugar, el desarrollo de una reflexión cristológica que considera los continuos desafíos planteados por el contexto histórico-cultural y social en que se encuentran inmersos los pobres y

[27] Cf. FUNDACIÓN AMERINDIA. *Aparecida. Renacer de una esperanza*. Santiago: EDEBÉ, 2007, p. 49.
[28] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975, p. 11.

marginalizados, las mujeres y los ateos potenciales. Además, una cristología que se lleva a cabo con la ayuda del método del "círculo hermenéutico" no puede resultar ser autónoma, por no decir ajena, de la realidad que circunscribe la vida de los cristianos, y de lo que ésta dice a la fe en Jesucristo. Luego, la cristología latinoamericana no podría dejar de considerar en su reflexión la relación existente entre las disciplinas que le permiten conocer mejor el pasado de la misma –cristología bíblica- y las disciplinas actuales que le explican la realidad del presente, con el fin de interpretar la Palabra que Dios dirige hoy a los pueblos latinoamericanos. En tercer lugar, que dicho método exige a la cristología latinoamericana estar atenta a los continuos cambios que se generan en los procesos históricos que viven las personas de Latinoamérica, para interpretarles la revelación que hace Dios en Jesucristo. En ese sentido, será muy importante que ésta, -la cristología- ponga atención a los interrogantes que surgen y que puede levantar de ese nuevo contexto socio-cultural, de manera tal que se vea obligada a interpretar, siempre de nuevo, el significado que la Palabra que Dios dirige, por medio de este mismo Jesús, a los habitantes de Latinoamérica de hoy.

Desde una mirada general, por último, cabe decir que ambos métodos favorecen, de una parte, el desarrollo de un pensar cristológico que mantiene activa la triple relación de Dios y Jesucristo, ser humano: pobres y marginados, mujeres y ateos potenciales, y la historia, relación que permite volver siempre de nuevo significativo el diálogo que Dios quiere continuar llevando a cabo con la persona en vista de alcanzar una vida más plena y en comunión. Y de otra, posibilita una reflexión cristológica que se puede plantear desde dos perspectivas del pensar, desde una cristología práxica y desde una cristología teórica. Con ello queremos decir, por una parte, que la cristología latinoamericana que se basa en el método del "ver, juzgar y actuar" puede responder, más directamente, al desafío de la solicitud de presentar a Jesucristo como Aquel a quien se puede confiar la propia vida personal y social-comunitaria, porque es Alguien a quien es factible seguir, hacer de su vida el propio estilo de vida. Independiente de lo anterior, la cristología que se basa en el método del "círculo hermenéutico" puede muy bien alcanzar una reflexión teológica latinoamericana que permita poner en relación los elementos cristológicos dados por la teología exegética de todos los tiempos y la contemporánea, y los interrogantes más profundos y transcendentes del ser humano que vive en América Latina. Por eso, apelamos a que ambas cristologías se complementan en lugar de excluirse, ya que posibilitan la aproximación a la persona de Jesús desde diferentes ángulos del pensar y vivir humanos.

REFLEXIONES FINALES

Las reflexiones finales no pretenden ser una síntesis de todo lo investigado, ni son una repetición de lo desarrollado en las reflexiones correspondientes al final de cada capítulo. Lo que se hace aquí es poner de relieve el hilo conductor temático que orienta todo el trabajo y que alcanza algunas evidencias en la exposición de los contenidos cristológicos tratados en los diferentes apartados, en los cuales ya se vislumbra la importancia y la limitación de la comprensión de Jesús de Nazaret en el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino.

En el transcurso de nuestro análisis sobre la cristología de ambos autores, hemos podido corroborar la centralidad que alcanza el hecho de Jesús en la reflexión de los dos teólogos latinoamericanos. El punto de partida, sin embargo, está dado por el enfoque que establece la TdL, cuando coloca en el centro de su planteamiento teológico la persona de Jesús, en cuanto hombre, Mesías y liberador. Ante la pregunta de lo que aporta la fe cristiana al proceso de liberación que vive América Latina, los obispos en su condición de pastores, por medio de las Conferencias de Medellín y Puebla, advierten sobre la importancia y la necesidad de dirigirse a la totalidad de la persona humana, especialmente a los más pobres, desde la fe en Cristo. Cristo, en cuanto Salvador es quien devuelve la dignidad a los pobres y comunica la grandeza a la existencia humana. Los teólogos latinoamericanos, en sintonía con lo que las Conferencias Episcopales Latinoamericanas manifiestan, asumen, como tarea propia, desarrollar una reflexión acerca de la persona de Jesucristo que se condiga con la realidad histórica y social de los pueblos latinoamericanos. Entienden que se trata de exponer una imagen de Cristo que ilumine, de manera real y concreta, la vida y la praxis cristiana de Latinoamérica.

En ese sentido, Gustavo Gutiérrez deja en evidencia lo primordial que es atender a la imagen de Cristo liberador, para hacer que la realidad concreta que viven los pueblos esté contemplada en la reflexión teológica que se lleva a cabo en América Latina. Expresa, de manera clara, que el anuncio del Evangelio debe considerar la experiencia de los cristianos que se comprometen con el proceso de liberación necesario en un continente que vive sometido a la opresión, ya que Cristo es, para los cristianos, Alguien que se hace presente en la historia de la humanidad trayendo la liberación. Siguiendo esa línea de reflexión, Leonardo Boff, enfatiza, de manera explícita, que los seguidores de Jesús, a lo largo de la historia, quieren saber quien fue realmente Aquel de quien hablan los Evangelios. Por eso, una

cristología que se desarrolla en América Latina, debe contemplar ese deseo de conocer al verdadero Jesús, pero no debe plantearse ajena al contexto histórico y cultural en que viven los cristianos. Para Boff, una cristología latinoamericana debe integrar en su reflexión, los elementos que acompañan el proceso histórico que viven los habitantes de Latinoamérica. Sienta las bases respecto que ella –la cristología latinoamericana- debe contemplar los elementos antropológico, utópico, crítico, social y práxico, los que son considerados, de alguna manera, en la reflexión cristológica posterior. Dichos elementos ponen el énfasis en el hablar de Jesucristo, a partir de Él mismo, para llegar a definir el sentido de la existencia de toda persona latinoamericana. Jesucristo es propuesto como el liberador, en el pensamiento de Boff, porque invita a construir un mundo más fraternal y humanizado, que atiende a los sin-nombre y sin-voz, que anuncia un Reino que no es para unos pocos, sino para todos, y que revela, como lo esencial de su mensaje, el crear nuevas formas de actuar y de vivir en el mundo.

Poco a poco se va delineando el presupuesto de un Cristo liberador, a tener en cuenta en el desarrollo de una cristología latinoamericana. Sobre ese presupuesto cristológico se hace comprensible la centralidad de Jesús de Nazaret en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Aunque, como hemos mostrado a lo largo de nuestro análisis, cada autor lo expone de una manera propia, se observa en ambos pensamientos, ya de manera implícita como explícita, el interés en presentar a Jesús como el Cristo liberador para América Latina. El inicio de ese interés está dado por la opción que ambos autores hacen de Jesús de Nazaret como el Jesús histórico.

A juicio de Segundo, el Jesús histórico es quien mejor muestra el aporte que hace Jesús al proceso de humanización de la historia. Postula que es a partir de ahí –del proceso de realización humana- que se puede plantear a los contemporáneos de América Latina, especialmente, a los ateos potenciales, que es posible dialogar con Jesús de Nazaret y descubrir su significado para la comprensión y la realización de la existencia humana. En su reflexión, privilegia el uso de los datos exegético-cristológicos alcanzados por la investigación sobre la búsqueda del Jesús histórico del siglo XX y enfatiza el método de exegesis de las formas, como también los criterios metodológicos de historicidad presentes en el NT, con el fin de rescatar el significado de Jesús en cuanto “Buena Noticia”, no sólo para las primeras comunidades cristianas, sino, sobre todo, para las personas en la actualidad. A ello sirve, a su vez, el planteamiento de la “clave política”, elemento cristológico con el cual

el teólogo quiere evidenciar, más profundamente, la realidad histórica y humana que hace de Jesús Alguien posible por quien optar como estilo de vida.

Jon Sobrino, por su parte, destaca al Jesús histórico porque, como está interesado en desarrollar una cristología histórica, considera que es a partir de Él que se puede acceder a su estilo de vida y a su mensaje, mostrando a los cristianos el sentido de seguir y vivir la fe y la vida cristiana desde la praxis del mismo Jesús. Para eso, considera importante dar cuenta de la historia de Jesús sobre la base de las narraciones evangélicas, considerando que los Evangelios presentan a un Jesús teologizado e historizado. Es el Jesús histórico el que mejor permite reconocer que Jesús es verdaderamente hombre. Es el que mejor posibilita continuar su práctica y seguirlo en su misión hoy, a fin de recrearla como "Buena Noticia" para el mundo, particularmente, para los pobres y oprimidos, ya que es la praxis de Jesús la que muestra más claramente su relación con los pobres, su acción liberadora y su entrega por amor. Así, la opción por el Jesús histórico, como puerta de entrada para una reflexión latinoamericana del acontecimiento de Jesucristo, demarca el itinerario que lleva a cabo la reflexión cristológica de los dos teólogos en su propuesta por mostrar el significado liberador y pleno que trae Jesús a la humanidad, particularmente, a los pueblos de América Latina.

La explicitación que hace la cristología latinoamericana del Reino de Dios como tema central del mensaje y de la actividad de Jesús, es un elemento revelador, también, del sentido liberador que cobra su persona para sus contemporáneos como para los pueblos de hoy. El pensamiento de Segundo destaca que, con el anuncio de la llegada del Reino, Jesús está indicando que se aproxima el momento en que Dios comienza a ejercer su autoridad en la historia y en el mundo. Se trata de una nueva forma de gobierno, que se inicia con los pobres como destinatarios privilegiados del Reino por voluntad de Dios, ya que su reinado tiene como propósito hacer el bien a los que sufren dolor y pasan necesidad. El anuncio del Reino, que está dirigido, tanto a los destinatarios inherentes del mismo como a los opositores y a los discípulos de Jesús, tiene a los pobres, que hacen parte de los últimos, como los destinatarios preferentes, porque Dios se alegra en sacar a los pobres y pecadores de su situación de sufrimiento y marginación. Esta predilección, sin embargo, no se da sin condiciones. En vista que los demás grupos de personas se han planteado en actitud adversa al Reino por no corresponder a las expectativas con que lo esperaban, son los pobres y los pecadores los que reciben la exigencia, en una doble perspectiva; por una parte, deben procurar la coherencia entre los valores que asumen en sus propias vidas con los valores que representa Jesús, quien trae el Reino y, por otra, deben cambiar la forma en cómo se miran y se comprenden a sí

mismos, ya que sólo a partir de ahí podrán creer que el Reino les está verdaderamente prometido. Destaca, así el teólogo, que es ese dejar de mirarse como pueblo pobre, pecador y oprimido lo que posibilita entender que Dios, en Jesús de Nazaret, los privilegia y los libera.

El pensamiento cristológico de Sobrino pone de relieve que el Reino de Dios es lo último en la vida de Jesús, lo que supone la unidad entre la trascendencia y la historia, ya que el Reino manifiesta que es Dios mismo el que entra en relación con la historia y la coloca en relación con Él. Esa orientación de la historia hacia Dios comienza con los pobres. En el anuncio que Jesús hace, Reino y pobre están directamente relacionados. A los pobres, que son los que tienen necesidades reales, porque sufren sed y hambre, están desnudos y enfermos, en las cárceles y se sienten agobiados, les está dirigido el anuncio del Reino de Dios como Buena Noticia, para que tengan esperanza y confíen en la misericordia de Dios que se acerca para terminar con sus sufrimientos. Dicho anuncio va acompañado de algunas condiciones que, de una parte, están dadas por el mismo Jesús y, de otra, en la actitud de aceptación de los pobres. Con Jesús, el Reino trae la liberación y la misericordia de Dios para ellos –los pobres-, ante lo cual se les pide creer. Así, cuando Jesús actúa a favor de los pobres y pecadores, lo que busca, resalta el teólogo salvadoreño, es denunciar la actitud, la acción y la estructura que divide a las personas en opresores y oprimidos, para dar paso a la acción liberadora.

Así, el proceso de reflexión que llevan a cabo ambos teólogos, con respecto al tema del Reino de Dios, contribuye a establecer dos modos mediante los cuales el Reino viabiliza la liberación, tanto de la persona como de la sociedad. De una parte, para los que viven en base a situaciones deshumanizantes, se da la posibilidad de cambiar la manera de entender las relaciones de convivencia en el mundo y decidirse a asumir los valores de mayor humanización que propone el Reino. De otra, la actividad de Jesús es liberadora, porque manifiesta el rompimiento del *status quo* social establecido, ya que se sienta a la mesa con los pobres, libera a los posesos de la sumisión al demonio, perdona a los enfermos sus pecados y sitúa la persona en la correcta dirección al Reino.

De acuerdo a la cristología de Juan Luis Segundo como, también, de Jon Sobrino, la muerte de cruz de Jesús es consecuencia de su mensaje y de su actividad. Percibiendo el no cumplimiento de las expectativas de Israel, tanto de las autoridades como del pueblo, Jesús no cambia el estilo de su predicación ni cambia el rumbo de sus acciones; por el contrario, se mantiene fiel a ello. Segundo afirma, por su parte, que la misma razón que lo llevó a iniciar su vida pública es la que lo lleva a la muerte, ya que con su forma de anunciar la llegada del Reino de Dios se convierte en una amenaza para Israel que espera la restauración del reino de

David. Sobrino, a su vez, destaca que, desde el comienzo de su ministerio, Jesús se ve envuelto en un ambiente de persecución, ya que su manera de predicar el Reino pone en evidencia la injusticia que provoca el poder religioso y social de Israel. Así, independientemente del tratamiento que cobra el tema de la muerte de Jesús en la cristología de los dos teólogos, es importante resaltar que, a partir de ambas reflexiones, se puede concluir que la muerte en cruz de Jesús es un hecho que consuma la opción de su misión, ya que si lo crucifican es porque el significado de su mensaje fue comprendido por todos sus oyentes, tanto por quienes creyeron en Él, como por quienes lo rechazaron. A partir de ahí, el significado teológico que alcanza el acontecimiento de la muerte en cruz pone de relieve, según el pensamiento cristológico de Segundo y Sobrino, que la muerte de Jesús tiene un sentido salvador en la línea de ser el acto final que revela la liberación de toda injusticia por parte de Dios, y no es simplemente el resultado de las condiciones históricas que lo rodearon. Por tanto, es necesario resaltar que lo que salva no es la cruz en sí, sino Jesús y todo lo que Él hace y representa, ya que vive y actúa de una manera que le es grato a Dios: vivió haciendo el bien, ofreció una vida más digna a las personas y amó sin límites hasta entregar su propia vida. La muerte en cruz, más que ser un precio a pagar, es la confirmación de todo lo grato que resultó Jesús para Dios, por cuanto mostró que el Reino consiste en que la libertad se opone a la esclavitud, la justicia se opone a la injusticia y la plenitud de la vida se opone a la marginación de los pobres. Por eso, Dios no sólo lo dejó morir, sino que participó Él mismo de su sufrimiento y de su cruz.

Vinculado al hecho de la muerte en cruz de Jesús, Juan Luis Segundo y Jon Sobrino reflexionan el tema de la Resurrección. Aunque con diferentes rumbos en su tratamiento, según el pensamiento de cada autor, cabe observar que en algunos puntos se puede advertir una cierta alusión al hilo temático conductor de esta tesis. En el caso de la reflexión de Segundo, sobre la base del análisis de las palabras y enseñanzas que acompañan a Jesús en sus apariciones, resalta que ellas iluminan la comprensión de la vida ministerial de Jesús a la luz del acontecimiento de la Resurrección. Se trata de entender, por una parte, que la misión confiada por Dios a Jesús, en cuanto Mesías, no queda truncada tras los hechos de su pasión y muerte, y de otra, que el mandato de Jesús a sus discípulos de hacer seguidores a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, manifiesta que la comunidad entiende que con la Resurrección se recibe una vida nueva ilimitada. Se dan cuenta que esta vida nueva no puede quedar sólo con ella, sino que implica la tarea de comunicar la Buena Noticia a todos los pueblos. De esa manera, la universalidad de su

mensaje pasa a formar parte de la nueva comprensión acerca de la persona de Jesús que origina la Resurrección.

La reflexión de Sobrino, por su parte, una vez que ha analizado el acontecimiento de la Resurrección en base al presupuesto de la acción escatológica de Dios y de su manifestación, pone de relieve que Dios confirma la vida de Jesús y que el resucitado no es otro que Jesús de Nazaret, el crucificado; y que en Él se revela Dios, de manera definitiva. El esperar, el saber y el hacer de la realidad humana posibilitan entender que con la Resurrección de Jesús se origina una nueva historia, en la que se hace presente el amor. La verdad de la Resurrección implica una misión de transformación de la historia sobre la base de la acción del amor que pasa por el sufrimiento de cruz. La Resurrección revela la bondad y la misericordia perdonadora y reconciliadora de Dios para con la humanidad, dando así inicio al futuro liberador en el que el ser humano se orienta hacia la plenitud de la propia historia.

Sobre ese presupuesto, se puede subrayar que el tema de la Resurrección contribuye a la comprensión de Jesús de Nazaret como Aquel que continúa presente en la historia como el Cristo liberador. En el pensamiento cristológico de Segundo, se entiende la historia como un elemento constitutivo de la existencia humana, en la cual toda persona, independiente si es creyente o no, vive la promesa indefinida y persistente de que su existencia tiene un sentido y una meta. Jesús resucitado puede entenderse y aceptarse, a partir de ahí, como Aquel que es capaz de traer un sentido real y verdadero a todos aquellos proyectos que se realizan y por los cuales se lucha. En ese sentido, entender al Jesús resucitado como el Cristo liberador para la propia historia personal y humana, en la cristología del teólogo uruguayo, implica colocarlo en relación con el lenguaje de las búsquedas y proyectos humanos que conlleva, a su vez, a comprender a Jesús como aquel que no tiene respuestas fáciles, sino, por el contrario, que es capaz de llegar hasta las preguntas más radicales que posibilitan la apertura y el acceso a Dios. En el caso del pensamiento cristológico de Sobrino, se puede destacar que, desde la experiencia de la Resurrección, Jesús de Nazaret es reconocido como el Cristo liberador. Eso es posible en la medida en que todo ser humano descubre y reconoce en Él a Alguien que no sólo invita, sino que realiza en sí mismo una vida más plena, no sólo de sentido, sino también de dignidad humana y de participación en la realidad divina. Jesús resucitado puede entenderse como el Cristo liberador, cuando se comprende que no sólo su Resurrección, sino también, su entrega en la cruz es el acontecimiento que acerca la Salvación.

Así, desde la clave hermenéutica del Cristo liberador, cabe reconocer que Segundo declara que la Resurrección viene a confirmar el ministerio de Jesús en el cual dejó planteada

la invitación a la conversión que consiste en colocar las propias opciones en conformidad con las prioridades del corazón de Dios. En ese sentido, Jesús como Cristo, es liberador en la medida en que los seres humanos comprenden que pueden encontrar a Dios en el hermano necesitado y que se disponen a desarrollar una mayor humanización en la historia, en lugar de huir al campo íntimo del corazón o al terreno del culto religioso. Para Jon Sobrino, en cambio, con la Resurrección se inicia el futuro liberador que ha iniciado Jesús con su predicación, su vida y su muerte. Su reflexión cristológica enfatiza, explícitamente, que Jesús es el verdadero Mesías que fue exaltado por Dios en la Resurrección y, a partir de este acontecimiento, este título cobra para la persona de Jesús un nuevo sentido dado por la comunidad cristiana es decir que en Jesús, muerto y resucitado, se ha hecho efectiva la salvación del mundo.

Por lo demás, la cristología antropológica de Pablo, tema propio del pensamiento de Juan Luis Segundo, si bien, no habla de Jesús de Nazaret, propiamente tal, ni se preocupa de la dimensión mesiánica del mismo, posee, sin embargo, un sentido cristológico de la liberación de la esclavitud que permite la lectura salvadora-liberadora del acontecimiento de Jesucristo. En los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos adquiere fuerza la temática de la esclavitud del pecado que alcanza a judíos, paganos y cristianos. Unos y otros son dominados por el pecado que abarca todas las dimensiones de su vida y que los aliena, tanto de sí mismos como de los demás y de todo lo creado. Así, el pecado posee un mecanismo que, al dominar a la persona, la deshumaniza. En base al presupuesto de la esclavitud a que somete el pecado, Segundo pone de relieve que la cristología antropológica de Pablo se ocupa de dejar en evidencia las etapas del proceso que lleva a la esclavitud tanto a paganos como a judíos y a cristianos. Una vez establecido dicho proceso, el Apóstol plantea la fe en Jesús como oposición a la esclavitud del pecado. Es el tema de la fe el que vehicula el sentido salvador y liberador de Cristo. La fe es liberadora respecto del judío, porque lo que lo hace justo no son la Ley ni las obras de la Ley, sino la fe en Jesús. La fe libera al pagano de la esclavitud, porque posee un sentido universal dado por la justificación en Cristo. En el caso de los cristianos, que cuentan con la fe en Jesús, su liberación la alcanzan por el bautismo que los introduce en una vida nueva. Pero, más allá de la libertad de la esclavitud del pecado, la cristología paulina plantea el tema de la liberación de la Ley y de la muerte. Es Jesús, que significa el ahora de Dios en la historia, el que mueve a luchar contra la Ley y la muerte, para que no ejerzan más poder sobre las personas. Asimismo, el triunfo sobre la muerte lo alcanza Jesús con su Resurrección, porque en dicho acontecimiento es la vida la que triunfa sobre la muerte. Por tanto, el sentido liberador de Cristo en la cristología antropológica de Pablo,

contempla examinar toda la actividad humana, y por lo mismo histórica, de cara al hecho de la Resurrección, porque ella constituye el cumplimiento total de la promesa de que la historia será liberada definitivamente de la corrupción que mezcla los proyectos del pecado con los de la persona libre.

Sobre el presupuesto de lo que manifiesta el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino acerca de Jesús de Nazaret como el Cristo liberador, cabe subrayar que tiene una orientación socio-cultural y religiosa determinada. Ambos teólogos, como se ha evidenciado a lo largo de todo el trabajo, tienen la preocupación de hablar del significado y sentido liberador de Cristo para América Latina; particularmente, para los ateos potenciales, en el caso de Segundo, y para los cristianos comprometidos con el proceso de cambio social, en el caso de Sobrino.

En relación a la continuidad de proclamar el sentido liberador de Jesús como el Cristo en Latinoamérica, debemos reconocer que la realidad de Mesías es un elemento cristológico que está lejos de desaparecer del ámbito del anuncio e instauración del Reino de Dios en el continente. Jesús, en cuanto Cristo liberador, debe continuar siendo el sentido interpretativo de la salvación que trae, ya que sólo cuando la historia humana-latinoamericana llegue a comprender el proceso de liberación que se lleva a cabo por medio de la búsqueda de la verdad del ser humano ante sí mismo y ante Dios, podrá vislumbrar el auténtico sentido de la plenitud humana, personal y socio-comunitaria, que significa Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

1 BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

SEGUNDO, Juan Luis. *Existencialismo, Filosofía y Poesía. (Ensayo de Síntesis)*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentinas S.A., 1948.

_____. *Función de la Iglesia en la Realidad Rioplatense*. Montevideo: Barreiro y Ramos S.A., Editores, 1962.

_____. *Berdiaeff: uma réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: AUBIER, 1963.

_____. *As Etapas Pre-Cristãs da descoberta de Deus. Uma chave para a analise do cristianismo (latino-americano)*. Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. *Teología Abierta para el Laico Adulto. Nuestra Idea de Dios*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1970.

_____. *Teologia Abierta para el laico adulto. Los sacramentos hoy. Tomo IV*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1971.

_____. *Qué es un cristiano*. Montevideo: Mosca Hnos. S.A.-Editores, 1971.

_____. *Teología Abierta para el Laico Adulto. Evolución y Culpa*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972.

_____. *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*. Buenos Aires: Búsqueda, 1972.

_____. Liberación: fe e ideología. En: *Revista Mensaje* 21 (1972), 248-254.

_____. *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación* . Buenos Aires: La Aurora, 1973.

_____. Teologías y ciencias sociales. Comunicación. En: JORNADA FE CRISTIANA Y CAMBIO SOCIAL EN AMERICA LATINA. *Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro El Escorial, 1972*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, pp. 285-295.

_____. Fe e ideología. En: *Perspectivas de Dialogo* 88 (1974), 227-233.

_____. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

_____. Perspectivas para una teología latinoamericana. En: *Perspectiva Teológica* 17 (1977) 9-25.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad. Tomo II/II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

_____. *Teología Abierta. Iglesia-Gracia. Tomo I*. Segunda Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

_____. *Teología abierta. Iglesia – Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983.

_____. *Teología abierta. Dios, sacramentos, culpa*. Madrid: Cristiandad, 1983.

_____. *Teología abierta. Refle xiones críticas*. Madrid: Cristiandad, 1984.

_____. Les deux théologies de la libération en Amérique latine. En: *Etudes* 361 (1984), 149-161.

_____. *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

_____. Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica. En: *Selecciones de Teología* 25 (1986), 283-289.

_____. El sentido de la historia humana. En: *Aquí y Ahora. Movimiento Familiar Cristiano*. Secretariado para Latinoamérica. Montevideo 5 (1986), pp. 6-10.

_____. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989.

_____. Libertad y liberación. En: ELLACURÍA; SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 373-392.

_____. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.

_____. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.

_____. *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1994.

_____. *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*. Buenos Aires: Editorial Lohlé/Lumem, 1998.

_____. Prefacio de Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina, X, 13.

SOBRINO, Jon. El Jesús histórico. Crisis y desafíos para la fe. En: *Christus* 481 (1975), 6-18.

_____. El Jesús histórico. Crisis y desafíos para la fe. En: *Estudios Centroamericanos (ECA*) 318 (1975), 201-224.

_____. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Ediciones CRT, 1976.

_____. La fe de Jesús, relevancia para la cristología y el seguimiento. En: *Christus* 484 (1976), 15-39.

_____. *El celibato Cristiano en el tercer mundo*. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1977.

_____. *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*. Panamá: Cica, 1978.

_____. Cristología desde América Latina. Introducción a la Segunda Edición. En: *Christus* 511 (1978), 25-29.

_____. Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. En: *Sal Terrae* 66 (1978), 345-364.

_____. Puebla. Serena afirmación de Medellín. En: *Diaconía* 9 (1979) 9, pp. 27-59.

_____. Relação de Jesús com os pobres e marginalizados. Importância para a moral fundamental. En: *Concilium* 150 (1979), 18-27.

_____. *Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra*. Madrid: PPC, 1980.

_____. Espiritualidad de Jesús y de la liberación. En: *Christus* 529 (1980), 59-63.

_____. Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. En: *Christus* 540 (1980), 17-25.

_____. *La oración de Jesús y del cristiano*. Bogotá: Paulinas, 1981.

_____. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.

_____. *Oscar Romero – Profeta y mártir de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1982.

_____. "El Resucitado es el Crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. En: *Sal Terrae* 70 (1982), 181-194.

_____. "El Resucitado es el Crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. En: *Diakonía* 21 (1982), 25-40.

_____. Evangelización y seguimiento. La importancia de “seguir” a Jesús para “proseguir” su causa. En: *Sal Terrae* 2 (1983), 83-91.

_____. *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1985.

_____. Jesús como buena noticia. Repercusiones para un talante evangélico. En: *Sal Terrae* 76 (1988), 715-726.

_____. *El Cristo de los Ejercicios Espirituales: depoimento de Jon Sobrino*. Bilbao: Sal Terrae, 1990.

_____. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador. Depoimento de Jon Sobrino*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

_____; CODINA, Victor. *Santo Domingo 92: crônica testimonial y análisis contextual*. Maliano: Sal Terrae, 1991.

_____. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.

_____. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Segunda Edición. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992.

_____. *Solidários pelo reino. Os cristãos diante da América Central*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Cambio Social y pensamiento Cristiano en América Latina*. Madrid: Ediciones Trotta, 1993.

_____. *Espiritualidade da libertação. Estrutura e conteúdos*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995.

_____. Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo, S.J. En: *Revista del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS)*, 457 (1996), 475-482.

_____. *Ignácio Ellacuría, “aquella libertad esclarecida”*. Santander: Sal Terrae, 1999.

_____. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. Madrid: Ediciones Trotta, 2002.

_____. La centralidad del Reino de Dios anunciado por Jesús. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), 135-160.

_____. O Reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos Desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 241-261.

_____. *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

_____. Rutilio Grande. El nacimiento de una Iglesia nueva, salvadoreña y evangélica. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 3-12.

_____. *Fora dos pobres não há salvação. Pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. Carta a Ignacio Ellacuría: Monseñor Romero y tú. En: *Páginas* 216 (2009), 62-69, p. 63.

_____. Monseñor Romero: conversión y esperanza. "Otra Iglesia es necesaria. Otra Iglesia es posible". En: *Revista latinoamericana de teología* 80 (2010), 215-237.

2 BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AHLERT, Alvori. Fé antropológica como ponte entre fé e ideología em Juan Luis Segundo. En: *Teología y Vida* 48 (2007), 321-336.

ALFARO Juan. Análisis del Libro "Jesús en América Latina", de Jon Sobrino. (San Salvador, 1982). En: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 237-254.

ALESSANDRI, Hernán. *O futuro de Puebla. Repercussão social e eclesial*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

ASSMANN, Hugo. Os ardís do amor em busca de sua eficacia. As reflexões de Juan Luis Segundo sobre "O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré". Notas e Comentários. En: *Perspectiva Teológica* 36 (1983), 223-259.

_____. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

AYERRA, Jacinto. Visión pastoral de la realidad latinoamericana en el documento de Puebla. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de La teología latinoamericana. Puebla. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, pp. 129-156.

BALASURIYA, Tissa. Revelação e revelações. En: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 19-44.

BENOÎT A. Dumas. Teología de la liberación: ¿por qué esa desconfianza? En: *Selecciones de Teología* 142 (1997), pp. 103-109.

BENTUÉ, Antonio. *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental*. Sexta Edición corregida y actualizada. Santiago: San Pablo, 2001.

_____; FERARI, J. Manuel. De Medellín a Puebla. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana*. *Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, pp. 62-88.

BEOZZO, Jose Oscar. *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BINGEMER L., Maria Clara. *Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BOFF, Clodovis, osm. *Teoria do método teológico*. Segunda Edição revista. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. Epistemología y método de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 79-113.

BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Jesucristo Liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana. Tomo VI*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, p. 17-42.

BOJORGE, Horacio. *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.S., 2000.

BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimiento de Jesús. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. Vaticano II – Medellín. Intuições básicas e eixos fundamentais. En: *Revista Eclesiástica Brasileira* 69 (2009) 5-26.

CASTILLO, Jesús Coronado (Org.), *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*, Paulinas, São Paulo 1998.

CADAVID Duque, Alvaro. La Cristología del Documento de Aparecida. En: *Medellín* 131 (2007), 418-445.

CODINA, Víctor. *¿Qué es la Teología de la Liberación?* Santiago: Ediciones Rehue, 1986.

_____. Eclesiología de Aparecida. En: FUNDACIÓN AMERINDIA. *Aparecida: Renacer de una esperanza*. Edebé, Marzo 2008.

COMBLIN, José. La Conferencia episcopal de Puebla. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de La teología latinoamericana. Puebla. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, pp. 91-126.

_____. *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. Os pobres na Igreja latino-americana. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 263-277.

_____. Reflexões sobre a Notificação enviada a Jon Sobrino. En: VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: Cristologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 80-88.

COMPENDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Notificación sobre las obras del padre Jon Sobrino, s.j. L'OSSERVATORES ROMANO. 148 (11-16 de marzo de 2007), pp. 20-22.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documento finales de Medellín*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1968.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Mensaje a los pueblos de América Latina. En: CELAM. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla: Conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, Mayo de 1979.

COSTADOAT, Carrasco Jorge S.J. *El Dios de la vida. El "discurso sobre Dios" en América Latina, Dissertatio ad Doctoratum*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1993.

_____. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-84.

_____. *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010.

CRISTIANISME I JUSTÍCIA. *Comentario a la "Notificación" sobre Jon Sobrino*. Barcelona: Cuadernos Cristianisme i Justícia 148 (2007).

DARLAP, Adolf. Teología fundamental de la historia de la salvación. En: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1965, pp. 49-204.

DE FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo*, [S.N.] [s.n.], 1992.

_____, *Método y contenidos de la cristología de Juan Luis Segundo*. Disertación para el Doctorado. Belo Horizonte: Centro de Estudios Superiores da Companhia de Jesus. Faculdade de Teologia, 1993.

DUMAIS, Marcel. Le sens de la croix de Jésus d'après Jon Sobrino: Questions d'exégèse et d'herméneutique. En: *Église et Théologie* 19 (1988), 323-347.

DUSSEL, Enrique. Hipótesis para una historia de la teología en América Latina. En: CEHILA. *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro*

Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975). Barcelona: Nova Terra, 1977, pp. 271-319.

_____. *Caminhos de libertação Latino-americana. Tomo I*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

_____, La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979). En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana*. *Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, pp. 13-61.

_____, *Caminhos de Libertação Latino-americana. Interpretação histórico-teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

_____, Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo negro-esquila misional, 1992.

ELLAURI, Secco. *Historia universal*. Barcelona: Bibliográfica Internacional S. A., 2007.

ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA. *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*. México, Agosto, 1975.

FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Santiago de Chile: ICIRA, 1969.

FIGARI, Luis Fernando. *Reflexiones sobre Medellín. Un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991.

FORTE, Bruno. La cristología hoy: el desarrollo a partir del Vaticano II y las características emergentes. En: *Theologica Xaveriana*, 142, (Abril-Junio 2002), 339-349.

FUNDACIÓN AMERINDIA. *Aparecida. Renacer de una esperanza*. Santiago: EDEBÉ, 2007.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio, SJ. *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Granada: Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 2006.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GRENZ, Dison R. E. *A Teologia do Século XX. Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

GUERRERO, Jesús Alfonso. Jesucristo, salvador y liberador. (La cristología de Jon Sobrino). En: *Naturaleza y Gracia*, 34/1 (1987), 27-96.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria, 1971.

_____. Pobre y liberación en Puebla. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de La teología latinoamericana. Puebla. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, pp.367-413.

_____, *Densidad del presente*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996.

HOMANN A., Frederick. The Historical Jesus of the Synoptics: Volume 2, Jesus of Nazareth Yesterdey and Today. Recensión. Best Sellers, December 1985. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hoja escaneada.

HÜNERMANN, Peter. Las publicaciones de Jon Sobrino condenadas. ¿Es este el pontificado de Benedicto XVI? En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 111-120.

HURTADO, Manuel. Novas cristologías: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. En: *Perspectiva Teológica* 40 (2008), 315-341.

IRIARTE, Gregorio. A globalização neoliberal: absolutização do mercado que a todo coloniza. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 21-39.

JIMENEZ Limón, Javier. *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyecto teológicos: Metz y Segundo*. Facultad de Teologia de Catalunya: Editorial Herder, 1990.

KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

KLINGER, Elmar. Cristo en la fe y en la historia. En: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación. Volúmen III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, pp. 27-54.

LASSALLE-KLEIN, Robert. Jesus of Galilee and the crucified people: the contextual christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuria. En: *Theological Studies* 70 (2009), 347-376.

LEONARD, Ellen. *The Historical Jesus of the Synoptic*. Recensión. America, August 2-9, 1986. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hoja escaneada.

LEON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Edición revisada y ampliada. Barcelona: Editorial Herder, 1973.

LEPELEY, Joaquín. *Teología de la Liberación: un análisis temático-cronológico*. Bogotá: Centro de estudios para el desarrollo e integración de América Latina – CEDIAL, 1986.

LIBANIO, João Batista. El documento final de Puebla: sus líneas generales. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de La teología latinoamericana. Puebla. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, pp. 105-126.

_____. *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

_____; ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de Teologia na America Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. Sao Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano. Do Rio de Janeiro a Aparecida*. Sao Paulo: Paulus, 2007.

_____. Pluralismo cultural y pluralismo religioso. En: FUNDACIÓN AMERINDIA. *V Conferencia de Aparecida. Renacer de una esperanza*. Chile: Edebé, 2008, 65-68.

LIGORIO Soares, Afonso Maria. *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

LOIS, Julio. Cristología en la teología de la liberación. En: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 223-251.

_____. *Jesús de Nazaret, El Cristo Liberador*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.

LOPEZ, Trujillo Alfonso. *De Medellín a Puebla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

LORSCHEIDER, Aloísio. ¿Qué es el CELAM? En: LOPEZ, Trujillo Alfonso. *Medellín. Reflexiones en el CELAM*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

MARGUERAT, Daniel. *Jésus de Nazareth*: *nouvelle approches d'une enigma*. Geneve: Labor et Fides, 1998.

MARLÉ, René. Fe, ideología, religión en J. L. Segundo. Crónica. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina, X, 16.

MARSCHALL-GREEN, Molly. An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth, by Juan Luis Segundo. En: *Book Reviews* 88 (1991), 483.

MENDOZA, Víctor Manuel. Vigencia del "círculo hermenéutico" para la teología liberadora según el pensamiento de Juan Luis Segundo. En: *Sendero* 91 (2008), 289-323.

MONDIN, Battista. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

_____, *Storia della teologia. Epoca contemporanea*. Bologna: ESD, 1997.

MONTECINO, Aguirre Sonia. La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios de una escena antropológica latinoamericana. En: PRIMER CONGRESO DE TEOLOGAS LATINOAMERICANAS Y ALEMANAS, Biografías, instituciones, ciudadanía. En: *Stromata*, Año 44, N◦1/2, (2008), pp. 53-63.

MUÑOZ, Ronaldo. Para uma eclesiologia latino-americana. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. A Notificação a Jon Sobrino. En: En: VIGIL, José Maria (Org.), *Descer da cruz os pobres: Cristologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 214-218.

MUNHOZ, Alzira. *Feminismo e evangelização. Uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evagenlizadora da Igreja no Brasil*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008.

NOEMI, Juan C.; CASTILLO, Fernando L. *Teología Latinoamericana. Rasgos, Imperativos y desafío. Liberación y praxis*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998.

OLIVEROS, Roberto. Historia de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 17-50.

PALACIOS, Carlos SJ. *Jesucristo. Historia e interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1978.

_____. O "Jesus histórico" e a cristologia sistemática: novos pontos de partida para uma cristologia ortodoxa (sobre a cristología de Jon Sobrino e sua tradução brasileira). En: *Perspectiva Teológica* 40 (1984), 353-370.

_____. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

PEDROSO Mateus, Odair. "Volverán las oscuras golondrinas…": o opúsculo de 1948 e a gênese universitária da obra de J. L. Segundo. En: LIGORIO Soares, Alfonso Maria, (Org.). *Uma teologia com sabor de vida*. Sao Paulo: Paulinas, 1997, pp. 45-66.

PIMENTEL Chacón, Jonathan. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Costa Rica: Heredia. Universidad Nacional, Facultad de Filosofia y Letras, 2008.

RAFFO, Armando. A figura de Juan Luis. En: LIGORI, Soares, Afonso Maria (Org.). *Uma teologia com sabor de vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 11-13.

RICHARD, Pablo. Teología en la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 201-222.

RODRÍGUEZ A., Eduardo. *El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2008.

RUZ Aguilera, Omar. *Paulo Freire y la pedagogía de la liberación*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 1997.

SALLES, Walter; BERNARDO, Luiz Thiago. Pluralismo religioso e hermenêutica da diferença. Novas possibilidades para a teologia cristã. En: *Revista de Cultura Teológica*, 65 (2008), pp. 69-90.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*. San José: Promesa, 2004.

_____, *Breve historia de la teología en América Latina*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documentos Finales*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1968.

SILVA, Sergio. La Teología de la Liberación. En: *Teología y Vida*, Vol. 50 - N◦ 1-2 (2009), pp. 93-116.

SOARES-PRUBHU, G. M. *Biblical Christology*. *Journal of Theological Reflection*. February 1986. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hoja de fotocopia.

STUDER, Basil. Sujetos de la transmisión. En: *Mysterium Salutis. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, pp. 607-668.

TABORDA, Francisco SJ. Métodos teológicos na América Latina. En: *Perspectiva Teológica* 19 (1987), pp. 293-319, pp. 294-295.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico. Um Manual*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VIGIL, José Maria. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*. Córdoba: Ediciones El almendro de Córdoba, España, 2005.

WICKS, Jared. *Introdução ao método teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WIGGINS, Donald. *Journal of the Evangelical Theological Society*. September 1991. Recensión. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas de fotocopia.

YAÑEZ, Humberto Miguel. La opción preferencial por los pobres en El Magisterio Latinoamericano y su influencia en el Magisterio Universal. A los cuarenta años de Medellín y a los cincuenta años de la creación del CELAM. En: *Stromata*, 44 (2008), 233-261.

3 PUBLICACIONES ELECTRÓNICAS

DESARROLLISMO. Wikipedia. La enciclopedia libre. Desponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Desarrollismo.

HISTORIA DE AMÉRICA. Wikipedia. La enciclopedia libre. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_America.

HISTORIA DE EL SALVADOR. Wikipedia. La enciclopedia libre. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_El_Salvador.

JUAN LUIS SEGUNDO. Web-etapas y obras doc. 2006. La página se crea para dar a conocer y mantener vivo el pensamiento de Juan Luis Segundo SJ. Disponible en: http://www.juanluissegundo.com/pdf/biografia.pdf.

JON SOBRINO. Wikipedia. Fundado por Jimmy Wales. Expone biografía, obras, referencias y enlaces externos sobre la persona de Jon Sobrino. Modificada por última vez el 14 septiembre 2010 a las 10:14. Disponible en: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Jon_Sobrino.

SANTOS, Theotonio dos. La teoría de la depedencia un balance histórico y teórico. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/unesco/santos.rtf.

URUGUAY. Uruguay siglo XX. Documento elaborado por José Pedro Barrán. Disponible en: http://www.rau.edu.uy/uruguay/historia/Uy.hist4.htm.

Kreti Soledad Sanhueza Vidal

JESÚS DE NAZARET COMO EL CRISTO LIBERADOR PARA AMÉRICA LATINA. ALGUNOS TRAZOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
Año 2011

Kreti Soledad Sanhueza Vidal

JESÚS DE NAZARET COMO EL CRISTO LIBERADOR PARA AMÉRICA LATINA.
ALGUNOS TRAZOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Tesis presentada al Programa de Pos-graduación en Teología de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología como requisito parcial para la obtención del título de Doctora.

Área: Teología Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo De Mori

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
Año 2011

Sanhueza Vidal, Kreti Soledad
S226j Jesus de Nazaret como el Cristo Libertador para América Latina: algunos trazos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino / Kreti Soledad Sanhueza Vidal. - Belo Horizonte, 2011.
394 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Cristologia. 2. Jesus de Nazaré. 3. Cristo Libertador. 4. Segundo, Juan Luis. 5. Sobrino, Jon. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 232

KRETI SOLEDAD SANHUEZA VIDAL

"JESUS DE NAZARET COMO EL CRISTO LIBERTADOR PARA AMÉRICA LATINA. ALGUNOS TRAZOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO"

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 02 de setembro de 2011.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque / FAJE

Prof. Dr. Juan Antonio Ruiz de Gopegui Santoyo / FAJE

Prof. Dr. Cleto Calimam / Puc/Minas

Prof. Dr. Fredy Omar Parra Carrasco / Univ. Católica do Chile

Agradecimiento

Este trabajo, por la envergadura que tiene, no se lleva a cabo sin la ayuda y la colaboración de otras personas. Por eso, quiero manifestar mi gratitud a todas ellas.

Quiero agradecer, en primer lugar, al Profesor Dr. Geraldo De Mori que dirigió esta investigación y contribuyó, de diversas maneras, a que esta tarea alcanzara su apropiado término, especialmente por la confianza y el respaldo que demostró, en todo momento, a mi tarea teológica.

Agradezco, de manera especial, a mi comunidad religiosa, la Congregación Misioneras Siervas del Espíritu Santo, que posibilitó y apoyó mi estudio teológico doctoral, con miras a favorecer el servicio misionero femenino de cualidad profesional.

Quiero dirigir, también, una palabra de agradecimiento a la Faculdade Jesuita de Filosofia e Teología, que propició el estimulo y el espacio intelectual necesarios, para profundizar en el pensamiento teológico-cristológico latinoamericano, específicamente de los teólogos Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que, hasta ahora, han sido poco investigados.

RESUMEN

El presente trabajo busca desentrañar la centralidad de la persona de Jesús de Nazaret en la cristología de los dos teólogos latinoamericanos: Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Situando al Jesús histórico como el punto de partida de la reflexión, los dos autores exponen el significado que es para la vida de los cristianos y de las personas que hoy se dejan tocar por Él. Orientando su pensamiento cristológico en base al contexto socio-cultural y religioso del continente latinoamericano, asumen el desafío de reflexionar la fe en Jesucristo de cara a la situación de pobreza y marginación en la que viven una gran mayoría de los pueblos.
Ese enfoque lleva a descubrir el sentido liberador de la vida, del mensaje, de la muerte y resurrección de Jesucristo, de una parte, para el compromiso real de todo cristiano con la transformación histórico-social de América Latina. De otra, para las personas que, si bien no profesan la fe cristiana, encuentran en la persona de Jesús a Alguien que les dirige la palabra para hacerlos mejores en su condición humana. Por eso, una forma de alcanzar la significación liberadora que adquiere la persona de Jesucristo en la cristología de los dos teólogos es atender a algunos contenidos y a la orientación que toma su reflexión cristológica.

Palabras clave: Jesús de Nazaret, Jesús histórico, Cristo liberador, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, realidad latinoamericana.

ABSTRACT

The present work attempts to take a more profound look into the person of Jesus of Nazareth according to the Christology of two Latin-American theologians: Juan Luis Segundo and John Sobrino.
Historical Jesus is the central point of this study and reflection. Both the authors give us the significance it has for the life of the Christians and of persons who today are willing to be touched by Him. The Christological thinking of the authors approach the socio-cultural and religious context of the Latin-American continent; they took the challenge of re-thinking our faith in Jesus Christ, in the context of the over-whelming poverty and marginalization in which the great majority of Latin Americans live.
This approach allows to discover the liberating sense of life through the death and resurrection of Jesus Christ. On the one hand, getting the Christians' commitment for Latin-American historical-social transformation.
On the other hand, for those, although not practicing the Christian faith, who may find in the person of Jesus someone who approaches others for the building up of a better human condition. And thus creating the possibility to reach a liberating sense of life which the person of Jesus offers - through both these theologians - that is, understanding the contents of their thinking and taking their Christological reflection as a guide.

Key words: Jesus of Nazareth, historical Jesus, liberating Jesus Christ, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Latin-American reality.

SIGLAS

Am	Libro del profeta Amós
Ap	Libro del Apocalípsis
1 Cor	Primera carta a los Corintios
2 Cor	Segunda carta a los Corintios
DP	Documento de Puebla
DA	Documento de Aparecida
DM	Documento de Medellín
Dt	Libro del Deuteronomio
Ds	Denzinger-Shönmetzer, *Enchiridion symbolorum*
Ef	Carta a los Efesios
Ez	Libro del profeta Ezequiel
Gal	Carta a los Gálatas
Gén	Libro del Génesis
GS	Gaudium et Spes
Hech	Libro de los Hechos de los Apóstoles
Is	Libro del profeta Isaías
Jer	Libro del profeta Jeremías
1 Jn	Primera carta de Juan
Jn	Evangelio de Juan
Lc	Evangelio de Lucas
Mc	Evangelio de Marcos
Mt	Evangelio de Mateo
Os	Libro del profeta Oseas
Rom	Carta a los Romanos
1 Sm	Primer libro de Samuel
1 Tes	Primera carta a los Tesalonicenses
2 Tes	Segunda carta a los Tesalonicenses
TdL	Teología de la Liberación

INDICE

AGRADECIMIENTOS 2

RESUMEN 3

SIGLAS 4

INTRODUCCIÓN 13

0.1 La cuestión de Jesús de Nazaret como Cristo liberador y actualidad en la teología latinoamericana 13

0.2 Finalidad, organización y método de la tesis 16

0.2.1 Finalidad 17

0.2.2 Organización 19

0.2.3 Método 22

PARTE I

ANTECEDENTES ELEMENTALES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Capítulo Primero

PROPUESTA TEOLÓGICO-PASTORAL DE LA IGLESIA, A PARTIR DEL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL Y POLÍTICO DE AMÉRICA LATINA 27

1 Introducción 27

2 Análisis eclesial de la realidad socio-cultural y política de América Latina 30

2.1 Conferencia de Medellín 30

2.2 Conferencia de Puebla 34

2.3 Pistas sugeridas por ambas Conferencias 37

3 Perspectiva evangelizadora y pastoral para América Latina 39

3.1 Perspectiva evangelizadora 39

3.2 Perspectiva pastoral 43

4 Dos grandes resultados de esta dinámica eclesial 46

4.1 Opción preferencial por los pobres 46

4.2 Teología de la Liberación 51

5 Reflexión final: surgimiento de una teología latinoamericana 60

Capítulo Segundo

ALGUNOS PRESUPUESTOS DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO 62

1 Introducción 62

2 Juan Luis Segundo, un teólogo latinoamericano 63

2.1 El proceso histórico de su producción teológica 65

2.1.1 Primera etapa 66

2.1.2 Segunda etapa 68

2.1.3 Tercera etapa 69

2.1.4 Cuarta etapa 70

2.1.5 Quinta etapa 71

2.1.6 Sexta etapa 73

3 Jon Sobrino y su inmersión teológica en América Latina 74

3.1 El itinerario teológico de su pensamiento 77

3.1.1 Escritos teológico-sistemáticos 78

3.1.2 Escritos testimonio-espirituales 80

3.1.3 Escritos de análisis contextual 81

4 El método teológico de ambos teólogos 82

4.1 Breve mirada al método teológico-cristológico de Juan Luis Segundo 83

4.1.1 El “círculo hermenéutico” 85

4.2 Breve mirada al método teológico-cristológico de Jon Sobrino 88

5 Opción por los pobres y teología de la liberación en el pensamiento teológico-cristológico de ambos teólogos 92

5.1 Opción por los pobres en Juan Luis Segundo y Jon Sobrino 92

5.2 Teología de la Liberación en el pensamiento de ambos teólogos 95

6 Un presupuesto propio de la cristología de Juan Luis segundo: fe e ideología 100

6.1 La distinción de los dos conceptos 101

6.2 La complementariedad de ambos términos 104

7 Reflexión final: dos teólogos y dos enfoques teológicos latinoamericanos 105

PARTE II

JESÚS DE NAZARET PREDICADO COMO CRISTO LIBERADOR. ALGUNOS ASPECTOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Capítulo Tercero

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE JESÚS DE NAZARET 110

1 Introducción..... 110

2 El viraje teológico hacia el Jesús histórico..... 111

2.1 La búsqueda del Jesús histórico en la teología de los siglos XIX y XX 112

2.2 La opción por el Jesús histórico en la Teología de la Liberación..... 116

3 Jesús de Nazaret como el Jesús histórico en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino 121

3.1 Jesús de Nazaret como Jesús histórico en la cristología de Juan Luis Segundo..... 122

3.2 Jesús de Nazaret como Jesús histórico en la cristología de Jon Sobrino 128

4 La realidad histórica de Jesús en los Sinópticos..... 132

4.1 Estudio de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos, por Juan Luis Segundo..... 133

4.2 Estudio de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos, por Jon Sobrino 143

5 Jesús de Nazaret y la clave política..... 146

5.1 Jesús, condenado como “agitador político”: dos lecturas 147

5.2 Jesús condenado como “agitador político”: interpretación de Juan Luis Segundo 150

5.3 Jesús, profeta del Reino y la clave política..... 153

6 Reflexión final: Jesús de Nazaret y su dimensión histórica 157

Capítulo Cuarto

JESÚS Y EL MENSAJE DEL REINO..... 160

1 Introducción..... 160

2 Jesús y la idea del reino 161
2.1 Jesús y la idea del Reino en la cristología de Juan Luis Segundo 161
2.1.1 Jesús y el anuncio del Reino 162
2.1.2 La propuesta de Jesús 164
2.1.3 El estilo de vida de Jesús 166
2.2 Jesús y la idea del Reino en la cristología de Jon Sobrino 167
2.2.1 Antiguo Testamento y Reino de Dios 168
2.2.2 La idea del Reino en tiempos de Jesús 169

3 Los destinatarios del Reino 171
3.1 Los destinatarios del Reino según el pensamiento de Juan Luis Segundo 171
3.1.1 Primer grupo: los destinatarios inherentes al Reino 172
3.1.2 Segundo grupo: los pobres y pecadores, esto es, los discípulos de Jesús 174
3.1.3 Tercer grupo: los opositores al Reino 176
3.2 Los destinatarios del Reino según el pensamiento de Jon Sobrino 178
3.2.1 Los pobres, destinatarios prominentes del Reino 178

4 Las condiciones del Reino 181
4.1 Principales condiciones según Juan Luis Segundo: conversión y seguimiento 181
4.2 Las condiciones del Reino están dadas por Jesús según Jon Sobrino 185

5 Reflexión final: el Reino que llega con Jesús 189

Capítulo Quinto
LA MUERTE DE JESÚS COMO CONSECUENCIA DE SU OPCIÓN POR EL REINO . 192

1 Introducción 192

2 Por qué muere Jesús 193
2.1 Jesús, hombre de conflicto en la cristología de Juan Luis Segundo 194
2.1.1 Circunstancias de la muerte de Jesús 194
2.1.1.1 El conflicto manifiesto por medio de las parábolas 195
2.1.1.2 El conflicto manifiesto a través de los milagros 197
2.1.1.3 La crisis de Galilea y su influencia en el conflicto de Jesús 198
2.2 Circunstancias de la muerte de Jesús en la cristología de Jon Sobrino 199

2.2.1 Ambiente de persecución 200
2.2.2 Actitud de Jesús frente a la persecución 202
2.2.3 La cruz como consecuencia histórica de la vida de Jesús 203
3 El hecho y significado de la muerte de Jesús 205
3.1 El acontecimiento de muerte de Jesús según el pensamiento de Juan Luis Segundo 205
3.1.1 Las predicciones de muerte 206
3.2 El acontecimiento de muerte de Jesús según el pensamiento de Jon Sobrino 208
3.2.1 Causas de la muerte de Jesús 209
3.2.2 La muerte de Jesús como proceso 212
3.3 El significado de la muerte de Jesús en la cristología de Juan Luis Segundo 215
3.3.1 Subida a Jerusalén 215
3.3.2 Sentido escatológico de la muerte 216
3.4 El significado de la muerte de Jesús en la cristología de Jon Sobrino 220

4 El Dios que sufre en la cruz de Jesús 225
4.1 La presencia de Dios en la cruz 225
4.2 El silencio de Dios en la cruz 227
4.3 El sufrimiento de Dios en la cruz 229

5 Reflexión final: la fidelidad de Jesús al proyecto del Reino 231

Capítulo Sexto

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS Y SU PERENNE PRESENCIA EN LA HISTORIA 234

1 Introducción 234

2 La cuestión hermenéutica de la Resurrección 235
2.1 La hermenéutica de la Resurrección en la cristología de Juan Luis Segundo 235
2.1.1 La pregunta por lo verdadero del acontecimiento de la Resurrección 236
2.1.2 La narrativa de la Resurrección 238
2.2 La hermenéutica de la Resurrección en la cristología de Jon Sobrino 242
2.2.1 La resurrección como acontecimiento escatológico 242
2.2.2 La resurrección como acontecimiento que abarca la realidad 244

3 El significado de la Resurrección de Jesús 249

3.1 El significado de la Resurrección, según Juan Luis Segundo: dos líneas de análisis interpretativo 249
3.1.1 Primera línea: el significado para los discípulos directos de Jesús 249
3.1.2 Segunda línea: el significado para las primeras comunidades cristianas 251
3.2 El significado de la Resurrección, según Jon Sobrino: tres momentos de reflexión 254
3.2.1 Primer momento: elementos cristológicos 254
3.2.2 Segundo momento: tres temáticas 256
3.2.3 Tercer momento: el significado de la Resurrección para Jesús mismo 258

4 Jesús: verdadero Dios y verdadero hombre 261
4.1 La cristología conciliar según Juan Luis Segundo 262
4.1.1 La declaración de Jesús como Dios en el Nuevo Testamento 262
4.1.2 El proceso de discusión eclesial 265
4.1.2.1 Concilio de Nicea 265
4.1.2.2 Concilio de Éfeso 266
4.1.2.3 Concilio de Calcedonia 267
4.1.3 El sentido antropológico de la divinidad de Jesús 269
4.2 La cristología conciliar según Jon Sobrino 270
4.2.1 Límite y novedad de la época Patrística 271
4.2.1.1 Novedad respecto del Nuevo Testamento 271
4.2.1.2 La Salvación como una constante 273
4.2.1.3 Ausencia del tema del Reino de Dios 274
4.3 Análisis de la cristología conciliar 275
4.3.1 La divinidad de Cristo 275
4.3.2 La humanidad de Cristo 278
4.3.3 La relación de ambas naturalezas 281

5 Reflexión final: en la Resurrección Dios confirma la vida y la misión de Jesús 285

Capítulo Séptimo

LA CRISTOLOGÍA ANTROPOLÓGICA DE PABLO 289

1 Introducción 289

2 La Carta a los Romanos 290

3 Paganos y judíos son esclavos del pecado 292
3.1 Los paganos esclavos del pecado 293
3.2 Los judíos esclavos del pecado 299
3.3 La fe liberada de las obras de la Ley 302

4 Abraham y Adán respecto de la fe en Jesús 306
4.1 Abraham es un pagano justificado por la fe en Jesucristo 307
4.2 Adán en paralelo con Jesucristo 309

5 El cristiano libre del pecado 311

6 El combate contra la ley y la muerte 313

7 El triunfo sobre la muerte 316

8 Reflexión final: el sentido antropológico de la cristología de Pablo 318

PARTE III

ALGUNOS APORTES Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO, Y NUEVOS DESAFÍOS PARA LA CRISTOLOGÍA LATINOAMERICANA

Capítulo Octavo

APORTES Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO 323

1 Introducción 323

2 Problemática que atiende la cristología de ambos teólogos 324
2.1 Los destinatarios y su contexto histórico-social 325
2.2 Problemáticas a las que atienden ambos teólogos 330

3 Enfoque teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino 333
3.1 El enfoque histórico de Jesús 334
3.2 Las claves de interpretación 336
3.3 La centralidad del Reino en la vida y misión de Jesús 337
3.4 La fidelidad en la muerte de Jesús 341
3.5 La dimensión histórica de la Resurrección de Jesús 344

3.6 El nuevo enfoque de la cristología dogmática 346

4 A modo de reflexión final 348

Capítulo Noveno

DESAFÍOS Y NUEVAS TAREAS PARA LA REFLEXION CRISTOLÓGICA LATINOAMERICANA 351

1 Introducción 351

2 Desafíos planteados por la sociedad latinoamericana a la cristología hoy 352

2.1 Desafíos de orden cultural 353

2.2 Desafíos de orden económico 355

2.3 Desafíos de orden antropológico 357

2.4 Desafíos de orden religioso 359

3 Nuevas tareas de la cristología latinoamericana 361

3.1 Destinatarios e interlocutores 362

3.2 Enfoque cristológico 366

3.3 Método cristológico 370

REFLEXIONES FINALES 373

BIBLIOGRAFÍA 382

INTRODUCCIÓN

1 LA CUESTIÓN DE JESÚS DE NAZARET COMO CRISTO LIBERADOR Y SU ACTUALIDAD EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

El tema fundamental que atraviesa todo el estudio y análisis de este trabajo doctoral es la centralidad que cobra la persona de Jesús de Nazaret como el Cristo liberador en la reflexión cristológica de América Latina, principalmente, en el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Nos preguntamos acerca del por qué la reflexión teológica latinoamericana concentra su atención en Jesús de Nazaret y despliega todo su pensar y su decir cristológico en cuanto Cristo-Mesías liberador. Se trata de conocer y examinar el sentido teológico-cristológico de la centralidad de Jesús de Nazaret y no simplemente mostrar una confirmación de las muchas y reiteradas veces en que se alude a él, quizás hasta con cierto sesgo prejuicioso, porque resulta alguien muy cercano y muy amigo que se condice con el estilo latinoamericano de vivir y expresar su religiosidad. Lo que hay que desentrañar es la importancia teológica que tiene la casi exclusiva referencia a Jesús de Nazaret en el pensamiento cristológico en América Latina.

Ahora bien, para entender la razón de la importancia de la persona de Jesús de Nazaret en la teología latinoamericana, hay que remontarse al acontecimiento clave en que la Iglesia de América Latina, en la Conferencia de Medellín, se encaminó no sólo a hablar y mostrar sino, sobre todo, a penetrar la realidad que estaban viviendo los pueblos latinoamericanos. Los obispos efectúan un análisis de la realidad sobre la base de la comprensión de la acción salvadora de Dios en la persona de Jesucristo, por cuanto Él trae consigo la liberación integral de las personas, ya que es en Él en quien se manifiesta la plenitud humana[1].

En ese sentido, Medellín se convirtió en el anuncio de la Buena Noticia que trae consigo una palabra acerca de la verdad de la realidad cristiana y latinoamericana, al mismo tiempo es una palabra cargada de esperanza[2]. La Iglesia en Medellín, de alguna manera, comienza a entenderse como una comunidad de fe en medio del mundo y para el mundo. Se dirige a las mayorías pobres y marginadas y lo hace a partir del propio proceso de conversión, por medio del cual ella misma comienza a buscar "la eficacia histórica del amor cristiano, alentando a cambios estructurales" importantes y comienza a generar una nueva orientación

[1] Cf. GONZÁLEZ, Carlos Ignacio, SJ. *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Granada: Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 2006, pp. 29-30.
[2] Cf. SOBRINO, Jon. Puebla, serena afirmación de Medellín. En: *Diakonía*, 9 (1979), pp. 27-56, p. 28.

en la reflexión eclesial[3]. Se empieza a reflexionar la fe cristiana a partir de la realidad histórica que viven los pueblos latinoamericanos. Y es Medellín el momento eclesial que impulsa el nacimiento de una cristología de cuño latinoamericano, como señala Sobrino[4].

Junto al proceso de diálogo con el mundo que va viviendo la Iglesia mundial y sobre todo latinoamericana, va surgiendo un nuevo modo de reflexionar la fe cristiana en el continente de América Latina que adquiere el título de Teología de la Liberación. Gustavo Gutiérrez será el que imprima el concepto de "liberación" para el desarrollo de una teología latinoamericana. Con ese término se quiere indicar que el pensar la fe en el continente implica, necesariamente, la escucha y la acogida de la persona y la sociedad que busca su liberación humana total, esto es, tratar de comprender, desde la fe, el sentido que tiene la superación de la opresión y de la explotación histórica[5]. Además, liberación es un término que coloca al ser humano oprimido, en contraposición con la dominación que sufre[6], por lo que, si se quiere seguir anunciando a Jesucristo como la Buena Nueva para los pueblos de América Latina, hay que tener en cuenta el momento histórico que viven la mayoría de los cristianos en el continente.

En relación con lo anterior, el contexto histórico latinoamericano de violencia, opresión y dependencia a todo nivel de la vida, ayudó a que el pensar la fe cristiana de los teólogos se hiciera desde el referente de la persona de Jesús como el Cristo liberador. Leonardo Boff señala que no fue una creación en el pensar de los teólogos, sino una exigencia de los cristianos que se sintieron llamados a participar de la superación de la pobreza en que se encontraban las mayorías de sus hermanos y ellos mismos, y a buscar en Jesucristo el estímulo para la liberación[7]. Así, surge uno de los tópicos centrales de la Teología de la Liberación, que se traducirá en una cristología – llamada, también, muchas veces, de la liberación –, cual es, la de la relación que se establece entre liberación humana y salvación dada en Jesucristo.

En la cristología latinoamericana, Jesús es presentado como aquel que no se anuncia a sí mismo sino al Reino de Dios que llega con Él y que transporta el sentido de la liberación total humana y cósmica. Por eso, el Reino significa la transformación del viejo orden por uno

---

[3] Cf. GONZÁLEZ, *Seguir a Jesús*, p. 29.
[4] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología.* Santander: Sal Terrae, 1995, p. 18.
[5] Cf. LEPELEY, Joaquín. *La Teología de la Liberación: un análisis temático-cronológico.* Bogotá: CEDIAL – Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, 1986, p. 11.
[6] Cf. BOFF, Leonardo. Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana. Tomo VI*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, pp. 17-42, p. 17.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 19.

nuevo donde Jesucristo representa al orden y al ser humano nuevos, por lo que seguirlo a Él es condición indispensable para participar de ese nuevo orden. Sin embargo, seguir a Jesús trae consigo dos exigencias irrenunciables, de una parte, implica vivir la conversión personal y, de otra, participar de la re-estructuración del mundo, encaminándolo por la vía de lo que Dios manifiesta como su voluntad. En ese sentido, Jesús anuncia un mensaje radical que trae la absoluta liberación de la persona humana de todo cuanto la mantiene alienada y se presenta Él mismo como la persona que manifiesta la nueva creación reconciliada consigo misma y con Dios[8].

En ese sentido, examinar la actualidad que tiene la cuestión de Jesús de Nazaret hoy, dice relación con el desarrollo histórico que ha tenido en el pensamiento teológico y cristológico latinoamericano, considerando que, prácticamente, dicha teología es una reflexión contemporánea, ya que no hay mucha distancia histórica entre sus inicios y el estudio que llevamos a cabo ahora; además, que varios de los teólogos que la representan están vivos y siguen escribiendo sobre la misma.

Sin embargo, nos atrevemos a hacer algunas observaciones al respecto. Para comenzar, hay que admitir que se sigue presentando a Jesús como el Cristo liberador, sobre todo en medio de los pueblos que continúan viviendo en un contexto socio-histórico de dominación y de opresión, realidad que fomenta la miseria y la marginación de las mayorías pobres. La comunidad creyente considera importante continuar anunciando a un Jesucristo liberador que libera de toda esa situación de desigualdad humana y social, y que posibilita la madurez y la responsabilidad adulta de las personas y de los pueblos[9]. Otro aspecto importante a considerar es que concebir a Jesús como el Cristo liberador para América Latina es un constitutivo inherente a la fe de los cristianos que comprenden su fe en conexión con el profundo anhelo interior de una liberación integral que se viabiliza por medio de mediaciones concretas. Asimismo, la verdad de Cristo puede entenderse como verdad salvífica en la medida en que es capaz de contribuir a la transformación de la realidad histórica en que todo cristiano se encuentra comprometido, ya que el anuncio de un Evangelio de Jesús que carece de significado liberador, también, en el plano de lo real concreto, se vuelve superfluo para la mayoría de las personas que siguen sufriendo la marginación y explotación humanas[10].

Por último, aun cuando una Conferencia Episcopal no está preocupada en exponer un discurso sistemático sobre temas teológicos, ya que su preocupación es de tipo pastoral, no

[8] Cf. BOFF, *Jesucristo*, p. 95.
[9] Cf. LOIS, Julio. *Jesús de Nazaret, El Cristo Liberador*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995, p. 56.
[10] Cf. *Ibid.*, p. 14.

por eso deja de ser un referente importante para el teólogo cuando busca entender lo que necesita y sugiere el pueblo creyente de América Latina a la interpretación de la revelación dada en plenitud en Jesucristo. Por eso, creemos válido ver, también, la vigencia que tiene el tema de Jesús de Nazaret en la reflexión misma de la Iglesia de la V Conferencia General Episcopal de Aparecida. Hay que decir, a modo de contextualización, que ésta plantea su pensamiento sobre la persona de Jesucristo en relación a la tarea misionera de los discípulos y discípulas del mismo, por lo que el acento de su reflexión teológico-doctrinal está en proponer a Jesucristo como el Buen Pastor que está al servicio de la vida (DA 353). Así, a la hora de seguir la Iglesia su tarea de anunciar a Jesucristo entiende que debe hacerlo por medio del seguimiento radical a su persona, compartiendo su mismo destino de servicio y de cruz, si es necesario, y desde una actitud que considera "la opción preferencial por los pobres, la promoción humana integral y la auténtica liberación humana" (DA 146). Por lo tanto, se trata de continuar comunicando a Jesucristo como la plenitud de la vida y como alguien que toca a la y las personas, para transformar su dimensión humana, social y cultural (DA 356). Cristo no salva sólo a la persona individualmente, sino que, también, en sus relaciones sociales, por lo que no se puede dejar de subrayar el inseparable nexo existente entre el amor a Dios y el amor al prójimo (DA 358).

2 FINALIDAD, ORGANIZACIÓN Y METODO DE LA TESIS

Respecto al por qué dedicamos nuestra atención y estudio a la persona de Jesús de Nazaret en la cristología latinoamericana, debemos decir que, desde algún tiempo, hemos direccionado nuestro interés teológico por el área de la reflexión cristológico-sistemática. Entendemos que el acontecimiento de Jesucristo es el núcleo que origina y dinamiza la experiencia cristiana a través de la historia. Es el hecho desde y hacia el cual convergen las diferentes dimensiones de la teología cristiana. En cuanto a lo sistemático, valoramos la amplitud con la cual permite aproximarnos al hecho de Jesús, abarcando las disciplinas de exégesis, patrística, dogmática, escolástica y contemporánea. Pero, estamos conscientes que no podemos atender a toda la gama de la reflexión teológica desarrollada por la cristología. Por lo cual nos circunscribimos al ámbito de la cristología sistemática en el contexto latinoamericano, enfatizando algunas temáticas que consideramos nos acercan más directamente a la persona de Jesús como el Cristo liberador.

En cuanto a dedicar esta investigación a los autores Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, cabe decir que ellos pueden ser considerados dos importantes teólogos de la teología latinoamericana, en general, y de la cristología, en particular. Ello, porque al parecer, son los que consiguen exponer con claridad un pensamiento cristológico - o anti-cristológico en el caso de Juan Luis Segundo - coherente, lógicamente estructurado, sistemáticamente fundamentado y original. Parece que el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo es, hasta ahora, el menos estudiado y trabajado, y si eso se debe al tipo de reflexión teológica que él asumió, habrá que indagarlo. Lo cierto es que resulta ser uno de los primeros pensadores "latinoamericanos en propugnar la idea de una nueva noción de Dios a partir de la particular situación que vive la Iglesia latinoamericana", y que influyó de manera decisiva en el pensamiento de los demás teólogos latinoamericanos, si bien, éstos después continuaron la teología de la liberación por otra línea[11]. La cristología de Jon Sobrino, en cambio, parece que es más conocida y estudiada debido, tal vez, a su trayectoria teológica y a su inserción eclesial, y a su conexión con, por llamarla así, la cristología sistemática y oficial de la Iglesia Católica. Además, está el hecho de ser una cristología expresamente reconocida por algunos de los teólogos europeos. Walter Kasper, por ejemplo, dice de él que es uno de los que "logra concebir de forma convincente la cristología latinoamericana como cristología trinitaria"[12].

Por lo demás, la investigación que nos disponemos llevar a cabo sobre estos dos teólogos latinoamericanos es nueva, puesto que, de acuerdo a lo que llevamos indagado, no existen, hasta el momento, investigaciones, ni teológicas ni cristológicas, que analicen, relacionen y comparen a ambos autores. Es esa posibilidad que no deja de ser importante y significativa, como presupuesto teológico de investigación, para este trabajo de tesis doctoral.

2.1 Finalidad

En relación con el interés suscitado y que aun despierta la persona de Jesús de Nazaret en cuanto Cristo liberador para América Latina, nuestro estudio e investigación está delimitado por tres razones. Una primera razón, que no abarcamos a todos los teólogos que han pensado una cristología latinoamericana desde ese elemento teológico, sino que buscamos analizar y comprender la reflexión cristológica que desarrollan Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Una segunda razón, que se considera, especialmente, el estudio y el reconocimiento

[11] Cf. COSTADOAT, Carrasco Jorge S.J. *El Dios de la vida. El "discurso sobre Dios" en América Latina, Dissertatio ad Doctoratum*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1993, p. 108.
[12] Cf. KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*, Undécima Edición, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 25.

de los presupuestos teológicos, el método utilizado y/o generado, y las claves de lectura cristológica desarrolladas por ambos teólogos, y no se agota el análisis y la interpretación de todo el contenido cristológico tratado por la cristología de los dos autores. Y la tercera, que circunscribimos el estudio y análisis cristológico de la presente investigación, al ámbito de la cristología sistemática, ya que se busca reflexionar el sentido profundo que cobra la fe en Jesucristo en y desde la Iglesia, lo que no significa que ese en y desde deje de estar abierto a otras realidades sociales que no son precisamente católicas. Establecer la acotación de la presente investigación posibilita mejor el propósito de valorar, de una parte, la vigencia que sigue teniendo hoy el planteamiento cristológico de los dos autores para el diálogo de la fe cristiana con las diversas realidades socio-culturales de América Latina y, de otra, descubrir y proponer, sobre la base de dicho pensamiento, por dónde y con qué claves teológicas debe seguir desarrollándose el pensamiento cristológico latinoamericano. Con miras a alcanzar este objetivo, la presente investigación se desarrolla sobre la base de tres momentos de reflexión.

En un primer momento, se busca estudiar y analizar los principales escritos cristológicos de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, tratando reconocer - tanto en la tarea que admite Juan Luis Segundo de presentar Jesús de Nazaret a los hombres que se experimentan interesados en Él por los valores que Él representa, como también, en Jon Sobrino el interés por recuperar a Jesús de Nazaret en su historia, para hacerlo accesible a los cristianos que quieren verse participando en su mismo estilo y destino de vida - los elementos centrales del pensamiento cristológico de estos dos teólogos latinoamericanos, las claves de lectura teológica con que se aproximan a la persona de Jesús de Nazaret y el por qué enfatizan ciertos contenidos y temas cristológicos. Dicho análisis, entonces, debe llevar a considerar en la exposición del pensamiento cristológico de ambos autores, por una parte, la diferencia de enfoques en el modo de aproximarse a la persona de Jesús de Nazaret y por otra, llegar a mostrar que esa diferencia no implica necesariamente una mutua exclusión de pensamientos.

Considerado lo anteriormente dicho, corresponde señalar, en un segundo momento, que esta investigación pretende examinar uno de los temas nucleares desarrollado por la cristología de los dos teólogos latinoamericanos en el marco de la cristología de América Latina, cual es, “Jesús de Nazaret como el Cristo liberador”. La reflexión de este tema, como ya fue señalado más arriba, permitió forjar una nueva imagen de Cristo, más asequible a la realidad humana y sufriente de los pueblos latinoamericanos. A partir de ahí, buscamos estudiar y exponer el significado fundamental que tiene Jesús de Nazaret para la liberación y que ese significado surge de la clave de lectura teológica del Jesús histórico. Pareciera ser que

para la cristología latinoamericana como tal, el Jesús histórico es el aspecto teológico que mejor permite el acceso a la totalidad de Cristo[13], y la consideración de esta temática en la reflexión cristológica de Segundo y Sobrino, ciertamente alcanza no sólo un planteamiento propio y diverso, sino también una mayor profundización del mismo. Cabe preguntar, tanto a los autores, con su cristología, como a la cristología latinoamericana en sí, ¿qué quiere decirnos aún Jesús de Nazaret?, ¿puede seguir interesando hoy a las personas de América Latina?, ¿ejerce, todavía, una gran atracción su figura, su opción, su mensaje, su destino?, ¿sobre quiénes y para qué?

Una etapa importante, correspondiente a un tercer momento de la presente investigación, será aquella en que se pretende rescatar y exponer los fundamentos cristológicos mejor elaborados por Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Considerando la situación teológica actual en que se encuentra la TdL, la que continúa siendo objeto de desconfianza en ciertos ambientes eclesiásticos y teológicos, o está siendo considerada una teología que amenaza con desaparecer[14], se presenta la ocasión de intentar responder a la cuestión de que si realmente todo está superado en el pensamiento teológico latinoamericano, particularmente en el de la cristología, o si, por el contrario, esa crisis en que se encuentra la TdL no será más bien una ocasión para un nuevo recomenzar del pensamiento cristológico latinoamericano, que tenga en cuenta los mismos, o también nuevos, destinatarios e interlocutores de un contexto socio-cultural y religioso aún mucho más complejo, actualmente, de América Latina. Lo cierto es que habrá que seguir predicando a Jesucristo, si es que estamos convencidos de que todavía tiene mucho que decir a los pueblos de Latinoamérica.

2.2 Organización

Teniendo en cuenta que no podemos estudiar y examinar la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino sin considerar los presupuestos eclesiales y teológicos que subyacen a ella, como también, pensamos que no debemos quedarnos sólo hasta donde ellos llegaron con su reflexión, organizamos el desarrollo de este trabajo en tres partes. La primera refiere a los "antecedentes elementales de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino"; la segunda

[13] Cf. LOIS, Julio. Cristología en la Teología de la Liberación. En: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I.* Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 223-251, p. 230.

[14] Cf. BENOÎT A. Dumas. Teología de la liberación: ¿por qué esa desconfianza? En: *Selecciones de Teología* 142 (1997), pp. 103-109, p. 103.

dice relación a “Jesús de Nazaret predicado como Cristo Liberador. Algunos aspectos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino”, y la tercera atiende a “algunos aportes y límites de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, y los nuevos desafíos para la cristología latinoamericana”.

Considerando que el Concilio Vaticano II convocó a la Iglesia a revisar y evaluar su función en medio del mundo, reflexión que, de alguna manera, ya se estaba llevando a cabo en el día a día de las comunidades cristianas, no podemos dejar de reconocer que su influencia en la Iglesia de América Latina trae luz para la evangelización que está precisando de una renovación en su comprensión de la puesta en práctica de la fe cristiana delante de y en medio de la realidad de injusticia y opresión que se vive en Latinoamérica. De esto trata el capítulo primero, “Propuesta teológico-pastoral de la Iglesia, a partir del contexto socio-cultural y político de América Latina”, en el cual se expone, de manera general, el movimiento teológico-pastoral que vivió la Iglesia Latinoamericana, sobre la base de las dos primeras Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla. La primera apropiación de lo planteado en el Concilio se da con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, como ya fuera resaltado anteriormente. En dicha conferencia, por primera vez, la Iglesia habla abiertamente de y a partir de la realidad socio-cultural y política del continente, lo que muestra su interés y propósito de dar a conocer el mensaje de Jesucristo más en concordancia con las necesidades y esperanzas de los pueblos latinoamericanos. La III Conferencia General de Puebla, aunque con un poco de dificultad, consiguió dar continuidad a la tarea de examinar la realidad histórica de América Latina y disponerse para atender a los requerimientos surgidos en esa realidad. En relación con ese movimiento eclesial los teólogos se expresan comprometidos con el acontecer histórico de los pueblos del continente, a partir de su tarea de pensar la fe cristiana en y para América Latina. Dos importantes representantes de ese interés son Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. De ellos hablamos en el capítulo segundo: “Algunos presupuestos del pensamiento teológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino”. Ambos teólogos entienden su labor teológica como un servicio que permite que los pueblos latinoamericanos descubran y crean en el Dios de Jesucristo que, al igual como lo expresó la Iglesia, opta por los pobres, los ama con predilección y los quiere viviendo una vida más digna y plena.

Respecto de la cristología como reflexión, ambos teólogos reconocen el hecho que a la teología latinoamericana, “llámesela o no teología de la liberación”, como dice Juan Luis

Segundo, le falta una cristología[15]. La forma cómo se responsabilizan de esa problemática difiere en ambos autores, y esto se explica en los cinco capítulos de la Segunda Parte, cuales son: "la dimensión histórica de Jesús de Nazaret"; "Jesús y el mensaje del Reino"; "la muerte de Jesús como consecuencia de su opción por el Reino"; "la resurrección de Jesús y su perenne presencia en la historia", y "la cristología antropológica de Pablo". En la exposición de estas temáticas cristológicas se puede reconocer claramente una diferencia, no sólo en la manera de abordar a Jesús de Nazaret en vista de los destinatarios para quienes escriben, sino también, hay una diferencia en la clave de lectura teológica que cada uno utiliza al hablar de él. Para Juan Luis Segundo, se trata de pensar a Jesús de Nazaret al margen del contexto cristológico clásico y eclesial. Él define su reflexión teológica como una "anti-cristología" y ni siquiera quiere enmarcarla dentro del contexto de la teología de la liberación latinoamericana[16], porque él pretende dialogar con los ateos potenciales sobre "lo que significó y puede aun significar [Jesús] para la comprensión y realización del hombre"[17], en un sentido general. Lo que fundamenta el desarrollo de un pensamiento cristológico en sí, es "el hombre llamado Jesús de Nazaret", porque fue él quien interesó "poderosamente a algunos de sus contemporáneos"[18]. Sin embargo, cabe ahora hacerse la pregunta si ese interés que suscitó Jesús en su tiempo puede darse también hoy, y esta es una interrogante central, ya que, como señala Juan Luis Segundo, sería un malentendido enorme, además de un anacronismo, hacer un discurso sobre lo que es Jesús, para personas que actualmente no se interesan por él[19]. Por lo tanto, la anti-cristología que intenta desarrollar es contraria a una cristología académica que parte del supuesto que el interés por Jesús está dado por el hecho de reconocer en él al Hijo de Dios. A diferencia de lo anterior, la anti-cristología parte de la base del encuentro "con un hombre limitado, ambiguo como todo lo que corre una suerte histórica" y, si aún en ese hombre se ve a Dios o a una revelación divina, es porque él fue humanamente significativo e interesó verdaderamente[20]. Jon Sobrino, por su parte, busca hacerse cargo del hecho que en América Latina "la fe en Cristo se ha mantenido durante siglos sin especiales discusiones cristológicas"[21] y que esa misma reflexión cristológica, transmitida en la enseñanza, ha contribuido a oscurecer la figura de Jesús, convirtiéndola, en nuestro

[15] Cf. SEGUNDO, JUAN LUIS. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 29; SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina.* México: Ediciones CRT, 1977, p. 11.
[16] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 7.
[17] Cf. *Ibid.*, 26.
[18] Cf. *Ibid.*, 30.
[19] Cf. *Ibid.*, 31.
[20] Cf. *Ibid.*, 32.
[21] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 16.

continente, en una imagen sublime[22]. Por eso, él se dispone a desarrollar una cristología que surja desde el contexto histórico-social de América Latina, considerando el sufrimiento de los pobres y marginados.

En relación a lo anterior, una vez que se ha examinado y analizado el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, la labor de esta investigación no finaliza ahí. Aun cuando la distancia histórico-intelectual con los teólogos en estudio no existe como tal, porque somos, en el tiempo, prácticamente contemporáneos, cabe interrogarse acerca de la posibilidad de continuar la reflexión cristológica con las mismas o distintas claves de interpretación planteadas por los dos teólogos latinoamericanos y de pensar si es posible enriquecerlas con otros parámetros de análisis y reflexión que favorecerían, aun más, el desarrollo de una cristología latinoamericana integradora y completa. A esto se refiere la tercera parte de la tesis, en los capítulos octavo, "aportes y límites de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino", y noveno, "desafíos y nuevas tareas para la reflexión cristológica latinoamericana". Sabemos que ningún pensamiento teológico como cristológico logra agotar la totalidad de la reflexión de su objeto de intelección de fe. Por eso llevar a cabo una evaluación de lo que dicen los dos teólogos es más que necesario y pertinente en este trabajo, ya que permite visualizar, a lo menos, los márgenes entre los cuales se mueve su reflexión. Asimismo, estamos conscientes que la labor de la cristología latinoamericana no acaba aquí, sino, por el contrario, una vez que fue abierta la vía de la reflexión del acontecimiento de Jesucristo en y desde América Latina, debe seguir su curso, puesto que, partiendo del fundamento que Dios quiere seguir comunicándose a los seres humanos y, en particular, a los pueblos del continente, siempre seguirá vigente la labor de desentrañar el sentido que cobra hoy la revelación de Dios en Jesús.

2.3 Método

Con respecto a la manera cómo fue abordado el tema de investigación, cabe indicar que constó de dos etapas. En la primera, se llevó a cabo una investigación bibliográfica de las principales obras cristológicas de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, las cuales fueron estudiadas, analizadas e interpretadas a partir de la clave de lectura teológica de Jesús de Nazaret como el Cristo liberador. En dicho análisis se procuró ir precisando los rasgos de la persona de Jesús de Nazaret que cada autor expone, a fin de conocer y presentar los énfasis y

[22] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. xi.

aportes específicos que desarrolla cada uno, y de exponer los elementos cristológicos de profundización que llevan a cabo para reconocer en Jesús al Cristo Liberador para el contexto específico de América Latina.

En el inicio de la primera etapa se privilegió, además, el estudio directo de las principales obras cristológicas de ambos teólogos, con el propósito de escudriñar los textos fuentes y de alcanzar una intelección propia de los mismos, para, en un segundo momento, estudiar la bibliografía secundaria y estar así en condiciones de relacionar lo que dicen los autores con lo que dicen algunos de sus analistas y comentadores.

La segunda etapa de la investigación consistió en exponer y desarrollar, en diálogo con los autores y sus comentadores, tanto las intuiciones propias que fueron surgiendo del análisis sobre los elementos cristológicos originales desarrollados por ambos teólogos respecto de la persona de Jesús de Nazaret y su comprensión como el Cristo Liberador, así como también los límites que dicho pensamiento cristológico trae consigo, a fin de intentar proponer otros elementos cristológicos necesarios a seguir profundizando en la cristología latinoamericana, para no quedarnos únicamente con lo que proponen estos dos autores latinoamericanos.

En un sentido general, queremos señalar que se priorizó, durante el desarrollo de la investigación, el método analítico y sistemático de la exposición de los contenidos cristológicos estudiados sobre el pensamiento de Segundo y Sobrino acerca de la persona de Jesús de Nazaret. Además, se procedió, a través de todo el estudio, al examen hermenéutico de los textos, considerando el contexto socio-cultural y religioso de las obras, e intentando reconocer la evolución del pensamiento cristológico sobre Jesús de Nazaret como el Cristo Liberador en cada uno de los autores, con el fin de mantener la fidelidad a lo que cada uno de los teólogos en estudio expresa verdaderamente y no forzarlos a hablar de lo que puede parecer que dicen.

Estando conscientes que todo trabajo de investigación teológico, si bien arroja sus contribuciones, trae consigo, también, sus limitaciones. Cabe señalar que la presente investigación muestra, a lo menos, tres tipos de insuficiencias. Una primera, que no se analizaron las obras que refieren a otras disciplinas teológicas, como son, por ejemplo, en el caso de Juan Luis Segundo, la teología de la gracia, los sacramentos, el dogma, la teología eclesial y la pastoral, y, en el caso de Jon Sobrino, la teología eclesial, la teología espiritual y la teología que trata de Dios y los procesos revolucionarios. Otras obras, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, fueron consideradas en estricta relación con el tema de la presente investigación, cual es, Jesús de Nazaret como el Cristo Liberador para América

Latina. Una segunda insuficiencia es que, por estar centrados en seguir el método sistemático de análisis de la cristología de ambos teólogos, y aplicarlo en la exposición de nuestro estudio, corrimos el riesgo de no considerar, particularmente, en el caso del pensamiento cristológico de Jon Sobrino, el contexto social y eclesial concreto de los destinatarios de su reflexión. Ello, porque nos alejaría demasiado de la posibilidad de comparar ambos autores y porque hubiera exigido, estar continuamente intentando hacerlos concordar con el método cristológico pastoral, lo que no corresponde al propósito de esta investigación. Una última insuficiencia a indicar es que no tratamos ni exponemos todas las temáticas cristológicas desarrolladas por los dos teólogos, sino que orientamos la exposición en base a cuatro grandes ejes articuladores – el Jesús histórico, el Reino, la muerte y la Resurrección – los cuales, a nuestro juicio, permiten ver y comprender la singularidad de la reflexión cristológica de cada uno, al mismo tiempo, que de ambos en su conjunto.

I Parte

ANTECEDENTES ELEMENTALES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Una vía necesaria para introducirse en el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y de Jon Sobrino es, a nuestro juicio, el estudio de aquellos elementos teológicos básicos que posibilitan una mejor comprensión acerca de la orientación que toma su reflexión respecto del hecho de Jesucristo, como ya fuera enunciado en la Introducción.

En vista de ello, es importante tener en cuenta que la reflexión cristológica de estos dos autores en estudio, se lleva a cabo en el conjunto de la tarea teológica que emprenden los teólogos en el continente. Así, previo a su decisión de pensar el acontecimiento de Jesucristo para ser comunicado a los pueblos de América Latina, está la incursión y participación progresiva de ambos en el movimiento teológico que se inicia, con miras a transmitir la fe cristiana desde su comprensión contextualizada en el continente. Por eso, no podemos adentrarnos en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, sin tratar de conocer y comprender, primero, el entorno histórico social y eclesial desde el cual han definido desarrollar su reflexión teológica acerca de la persona de Jesús.

Es así como, en la Primera Parte de este trabajo de investigación teológica, tratamos de exponer los elementos fundamentales que, a nuestro modo de ver, están a la base del pensamiento teológico y cristológico de Juan Luis Segundo y de Jon Sobrino, como son: la inserción social y cultural de la Iglesia en la realidad latinoamericana y su disposición a motivar el desarrollo de una labor teológica contextualizada, que posibilite la profundización de la fe, conjugando la elaboración teórico-doctrinal con la puesta en práctica en la vida de las comunidades cristianas.

Con el fin de alcanzar lo anteriormente señalado, esta Primera Parte considera dos temas y dos capítulos, en los que se explica la visión y comprensión que alcanza la Iglesia de América Latina respecto de la realidad histórico socio-cultural de los pueblos del continente y se expone el proceso de apropiación de la fe cristiana ante a dicha realidad, -proceso del cual participan activamente Juan Luis Segundo y Jon Sobrino- , labor teológica que se traduce en un quehacer teológico situado continentalmente.

CAPITULO I

PROPUESTA TEOLÓGICO-PASTORAL DE LA IGLESIA, A PARTIR DEL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL Y POLITICO DE AMERICA LATINA

1 INTRODUCCIÓN

Todo movimiento teológico es un movimiento de fenómenos culturales que surge al interior de la Iglesia en concomitancia con la realidad política, económica y cultural de la sociedad, con miras a transmitir el mensaje de la fe cristiana a pueblos determinados. A la vez, es un movimiento de diálogo desde la fe, que desarrolla la comunidad cristiana – al interior de ella misma – no sin considerar la realidad social y religiosa que la circunscribe[1].

Desde el punto de vista de la realidad histórico-social, cabe recordar que en las décadas del 60 al 80, tanto el mundo como América Latina viven un gran flujo de transformaciones políticas, económicas y sociales. En el caso particular de Latinoamérica, dos movimientos socio-políticos marcaron la dinámica histórica de esa década. El primero dice relación con el desarrollismo que se implanta en Latinoamérica y que beneficia, principalmente, a las clases altas y dirigentes de los países, y que, con el pasar de los años, va dejando en evidencia la realidad de naciones subdesarrolladas que se caracterizan por tener un campesinado y proletariado pobre y marginal[2]. Contemporáneo a ello, existe la llamada "guerra fría" que divide el mundo en dos bloques: este y oeste, donde el primero es regido por la consigna de la filosofía marxista y el segundo por el de la línea política liberal-democrática. El sistema marxista-comunista llega al continente por medio de la revolución cubana (enero de 1959) dirigida por Fidel Castro, que se convierte, de alguna manera, en un camino viable para alcanzar la libertad frente a la dominación político-económica, a la cual se veían sujetos los países subdesarrollados del sur por parte de los países desarrollados del norte: Estados Unidos y Canadá. Un segundo movimiento dice relación con la llamada "Alianza para el Progreso" potenciado por John F. Kennedy, con el fin de generar un mayor desarrollo social,

---

[1] Cf. MODIN, Battista. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 25.

[2] El desarrollismo es una teoría económica que busca el desarrollo, por medio de la implantación de un esquema de relación económica entre un centro industrial con una periferia agrícola. En dicho esquema, los países no desarrollados deben contar con Estados activos que, dirigidos por políticas económicas desarrollistas, impulsen la industrialización para alcanzar el desenvolvimiento autónomo de los países. Cf. DESARROLLISMO. Wikipedia. La enciclopedia libre. Desponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Desarrollismo. Acesso: 6 de marzo de 2011.

cultural y económico de las naciones en subdesarrollo, por medio de una alianza liberal de los Estados Unidos con los países de América Latina[3].

Pero, junto con promover un desarrollo económico democrático, la Alianza para el Progreso busca frenar la amenaza de la ideología marxista presente en el continente a causa del gobierno de Fidel Castro. El pueblo, por su parte, va teniendo mayor conciencia política, comienza a dar espacio a una interpretación crítica de la realidad social que lo caracteriza y empieza a apoyar gobiernos de orientación socialista. Se va organizando, a su vez, en movimientos populares –principalmente de gente de clase baja-, y por eso se va convirtiendo en blanco de una fuerte represión que se traduce, después, en la reacción violenta de regímenes de fuerza en los diversos países de América Latina, con los llamados golpes de estado: Brasil, en 1964; Argentina, en 1968; Chile en 1973; Uruguay en 1973 y Bolivia en 1980[4]. Por lo demás, la diferencia económica, generada a nivel interno como externo –entre países- del continente latinoamericano, mantiene a los pueblos no sólo en el subdesarrollo, sino además, en una dependencia económica que, favoreciendo a los grupos oligárquicos minoritarios, mantiene en la pobreza a las grandes mayorías de personas; situación que se vuelve una realidad gritante, especialmente, para la Iglesia y sus pastores.

En el ámbito eclesial, un acontecimiento teológico-cultural importante, no sólo para la Iglesia Católica en general, sino para la Iglesia de América Latina en particular, fue la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965). Dicho suceso permitió a la Iglesia disponerse para el diálogo con la sociedad, abriéndose a sí misma y a la teología a una reconciliación con el mundo moderno, como indica Carlos Palacio, no sin dificultades en la búsqueda de una nueva actitud de relación y encuentro con el mundo. El Concilio Vaticano II generó, a la vez, un movimiento teológico tan importante que ya no se pudo hacer teología de la misma manera a como se hacía antes, afirma Palacio, porque, si bien, apeló a que se volviera a las fuentes originarias de la fe cristiana, esa vuelta debía hacerse, no como una obsesión por el pasado, sino que debía tener como referente fundamental la Revelación de Dios en la historia[5].

---

[3] Cf. ELLAURI, Secco. *Historia universal*. Barcelona: Bibliográfica Internacional S. A., 2007, p. 766.

[4] Cf. HISTORIA DE AMÉRICA. Wikipedia. La enciclopeida libre. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_America. Acesso 28 de marzo de 2011. También en: DUSSEL, Enrique. La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979). En: EQUIPO SELADOC. *Puebla. Panorama de la teología latinoamericana. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, pp. 13-61, p. 16.

[5] Cf. PALACIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 36. Para otras reflexiones y evaluaciones sobre la influencia y acogida que tuvo el Concilio Vaticano II por la Iglesia Latinoamericana. Cf. GONZÁLEZ, Carlos Ignacio, SJ. *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Granada: Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 2006.

En ese sentido, el Concilio Vaticano II, gracias a su intención pastoral y a su preocupación por presentar la doctrina cristiana no sólo para ser vivida, anunciada y demostrada en su virtud salvadora en la historia, sino también, para que pueda unir la acción de la inteligencia a la de la voluntad, el pensamiento al trabajo, el magisterio al ministerio, y entender su ciencia como enriquecida de poderes y carismas particulares[6], propició y fortaleció la apropiación en las Iglesias regionales de la renovada comprensión de Iglesia como pueblo de Dios (cf. LG, 9) y de la colegialidad del episcopado (cf. LG, 22). Ello llevó a los obispos de América Latina a generar, como fruto de su misión y servicio a las diversas iglesias particulares del Continente, el estudio y la reflexión teológico-pastoral más autóctonos[7], que surgiese de la preocupación de estar atentos a los signos de los tiempos, de la situación particular presentada por los pueblos latinoamericanos y a sus aspiraciones en un mundo en transformación; todo ello analizado a la luz del Evangelio[8]. El Concilio, más allá de lo que le habría sido previamente propuesto en materia de doctrina, admitió orientaciones nuevas. Entre la tensión de buscar responder a los desafíos del mundo moderno y la vuelta a las fuentes, las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia y las primeras comunidades, el concilio favoreció la propuesta de las comunidades de base, como semillas de renovación eclesial en medio de los pobres del campo y de la periferia de las grandes ciudades. A partir de la realización del concilio, se hace posible, dice Beozo, llevar a cabo una evaluación positiva del mismo, si se reconoce que, tanto la Iglesia de Brasil como las Iglesias de Latinoamérica, ganaron un rostro e iniciaron un camino propio. Consolidaron su experiencia eclesial y propiciaron la elaboración de una reflexión bíblica y teológica que diera razón de la experiencia de fe del pueblo de Dios latinoamericano[9].

---

[6] Cf. COMPENDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980, p. 9.

[7] Cf. LORSCHEIDER, Aloísio. ¿Qué es el CELAM? En: LOPEZ, Trujillo Alfonso. *Medellín. Reflexiones en el CELAM*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, p. 9.

[8] Cf. *Ibid.*, p. 7.

[9] Cf. BEOZZO, Jose Oscar. *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985; p. 13-14. Respecto de la participación de los Obispos Latinoamericanos, Enrique Dussel señala que hasta la realización del Concilio Vaticano II, los Obispos del Continente no habían participado de ningún Concilio. En el Concilio V de Letrán (1517) hubo un Obispo, Alejandro de Geraldini, que por casualidad se encontraba en Roma a la espera de la bula para su nombramiento, que pudo participar en dicho Concilio, y que después fue obispo de Santo Domingo. En el Concilio Vaticano II, a diferencia, hubo un grupo de 65 Obispos Latinoamericanos participando, cuya presencia se consideraba importante por el número considerable. Cf. DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-americana. Interpretação histórico-teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 79. Para Leonardo Boff, el Concilio Vaticano II tuvo dos funciones decisivas sobre la Iglesia de América Latina: una, legitimar la renovación que la Iglesia ya había iniciado en su caminar; otra, ese mismo proceso de renovación favoreció la recepción creativa del Concilio, a partir de una óptica nueva, en la perspectiva de los pobres. Cf. BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 20. Otro texto que analiza la apropiación del concilio Vaticano II por parte de la Iglesia de América Latina: BRIGHENTI, Agenor. Vaticano II – Medellín. Intuições básicas e eixos fundamentais. En: *Revista Eclesiástica Brasileira* 69

Considerando lo anteriormente dicho, interesa en este capítulo primero exponer los antecedentes histórico-teológicos y eclesiales que favorecieron la creación y posterior desarrollo de una reflexión teológica y cristológica situada en América Latina. En vista de ello, vemos importante examinar el contexto socio-cultural y eclesial que motivó al diálogo de la fe cristiana con dicha realidad latinoamericana, a fin de explorar la influencia que ejerció en el posterior desarrollo del pensamiento teológico latinoamericano. Por lo mismo, no presentaremos un estudio de todo cuanto definen, en materia de fe, las dos Conferencias Latinoamericanas, sino que privilegiaremos aquellos elementos que de hecho nos encaminan a reconocer su posterior aplicación en una reflexión teológica.

2 ANALISIS ECLESIAL DE LA REALIDAD SOCIO-CULTURAL Y POLITICA DE AMÉRICA LATINA

2.1 Conferencia de Medellín

En ese espíritu de búsqueda y de renovación pastoral motivado por el Concilio Vaticano II, se lleva a cabo la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en el año 1968[10]. Esta Conferencia colocó en el centro de su preocupación a la persona situada en el proceso histórico del Continente Latinoamericano[11], consciente que "sobre América Latina está el signo de la transformación y el desarrollo, lo que toca y afecta a

---

(2009) 5-26. Humberto Miguel Yañez expone que la II. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín se sitúa en el inmediato post-concilio y es la aplicación del Vaticano II a la Iglesia de Latinoamérica. Dicha conferencia enfatiza el ejercicio de la colegialidad episcopal, la aplicación del método de análisis de la realidad y la reflexión pastoral. De ahí que la Iglesia procura un nuevo e intenso compromiso en la transformación de América Latina, a la luz del concilio Vaticano II. Cf. YAÑEZ, Humberto Miguel. La opción preferencial por los pobres en El Magisterio Latinoamericano y su influencia em el Magisterio Universal. A los cuarenta años de Medellín y a los cincuenta años de la creación del CELAM. En: *Stromata*, 44 (2008), 233-261, p. 235.

[10] Cf. LOPEZ, Trujillo Alfonso. *De Medellín a Puebla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, p. 98. Señala, Figari, que una vez concluida la II Conferencia, quedaba a los obispos la gran tarea "de aplicar Medellín, 'el primer fruto maduro del reciente Vaticano II'". Cf. FIGARI, Luis Fernando. *Reflexiones sobre Medellín. Un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991, p. 67. Para Juan Noemi, Medellín "puede considerarse una aplicación creativa del Vaticano II a la realidad latinoamericana". Cf. NOEMI, Juan. *Teología latinoamericana: rasgos imperativos y desafíos, liberación y praxis*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998, p. 13. De acuerdo con la mirada de Libanio, Medellín quiso "ser la aplicación del Concilio Vaticano II a las Iglesia de América Latina". Cf. LIBANIO, J. B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano. Do Rio de Janeiro a Aparecida*. Sao Paulo: Paulus, 2007, p. 21. Otra reflexión que resalta la relación entre el Vaticano II y Medellín: SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*. San José: Promesa, 2004.

[11] SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documentos Finales*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1968. En adelante lo citaremos, en el texto mismo, como *DM*: Documento de Medellín, unido al número del tema y del párrafo.

todos los niveles del hombre [y de la mujer], desde lo económico a lo religioso" (DM Intr. 4). Por eso se detuvo en buscar formas de presencia más intensa y renovada de la Iglesia en medio del proceso histórico del Continente en base a tres grandes sectores: la promoción de las personas y de los pueblos latinoamericanos, en vista a los valores de la justicia, de la paz, de la educación, y del amor conyugal; una mirada a los pueblos y elites del Continente, que por estar en un proceso de profunda transformación de sus condiciones de vida y de sus valores, necesitan de una adaptada evangelización y educación de la fe, por medio de la catequesis y la liturgia; y, el abordaje de los problemas relativos a los miembros de la Iglesia (DM, Intr. 20).

En esta Conferencia la Iglesia centra su atención en la realidad humana de la persona latinoamericana, porque es consciente que, para llegar a conocer a Dios, necesita, a su vez, conocer al ser humano, sabiendo que es en Jesucristo, Palabra de Dios, en quien se manifiesta el misterio total de la persona humana (DM Intr. 1). Por eso se detiene a examinar el presente de América Latina de cara al pasado para asumir, responsablemente, esa realidad histórica actual con que se encuentra la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX[12].

Dirigiendo su mirada hacia la realidad económica, los Obispos reconocen que se han llevado a cabo diversos estudios donde se describe la realidad de miseria que margina a grandes grupos humanos de los distintos países de Latinoamérica. Los campesinos solicitan mejoras de sus condiciones de vida; los productos agrícolas, trabajados por ellos, requieren de mejores precios y más seguridad en la comercialización. Los pequeños artesanos e industriales, por su parte, son presionados por intereses mayores. La clase media experimenta la falta de perspectiva. Los profesionales y técnicos comienzan a vivir el éxodo hacia países más desarrollados (DM I, 1). Además del problema económico que se genera internamente en los países del continente, está la realidad de dependencia de los mismos a un centro de poder internacional, debido a lo cual ellos no son dueños ni de sus bienes ni de sus decisiones económicas (DM II, 8). Dicha dependencia se caracteriza por la distorsión creciente que se difunde por medio del comercio internacional. A partir de ello, señala el Episcopado General Latinoamericano, se genera una situación de injusticia en materia económica, no sólo internamente, sino también entre países. La baja de precios relativo a los términos de intercambio comercial, desfavorece el costo de las materias primas en relación al costo de los

[12] Bentué refuerza la idea que en la introducción a las Conclusiones de Medellín se expresa, claramente, el punto de partida de la visión que tienen los obispos sobre la realidad de América Latina, cual es, la de "centrar su atención en el hombre del continente". Cf. BENTUÉ, Antonio; FERARI, J. Manuel. De Medellín a Puebla. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit*., pp. 62-88, p. 65.

productos manufacturados; lo cual, lleva a que países, productores de materias primas, permanezcan pobres en cuanto los países industrializados se enriquecen (DM II, 9).

A consecuencia de lo anterior, se hace visible una gran desigualdad entre clases sociales. Especialmente en los países en que puede reconocerse claramente un acentuado biclacismo, se da la realidad de pocas personas que poseen mucho y muchas que no tienen nada o muy poco económica y socialmente. Esa evidente diferencia económico-social genera frustraciones en los grupos sociales pobres e incluso en la clase media, ya que ven impedida la satisfacción legítima de sus necesidades (DM II, 3). Además, el grupo social menor que goza de grandes privilegios, se caracteriza por no expresar sensibilidad hacia los sectores desfavorecidos y marginados. Al contrario, llaman de "acción subversiva" todo esfuerzo por cambiar el sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios, y muchas veces, estos grupos recurren a la fuerza con miras a reprimir drásticamente todo intento de reacción en contra de sus beneficios (DM II, 5). Es por eso que los Obispos, en la II Conferencia, expresan que el subdesarrollo latinoamericano es una situación de injusticia que origina tensiones que atentan contra la paz (DM II, 1).

En relación con lo dicho, desde el ámbito de la realidad política que está estrechamente relacionado con el de la economía, se puede reconocer la existencia de elites que, siendo a la vez grupos de dirigentes, dominan en el plano del poder. Se trata de grupos que ejercen el poder judicial y militar (DM VII, 2). En Medellín, los obispos exponen algunas observaciones que los caracterizan. Hablan de la existencia de dos tipos de grupos: los tradicionalistas o conservadores y los progresistas y revolucionarios. Los primeros son calificados de tener poca conciencia social, de tener, más bien, una mentalidad burguesa y estar preocupados de mantener sus privilegios, por lo cual se identifican con el orden social establecido (DM VII, 6). El segundo grupo es subdividido, a la vez, en progresistas y revolucionarios. Los progresistas se caracterizan por poner énfasis en el progreso económico. Según ellos, los medios de producción deben ser modificados en cantidad y calidad; consideran importante la tecnificación y la planificación social, y piensan que el pueblo marginalizado debe ser integrado a la sociedad como un grupo que produce y consume. Los revolucionarios son considerados contestatarios de las estructuras económicas, puesto que ellos desean la transformación radical de los objetivos y medios de la estructura económica. Miran al pueblo como el sujeto de la transformación y como quien debe participar de las decisiones que favorecen el orden del proceso social (DM VII, 8).

Los obispos consideran, desde el ámbito cultural, que la educación es uno de los elementos básicos y más decisivos para el desarrollo de los países latinoamericanos. Reconocen que se han realizado importantes esfuerzos por extender la educación a todas las personas; sin embargo, consideran que todavía falta mucho por hacer. Expresan que si se tiene en cuenta la necesidad urgente de un desarrollo integral de toda persona y de toda la sociedad latinoamericana, se ve necesario reconocer también que los esfuerzos que se hacen en el área de la educación resultan deficientes e inadecuados. En el continente todavía existe un gran número de personas marginadas del desarrollo cultural; son analfabetas y están privadas de los beneficios elementales de la comunicación, debido al uso de un único idioma en lugares donde aún existen grupos indígenas. El interés y la preocupación para que estas personas accedan a la educación no se basa en querer incorporarlas a las estructuras culturales ya existentes, sino en posibilitarles la capacitación necesaria a fin que ellos mismos se conviertan en autores de su propio progreso y su mundo cultural; particularmente los indígenas deben ser respetados en sus valores culturales específicas. Desde el punto de vista social, la educación es regida por sistemas educativos que ayudan a mantener las estructuras socio-económicas vigentes (DM IV, 2). Especialmente, la educación profesional medio y superior se ajusta a las exigencias del mercado del trabajo en desmedro de una formación más profunda de la persona.

Teniendo en cuenta esto, entre muchos otros aspectos de la realidad cultural en el continente, los obispos consideran que la educación en Latinoamérica tiene la tarea de dar una respuesta cualitativa a los desafíos del presente y del futuro del continente, y de promover la libertad de los pueblos frente a la servidumbre cultural, social, económica y política que impiden su desarrollo pleno (DM IV, 2).

Cabe resaltar, por último, que los obispos presentan su diagnóstico sobre la realidad de América Latina, principalmente como pastores que son y que, como tales, se sienten responsables de promover el progreso humano y cristiano de todos los pueblos. Están preocupados, señala Codina, en considerar la realidad del continente para iluminarla con la Palabra y dar curso a un proyecto pastoral encarnado[13]. Sin embargo, ellos no renuncian a la ayuda que pueden prestarles las ciencias políticas y socio-económicas en esa mirada de pastores, con el fin de alcanzar un análisis más cercano a dicha realidad, y en la confianza que

[13] Cf. CODINA, Víctor. Eclesiología de Aparecida. En: FUNDACIÓN AMERINDIA. *Aparecida: Renacer de una esperanza*. Edebé, Marzo 2008, p. 88.

les permita poder reconocer la existencia de estructuras socio-políticas que favorecen, muchas veces, la relación de injusticia entre los habitantes del continente[14].

2.2 Conferencia de Puebla

En la XVI Asamblea Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano fue anunciado, por el Cardenal Sebastiano Baggio, la intención del Papa Paulo VI de convocar la III Conferencia General del Episcopado. A partir de ahí, la tarea de organizar la III Conferencia fue encomendada al CELAM, organismo que la asumió en espíritu de comunión, de participación y de corresponsabilidad[15]. Dicha Conferencia se realiza en Puebla, México, los días 28 de enero al 13 de febrero de 1979[16].

Las decisiones alcanzadas por la III Conferencia estuvieron influenciadas, principalmente, por tres factores eclesiales, como son: el vigor logrado por la Iglesia en América Latina, la asistencia del Papa Juan Pablo II y sus discursos marcados por los desafíos de la realidad latinoamericana, y la línea de reflexión que el Secretariado organizador le dio a la Conferencia misma[17]. Con todo, al parecer, lo que más marcó el desarrollo de la III Conferencia fue la doble afirmación, expresada por Juan Pablo II y que desvaneció las dudas que acompañaban su inicio. La primera afirmación se refiere a que Medellín será considerado el punto de partida de la presente Conferencia y la segunda, que la misma, debería dar un justo y necesario paso adelante; es decir, se trata, por una parte, de dar una continuidad a lo iniciado por la II Conferencia y por otra, de traer novedad y lograr un avance eclesial[18].

---

[14] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 66.

[15] Cf. LOPEZ, *De Medellín*, p. 275. Saranyana señala que, en el contexto de la publicación de la exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975) y con el propósito de reconducir la labor teológica de la primera generación de teólogos latinoamericanos, Pablo VI convoca la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la que se lleva a cabo recién en 1979, debido a la muerte del Papa. Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *Breve historia de la teología en América Latina*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 315.

[16] Cf. LIBANIO, João Batista. *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 97. Creemos importante decir que la preparación de la III Conferencia duró más de dos años, tiempo en que, a juicio de Dussel, se pueden reconocer cuatro etapas: primera, desde el anuncio hasta la aparición del documento de consulta (noviembre 1976 a noviembre 1977); segunda, desde la aparición del documento de consulta a la del documento de trabajo, en septiembre de 1978; tercera, desde el estudio del documento de trabajo hasta el inicio de la misma Conferencia, el 27 de enero de 1979, y cuarta, desde el inicio a la finalización de la III Conferencia, el 13 de febrero de 1979. Cf. DUSSEL, La iglesia latinoamericana, p. 46.

[17] Cf. LIBANIO, *La Iglesia*, p. 98. El Documento de Puebla, como bien señala Comblin, no es una explicación del Documento de Medellín, sino una lectura nueva, una mirada más profunda de la realidad humana y cristiana del continente latinoamericano. Cf. COMBLIN, Joseph. La Conferencia episcopal de Puebla. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit.*, pp. 91-126, p. 94.

[18] Cf. ALESSANDRI, Hernán. *O futuro de Puebla. Repercussão social e eclesial*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p. 15. La llegada de Juan Pablo II, señala Dussel, además de atraer la atención mundial, permitió que la Conferencia iniciara sus trabajos con mayor tranquilidad. Si bien, las palabras del papa incitaron comentarios apasionados, exigían que la Conferencia las meditara con calma y las asumiera como algo suyo. En sus

Así, después de diez años de la II Conferencia de Medellín, los obispos se reúnen en Puebla, para dirigir nuevamente su mirada al mundo latinoamericano con el propósito de examinar, con visión de pastores, -al igual como lo hicieran en la II Conferencia-, y no como maestros en materia social, política o económica, algunos aspectos del actual contexto socio-cultural y de motivar a todos los habitantes de Latinoamérica a que se esfuercen por superar su actual condición de vida[19]. El análisis que llevan a cabo los obispos de la realidad del continente, a nuestro modo de ver, tiene dos líneas de evocación. Una primera, dar a los pueblos de América Latina un mensaje iluminado por la esperanza y que se sustenta en el Evangelio que la Iglesia predica como Buena Nueva, el cual convierte y transforma los esquemas mentales y afectivos, ya que comunica la grandeza de la existencia humana prefigurada en Jesucristo. Otra segunda, la de exhortar a todos los integrantes conscientes de la sociedad a que revisen sus proyectos y reconozcan su modo de actuar, especialmente cuando no favorecen el equilibrio social de los pueblos latinoamericanos, proyectos que atentan, además, contra el sentido de Dios presente en la conciencia de los pueblos[20].

Al examinar la realidad, los obispos hablan, en primer lugar, de las situaciones que expresan esperanzas. Destacan que la persona latinoamericana posee una actitud innata de acogida hacia los demás, comparte lo que tiene y es solidaria con la desgracia ajena. Reconocen en ella el crecimiento de una mayor toma de conciencia de su dignidad, de su capacidad de participación y organización a nivel político y social, y que muestra, también, mayor interés por los valores autóctonos de los pueblos a los cuales pertenece (DP 17). En ese sentido, forma parte del proceso histórico vivido por América Latina, la afluencia de diversas culturas y razas que dio origen a un nuevo mestizaje de etnias, de formas de vida y pensamiento que favoreció la formación de una nueva raza (DP 5). De ahí que existen diferencias en el desarrollo de las diversas culturas, donde unas son más precarias que otras, lo que influye, también, en la marginación y destrucción de ciertos valores que pertenecían a la antigua y rica tradición de los pueblos (DP 52). América Latina es un continente donde se

---

discursos, el papa había dado a entender que no había un apoyo al modelo de cristiandad, que no proponía nada que diera a entender que la Iglesia debía situarse en la sociedad política, que hiciera alianzas con las clases dominantes y que el estado debiera ayudarle en el desarrollo de su función pastoral. Al contrario, sus palabras expresaron, más bien, la exigencia de la libertad religiosa y de no entrar en el plano de lo político. A partir de ahí, los teólogos de la liberación se hicieron visiblemente presentes, aunque no fueron invitados para ser participantes internos, lo fueron por los obispos que solicitaron de su asesoría. Cf. DUSSEL, La Iglesia latinoamericana, p. 49.

[19] Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Mensaje a los pueblos de América Latina. En: CELAM. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla: Conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.* CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, Mayo de 1979, p. 61. De ahora en adelante será citado como *DP* en el texto mismo, indicándose el número del párrafo correspondiente.

[20] Cf. III CONFERENCIA, Mensaje, p. 47.

da el encuentro de tres mundos culturales: el indígena, el blanco y el africano, enriquecido, a su vez, por otros grupos migratorios (DP 307). Por ello, el mestizaje racial y cultural ha marcado profundamente la dinámica histórica de los pueblos y todo indica que lo seguirá marcando en el futuro (DP 409).

En relación con lo anterior, los obispos hablan de las dificultades y los desequilibrios presentes en la realidad de Latinoamérica, principalmente en los últimos años. Expresan preocupación por las angustias que afligen a los pueblos del continente. Afirman que es "un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres", ya que "el lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas" (DP 27)[21]. La miseria en que viven grandes masas es calificada de pobreza inhumana, puesto que perjudica la dignidad de las personas ya en sus condiciones básicas de vida, por no conseguir superar la mortalidad infantil, la falta de vivienda adecuada, la baja calidad de la salud, los salarios de hambre, el desempleo y subempleo, la desnutrición, entre otras. En este contexto, es importante ver que los obispos logran descubrir y expresar las causas que originan esa inhumana pobreza. Para ellos, la pobreza no es fruto de una etapa casual de la historia, sino el resultado de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas existentes en los estados internos de los países latinoamericano, lo que, también, se ve reflejado a nivel internacional. Esos mecanismos de organización socio-económicos llevan a producir "ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (DP 28).

En el ámbito de lo político, la III Conferencia sostiene que en los últimos años "se advierte un deterioro creciente del cuadro político-social" en los países de América Latina (DP 507). A la problemática económico-social, se suman las angustias que surgen del abuso de poder de los regímenes de fuerza existentes en los países del continente (DP 42). Además, los obispos reconocen la presencia de dos ideologías que han favorecido la creciente falta de respeto por la dignidad de las personas; ellas son, la ideología marxista y la ideología de la seguridad nacional. La primera, señala Puebla, se ha inspirado en políticas que hacen uso de la fuerza y ha generado un aumento de la violencia en la convivencia social. La segunda, ha ayudado a fortalecer el carácter totalitario de los regímenes de fuerza y ha favorecido, así, el abuso de poder y la violación de los derechos humanos (DP 48-49)[22].

---

[21] En el tiempo de la preparación de Puebla, a nueve años de Medellín, Bentué expresa que "los obispos se encuentran con un continente semejante al de entonces, en su realidad social y económica. América Latina sigue siendo pobre, dependiente y subdesarrollada… Grandes masas siguen sumidas en la miseria, privadas del acceso a la educación, a la salud, a la vivienda, a la alimentación y a otros bienes básicos para una vida digna". BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 83.

[22] Señala Bentué que frente a la realidad política, el episcopado presenta diferencias en relación a la Conferencia de Medellín, debido al hecho que en el tiempo de la realización de Puebla las condiciones políticas han

En base a la observación sobre la realidad de América Latina, la III Conferencia afirma que la Iglesia, como Madre y Maestra, "debe discernir e iluminar, desde el Evangelio y su enseñanza social, las situaciones, los sistemas, las ideologías y la vida política del continente". Por lo cual, considera importante reconocer la urgencia pastoral que exige toda esa realidad de Latinoamérica e iluminarla a partir del principio evangélico que la verdad es la que hace libre a todas las personas[23].

2.3 Pistas sugeridas por ambas Conferencias

Ciertamente, las Conferencias de Medellín y Puebla tienen puntos de encuentro como también de diferencias. Existen puntos de encuentro no sólo porque una sucede a la otra, sino sobre todo, porque se da continuidad en los focos de atención y preocupación de la Iglesia. Y existen posiciones diferentes porque, ciertamente, cada una de las Conferencia pone los acentos en aquellos aspectos que considera relevantes para el momento histórico que vive América Latina y para la misión de la Iglesia en ese momento del continente.

Entre las conferencias de Medellín y Puebla se puede reconocer una doble línea de continuidad. La primera refiere a la misma intencionalidad eclesial de asumir el espíritu del Concilio Vaticano II en la Iglesia Latinoamericana. Espíritu que en la Iglesia se traduce en la búsqueda por dinamizar todos los aspectos de la vida de los pueblos latinoamericanos con la fe cristiana, a fin de rescatarlos de las tendencias absolutistas e idolátricas. La segunda línea de continuidad puede reconocerse en el ámbito de los contenidos. Tanto Medellín como Puebla exponen las mismas tres orientaciones teológico-pastorales: la promoción humana, la evangelización y el crecimiento en la fe, y la Iglesia visible y sus estructuras[24].

Respecto de las disimilitudes, en Medellín a diferencia de Puebla, como señala Enrique Dussel, los participantes se tomaron un tiempo para estudiar, discutir y dialogar, y no se vieron forzados a tener que producir un determinado tipo de texto pastoral[25]. Las conclusiones generan una apertura de puertas al compromiso, por parte de los cristianos, con el mundo obrero, campesino y marginalizado. Medellín se convierte, así, en la justificación de una praxis de liberación y, por lo mismo, en un signo de contradicción que suscita crítica

---

cambiado; "la gran mayoría de los países están gobernados por regímenes militares de carácter dictatorial o por grupos civiles sostenidos por las fuerzas armadas… en todos los países se han suprimido los derechos fundamentales reconocidos en la convivencia democrática". BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 84.

[23] Cf. *Ibid.*, p. 91.

[24] Cf. ALESSANDRI, *O futuro*, p. 16.

[25] Cf. DUSELL, La Iglesia latinoamericana, p. 19

dentro y fuera de la Iglesia[26]. Puebla, que contó con un proceso largo en su preparación, centra, de manera más evidente, su reflexión doctrinal y pastoral en la temática de la "liberación integral", como lo indican Bentué y de Ferari, explicitando, de manera especial, las dimensiones social, económica y política[27]. Pero, además, el Documento plantea la comprensión de una evangelización liberadora que coloca a la persona como sujeto del desarrollo tanto individual como comunitario[28].

Ahora bien, desde una mirada más bien general, se puede reconocer que la responsabilidad que experimenta la Iglesia frente a las angustias y los desafíos de los pueblos latinoamericanos, está sostenida por la preocupación y el compromiso de anunciar el Evangelio, como Buena Nueva que, acompañado del testimonio y de la acción de quienes lo anuncian, ilumine y haga más consciente el servicio que presta la Iglesia a toda esa realidad humana e histórica del continente. Sin duda, afirma Gustavo Gutiérrez, toda la situación de pobreza, injusticia y explotación, que se vive en América Latina, se convierte en el reto más radical para el anuncio del Evangelio, especialmente si se tiene en cuenta que se trata de una sociedad que se dice cristiana, como abiertamente lo reconoce Puebla[29]. Los obispos, como pastores, son conscientes que deben situar la evangelización y la pastoral de la Iglesia, tanto en el presente como en el futuro, dentro del contexto socio-cultural y político del continente, ya que es ahí donde ella lleva a cabo su misión[30].

Considerado lo anterior, se pueden deducir algunas pistas que sirvieron de ayuda al posterior desarrollo de una reflexión teológica con características propias. Una primera es el hecho que, tanto en Medellín como en Puebla, la Iglesia atiende a la realidad histórico-social de América Latina y la coloca como punto de partida de toda reflexión doctrinal y pastoral posterior. Otra, que a partir de Medellín, seguido después en Puebla, la Iglesia latinoamericana se dispone a pensar y proferir palabras propias de análisis e interpretación de la fe cristiana. En ambas Conferencias la Iglesia se compromete, también, desde la fe, a una promoción integral del ser humano, la que debe darse por el compromiso de la caridad que exige una continua conversión. Además, los Obispos expresan una clara conciencia de la realidad de un Pueblo de Dios que sufre y que clama por justicia. Por eso, la Iglesia entiende

---

[26] Cf. DUSSELL, La Iglesia latinoamericana, p. 20.
[27] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 86. Lo mismo es resaltado por João Batista Libanio. Cf. LIBANIO, João Batista. El documento final de Puebla: sus líneas generales. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit*., pp. 105-126, p. 110.
[28] Cf. LIBANIO, El documento final, p. 110.
[29] Cf. GUTIERREZ, Gustavo. Pobre y Liberación en Puebla. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit*., pp.367-413, p. 367.
[30] Cf. AYERRA, Jacinto. Visión pastoral de la realidad latinoamericana en el documento de Puebla. En: EQUIPO SELADOC, *op. cit*., pp. 129-156, p. 129.

que debe dar testimonio y prestar su servicio de fe en el continente, proponiéndose tareas en el área de la evangelización y de la pastoral, que estén en sintonía con los problemas y angustias del pueblo, lo que requiere profundos cambios y expresiones de conversión para alcanzar un mayor desarrollo y una mejor integración humana y cristiana de las personas.

3 PERSPECTIVA EVANGELIZADORA Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

La tarea que se proponen los Obispos, de situar la evangelización y la pastoral de la Iglesia en relación con el contexto socio-cultural y político latinoamericano, lo exponemos aquí en dos momentos. Hablamos primero de la perspectiva evangelizadora, entendiendo por ella la focalización temática que hacen ambas Conferencias con miras a promover, formar y fortalecer, por medio de la reflexión teológico-doctrinal, la experiencia de fe de los cristianos. En el segundo momento nos referimos a la perspectiva pastoral. Bajo este aspecto se trata de exponer el compromiso pastoral concreto que enfatizan tanto Medellín como Puebla. Ambas perspectiva están directamente relacionadas, puesto que lo que definen los Documentos para la evangelización será lo que ilumine la propuesta pastoral concreta.

3.1 Perspectiva evangelizadora

Si comenzamos dando una mirada a la perspectiva evangelizadora de la II Conferencia de Medellín, Jon Sobrino destaca que ella es el resultado de “una feliz coincidencia” entre las expectativas de los pueblos latinoamericanos y la Iglesia, y la concreción latinoamericana del Concilio Vaticano II. Los documentos de Medellín son la palabra del magisterio que expresa en sí misma la verdad de la realidad de América Latina[31]. En esta segunda Conferencia, resalta Ronaldo Muñoz, los Obispos animan a toda la Iglesia a una misión evangelizadora y liberadora que, al mismo tiempo, tenga en cuenta y promueva una pastoral de conjunto en la perspectiva de una eclesiología de la comunión[32].

Las Conclusiones de Medellín, contienen dieciséis temas o documentos, como también se les llama, los que se agrupan en torno a tres grandes materias: la del ser humano, la de la

[31] Cf. SOBRINO, Jon. Puebla. Serena afirmación de Medellín. En: *Revista Diaconía* (1979) 9; pp. 27-59, p. 28.
[32] Cf. MUÑOZ, Ronaldo. Para uma eclesiologia latino-americana. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 311.

evangelización y la de la Iglesia.[33]. En el primer grupo se consideran los temas justicia, paz, familia y demografía, educación y juventud. En este primer grupo de temas el Documento propone, como fundamento doctrinal, la voluntad de Dios que quiere que todas las personas sean liberadas de las esclavitudes a que el pecado las ata, lo que aquí entendemos por base teológico-evangelizadora. Como expresión de la esclavitud del pecado, Medellín señala el hambre, la miseria, la opresión y la ignorancia. Para liberarlas de esa situación de pecado es que Dios envió su Hijo, en la plenitud de los tiempos (DM I, 3). El segundo grupo lo componen los temas de la pastoral popular, pastoral de élites, catequesis y liturgia. Se plantea la fe como el principio teológico que lleva a superar las motivaciones inauténticas de la religiosidad de los pueblos latinoamericanos y que fortalece el dinamismo interior del acto mismo de creer, fruto de la acción del Espíritu Santo (DM VI, 7). El tercer grupo lo integran los temas: movimientos de laicos, sacerdotes, religiosos, formación del clero, pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto y medios de comunicación social. Se propone en este conjunto, como criterio teológico-pastoral, la unidad en la misión y la diversidad de carismas[34].

Desde el ámbito teológico-doctrinal, la II Conferencia Episcopal basa su planteamiento de reflexión en las tres grandes líneas, como ya fueron enunciadas más arriba.

Con la primera gran línea de reflexión sobre la "opción por el ser humano", la Conferencia de Medellín vuelve su mirada sobre la persona latinoamericana, consciente de que "para conocer a Dios es necesario conocer al hombre"[35]. Ese mirar de la Conferencia se dirige, desde la fe en Cristo, a la totalidad de la persona humana, como sujeto de la historia y protagonista de su propio destino, para que experimente que está llamada a alcanzar mayor plenitud y a dar una respuesta de fe a Dios, y a continuar con el diálogo de salvación que Dios sigue realizando en medio de la historia de América Latina (DM XIV, 7).

La segunda línea, la "opción preferencial por los pobres", es resultado de la preocupación de la Iglesia frente a la realidad de miseria que vive la mayoría de los pueblos de Latinoamérica. Este tema se desarrolla más en el documento que trata sobre la "pobreza de la Iglesia". En él los Obispos explicitan que el mandato particular de Jesucristo, que prevé la evangelización de los pobres, debe llevar a la Iglesia a atender preferencialmente a los más pobres y marginalizados del continente, de manera que el mensaje se haga accesible a ellos y la Iglesia, en solidaridad, denuncie las injusticias y la opresión que sufren (DM XIV, 9).

---

[33] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 64. También: *DM*, p. 20; FIGARI, *Reflexión sobre Medellín*, p. 15.
[34] Cf. *DM*, p. 133; 141; 157; 171; 185; 195.
[35] Cf. Señala Luis Fernando Figari que el Episcopado Latinoamericano, al asumir en Medellín una opción explícita por el ser humano, se ha colocado en la misma línea de inspiración, que él llama de "antropocentrismo teologal" del Concilio Vaticano II y del Papa Pablo VI. Cf. FIGARI, *Reflexión sobre Medellín*, p. 105.

Asevera Ronaldo Muñoz que la Iglesia en Medellín llama a la solidaridad de todos los cristianos-católicos para con el pueblo pobre y marginado, y propone la continuidad de su misión desde la perspectiva de llevar a cabo una evangelización liberadora[36].

La tercera y última línea de reflexión a considerar, refiere a la necesidad de liberación que tienen los pueblos latinoamericanos. El Documento de Medellín afirma que llega hasta los oídos de los pastores de la Iglesia el grito sordo de miles de personas del continente que claman por liberación (DM XIV, 2). El hecho que el Documento no se detiene en tratar el tema de la liberación propiamente tal, manifiesta que ella aparece como un horizonte importante de la II Conferencia. Señala Figari que Medellín entiende la liberación desde la perspectiva global de la evangelización y del desarrollo integral de la persona. Así, la liberación se relaciona con el desarrollo, pero sin dejar de lado la dimensión sobrenatural que éste comporta y que influye en el alcance de plenitud de la vida cristiana[37]. De esa manera, los Obispos incluyen el tema de la liberación en el del desarrollo integral de los pueblos cristianos de América Latina.

La III Conferencia, por su parte, sobre la base de lo ya trabajado por Medellín, continua adelante la tarea evangelizadora de la Iglesia. Tres grande focos temáticos orientan la reflexión teológico-doctrinal. Uno primero es el tema de la Evangelización, propiamente tal, hacia donde converge todo el Documento[38]. La Evangelización es reflexionada en cuanto a su contenido, a su significado, a los lugares, a los medios y al servicio misionero de la Iglesia. Desde una mirada general, se puede decir que la evangelización, de acuerdo a la reflexión de Puebla, tiene como meta la comunión y la participación, y como camino para su realización, la idea de la liberación[39]. Su punto de partida, indica Sobrino, es la desigualdad entre los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho[40]. Por tanto es, frente a lo que representa esa realidad, que la Iglesia se pregunta sobre lo que ella puede ofrecer; interrogante a la cual responde que lo que ofrece es el hombre Jesús "en lo que tiene de eficacia histórica"; esto es, "ofrece lo que debe ocurrir en nombre de Jesús"[41]. A partir de la relación interpretativa entre la persona de Jesús y la realidad histórica de América Latina, Sobrino plantea que puede hablarse de un inicio de la concepción de la teología de la historia, en vista a la tarea evangelizadora de la Iglesia latinoamericana, ello, porque aparece en correlación la

[36] Cf. MUÑOZ, *Para uma eclesiologia,* p. 311.
[37] Cf. FIGARI, *Medellín*, p. 159.
[38] Cf. ALESSANDRI, *O futuro*, p. 30.
[39] Cf. *Ibid.*, p. 31.
[40] Cf. SOBRINO, Puebla, p. 45.
[41] Cf. *Ibid.*, p. 49. También *DP*, n. 3

realidad socio-cultural, política y económica de Latinoamérica y la misión de la Iglesia de anunciar la Buena Nueva[42].

Un segundo foco de reflexión refiere a las causas de la extrema pobreza que caracteriza a los pueblos del continente. Medellín ya había afirmado que en América Latina se estaría ante una situación de pecado. Puebla vuelve sobre el mismo tema, pero esta vez expresa un juicio teológico al respecto cuando llama de "pecado social" a las estructuras de injusticia del continente. El Documento expresa que al mirar, a la luz de la fe, las angustias y frustraciones que afectan la vida de los pueblos de Latinoamérica, se reconoce que ello tiene su origen en el pecado que toca dimensiones personales y sociales amplias (DP 72-73). Ahora bien, Puebla entiende como pecado esa estructura de inhumana pobreza que existe en América Latina y que representa una situación antievangélica, porque atenta contra las relaciones de comunión con Dios y de las personas entre sí. Considerado eso, asevera Gutiérrez, Puebla plantea que hay culpables y víctimas y que eso es algo que hay que declararlo por medio del análisis estructural del orden social, unido al juicio y a la denuncia desde la fe cristiana[43].

A partir de lo anteriormente expuesto, puede decirse, entonces, que el tema de la pobreza tiene una fuerte presencia en todo el Documento de Puebla. Si bien es cierto, como señala Gutiérrez, que fue ardientemente debatido en la III Conferencia y el documento "Opción preferencial por los pobres" encontró serias resistencias, por parte de algunos de los asistentes a la Conferencia, sin embargo, el tema acabó imponiéndose, puesto que es una verdad que expresa lo real y concreto de la vida del pueblo pobre y marginado del continente[44]. Efectivamente, en la cuarta parte, al iniciar el capítulo primero, el Documento de Puebla comienza haciendo un nexo entre Puebla y Medellín. Expresa que la Iglesia vuelve a tomar "la posición de la II Conferencia que hizo una clara y profética opción preferencial por los pobres… con miras a su liberación integral" (DP 1134). Retoma, así, ante la opción por los pobres, afirma Gutiérrez, una postura profética que, asumido desde una actitud de solidaridad, entiende con ello una forma de concretizar su opción preferencial por los pobres[45]. Sin embargo, cabe resaltar que Puebla afirma, también, que, siendo preferencial la opción por los pobres, no es por ello exclusiva[46], y fundamenta esa opción destacando que la pobreza, que es una realidad que sella la vida de las mayorías de los latinoamericanos, forma

[42] Cf. SOBRINO, Puebla, p. 49.
[43] Cf. GUTIÉRREZ, *Pobres*, pp. 380-381.
[44] Cf. *Ibid.*, pp. 368-369.
[45] Cf. *Ibid.*, p. 370.
[46] Cf. *Ibid.*, p. 371.

parte de uno de los signos mesiánicos de Jesús, cual es, la de evangelizar a los pobres (DP 1130). Por tanto, los pobres, junto a los jóvenes, constituyen la riqueza y la esperanza de la tarea evangelizadora de la Iglesia en Latinoamérica (DP 1132).

3.2 Perspectiva pastoral

Las dos Conferencias, como ya se indico más arriba, no sólo se interesaron por definir una reflexión doctrinal que iluminara la vida cristiana de los pueblos, sino que además tuvo la preocupación por desarrollar una propuesta pastoral que orientara la puesta en práctica de la fe en medio de toda esta realidad de luces y sombras que les toca vivir a los cristianos en el continente.

Así, en el caso de la II Conferencia General del Episcopado, considerada la gran importancia de sus documentos, se puede decir que impulsa hacia un compromiso pastoral concreto que considere a las mayorías pobres. En esta Conferencia la Iglesia se comprende con una misión que no sólo tome en cuenta, sino que transforme la realidad de vida de los pueblos latinoamericanos. De ahí que, estudiando la reflexión y la proyección pastoral que presenta el Documento de Medellín, nosotros reconocemos algunas propuestas de cómo llevar a cabo la misión pastoral, a las cuales damos una mirada general.

Un aspecto eclesialmente asumido, en vista de una evangelización real y concreta, es la proposición teológico-pastoral del Concilio Vaticano II de los "signos de los tiempos"[47]. El Documento de Medellín enfatiza esta proposición, especialmente en dos temas pastorales, en el de la juventud y en el de la pastoral de elites. En relación a la juventud, el Documento expresa que la Iglesia quiere conocer, procurando distinguir lo positivo de lo negativo, las actitudes de los jóvenes que son expresión de los signos de los tiempos, para que, acogiéndolos, puedan formar parte activa de una mayor humanización en la sociedad (DM V, 13). En cuanto al segundo, Medellín afirma que la pastoral de elites no puede ser a-pastoral ni a-histórica, sino que debe ser una pastoral que se vincula a los signos de los tiempos, ya que procura educar la fe de los cristianos-laicos, fortaleciendo en ellos un compromiso activo y en constante confrontación con los desafíos de la vida contemporánea (DM VII, 13).

Otro aspecto a considerar es que la Iglesia propone a todos sus miembros el comprometerse con la transformación de la realidad del continente, en vista de lo cual

[47] Cf. BENTUÉ; FERARI. De Medellín, p. 65.

propone un arquetipo de organización social para los pueblos de Latinoamérica[48]. En ese sentido, el Documento afirma que es expresión de la misión pastoral de la Iglesia la responsabilidad de educar la consciencia de los fieles, con miras a ayudarles a ver las exigencias y responsabilidades de su fe para con la realidad social del continente. Unido a ello, los Obispos exponen el interés de que la Iglesia oriente la formación de comunidades que reflexionen una especie de organización global de las clases populares, para que consigan una participación receptiva y activa, creadora y decisiva en la construcción de una nueva sociedad (DM I, 7). Así, a partir de una comprensión teológico-pastoral de la realidad, el Episcopado Latinoamericano, definiendo un ideal de organización social para los pueblos de América Latina, se compromete con la transformación que debe favorecer el desarrollo integral de los pueblos del continente[49]. Con ello, la Iglesia comienza a buscar la eficacia histórica del amor cristiano, reconociéndose no sólo pueblo de Dios, sino también pueblo de los pobres de Dios[50].

Por otra parte, como expresión de su compromiso pastoral concreto, la II Conferencia impulsa las Comunidades Eclesiales de Base, ya que son la manifestación de las bases del pueblo cristiano católico. Motiva a la formación del mayor número posible de comunidades, tanto en zonas rurales como entre los marginados urbanos, que tengan como centro la Palabra de Dios y la celebración eucarística (DM VI, 13). Promueve, también, nuevos ministerios a fin de rescatar las riquezas que tiene el pueblo, a través de los agentes de pastoral pertenecientes a la realidad de los campesinos, obreros, indígenas, entre otros[51].

Reconoce, además, la Conferencia de Medellín, que la opción por los pobres ha llevado a religiosos y religiosas a vivir más real y profundamente su compromiso con los pobres y que ellos han sido una señal de aliento para la Iglesia por ser capaces de organizarse, de vivir su fe integralmente y de reclamar por sus derechos (DM XIV, 6). Con todo, a la Iglesia misma no le resulta fácil su opción, su denuncia profética y su compromiso concreto con la realidad del pobre (DM XIV, 10). La opción por los pobres le ha acarreado, a la vez, diversas formas de persecución y humillaciones, lo cual ha provocado tensiones y conflicto al interior de la Iglesia. Sin embargo, habiendo expresado que no es ajeno a su vocación estar presente en medio del mundo y preocuparse con la realidad social, política, cultural y

[48] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 66.
[49] Cf. *Ibid.*, p. 66.
[50] Cf. GUTIÉRREZ, *Pobres*, p. 29.
[51] Cf. *Idem*, p. 29.

económica de América Latina, los Obispos se disponen a continuar la promoción del compromiso con el desarrollo integral de todas las personas[52].

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano también expone su análisis acerca de la pobreza que sufren las grandes mayorías en el continente, análisis que va acompañado de lo que los obispos llaman un exigente enfoque pastoral[53]. Así como la Iglesia ha planteado las causas estructurales de la pobreza en América Latina, así también expresa que el compromiso real con los pobres no puede limitarse a una simple actitud de buen corazón o a una acción de asistencia social[54]. Por el contrario, la Iglesia sabe que, tanto para ser parte del Reino como para anunciar la Buena Nueva, es necesario pasar por la conversión. De ahí que Puebla hace ese llamado, también, a la Iglesia misma[55]. Quiere lanzar de nuevo la invitación a solidarizarse con los pobres y oprimidos, asumiendo las exigencias que esa solidaridad lleva consigo, para lo cual debe examinar su acción evangelizadora, confrontándola con Cristo pobre y con los mismos pobres, ya que sólo así experimentará la conversión verdadera que la lleva a concretar su opción preferencial por los pobres[56].

Vislumbrando la evangelización del futuro, Puebla señala, además, que la Iglesia hace suyas las aspiraciones de los pueblos latinoamericanos. Reconoce que la sociedad latinoamericana del futuro seguirá en un ritmo acelerado de crecimiento de la población y se producirá con ello, una mayor concentración de habitantes en las grandes ciudades. A consecuencia de ello, esa misma sociedad será más abierta y pluralista, influenciada, cada vez más, por los dictámenes de los medios de comunicación (DP 127-128), por lo cual, Puebla hace el llamado a la Iglesia de colocar, por una parte, los recursos que posee al servicio de una acción pastoral adaptada a las circunstancias del presente y por otra, de hacerse independiente de los poderes del mundo que la rodea, a fin de ser libre para poder cumplir su labor apostólica sin interferencias (DP 144).

---

[52] Cf. BENTUÉ; FERARI, De Medellín, p. 70.
[53] Cf. GUTIÉRREZ, *Pobres*, p. 378.
[54] Cf. *Ibid.*, p. 404.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 403.
[56] Cf. *Ibid.*, p. 409.

4 DOS GRANDES RESULTADOS DE ESTA DINÁMICA ECLESIAL

Independiente del lugar desde donde se mire u observe el proceso de apropiación que vivió la Iglesia Latinoamericana respecto del Concilio Vaticano II, es visible a los ojos de todos el hecho que, como parte de ese camino de asimilación, cobra un lugar central en el escenario de la vida eclesial del continente la "opción preferencial por los pobres" y el quehacer teológico de la "Teología de la Liberación", y ambos aspectos intrínsecamente unidos. Porque hay una gran mayoría de latinoamericanos sufriendo pobreza es necesario predicar a un Dios que se revela en la historia para liberar a su pueblo. Es más, porque la Iglesia conoce y escucha el clamor de los que sufren es que no puede dejar de pensar la fe y la revelación de cara a esa situación histórico-concreta.

4.1 Opción preferencial por los pobres

La "opción preferencial por los pobres" es el compromiso misionero-pastoral, por decirlo así, que asume explícitamente la Iglesia Latinoamericana en la III Conferencia General del Episcopado. Ello consiste en el acercamiento y servicio a los pobres, de una manera privilegiada (DP 1145), con el fin de ayudarles en "su liberación integral" (DP 1134)[57].

Ahora bien, aun cuando esa opción se explicita en Puebla y no así en Medellín, no se puede ignorar que, primero, fue implícitamente asumida por la II Conferencia, puesto que hubo un camino previo que llevó hasta ahí. La preocupación de la Iglesia por los pobres comienza a hacerse visible con las encíclicas sociales. Gutiérrez muestra que el papa León XIII, en su encíclica "*Rerum Novarum*", es el primero en confrontar el mensaje evangélico con las cosas nuevas que surgen a partir del desarrollo industrial del siglo XIX. Entre lo aludido, el Papa habla de "las nuevas formas de miseria, injusticia y explotación", expresión que en ese entonces produjo diversos tipos de reacciones. Para quienes ya se habían ocupado con la denuncia del reverso del desarrollo industrial, las palabras de León XIII trajeron alegría y entusiasmo; en cambio, para la gran mayoría que comienza a ver una Iglesia que pasa por

[57] Se puede consultar también: LOIS, Julio. *Teología de la Liberación. Opción por los Pobres*. Madrid: IEPALA, 1986. Al respecto, Comblin asevera que el tema de los pobres no se originó en América Latina, puesto que es el elemento central del Nuevo Testamento; pero, sí, fue aquí donde la realidad de los pobres fue asumida y proclamada como punto nuclear de la reflexión eclesial, como no se había dado antes en la historia. Cf. COMBLIN, José. Os pobres na Igreja latino-americana. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.), *op. cit.*, pp. 263-277, p. 263.

encima de los abusos de los gobiernos liberales y se atreve a hablar abiertamente de los problemas sociales de la época, significó sorpresa, y para los que comenzaron a sentir amenazados sus privilegios, causó aversión[58].

Otro momento importante en el camino de mayor acercamiento a la realidad histórico-social de la Iglesia, se reconoce en la persona del Papa Juan XXIII y la convocación al Concilio. Ya en la primera comunicación al respecto, se puede ver que el papa expresa que es necesario estar atento a los signos de los tiempos si, como Iglesia, se quiere seguir anunciando el Evangelio de Jesucristo[59]. En el marco de esa intuición fundamental el papa, en tres alocuciones previas al inicio de los trabajos preparatorios, sugiere de tener en cuenta en la realización del Concilio, tres grandes temas: la apertura de la Iglesia al mundo moderno, la unidad de los cristianos y la solidaridad de la Iglesia con los pobres. Dichas temáticas se extraen a partir de la atención que coloca el papa en los tres mundos en medio de los cuales considera que la Iglesia debe vivir y ser signo del Reino: el mundo moderno, el mundo cristiano y el mundo de la pobreza[60]. Frente al primero el papa plantea la necesidad de la Iglesia de dialogar con el mundo moderno; en el segundo, sugiere el acercamiento de los cristianos entre sí, y el tercero, dice Gutiérrez, es el más débil, ya que no cuenta con una mayor elaboración previa al Concilio[61]. Sin embargo, en su mensaje del 11 de septiembre de 1962, el papa expresa a los países que todavía se encuentran en el subdesarrollo que la Iglesia se presenta, ante ellos, como es y quiere ser, una Iglesia particularmente para los pobres. En estas palabras, resalta Gutiérrez, se puede reconocer la importancia que ejercen la mayoría de los pueblos que viven en la pobreza para la toma de conciencia del ser y hacer eclesiales[62].

Considerado lo anteriormente dicho, nos parece acertado expresar que "la opción preferencial por los pobres" es el resultado de la reflexión eclesial, en la cual la Iglesia no sólo mira la realidad de vida de los pueblos latinoamericanos, sino que se mira también a sí misma en relación con esa realidad, y es eso lo que llevó a reconocer y definir en Medellín y Puebla una opción por los pobres, no sin provocaciones y dificultades internas.

Al ser la pobreza una realidad gritante de los pueblos de América Latina, ésta se constituye en un tema no sólo obligatorio, sino altamente presente en la reunión del Episcopado Latinoamericano. Primero en Medellín, y luego en Puebla, los Obispos se

---

[58] Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *Densidad del presente*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996, p. 75.
[59] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[60] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[61] Cf. *Ibid.*, pp. 112.114.116.
[62] Cf. *Ibid.*, p. 51.

preguntan, al igual que lo hiciera la Iglesia en el Concilio, sobre cuál es la realidad de mundo donde debe estar preferentemente presente como sacramento de salvación[63]. Medellín define que la Iglesia, al igual como Israel que sintió la presencia salvadora de Dios al liberarlo de la esclavitud de Egipto, no puede dejar de sentir el paso de Dios que salva hoy en medio de la historia, en la cual se da el verdadero desarrollo de pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (DM Intr. 6). Puebla, por su parte, dirige su primera pregunta a la conciencia colectiva e interroga si, como cristianos, vivimos el Evangelio de Cristo en medio de nuestro continente, ya que, al mirar el mundo latinoamericano, se puede contemplar una realidad que muestra el creciente distanciamiento entre "los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho" (DP 2). Así, tanto para la II como para la III Conferencia General del Episcopado, la realidad de mundo en que la Iglesia debe ser sacramento de salvación y dar testimonio del Evangelio de Jesucristo, es la de las mayorías pobres y marginadas. Medellín expresa la voluntad de la Iglesia que el anuncio del Evangelio ayude a desplegar todo el potencial de fermento transformador (DM I, 3) en medio de los pueblos, y Puebla señala que la Iglesia se reconoce enviada a llevar la Buena Nueva a todos los hombres, especialmente a los pobres y olvidados (DP 164).

En cuanto a la referencia que hace la II Conferencia al tema "opción [preferencial] por los pobres"[64], cabe decir que en el Documento catorce, donde trata de la pobreza de la Iglesia, los Obispos afirman que la Iglesia de América Latina debe ser evangelizadora y solidaria con los pobres y debe, a la vez, dar testimonio de los valores del Reino y ser una humilde servidora de todos los pueblos del continente. Para llevar a cabo ese servicio de evangelización y solidaridad, la Iglesia debe reconocer la necesidad de alcanzar una conciencia más aguda sobre el deber de solidaridad con los pobres y tener en cuenta que el mandato de Jesucristo, que prevé la evangelización de ellos, invita a considerar una distribución de esfuerzos y de personal apostólico dirigido preferencialmente a los sectores más pobres y excluidos (DM XIV, 8), para hacer de su tarea evangelizadora y pastoral una

[63] Cf. GUTIÉRREZ, *Densidad*, p. 31.

[64] Medellín significó una toma de conciencia del problema central y urgente que caracterizaba la vida de los pueblos de Latinoamérica y que, en ese momento, pasaban por importantes transformaciones económicas, en base a la introducción de planes desarrollistas que prometían sacarlos de la situación de subdesarrollo en que se encontraban. Los obispos, al respecto, ponen atención a esas transformaciones que vive el continente y que se realizan a costa de una gran mayoría de pobres, sometidos a la opresión y a la explotación por estructuras injustas que generan riquezas para algunos y miseria para muchos. Por eso, la Iglesia se coloca del lado de los pobres, asumiendo un estilo de vida de pobreza y pronunciándose, proféticamente, contra las situaciones de miseria y las estructuras que la generan. Cf. YAÑEZ, La opción preferencial, p. 237.

acción que promueva y exprese respeto por la dignidad de las personas y que impulse la auto-ayuda de los pobres (DM XIV, 11)[65].

A ese respecto, Gutiérrez destaca que la solidaridad con los pobres que proclaman los Obispos debe entenderse en la línea de una opción que hace suya los problemas y las luchas de los pobres, que debe concretizarse, a su vez, en la denuncia de la injusticia y de la opresión como expresión de la lucha cristiana frente a la inadmisible situación que soporta el pobre[66]. Por lo que, esa solidaridad debe ir acompañada del testimonio de pobreza, y la Iglesia no sólo debe hablar de los pobres, sino que debe ser una Iglesia pobre. Es por eso que Medellín señala como línea principal de la pobreza de la Iglesia: la evangelización de los pobres, la denuncia de la injusticia, el estilo de vida sencillo, el espíritu de servicio y la libertad frente a ataduras temporales de complicidad y de prestigio ambiguo[67]. Así Medellín da inicio a una etapa del anuncio del Evangelio en Latinoamérica[68], que lleva consigo el principio de la necesidad de conocer a las personas y el contexto social en que viven para anunciar la Palabra de Dios[69]. Comblin, a su vez, destaca que la novedad de Medellín está en que denuncia la pobreza como consecuencia de la injusticia, ya que el pobre lo es porque lo privaron de aquello a lo cual tiene derecho, por lo que no se trata de solucionar el problema de la pobreza sobre la base de la asistencia social-comunitaria, sino en hacerle justicia a los pobres[70].

En cuanto se refiere a la III Conferencia, la "opción preferencial por los pobres" se plantea de manera explícita. Como lo enunciamos más arriba, las Conclusiones tratan directamente el tema en la parte cuarta del capítulo primero. Después de afirmar que retoma la clara posición de una profética opción preferencial y solidaria para con los pobres que hizo la II Conferencia, Puebla refuerza que los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentran (DP 1142), por el solo hecho que Jesucristo, al identificarse con la humanidad, haciéndose él mismo hombre, solidariza con ella, en su nacimiento, en su vida, en su pasión y en su muerte, llegando, así, a la máxima expresión de pobreza (DP 1141)[71].

---

[65] En relación a la opción de la Iglesia, Yañez subraya, que ésta "se pone claramente de parte de las víctimas que son los pobres, asumiendo ella misma la pobreza como lo hizo su Señor, pronunciándose proféticamente contra la pobreza y las estructuras que la generan". Cf. YAÑEZ, La opción preferencial, p. 237.
[66] Cf. GUTIERREZ, *Teología*, p. 155.
[67] Cf. *Ibid.*, p. 161.
[68] Cf. GUTIERREZ, *Densidad*, p. 132.
[69] Cf. *Ibid*, p. 142.
[70] Cf. COMBLIN, *Os pobres*, p. 265.
[71] Aun cuando Medellín no utilizó la fórmula "opción por los pobres", Yañez señala que Puebla está en lo cierto cuando afirma que Medellín hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres. De lo que se trata es "de un amor preferencial pero no exclusivo por los pobres. La terminología usada pretende precisar su carácter teologal y ético". En lo teológico, "se afirma la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una

En relación con la manera de realizar esa opción, Puebla señala que la "opción preferencial por los pobres" se lleva a cabo por medio del anuncio de Cristo Salvador, quien ilumina la dignidad de los pobres, los ayuda en sus esfuerzos de liberación y los lleva a la comunión con el Padre y con los demás hombres y mujeres (DP 1153). Expresa, además, que la Iglesia, al comprometerse con los pobres, condena la pobreza extrema en que viven las mayorías de latinoamericanos. Denomina antievangélica dicha pobreza y reitera que se esfuerza por reconocer y denunciar los mecanismos generadores de pobreza y que, junto a otras Iglesias, suma sus esfuerzos a la de los hombres de buena voluntad que buscan "desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno" (DP 1161).

Relativo a la expresión de pobreza antievangélica, Gutiérrez resalta que ésta representa a la pobreza inhumana que existe en el continente y que es expresión de la situación de pecado que está a la base de la injusticia institucionalizada, que es la responsable de la ruptura de las personas con Dios y entre sí[72]. Puebla, al igual que Medellín, no idealiza la pobreza ni la expresa de manera abstracta. Por el contrario, el Documento habla de la pobreza real y concreta que viven los pobres y oprimidos de América Latina, y la califica de opuesta al Evangelio[73], ya que, siendo América Latina un continente mayoritariamente cristiano, resultan "evidentes las contradicciones existentes entre estructuras sociales injustas y las exigencias del Evangelio"[74].

Ahora bien, queremos brevemente considerar, también, que Puebla, afirmando explícitamente la "opción preferencial por los pobres", agrega "no exclusiva", queriendo dejar en claro que se trata de una opción que busca expresar un "amor preferencial" (DP 1165). En relación a ese tema, Gutiérrez afirma que dicha expresión ha originado diversas interpretaciones. Para algunos se trata de una crítica a la práctica y reflexión cristiana que se ha llevado adelante en el continente pos-conferencia de Medellín, ya que si hablara de una opción exclusiva, esa exclusividad resultaría "una mutilación del mensaje evangélico que se dirige a todo ser humano amado por Dios y redimido por su Hijo". Sin embargo, asevera el teólogo, la preferencia por el pobre está inscrita en el mensaje mismo del Evangelio y, si bien, el Evangelio se dirige a toda persona humana, se reconoce en él una predilección por los

---

opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral… Los pobres son los predilectos de Dios y merecen una atención preferencial, El servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente" del seguimiento a Cristo. En lo ético, "el carácter preferencial no debe entenderse como un aligeramiento del potencial de la opción", sino que el término opción indica una preferencia, es el anteponer a la propia estima aquello que se elige libremente. YAÑEZ, La opción preferencial, p. 242.

[72] Cf. GUTIERREZ, *La fuerza*, p. 258.

[73] Cf. *Ibid.*, p. 260.

[74] Cf. *Ibid*, p. 261.

pobres, de ahí que haya que anunciarlo desde la solidaridad con los oprimidos[75]. Por lo tanto, se debe considerar el énfasis que ponen los Obispos en la palabra "preferencial" y no tanto en que la opción sea o no exclusiva, puesto que con ello se quiere indicar el "lugar privilegiado que los pobres ocupan en el mensaje bíblico, en la vida y enseñanza de Jesús" y, que por lo mismo, debería ocupar en la vida y el anuncio de la Iglesia[76].

4.2 Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación, como reflexión teológica contextualizada que es, busca dar respuesta al interrogante sobre la relación que existe entre la salvación de Jesucristo y el proceso histórico de liberación que vive la persona latinoamericana[77].

Pero antes de adentrarnos en un breve análisis de la Teología de la Liberación y su relación con la apropiación que la Iglesia de Latinoamérica hace del Vaticano II, queremos decir algunas palabras sobre la comprensión del concepto de "liberación" en el ámbito previo al eclesial. Según el planteamiento de Gustavo Gutiérrez[78], para entender por qué y cómo asume la teología de América Latina el concepto de liberación, se hace necesario conocer el contexto social y económico en que surgen otros dos términos con los cuales el de liberación está estrechamente vinculado, se trata de los conceptos de "desarrollo" y "dependencia". Si bien el término de desarrollo no está claramente delimitado porque se puede acceder a él desde diversos enfoques, Gutiérrez indica que, desde el punto de vista humanista, este concepto se introduce en un contexto mayor, cual es, el de una humanidad que asume su propio destino histórico[79].

---

[75] Cf. GUTIERREZ, *Pobres*, p. 371.
[76] Cf. *Ibid.*, p. 372.
[77] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 63. Otras reflexiones en lo que consiste la Teología de la Liberación: CODINA, Víctor. *¿Qué es la Teología de la Liberación?* Santiago: Ediciones Rehue, 1986. LEPELEY, Joaquín. *Teología de la Liberación: un análisis temático-cronológico*. Bogotá: Centro de estudios para el desarrollo e integración de América Latina – CEDIAL, 1986.
[78] Seguiremos el planteamiento de este autor, porque, de acuerdo al juicio de varios teólogos latinoamericanos, es el primero que profundiza y sistematiza el estudio y reflexión sobre el tema.
[79] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 41. Existen otras maneras de abordar el estudio del término liberación. João Batista Libanio deja constancia que existe un universo de significados del concepto de liberación. El lo aborda, desde el horizonte cultural, los diferentes sentidos que alcanza el término, los cuales sólo mencionamos: a) liberación como proceso de hacerse libre de un mundo objeto de errores, para vivir en el mundo del bien; b) liberación como proceso de hacerse libre de las trabas personales subjetivas, para vivir en la auto-realización; c) liberación como proceso de hacerse libre de un mundo de estructuras opresivas para vivir en un nuevo orden no opresivo; d) el sentido-base de liberación. Cf. LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola, 1987, pp. 141-146.

En cuanto al sentido de la humanidad como agente histórico, aparece el término desarrollo en la década del 50[80] para expresar las aspiraciones económicas y políticas de los países llamados del Tercer Mundo, o sea, de los países pobres. Con él se pretende expresar la estrategia económica que permite a los países pobres desarrollarse de manera armónica y global, evitando, así, retrocesos peligrosos. Dicho proyecto social-económico exige el desarrollo de dimensiones éticas que suponen, necesariamente, colocar atención a los valores humanos[81]. Pero el proceso histórico concreto de los países llamados del Tercer Mundo no fue así. A finales de la década de los 60 se inicia una toma de conciencia de los pueblos subdesarrollados que les lleva a criticar el hecho que las políticas de desarrollo propuestas a los países pobres, han sido insuficientes ya que, si bien se "apostó por la ayuda de los países ricos", no se atacó las raíces del mal; al contrario, el desarrollo fue promovido principalmente por organismos internacionales que estaban en relación directa con los grupos y gobiernos que tienen en sus manos el poder de la economía mundial[82]. Con ello se acentúa aun más la dependencia económica, social, política y cultural de los países pobres en relación a los países desarrollados[83].

Posteriormente, hacia inicios de la década de los 70, se percibe con más claridad el hecho que el subdesarrollo de los países pobres es el resultado histórico del desarrollo de otros países, puesto que "la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia", que "genera, simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales y políticos, y pobreza para los más". Es en ese contexto en que va viviendo su historia América Latina[84]. Surge, así, un desnivel entre países desarrollados y subdesarrollados, que a través de los años va aumentando. Los países pobres y dominados van quedando cada vez más atrás y eso no sólo a nivel económico, sino también cultural[85]. En este contexto histórico surge, también, la llamada teoría de la dependencia, como método de interpretación de la realidad latinoamericana. Dicha teoría promueve estructuras sociales desiguales, de manera que "la expansión del mercado mundial se sustenta

[80] Como indicamos en la introducción al presente capítulo, el concepto sirve para expresar la implantación de un exquema de relaciones económicas entre países desarrollados y países pobres.
[81] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 40.
[82] Cf. *Ibid.*, p. 41.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 43.
[84] Cf. *Ibid.*, p. 106.
[85] Cf. *Ibid.*, p. 111.

en base a las relaciones de dependencia y dominación entre países, ideado por el sistema capitalista internacional[86].

Pero la dependencia no es sólo una realidad de las relaciones externas; también, América Latina las promueve internamente. Se da en el continente un proceso acelerado de "internalización de la dependencia", en la que las inversiones extranjeras se desplazan hacia los sectores más dinámicos de la naciente industria nativa, favoreciendo la modernización de los sectores más productivos de Latinoamérica, generando con ello una nueva forma de dependencia entre los países, además de la ya existente hacia los países desarrollados[87]. Por lo cual, se reconoce que un "desarrollo autónomo latinoamericano es inviable dentro del marco del sistema capitalista internacional"[88].

En correspondencia con la realidad de desarrollo y dependencia que vive América Latina, simultáneamente, el concepto de "liberación" se convierte en la expresión de lo opuesto; esto es, el de declarar, por una parte, el anhelo de los pueblos latinoamericanos de ser liberados de la opresión social en que se encuentran[89] y por otra, expresar el proceso histórico de liberación. La liberación como proceso histórico manifiesta la nueva postura de los latinoamericanos ante su propia historia[90].

Desde el punto de vista humanista, la liberación se entiende como algo que va más allá de superar la dependencia económica, social y política que genera el desarrollo. Emprender la liberación en la historia es favorecer la construcción de personas nuevas que promuevan la orientación de "una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre [y la mujer] se vea libre de toda servidumbre"[91].

---

[86] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 106. La teoría de la dependencia es la elaboración de una respuesta teórica a la situación de estancamiento socio-económico que vivían los países de América Latina entre los años 50 y 70. Para su análisis hace uso de la dualidad centro-periferia y de la teoría acerca de la relación sistema-mundo, en vista de explicar que la economía mundial se sustenta sobre un diseño desigual y perjudicial que no favorece a los países no desarrollados, y que los ha situado en un rol periférico de producción de materias primas, mientras que las decisiones comerciales fundamentales se toman en los países del centro o desarrollados. El iniciador de esta propuesta teórica en Latinoamérica es: Raúl Prebisch, de Argentina, de la década de los 40. Luego, seguirán en esa línea de reflexión, hacia la década de los 70: Theotonio Dos Santos, Andre Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso, quienes dieron dinamismo a la teoría, marcaron la estrategia estatal de los países industrializados del sub-continente y promovieron la construcción de burocracias que pudieran interactuar con las élites de tradición, lo que favoreció la creación de una clase media que pudo fomentar el dinamismo del mercado interno de los países. Cf. SANTOS, Theotonio dos. La teoría de la depedencia un balance histórico y teórico. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/unesco/santos.rtf. Acceso: 20 de julio de 2011.
[87] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 109.
[88] Cf. *Ibid.*, p. 114.
[89] Cf. *Ibid.*, p. 58.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 115.
[91] Cf. *Ibid.*, p. 121.

Ahora bien, en el ámbito eclesial, los documentos magisteriales que refieren al tema de la liberación, ponen énfasis en la necesidad urgente "de suprimir las injusticias existentes [y de promover] un desarrollo económico orientado al servicio del hombre [y de la mujer]"[92]. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* en el n. 40, por ejemplo, expone el tema de la dependencia y liberación, aunque débilmente, en el sentido que la liberación no debe entenderse como fruto del esfuerzo humano, ni debe esperarse únicamente en relación al horizonte económico y social. Aun cuando el tema de la liberación es presentado de forma débil, la GS abre la posibilidad que el tema se incluya en una reflexión más amplia, ya que critica justamente la mirada estrecha que se tiene de la misma. Y si bien, no explicita mejor esa perspectiva más amplia, expresa algunos aspectos que ayudan a visualizarla cuando dice que la Iglesia "constata el nacimiento de un nuevo humanismo, en el que el hombre [y la mujer] queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia"[93], y que detrás de las reivindicaciones económicas y políticas se ocultan aspiraciones humanas más profundas, como es la de una vida libre y plena, digna de todo hombre y mujer[94].

La Encíclica *Populorum Progressio*, por su parte, completa de alguna manera lo que había quedado débil en la GS. Expresa que se hace necesario construir un mundo donde toda persona sin excepción de raza, religión, y nacionalidad, pueda desarrollar una vida humana plena, que se vea libre de la servidumbre que viene de otros hombres y mujeres[95]. La limitación que tiene el tema por ella planteado, es que, si bien denuncia con fuerza el imperialismo internacional del dinero y habla de una injusticia que clama al cielo, se dirige, más bien, a los grandes de este mundo a fin de que se dispongan llevar a cabo los cambios que necesita la realidad social, en lugar de hablar directamente a los pueblos oprimidos para que se hagan cargo de su situación actual y se conviertan en agentes de transformación de la realidad que les toca vivir[96].

Otro es el lugar que ocupa el tema de la liberación en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En ella, este tema es abiertamente tratado. Sólo para indicar algunos puntos al respecto, en la Introducción a las Conclusiones ya se enuncia, cuando expresa que América Latina está viviendo signos de transformación y desarrollo que afectan todos los niveles de vida de la persona latinoamericana, por lo que es también una época,

[92] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 53.
[93] Cf. *Ibid.*, p. 54.
[94] Cf. *Ibid.*, p. 55.
[95] Cf. *Idem*, p. 55.
[96] Cf. *Ibid.*, p. 56.

llena de deseo de liberación frente a cualquier situación de servidumbre (DM Intr. 4). Luego, en el tema primero sobre la Justicia, después de analizar los hechos que causan la marginalización de los pueblos, expresa que la Iglesia latinoamericana tiene un mensaje para entregar a todas las personas del continente que tienen "hambre y sed de justicia"; y es que Dios, en la plenitud de los tiempos envió su Hijo para que liberara a todos de la esclavitud del pecado y que se necesita de una profunda conversión para que se haga presente la verdadera liberación, que es el Reino de justicia, de amor y de paz (DM I, 3). Este mismo sentido está presente en el tema cuarto, sobre la Educación. Ahí, la Conferencia propone el sentido humanista y cristiano de la educación el cual es ser una educación liberadora[97] (DM IV, 8). Dicha educación liberadora consiste en transformar el educando/a en sujeto de su propio desarrollo como persona (DM IV, 10).

Desde un punto de vista general, podemos agregar que Medellín habla de la dependencia, de la dominación, de la marginalización, y usa un lenguaje de liberación, que favorece el inicio de una forma de pensar diferente la fe cristiana y su inserción en el mundo latinoamericano[98]. Según la reflexión de Juan Luis Segundo, Medellín declara, entre las funciones de la Iglesia, el cometido de la liberación, e indica, precisamente, los condicionamientos y obstáculos socio-políticos de la libertad humana[99].

En cuanto se refiere al tema de la "Teología de la Liberación", no resulta simple definir los tiempos y etapas desde su gestación a su consolidación, porque se dan sugerencias diversas. Enrique Dussel plantea el desarrollo de la TdL en tres momentos: el primero se inicia con el Concilio Vaticano II y va hasta Medellín, sería el tiempo de preparación; el segundo, desde Medellín al año 1972, llamado el tiempo del desarrollo de la TdL, y el tercero

---

[97] La educación liberadora es una propuesta generada por Paulo Freire, brasileño de Recife, con la que pretende potenciar una reinvención de la sociedad. Construye un método que posibilita a las personas y al pueblo apropiarse de la palabra y crear espacios donde puedan aprenderla y expresarla, de manera que su escritura sea una praxis de liberación. Se trata de un proyecto de liberación a través de la educación. Cf. RUZ Aguilera, Omar. *Paulo Freire y la pedagogía de la liberación*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 1997, pp. 2-3. Para el mismo Freire, la educación tiene la tarea de ir al encuentro del pueblo que se halla inmerso en los centros urbanos y emergiendo en los centros rurales, para insertarlo en el proceso histórico, pero con una consciencia crítica. Afirma que la educación debería tener el coraje de proponer al pueblo "la reflexión sobre sí mismo, sobre su tiempo, sobre sus responsabilidades, sobre su papel en el nuevo clima cultural de la época de transición". El pueblo debería acceder a una educación "que le propiciase la reflexión sobre su propio poder de reflexionar y que por eso mismo tuviese su instrumentalidad en el desarrollo de ese poder, en la explicitación de sus potencialidades, de la que surgiría su capacidad para optar". Cf. FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Santiago de Chile: ICIRA, 1969, p. 57.

[98] Cf. DUSSEL, *Caminhos de libertação*, p. 81. A partir de ahora usamos la abreviación TdL, aceptada y usada por los teólogos latinoamericanos, para referirnos a la Teología de la Liberación.

[99] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Liberación: fe e ideología. En: *Revista Mensaje* 21 (1972), 248-254, p. 248.

se inicia en 1972, en Sucre con la reestructuración del CELAM[100]. Saranyana y Alejos sitúan el inicio de la TdL en los años 1964 a 1968. Consideran como punto de partida la reunión de teólogos en Petrópolis del año 1964, en el Instituto Teológico de los Franciscanos, en la cual disertaron Juan Luis Segundo sobre los problemas teológicos de América Latina; Lucio Gera sobre la función del teólogo en América Latina y Gustavo Gutiérrez sobre el diálogo salvador con las élites culturales, los profesionales y los más pobres. Seguido a éste, el Instituto de Teología Pastoral Latinoamericano (ITEPAL), en el año 1965, organiza una serie de encuentros: en Bogotá, en La Habana y en Cuernavaca[101]. Por último, se realiza el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos en Chimbote, los días 21 a 25 de Julio de 1968, organizada por el Movimiento ONIS de Perú. En ese encuentro Gustavo Gutiérrez expone una conferencia que resultaría crucial para el inicio de la TdL, la que presenta de nuevo en una reunión organizada por SODEPAX, sobre Teología del Desarrollo, en noviembre de 1969, en Cartiny, Suiza. Esta segunda presentación será la que va constituir la base para el libro que editará después y que dará el nombre al nuevo movimiento teológico en América Latina[102].

Pero, independiente de colocar fecha o no al inicio de la Teología de la Liberación, nos parece importante hablar, aquí, de tres etapas del proceso histórico que permiten la definición de la TdL, en que la mayoría parece estar de acuerdo, cuales son: comienzo, formulación y sistematización[103]. Algunos también, hablan de una cuarta etapa, anteponiendo la de preparación o gestación.

La etapa del comienzo, se ubica en el tiempo que va entre el inicio del Concilio Vaticano II y la realización de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, años 1968-1971. Durante la anterior etapa hasta el Concilio Vaticano II, se puede decir, que el

---

[100] Se puede consultar: DUSSEL, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo negro-esquila misional, 1992.

[101] Cf. SARANYANA; ALEJOS, *Teología*, p. 262.

[102] Cf. *Ibid.*, p. 263. Respecto del estudio y análisis que se hace de los orígenes de la Teología de la Liberación, Sergio Silva señala que a la distancia sólo de nueve años (1980) ya se iniciaron las investigaciones y se fue generando una larga lista bibliográfica, estudio del cual él mismo ha participado. Cf. SILVA, Sergio. La Teología de la Liberación. En: *Teología y Vida*, Vol. 50 - N◦ 1-2 (2009), pp. 93-116, p. 94.

[103] Algunos textos que presentan un análisis del proceso histórico: ASSMANN, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973. ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA. *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*. México, Agosto, 1975. DUSSEL, Enrique. Hipótesis para una historia de la teología en América Latina. En: CEHILA. *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975)*. Barcelona: Nova Terra, 1977, pp. 271-319. OLIVEROS, Roberto. Historia de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990. LIBANIO, Batista João; ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de Teologia na America Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994. MONDIN, Battista. *Storia della teologia. Epoca contemporanea*. Bologna: ESD, 1997. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. GRENZ, Dison R. E. *A Teologia do Século XX. Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

aporte de los teólogos latinoamericanos a la Iglesia universal es bastante exiguo. Pero la situación cambia con la realización del Concilio, puesto que los obispos latinoamericanos, junto a algunos teólogos, se reúnen, movidos por el espíritu eclesial de apertura, búsqueda y creatividad teológica, y empiezan a reflexionar la situación latinoamericana a la luz de la fe cristiana[104]. Se afanan en llevar a cabo la tarea de traspasar el Vaticano II a América Latina, por medio de la II Conferencia General de Obispos. Durante la preparación, que se inició en el año 1966, llegan a dar a luz una buena cantidad de declaraciones y documentos que hablan de la experiencia eclesial "de diversos grupos cristianos situados en los diferentes estratos del pueblo de Dios". Lo que muestra la influencia y el compromiso que tienen los cristianos con los cambios sociales[105]. Celebrada la II Conferencia y presentado el Documento de las Conclusiones, surge una serie de encuentros, escritos y reflexiones que van permitiendo la formulación de la teología de la liberación y que muestran la actitud creativa para analizar las diversas situaciones coyunturales que se viven en el continente[106]. Así, las orientaciones de Medellín, los simposios, los artículos, las búsquedas y las profundizaciones pos-Medellín, se plasman en el libro de Gustavo Gutiérrez, "Teología de la Liberación", donde encuentran forma y cauce. El libro de Gutiérrez es considerado un hito, un salto cualitativo en la teología de América Latina, que marca un antes y un después, y que contiene "los trazos maestros para elaborar una teología de la liberación"[107].

La segunda etapa, de la formulación, refiere a los años 1972-1979, tiempo que lleva hasta la III Conferencia Episcopal de América Latina. Este período se caracteriza por la realización de varios encuentros que favorecen la reflexión y profundización de temas que van siendo esbozos para la TdL. Un primer encuentro se realiza en El Escorial, los días 8 al 15 de Julio de 1972, donde se privilegia el intercambio de pensamiento entre los teólogos latinoamericanos y algunos teólogos europeos, en base al tema del sentido y método del pensar teológico. El segundo encuentro se efectúa en México, del 11 al 15 de Agosto del mismo año, y tiene como tema central el método de la teología, en un sentido general, donde se presenta el método de la TdL en particular. El tercer encuentro se lleva a cabo en Detroit, los días 18 al 24 de Agosto de 1975, que favorece, principalmente, el acercamiento entre los teólogos latinoamericanos y algunos norteamericanos. Un cuarto encuentro se realiza en Dar es Salaam, Asia, los días 5 al 12 de Agosto de 1976. Es la oportunidad para reunir algunos de

[104] Cf. OLIVEROS, Roberto. Historia de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO, *op. cit.*, p. 30.
[105] Cf. OLIVEROS, Historia, p. 31.
[106] Cf. SARANYANA; ALEJOS, *Teología*, p. 267.
[107] Cf. OLIVEROS, Historia, p. 33.

los más conocidos teólogos de Asia, África y América Latina, con el fin de dar inicio a reuniones del grupo que se denomina "teólogos del Tercer Mundo". Por último, en el año 1979 se celebra la III Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos, que cuenta con una preparación previa de dos años, que favorece el desarrollo de un intenso trabajo teológico. Ese tiempo se convierte en el momento oportuno "para purificar, profundizar y ampliar el servicio de la teología de la liberación"[108].

La tercera y última etapa a considerar, la de la sistematización, comprende los años 1979 a 1987. Una vez realizada la III Conferencia, las comunidades eclesiales de base recibieron con entusiasmo sus Conclusiones, y en la Iglesia se abrieron algunos espacios para continuar la reflexión y la práctica de la fe desde la esperanza y la liberación. Pero junto a la apertura y el entusiasmo se produjo, también, un ambiente de hostilidad y desconfianza hacia la Teología de la Liberación. Sin embargo, ella sigue profundizando su tarea de pensar la fe desde la práctica de la liberación y llegará a ocupar un lugar primordial en la teología de los años ochenta, aun en medio del ambiente de hostilidad con que es mirada[109]. En vista que la producción teológica y el número de teólogos de la liberación fueron en aumento, se originó, en el ambiente eclesial, dudas y ataques. Indica Oliveros que en la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Ratzinger, "se recibieron y recopilaron quejas sobre las principales obras y teólogos, centradas en particular en Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff". Con este último, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, halló conveniente abrir el diálogo o juicio, y se le exigió guardar silencio, el cual Leonardo Boff aceptó[110]. Mas, el silencio obsequioso exigido a Boff y la publicación de la "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación", llevó a la mayoría de los obispos de Brasil a buscar caminos de diálogo con el Vaticano. En la visita *ad limina* de marzo de 1980, consiguieron que Juan Pablo II recibiera una comisión representativa de ellos, y que levantara el castigo impuesto a Boff. Posteriormente se publica una nueva instrucción: "Sobre libertad cristiana y liberación", en la cual se observa una perspectiva más positiva respecto de la Teología de la Liberación[111].

En este período se reconoce avances importantes de la Teología de la Liberación en relación a algunos temas que alcanzan una mayor profundización teológica. La cristología, por ejemplo, radicalizó la perspectiva desde los pobres, centrando la atención en el seguimiento de Jesús, ampliando así el horizonte de reflexión. Otro tanto acontece con la

[108] Cf. OLIVEROS, Historia, p. 36.
[109] Cf. *Ibid.*, p. 43.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 45.
[111] Cf. *Ibid.*, p. 46.

eclesiología que va entendiéndose como eclesiogénesis, es decir, comunidad de fe, de ministerio y profecía, constituida por los pobres y comprometida con la liberación[112]. Esto es un período de mayor madurez de la Teología de la Liberación.

Queremos, por último, hablar brevemente del estatuto teórico y del método de la Teología de la Liberación. Según el pensamiento de Clodovis Boff, la TdL desarrolla su reflexión sobre la positividad de la fe desde la perspectiva particular del pobre y su liberación[113]. Ello indica que, en cuanto teología, tiene como primer horizonte de su pensar teológico la revelación y la salvación de Dios dada a la humanidad en Jesucristo; y existe un segundo horizonte desde el cual se reflexiona la fe en el proceso histórico de liberación de los pobres de América Latina[114].

Desde el punto de vista del método, partimos considerando lo que señala C. Boff respecto de dos momentos en la teología global; el momento uno o primero corresponde a la teología clásica que se estructura en dos niveles: *auditus fidei*, teología positiva, y *cogitatio fidei*, teología especulativa, y el momento dos o segundo, al cual pertenece la TdL, considera a la base del pensamiento teológico la problemática histórica y la influencia de la fe en ella[115]. A este momento segundo es al que hay que referir el método pastoral: ver, juzgar y actuar que en la TdL se designa con el nombre de tres dimensiones principales: mediación socio-analítica, mediación hermenéutica y mediación práctica. Se le aplica la expresión de mediación, porque es considerado un instrumento o medio de construcción teológica[116].

La dimensión de la mediación socio-política comprende "las condiciones reales en que se encuentra el oprimido", esto es, que el teólogo se pregunta no sólo en qué consiste la opresión real del oprimido, sino también cuáles son sus causas. De ahí que conocer el mundo del oprimido es parte del quehacer teológico, ya que es un elemento indispensable para entender, esa realidad a partir del saber de la fe[117]. La segunda dimensión, la de la mediación hermenéutica es el momento de la construcción teológica en base a lo que dice la Palabra de Dios sobre esa realidad de opresión. Aquí es importante llevar ante la luz de la fe y de las Escrituras toda la problemática de dolor y la esperanza de los oprimidos[118]. De lo que se trata es hacer la lectura de la Palabra de Dios a partir de los pobres y de su proyecto de liberación.

---

[112] Cf. SOUZA, de Ney (org.). *Temas de teologia latino-americana*. Sao Paulo: Paulinas, 2007, p. 180.
[113] Cf. BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO, *op. cit.*, pp. 79-113, 79.
[114] Cf. BOFF, Epistemologia, p. 81.
[115] Cf. *Ibid.*, p. 99.
[116] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[117] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[118] Cf. *Ibid.*, p. 107.

En ella se privilegia el momento de la aplicación por sobre el de la explicación; se busca descubrir y activar la energía transformadora de los textos bíblicos; se acentúa el contexto social del mensaje, y es una hermenéutica que se hace con los pobres[119]. De esa manera, la Iglesia de los pobres es la que aparece como sujeto hermenéutico de la reflexión bíblica[120]. Como último, la dimensión de la mediación práctica. Con ella se busca volver a la realidad concreta. Se parte de la acción y se concluye en la acción[121]. Se trata de un proceso más ejecutivo que sistemático, de un actuar desde la sabiduría de vida y de la prudencia, más que de la razón formal[122].

Por tanto, la TdL ante la pregunta por la relación entre la salvación y el proceso de liberación de la persona latinoamericana, responde a partir de su reflexión sobre Dios en un contexto de liberación. Ella ha enseñado a escuchar la Palabra de Dios justamente ahí donde Él quiere ser encontrado de manera privilegiada, en el mundo de los pobres y oprimidos[123]. Si bien es cierto, el hombre es creado para vivir en total comunión con Dios y con los demás, Gutiérrez nos recuerda que esa comunión pasa, necesariamente, por la relación de amor; eso es lo que Cristo vino a revelarnos. Alcanzar la salvación es alcanzar la plenitud del amor, esto es, "entrar en el circuito de caridad que une a las personas trinitarias" [124]. Pero vivir en la caridad exige gestos concretos, ya que no es suficiente decir que se ama a Dios o que el amor a Dios está inseparablemente unido al amor al prójimo, hay que afirmar, también, que el amor a Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo, y el amor al prójimo, en América Latina, tiene relación directa con la justicia[125]. El texto de Mateo 25 dice que seremos juzgados por el amor a los demás, es decir, por la capacidad de crear condiciones fraternales de vida[126], y que sólo así nos situamos en un proceso de salvación que abarca a todos los seres humanos, y toda la historia de la humanidad[127].

---

[119] Cf. BOFF, Epistemologia, p. 108.
[120] Cf. *Ibid.*, p. 109.
[121] Cf. *Ibid.*, p. 112.
[122] Cf. *Ibid.*, p. 113.
[123] Cf. RICHARD, Pablo. Teología en la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO, *op.cit.*, pp. 201-222, p. 204.
[124] Cf. GUTIÉRREZ, *Teología*, p. 244.
[125] Cf. *Ibid.*, p. 248.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 245.
[127] Cf. *Ibid.*, p. 200.

REFLEXION FINAL: SURGIMIENTO DE UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Al finalizar la exposición del análisis del tema sobre la propuesta teológico-pastoral de la Iglesia en consonancia con la realidad socio-cultural y política de América Latina, queremos resaltar algunos aspectos que ejercieron una influencia importante en el surgimiento de una teología latinoamericana.

Un primer aspecto a destacar es que al tornarse central, para la Iglesia Latinoamericana, la preocupación por la persona humana y el contexto histórico-social en que se desenvuelve, surge un interés explícito por anunciar la Buena Nueva del Reino a partir de una comprensión encarnada del Evangelio de Jesucristo, ya que es en Él en quien se revela la plenitud a la cual está llamada toda persona, particularmente, las personas que habitan en Latinoamérica.

Otro aspecto a considerar es que los obispos, al mostrarse interesados y responsables por promover el desarrollo humano y cristiano de los pueblos de América Latina, expresan que lo quieren hacer con la ayuda que les proporciona el estudio y análisis de la realidad que llevan a cabo las ciencias sociales. De ahí que también los teólogos en el continente se hacen parte de esta tarea por medio de su quehacer de pensar la fe y plantearla como algo que se puede traducir en obras; es decir que el cristiano, como persona que cree en la manifestación y acción de Dios en la historia, se comprenda llamado a ayudar en la transformación del mundo, comprometiéndose con promover la justicia, la paz, la superación de la pobreza, la solidaridad y el bien de todos los pueblos de América Latina.

Un tercer aspecto es que los mismos obispos, tanto en la II como en la III Conferencia, reconocen que los pueblos de América Latina tienen necesidad de ser liberados de la situación de subdesarrollo, de injusticia y marginación en que viven. Así, los obispos y los teólogos entienden que, frente a toda la situación de dolor en que viven los habitantes del continente, sólo es posible predicar y anunciar la Buena Nueva que trae y significa Jesucristo desde la influencia que puede tener la salvación en la transformación de la realidad histórica de Latinoamérica con miras a mantener viva la esperanza de los cristianos sumidos en el dolor.

Por último, la reflexión teológica en el continente asume abiertamente la labor de pensar la fe de cara a la realidad histórico-social de Latinoamérica. Los teólogos comprenden que su aporte como tal consiste en apoyar y ayudar a que los cristianos descubran que pueden realizar su práctica de la fe desde la esperanza y la liberación, y que es posible encontrar y reconocer la acción salvadora de Dios por medio de su manifestación en el mundo de los

pobres y oprimidos. Por eso que la teología que se comienza a desarrollar en América Latina se la llama “Teología de la Liberación”.

CAPÍTULO II

ALGUNOS PRESUPUESTOS DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

1 INTRODUCCIÓN

Así como en Europa se hace teología a partir de lo cotidiano europeo, así también, indica Enrique Dussel, en América Latina la teología surge solamente después que se lleva a cabo la comprensión de la cotidianidad económica, política y cultural de los pueblos latinoamericanos[1]. Llegar a comprender la propia historia comporta haberse reconocido, previamente, como un "otro", diferente, como algo que siempre fue nuevo y que, en el caso de Latinoamérica, se refiere a una cultura nueva, criolla, mestiza, mezclada[2]. En ese sentido, la comprensión de la propia historia experimentada en América Latina, unida a la concepción de la historia en sí, es uno de los aspectos que impulsa a los teólogos latinoamericanos a buscar y desarrollar una teología nueva, en el sentido de una teología con una hermenéutica propia.

Un elemento eclesial que favorece el desarrollo de la teología latinoamericana es el movimiento pastoral que se genera al interior de la Iglesia Latinoamericana, en base al proceso de apropiación de lo planteado por el Concilio Vaticano II, como ya presentamos en el capítulo primero, y gracias al surgimiento de comunidades cristianas comprometidas con el acontecer histórico-social del continente. Porque la Iglesia se motivó en América Latina a vivir una fe más encarnada es que surge, también, de parte de los teólogos, el deseo y el trabajo de impulsar un quehacer teológico circunscrito desde la experiencia y del análisis de la realidad social e histórica del continente. De los varios teólogos preocupados por esa tarea, nosotros, como ya fue indicado en la Introducción, colocamos nuestra atención en conocer y estudiar el pensamiento teológico y cristológico, particularmente, de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino.

De ambos teólogos presentamos, en este capítulo segundo y desde una mirada general, su formación, sus escritos y sus actividades como teólogos. Exponemos su producción teológica de manera global, considerando la división que se puede reconocer a partir de las

---

[1] Cf. DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação Latino-americana. Tomo I.* São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 28.
[2] Cf. *Ibid.*, p. 29.

temáticas de las cuales tratan, con el fin de presentar la orientación que sigue el pensamiento de cada uno de ellos. A continuación nos detenemos en el estudio, principalmente, de tres dimensiones de la teología de ambos: método, opción por los pobres y teología de la liberación, las que, a nuestro juicio, son relevantes para conocer y comprender la dirección que toma la reflexión cristológica de los dos autores, para finalmente, concluir el capítulo con el examen del tema fe e ideología, un aspecto particular del pensamiento teológico de Juan Luis Segundo.

2 JUAN LUIS SEGUNDO, UN TEÓLOGO LATINOAMERICANO

Comenzamos con Juan Luis Segundo por un motivo literario evidente, como es un teólogo muerto, nos encontramos con su *'corpus escritorum'* ya cerrado, lo que nos permite conocer, en alguna buena medida, los márgenes de su itinerario teológico.

Decir de Juan Luis Segundo que es un teólogo latinoamericano no se debe sólo al hecho de ser él uruguayo de nacimiento y de nacionalidad, sino al carácter latinoamericano de su pensamiento teológico. De él afirma Sobrino "que es uno de los padres fundadores de la teología de la liberación" y que, durante treinta años, ha sido uno de los teólogos más profundos y creativos en pensar para Latinoamérica[3]. Para Segundo, la teología debe ser fruto de una "interpretación situada de la revelación", y ello por dos razones: primera, porque los problemas históricos reales se dan en un tiempo y espacio determinados, por lo que, afirma él, no es posible pensar que es suficiente con "aclimatar" el pensamiento teológico que ha surgido en relación a una problemática histórica diferente como tampoco se puede pretender ser neutro ante cualquier problemática situada; segunda, porque no existe nada que justifique una teología excluida de los mecanismos y estructuras sociales en medio de los cuales surge, ya que ella misma es parte de la cultura y no un fenómeno separado[4].

Resulta interesante observar el hecho que entender la teología como la interpretación situada de la revelación en una cultura determinada surja, justamente, en la voz de una persona que se forma en y circula por varios ambientes eclesiales y teológicos del planeta y que, por eso mismo, es capaz de constatar que es real que la teología está imbuida de los mecanismos y estructuras sociales en donde es elaborada. Juan Luis Segundo, queremos

[3] Cf. SOBRINO, Jon. Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo, S.J. En: *Revista del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS)*, 457 (1996), 475-482, p. 475.
[4] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Perspectivas para una teología latinoamericana. En: *Perspectiva Teológica* 17 (1977) 9-25, p. 10.

recordar, realiza su formación filosófica en el seminario San Miguel de Córdoba, Argentina, entre los años 1946 y 1948, obteniendo la Licenciatura en Filosofía. Después, en 1952 inicia un año de teología en el mismo seminario, continuándolo en Eegenhoven, Bélgica, donde alcanza el grado de Licenciatura en Teología. En el año 1955 es ordenado sacerdote en Lovaina, realizando en 1957 su tercera probación en Paray-le-Monial, Francia. Posteriormente, en 1963 obtiene el grado de doctor en Letras, por la Facultad de Letras de la Universidad Soborne en Paris[5]. Concluidos todos los estudios teológicos, regresa a Montevideo, Uruguay, donde fija su residencia[6].

Una vez en Montevideo, Juan Luis Segundo desarrolla diversos tipos de actividad como teólogo, de las cuales presentamos sólo algunos para hacer eco de esa diversidad. Ya en 1961 organiza los "Cursos de Complementación Cristiana" que se dan hasta el año 1964. En dichos cursos, Segundo es el orador principal, y en ellos analiza, desde la clave cristiana, la problemática económica, política y social de comprensión de la realidad. En el año 1965 funda, junto a otros jesuitas, el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) Pedro Fabro, el cual dirige hasta el año 1971. Pero antes, en 1970, luego de su participación en el Encuentro de Teología de Petrópolis, Brasil, como ya fue indicado en el capítulo primero punto cuatro dos, inicia un contacto regular con teólogos latinoamericanos de intereses afines; es el caso de Gustavo Gutiérrez, junto a quien realiza varias comunicaciones que ayudan en la formación del marco de la Teología de la Liberación que va naciendo[7]. En 1972 participa del encuentro "Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina" organizado por el Instituto Fe y Secularidad de El Escorial, en Madrid, España[8].

Dando una mirada global a su trayectoria como conferencista, podemos decir que en el año 1962 participa en los Cursos Internacionales de Verano, organizado por la Universidad de la República de Montevideo, con tres conferencias sobre "La Concepción Cristiana del Hombre". Entre los años 1974 y 1996, este teólogo uruguayo imparte varios cursos y conferencias, invitado por diferentes Institutos y Facultades del mundo. En 1974 da el "Curso sobre Liberación de la Teología" en la cátedra de Estudios Ecuménicos de la Divinity School de la Universidad de Harvard (U.S.A.). En el año 1978 da inicio al "Curso Anual de Teología

---

[5] Cf. RAFFO, Armando. A figura de Juan Luis. En: LIGORI, Soares, Afonso Maria (Org.). *Uma teologia com sabor de vida.* São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 11-13, p. 11. Lo mismo se dice en: LIGORIO Soares, Afonso Maria. *Dialogando com Juan Luis Segundo.* São Paulo: Paulinas, 2005, p. 13.

[6] Cf. FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo,* [S.N.] [s.n.], 1992, p. 12.

[7] Cf. JUAN LUIS SEGUNDO. Web-etapas y obras doc. 2006. La página se crea para dar a conocer y mantener vivo el pensamiento de Juan Luis Segundo SJ. Disponible en: http://www.juanluissegundo.com/pdf/biografia.pdf, p.1. Acesso: 08 abril 2011.

[8] Cf. *Ibid.*, p. 1.

para Laicos", en la Parroquia San Juan Bautista de Pocitos, en Montevideo, el cual se prolonga hasta 1989. Entre tanto, también empieza a participar, como orador, en el "Curso Anual de Teología", del Centro de Orientación Misionera de Caxias do Sul, Brasil, durante los catorce años que dura dicho curso, esto es, entre los años 1980 y 1994. Además, en el año 1987 expone una conferencia sobre la "Teología de la Liberación" en el aula magna de la Universidad de la Republica de Montevideo. En el año 1994 imparte varios cursos como profesor invitado en diferentes Universidades como: la Universidad de Birmingham y Minnesota, en los Estados Unidos; la Universidad de Comillas, en España; la Universidad de Camberra y Queensland, en Australia; la Universidad de Toronto y Montreal, en Canadá, y la Universidad de Dublin, en Irlanda[9].

En cuanto a publicaciones, desde 1960 colabora en diversas revistas. En Uruguay coopera con: *Semanario y Cuadernos Marcha*; *Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana*; *Revista Vísperas*; *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*; con el diario *La Época* y *El Bien Público*. En América, contribuye en: *Revista Mensaje* de Chile; *Revista Interamericana de Sociología,* de Colombia; *University of Notre Dame Press* y *Orbis Book,* de U.S.A.. En Europa colabora con: *Concilium,* de Holanda; *Études,* de Francia, y *Misceláneas Comillas,* de España[10].

Juan Luis Segundo muere a los 70 años de edad, el 17 de enero de 1996 en Montevideo, Uruguay.

2.1 El proceso histórico de su producción teológica

Juan Luis Segundo afirma, respecto del teólogo y su teología, que éste es una persona – un hombre o una mujer – que posee una determinada estructura de valores desde la cual sitúa su acción, identifica sus preferencias y sus antagonismos grupales, y orienta su problemática a pensar[11]. De ahí que la pregunta que hay que hacerle al teólogo o a la teóloga es: ¿para quiénes piensa usted?, y no ¿qué teología es la suya?, ya que, para Segundo, cuando un teólogo comienza a hacer teología, realiza necesariamente, una opción político-social, es decir, elige un grupo social determinado desde el cual le hace preguntas a la revelación, y al cual sirve con su pensamiento, por más neutro o neutra que pretenda ser[12].

[9] Cf. JUAN LUIS SEGUNDO. Web-etapas y obras doc. Abril 2011. p. 2.
[10] Cf. *Ibid.*, p. 1.
[11] Cf. SEGUNDO, *Perspectivas*, p. 14.
[12] Cf. *Ibid.*, p. 15.

En el caso de Juan Luis Segundo, podemos decir que él escribe para un público diferenciado, pero con una característica común, cual es, ser sujetos de la historia y en busca del significado que tiene la Palabra de Dios que se revela en y a través de la historia, y que quiere hacer surgir una vida más humana y más justa. En ese sentido, los interlocutores de Segundo varían, según su tarea social, entre estudiantes universitarios, técnicos europeos y dirigentes sociales a nivel latinoamericano, y según su disposición religiosa, entre creyentes y ateos potenciales. Como él mismo señala, cuando estudiaba teología se dio cuenta que debía prepararse para el diálogo con los no creyentes y para el diálogo con católicos profesionales que poseían una cultura amplia y significativa[13].

En cuanto al itinerario del pensamiento teológico de Segundo, vamos seguir la propuesta sinóptica elaborada por Agustín Francisco Canessa[14], quien organiza en seis etapas dicho proceso histórico, las que presentamos a continuación.

2.1.1 Primera etapa

En esta etapa, llamada "De estudio y formación", que contempla los años 1942 a 1960, se consideran las primeras elaboraciones literarias de tipo filosófico y teológico de Juan Luis Segundo, producto de su formación académica. Se circunscriben a este período los escritos: *Existencialismo, Filosofía y poesía. Ensayo de síntesis*[15], de 1948; *Orientaciones literarias*, del año 1953; *Berdiaeff: Une réflexion chrétienne sur la personne*[16], de 1961; *La cristiandad: ¿Una utopía?*, del año 1964, la que se compone de las partes: *Hechos* y *Principios*.

El primer texto de esta etapa es un escrito donde el autor busca integrar, como el mismo título lo enuncia, la filosofía en su relación con la poesía y el existencialismo, para que

---

[13] Cf. CASTILLO, Jesús Coronado (Org.). *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*, Paulinas, São Paulo 1998, p. 20.

[14] Agustín Francisco Canessa conoció personalmente a Juan Luis Segundo e hizo parte no sólo del círculo de amigos, sino también del grupo de laicos con quienes Segundo estudió, analizó y pensó varios temas teológicos que se encuentran en sus escritos. Cf. JUAN LUIS SEGUNDO. Web-etapas y obras doc. 2011, p. 11.

[15] SEGUNDO, Juan Luis. *Existencialismo, Filosofía y Poesía. (Ensayo de Síntesis).* Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentinas S.A., 1948. Según indica Odair Pedroso Mateus, este pequeño trabajo es un escrito atípico, por el hecho de no ser el resultado de un trabajo de un estudiante académico ni una obra filosófica. En él, su autor quiere contribuir a la disciplina de lo investigado, procurando desarrollar una relación complementaria entre la nueva y la antigua filosofía, además de sintonizar con el debate que se llevaba a efecto en los centros de producción cultural contemporáneos al autor. Cf. PEDROSO Mateus, Odair. "Volverán las oscuras golondrinas…": o opúsculo de 1948 e a gênese universitária da obra de J. L. Segundo. En: LIGORIO Soares, Alfonso Maria, (Org.). *Uma teologia com sabor de vida.* Sao Paulo: Paulinas, 1997, pp. 45-66, p. 47.

[16] SEGUNDO, Juan Luis. *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: AUBIER, 1963. En el mismo año aparece la publicación de la tesis con el auspicio del Centro Nacional de Investigación Científica del Estado Francés. Texto que nunca ha sido publicado en español. Respecto del nombre que aparece en el título: Berdiaeff, como lo indica Segundo, es un existencialista ruso que después de la revolución de 1917 se exilia en Paris donde relee toda la filosofía occidental. Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 11.

toda persona pueda penetrar más profundamente en la vida, como su morada, la que no puede estar ajena al sentido religioso y trascendente del ser[17]. El segundo escrito son sus apuntes de clases. El tercero corresponde a la tesis doctoral que fue dirigida por el filósofo De Gandillac, quien motivó a Juan Luis Segundo a sacar el doctorado de Estado, y el cuarto corresponde a la segunda tesis complementaria para la obtención del doctorado de Estado. Para su elaboración, Segundo fue dirigido por el profesor Paul Ricoeur[18].

En general, se puede decir que los escritos de esta primera etapa, de acuerdo con las temáticas que tratan, se caracterizan por el inicio de una reflexión cristiana y teológica que considera el movimiento cultural y filosófico que se vive en la época, vehiculizando el encuentro, principalmente, entre el pensamiento existencialista y el sentido que da la fe cristiana a la vida humana. Una de las mayores preocupaciones que Juan Luis Segundo muestra en estos primeros escritos y que quizás marcan, ya desde el comienzo, el futuro de su pensamiento, es la incidencia que tiene todo lo planteado por los filósofos a través de la historia en la vida real de las personas. Expone que la pregunta esencial del ser humano es la pregunta por lo existencial, lo que a su juicio, debe tener también una respuesta existencial. En ella ve Segundo la tarea de la filosofía contemporánea. Por eso se dirige, particularmente, a analizar la filosofía existencialista[19] y, dentro de ella, a filósofos que saben colocar, de manera explícita, las cuestiones existenciales de la persona humana y que se interesan por proponer un pensamiento que se ocupa del ser como realidad auténtica y verdadera y no desde su función puramente racional. Para Segundo, pensar filosóficamente implica dar cuenta que la adquisición de lo verdadero de la existencia humana, comporta, necesariamente, el cambio ético de la misma[20]. Ve también posible pensar la experiencia sagrada del existir humano, para descubrir el sentido religioso del mismo.

[17] Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff,* p. 7.
[18] De acuerdo con lo que el mismo teólogo uruguayo expresa, cuando aceptó la propuesta de sacar el doctorado de estado se interesó en buscar a Paul Ricoeur, a quien le presentó un trabajo que ya estaba escrito y que había denominado "La Cristiandad, ¿una Utopía?". Cf. CASTILLO, *Livres.*, p. 22.
[19] Cf. SEGUNDO, *Existencialismo*, p. 8.
[20] Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 241.

2.1.2 Segunda etapa

La segunda etapa considera los años 1961 a 1964 y es denominada "De acción orientadora y docencia en los cursos de complementación cristiana". Se inscriben en esta etapa: *Ensayo de tipología política de América Latina*, un trabajo realizado junto al P. Renato Poblete en el año 1961; *La misión de la Iglesia en el Uruguay*, año 1961; *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*[21], del año 1962; *Etapas pre-cristianas de la fe*[22], año 1962, y *Concepción cristiana del hombre*[23], año 1962.

Los escritos de esta etapa expresan el interés de Juan Luis Segundo por contribuir a una mejor conjugación pastoral entre sociología, política, filosofía y teología en el continente latinoamericano[24]. Parte por interrogar acerca de la función que tiene la Iglesia en el contexto particular de los países que bordean el río de La Plata. Luego, ante la labor pastoral de la Iglesia, el teólogo señala que ésta debería tener en cuenta las diversas situaciones religiosas de las sociedades, especialmente de los pueblos latinoamericanos, de la misma manera como Dios fue guiando al pueblo de Israel y como las primeras comunidades cristianas fueron anunciando la Buena Nueva de la Salvación en Cristo.

Además, en dichos escritos se plantea la reflexión acerca de la novedad que trae Cristo frente a la concepción de Dios y del hombre; es decir, Segundo busca exponer lo que parece ser la concepción cristiana de la persona humana en diálogo con el aporte del pensamiento contemporáneo dado por la concepción marxista y existencialista del hombre[25].

---

[21] SEGUNDO, Juan Luis. *Función de la Iglesia en la Realidad Rioplatense*. Montevideo: Barreiro y Ramos S.A., Editores, 1962.

[22] Según indica el autor, el texto ha tenido dos tipos de uso: uno, fue estudiado como línea teórica de una posible investigación de sociología religiosa a nivel latinoamericano y otro, fue utilizado como libro de texto para introducir una lectura religiosa-literaria del AT. En los primeros años de su uso circulaba como texto en varias sucesivas ediciones mimeografiadas. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Qué es un cristiano*. Montevideo: Mosca Hnos. S.A.-Editores, 1971, p. 3-4.

[23] Este texto es compuesto por tres conferencias dictadas en los cursos de verano de 1962, en la Universidad de la República, Uruguay. Al igual que el anterior, este opúsculo existía solamente en forma mimeografiada. La primera publicación de ambas fue hecha en português, en dos textos separados: As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus, en el año 1968, y A concepção cristã do homem, en el año 1970. La versión en castellano es posterior a estas y se tituló: "Qué es un cristiano". Como se indica en la Presentación y Advertencia de esta misma, se trata de los dos escritos mencionados que la Editorial Mosca Hnos. publica por primera vez en castellano . Cf. SEGUNDO, *Qué es un cristiano*, p.3.

[24] Cf. SEGUNDO, Juan Luis; SANCHIS, J. P. *As Etapas Pré-Cristãs da descoberta de Deus. Uma chave para a analise do cristianismo (latino-americano)*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 9.

[25] Cf. *Ibid.*, p. 15.

2.1.3 Tercera etapa

La tercera etapa es llamada "De gestación y producción de la Teología Abierta". Es la etapa que se inicia en el tiempo en que acontece el Concilio Vaticano II, año 1965 y va hasta el año 1977. Se registran aquí las siguientes obras: *Teología abierta para el laico adulto*[26], en cinco tomos, cuales son: *Esa comunidad llamada Iglesia*, de 1968; *Gracia y condición humana*, año 1969[27]; *Nuestra idea de Dios*[28], de 1970; *Los sacramentos hoy*[29], año 1971, y *Evolución y culpa*[30] de 1972.

Los escritos de esta etapa, además de ser un texto de trabajo en colaboración con el Centro Pedro Fabro[31], están dirigidos particularmente a los cristianos que están concientes y asumen la vivencia de una fe-en-crisis[32]. Teniendo en cuenta que el ser humano contemporáneo tiene una mirada y experiencia propias respecto del mundo y de sí mismo, Segundo se propone, por una parte, pensar la Iglesia en relación con ese mundo del hombre contemporáneo y no a partir de las estructuras internas de la Iglesia como institución[33]. Luego, se interesa en pensar la cuestión del objetivo que tiene la existencia cristiana. Trata de reflexionar lo que la revelación y la Iglesia dicen de la propia vida del cristiano que cree en la revelación y vive en la Iglesia[34], y de cómo la vida cristiana puede descubrir que la fuerza transformadora de esa existencia se da por medio de la gracia de Dios[35], a partir de cuya

---

[26] "Me acuerdo de aquel momento en Buenos Aires cuando por primera vez propuse a mi editor y amigo Carlos Lolhé la idea de los cinco volúmenes en serie. Dejé a su elección el título de la serie, y se me apareció con *Teología abierta para el Laico Adulto*. Cuando lo vi por primera vez, debo confesar que no me gustó, aunque no le dije nada… Sin embargo, pasó el tiempo y empecé a darme cuenta que había una profunda sabiduría en su título. Tal vez, después de todo, esos libros estaban arreglándose felizmente para evitar la teología de consumo precisamente porque estaban dirigidos a los laicos más que a los teólogos; en cuanto estaban tratando de abrir caminos en lugar de proveer soluciones sistematizadas; en cuanto favorecían un método más que un cuerpo de contenidos…" Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Prefacio de Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo*. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina, X, 13; p. 2. Quisiéramos señalar que el material existente en el archivo de Juan Luis Segundo, sobre todo el que se refiere a artículos de revistas, cuenta con una catalogación especial, y que dicho material todavía está guardado en cajas.

[27] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología Abierta. Iglesia-Gracia. Tomo I*. Segunda Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983. Esta segunda edición contiene en un solo tomo los textos: *Esa Comunidad llamada Iglesia* y *Gracia y Condición Humana*.

[28] SEGUNDO, Juan Luis. S.J. En colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevideo. *Teología Abierta para el Laico Adulto. Nuestra Idea de Dios*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1970.

[29] SEGUNDO, Juan Luis, S.J. En colaboración con el Centro Pedro Fabro de Montevidéu. *Teologia Abierta para el laico adulto. Los sacramentos hoy*. *Tomo IV*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1971.

[30] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología Abierta para el Laico Adulto. Evolución y Culpa*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972.

[31] Cf. SEGUNDO, *Esa Comunidad*, p. 20.

[32] Cf. *Ibid.*, p. 7.

[33] Cf. *Ibid.*, p. 37.

[34] Cf. SEGUNDO, *Gracia*, p. 207.

[35] Cf. *Ibid.*, p. 210.

acción la persona deja de ser cosa y pasa a ser un ser humano[36]. De otra parte, el teólogo también se ocupa de responder el interrogante de si Dios interesa o no a la persona contemporánea, interrogante ante el cual, más que plantear la realidad de Dios como un misterio Trinitario[37] hay que presentarlo como una iluminación, como un descubrimiento en lugar de un problema a resolver, porque la revelación de Dios pertenece a la existencia misma del ser humano[38]. En ese sentido, un elemento que ayuda a seguir reflexionando la relación Dios - ser humano e Iglesia - mundo es el de signo, ya que se da un condicionamiento mutuo entre las transformaciones que se deben operar en el mundo y las reformas que debe vivir la Iglesia internamente, por cuanto que no posee en si misma su razón de ser, sino que le viene dada por la gracia de Dios en servicio de la humanidad[39].

2.1.4 Cuarta etapa

La cuarta etapa, llamada "De concentración crítica y metodológica", considera los siguientes textos: *Acción pastoral latinoamericana, sus motivos ocultos*[40], año 1972; *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*[41] de 1973; *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, del mismo año que el anterior, 1973; *Teilhard de Chardin*, del cual no se indica año, pero que existe como edición mimeografiada por la Parroquia Universitaria, sin indicarse el lugar, y *Liberación de la teología*[42] del año 1975.

En esta cuarta etapa Juan Luis Segundo sigue interesado en pensar el problema fundamental del cristianismo que es saber cuál es el papel que tiene la Iglesia de cara a la realidad social y cultural que la circunda y de cómo debe comprometerse ante ella desde su función eclesial central que es ser instrumento de salvación para todas las personas[43]. Frente a una sociedad que va dando mayor paso al consumo y sus exigencias, y que no se preocupa de los valores universales que en ella se están perdiendo –como por ejemplo, el sentido de la pertenencia, la estabilidad en la tierra de origen, las tradiciones familiares y sociales, entre

[36] Cf. SEGUNDO, *Gracia*, p. 226.
[37] Cf. SEGUNDO, *Nuestra idea*, p. 7.
[38] Cf. *Ibid.*, p. 29.
[39] Cf. SEGUNDO, *Los sacramentos*, p. 120.
[40] SEGUNDO, Juan Luis. *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos.* Buenos Aires: Búsqueda, 1972.
[41] SEGUNDO, Juan Luis. *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación* . Buenos Aires: La Aurora, 1973.
[42] SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.
[43] Cf. SEGUNDO, *Acción pastoral*, p. 7.

otras- ni proporciona otros en lugar de los perdidos[44], Segundo pregunta por la manera de cómo América Latina debe ser evangelizada.

A su juicio, la Iglesia debe entender su existencia como un fermento en medio del mundo, a fin de que toda la humanidad alcance la vocación para la que fue creada. Respecto de la relación entre la victoria de Cristo y el hacer adeptos para la Iglesia, para el teólogo se trata de llegar a entender bien en qué consiste la tarea de la Iglesia, cuya universalidad no se fundamenta en la cantidad de miembros, a su juicio, si no en la cualidad de lo que anuncia[45]. Ello, porque o se entiende mal la inclusión de la Iglesia en la victoria universal de Cristo o si se entiende bien, los cristianos, a fin de que los consumidores de religión alcancen la victoria de Cristo, disminuyen la exigencia del mensaje para que todos los pueblos pasen a ser cristianos[46]. En base a esa problemática planteada, el teólogo reflexiona sobre la realidad del cristianismo-masa y del cristianismo-minoría tratando de descubrir la mutua relación a partir del mensaje de Jesucristo y los desafíos que plantea a la evangelización en América Latina[47]. Asimismo, preocupado en ayudar a los cristianos a entender el profundo significado de su fe, Segundo reflexiona sobre qué se puede entender por Teología de la Liberación[48] y si no ha llegado la hora de combatir la metodología teológica que está siendo llevada a cabo en los centros del saber – seminarios y facultades de teología – y ello, no como una disputa de carácter nacionalista o regionalista, sino como un desafío constructivo a la teología. En ese sentido, para Segundo, la Teología de la Liberación es un elemento irreversible en el proceso de creación de una nueva conciencia y madurez de la fe del cristiano. Por eso, la misma Teología de la Liberación necesita analizar más profundamente su propio contenido, atender a su epistemología y examinar el método que desarrolla como teología y su relación con la liberación[49].

2.1.5 Quinta etapa

La quinta etapa se denomina "De búsqueda del Jesús histórico y enfoque hacia los ateos potenciales". Esta etapa comprende dos obras: La primera, *El hombre de hoy ante Jesús*

[44] Cf. SEGUNDO, *Acción pastoral*, p. 19.
[45] Cf. *Ibid.*, p. 127.
[46] Cf. SEGUNDO, *Masas y minorías*, p. 13.49.
[47] Cf. *Ibid.*, p. 31.
[48] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 7.
[49] Cf. *Ibid.*, pp. 9-10.

de Nazaret, del año 1982, que fue editada en tres tomos: *Fe e ideología*[50], *Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*[51], y *Historia y actualidad. Las Cristologías en la espiritualidad*[52], y la segunda, *Teología abierta*[53], que considera los años 1983 a 1986, y que se expone en tres tomos: *Iglesia-Gracia*[54], *Dios-Sacramentos-Culpa*[55], y *Reflexiones críticas – Dos décadas después*[56].

En esta quinta etapa se encuentran las principales obras cristológicas, junto a otros textos de teología eclesial y de la gracia. En los escritos de esta fase, Segundo se propone la tarea de revisar, en primer lugar, la acostumbrada tendencia de mirar a las personas y dividirlas entre aquellas que tienen fe y aquellas que se dejan llevar por una ideología. Al teólogo le merece duda esa manera de ver y dividir a la sociedad, y considera necesario aclarar si efectivamente fe e ideología son expresiones que se combaten y excluyen mutuamente o no[57]. Luego, en los escritos cristológicos propiamente tales, Segundo procura pensar la fe en Jesucristo desde la búsqueda que expresan las personas que no necesariamente se reconocen cristianas e intenta integrar en su reflexión cristológica el modo propio de la cristología latinoamericana que es volver a las condiciones primigenias que rodearon a la

---

[50] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología. Tomo I.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

[51] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982.

[52] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad. Tomo II/II.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982. Este texto es una obra en continuidad con las dos anteriormente presentadas, *Fe e ideología* y *Historia y actualidad*, puesto que se trata de la tercera parte de la reflexión cristológica ya iniciada en la primera obra, según lo indica el mismo autor. De esta, Segundo quiere mostrar el estudio de la cristología en una de las llamadas espiritualidades, esto es, de la cristología de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola. Al autor le parece conveniente estudiar y analizar, por lo menos, una de esas cristologías encarnadas en la vida misma de los cristianos, en su caso, en la espiritualidad de san Ignacio, puesto que una cristología hecha espiritualidad informa bastante bien sobre el camino que se ha seguido en la interpretación de Jesús de Nazaret. Cf. p. 3.4.11.14.

[53] De acuerdo a lo que el mismo autor señala, se trata de la segunda edición de la obra que la primera vez fue titulada e impresa por su amigo Carlos Lohlé, en cinco volúmenes. Esta vez, la obra es presentada al público en tres volúmenes. Su nueva edición surge con el propósito de revisar la primera y corregirla, en vista a que su contenido pueda ser dialogado en y desde nuevos contextos eclesiales y sociales. En relación con la primera edición, Segundo indica que hay continuidades y discontinuidades. Sobre lo primero, las dos ediciones mantiene la característica de ser obras a partir de una reflexión vivida y compartida comunitariamente. Respecto de la discontinuidad, el teólogo señala algunos aspectos que las diferencian. Uno, que la primera obra fue el resultado de un trabajo de equipo, y la segunda es fruto del trabajo personal del autor. Otro aspecto, que la nueva edición considera los nuevos elementos surgidos en el horizonte de la reflexión teológica latinoamericana. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta. Iglesia – Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983, p. 20-21.

[54] La edición de la que estudiamos fue presentada en la cita bibliográfica n. 52.

[55] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta. Dios, sacramentos, culpa*. Madrid: Cristiandad, 1983.

[56] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta. Refle xiones críticas*. Madrid: Cristiandad, 1984.

[57] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 13.

persona de Jesús de Nazaret, exponiendo, así, la vuelta a lo más original de la predicación de Jesús y del testimonio de las primeras comunidades cristianas[58].

2.1.6 Sexta etapa

La sexta y última etapa se llama "De Madurez y Consolidación Intelectual", la cual abarca más de una década de duración, del año 1985 a 1996. Se identifican en esta etapa los siguientes escritos: *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*[59], año 1985; *Homenaje a Teilhard de Chardin*, de 1988; *El Dogma que libera. Fe, Revelación y Magisterio*, de 1989[60]; *La Historia Perdida y Recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*[61], del año 1991; *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?*[62], de 1993; sigue después, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*[63], de 1994 y, por último, *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*[64], que se ubica entre los años 1997/1998.

Los escritos de esta etapa poseen la peculiaridad que en ellos Juan Luis Segundo explicita su interés de atender a los cuestionamientos que plantean a la fe cristiana y eclesial, tanto los cristianos que experimentan crisis existencial de su fe como las personas que no se consideran creyentes, pero se ven atraídas por la persona de Jesús de Nazaret.

En relación con lo anterior, el teólogo se ocupa de reflexionar aspectos centrales de la doctrina cristiana católica, como es el tema del "dogma". Segundo considera que pensar y reflexionar sobre el dogma supone tener en cuenta dos cosas: una, que, al contrario de comenzar preguntando sobre lo que es un dogma, la preocupación por reflexionar el tema debe tener como punto de partida la constatación que el dogma es la traducción al griego de

---

[58] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 27.

[59] SEGUNDO, Juan Luis. *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

[60] SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989. En el prólogo del texto el autor indica que se trata de una obra póstuma, no en el sentido de que el autor esté muerto o muera antes que ésta sea publicada, sino que lo es porque pone en peligro de muerte las demás obras al tratar de un tema relativo a la institucionalidad de la Iglesia. Cf. *Ibid*, p. 25.

[61] SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991. En cuanto a la obra en sí, nos parece importante indicar que ésta recoge los dos grandes temas tratados en la primera obra: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*, como son, el tema del Jesús histórico de los Sinópticos y la cristología humanista de Pablo. Cabe destacar, además, que este libro fue premiado en Francia en el año 1991, como el mejor libro de Teología. Cf. LIGORIO, *Juan Luis Segundo*, p. 9.

[62] SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.

[63] SEGUNDO, Juan Luis. *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1994.

[64] SEGUNDO, Juan Luis. *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*. Buenos Aires: Editorial Lohlé/Lumem, 1998.

fórmulas que están presentes en el Nuevo Testamento[65]; otra, que el interrogante sobre el dogma debe surgir sólo después que se ha reflexionado bastante sobre el mismo, puesto que si se toma en cuenta que la teología, como un saber acerca de Dios, "se inscribe dentro de una búsqueda de sentido para la existencia humana", debe saber dialogar con los interrogantes que surgen de una crisis existencial que puedan estar viviendo las personas y los mismos cristianos, y no, simplemente, preocuparse con traspasar enunciados teológicos ya definidos[66]. Luego, pregunta respecto de a quienes hoy puede interesarles Jesús de Nazaret y, aún cuando la respuesta pareciera obvia: a los cristianos, Segundo considera que esta pregunta se desvanece ante el reconocimiento de que, por una parte, no existe una continuidad entre Jesús de Nazaret y el cristianismo generado en torno a Él y, por otra, que, si Jesús fue un hombre religioso, Él no se conformó a la religiosidad de su ambiente ni de su época, sino que enfrentó duramente a las autoridades religiosas de su tiempo en Israel. De ahí que, para el autor, resulta no sólo relevante, sino también necesario hablar con los ateos potenciales, con miras a ampliar la reflexión sobre la importancia y el significado que es Jesús de Nazaret para la humanidad[67]. Asimismo, Segundo está interesado en exponer una visión más actual y liberadora de su fe[68], para aquellos cristianos, – incluido en ellos los teólogos – que se preocupan de reflexionar acerca de lo que realmente creen, ayudándose de la filosofía y del valor que contienen el pensamiento, las ciencias y la cultura modernas. De esa manera consigue mostrar otro modo de ver y entender el cristianismo, acogiendo los desafíos que el mundo moderno plantea a quienes quieren vivir la existencia humana de una forma más plena[69].

3 JON SOBRINO Y SU INMERSIÓN TEOLÓGICA EN AMERICA LATINA

Es sabido el origen español de Jon Sobrino, de ahí nuestra intención de hablar de él intentando reconocer y presentar el proceso de inmersión que, como teólogo, vive en América Latina, particularmente en América Central.

Siendo novicio de la Compañía de Jesús en el año 1957 es enviado a El Salvador. En ese entonces, como Sobrino mismo afirma, la realidad social de El Salvador se caracterizaba

[65] Cf. SEGUNDO, *El infierno*, p. 29.
[66] Cf. *Ibid.*, p. 30. 34.
[67] Cf. *Ibid.*, p. 13.
[68] Cf. SEGUNDO, *¿Que mundo?*, pp. 11-13.
[69] Cf. *Ibid.*, pp. 13-14.

por una visible pobreza que él no conseguía, todavía, mirar en su profundidad[70]. Realiza estudios en la Universidad St. Louis, Estados Unidos, donde obtiene la Licenciatura en Filosofía y Letras en el año 1963. En esa misma Universidad obtiene el Master en Ingeniería Mecánica. Luego, lleva a cabo su formación teológica, la que desarrolla en el período que va entre la realización del Concilio Vaticano II y su apropiación, por parte de la Iglesia Latinoamericana, con la II Conferencia General del Episcopado, en Medellín. En el año 1975 obtiene el doctorado en Teología, por la Hochschule Sankt Georgen, de Frankfurt, Alemania, con la tesis "Significado de la cruz y la resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Moltmann"[71]. Finalizado el tiempo de estudios teológicos, Sobrino regresa a El Salvador. Una vez ahí desarrolla la tarea de profesor de Teología en la Universidad Centroamericana de San Salvador, además de director del Centro Monseñor Romero y director de la Revista Latinoamericana de Teología y del Informativo "Cartas a las Iglesias". En el ámbito internacional, recibió el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, en 1989 y, en el mismo año, de la Universidad Santa Clara, de California, y es miembro del concejo editorial de la Revista Internacional de Teología *Concilium*[72].

Sobrino sabe de los dos mundos existentes en el planeta, conoce el mundo desarrollado de la riqueza y el mundo subdesarrollado de la pobreza y de la muerte. Pero, ciertamente, su permanencia en El Salvador, donde vive desde que regresó, en 1974, es lo que le ha llevado a entrar y comprender más profundamente el mundo real de la pobreza, la que comenzó a hablarle como a ser humano y jesuita que es. Hasta antes de regresar definitivamente a San Salvador, como él mismo dice, se consideraba poseedor de todo lo necesario para servir en Centro América, ya que todo lo que veía importante para la vida y para ser jesuita lo había obtenido en Europa y nunca pensó que los pobres tendrían algo que enseñarle[73]. Al contrario, pensó su tarea de sacerdote jesuita y misionero, con miras a colaborar para que los cristianos católicos de El Salvador cambien su religiosidad popular supersticiosa por la religiosidad ilustrada y de favorecer que la Iglesia europea crezca en sus sucursales latinoamericanas[74].

---

[70] Cf. SOBRINO, Jon. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Segunda Edición. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992, p. 12.
[71] Cf. JON SOBRINO. Wikipedia. Fundado por Jimmy Wales. Expone biografía, obras, referencias y enlaces externos sobre la persona de Jon Sobrino. Modificada por última vez el 14 septiembre 2010 a las 10:14. Disponible en: http://pt.wikipedia.org/wiki/Jon_Sobrino , p. 1. Acceso en: marzo 2011.
[72] Cf. WIKIPEDIA sobre Jon Sobrino, p. 1.
[73] Cf. Cf. SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 12.
[74] Cf. *Ibid.*, p. 13.

Una vez de regreso en su país de misión, Sobrino comienza a percibir que algunos de los propios jesuitas hablan ya de pobres, injusticia y liberación, y que jesuitas, religiosos, campesinos, estudiantes, y hasta algunos obispos, se articulan para actuar en favor de los pobres, incluso a riesgo de entrar en conflicto por su causa[75]. Ahí, se encuentra con Ignacio Ellacuría y Oscar Romero, y poco a poco comienza a despertar él, también, del sueño de la inhumanidad, mas será el encuentro real con los pobres lo que acabará despertándolo completamente[76]. Gran influencia ejerció en ese despertar, particularmente, Ellacuría, de quien Sobrino reconoce que le impresionaron, profundamente, dos cosas: su inteligencia, su creatividad y su disposición para el servicio, y su fe en Dios. Más importante que el cultivo de la inteligencia, señala el teólogo salvadoreño, Ellacuría procura mantenerse en la total disponibilidad para servir a los pobres. Si algún dogma confesó Ignacio Ellacuría, afirma Sobrino, era la tragedia de los pobres; servicio que le llevó a la ultimidad de su vida[77]. Asimismo, para Sobrino Ellacuría era un gran creyente que le comunicó su fe en Dios y que lo hizo por medio de su manera de hablar y de escribir sobre Jesús de Nazaret. Por eso, el teólogo salvadoreño agradece a Ellacu, en una carta que le dirige, su misericordia y su fe[78]. En cuanto a Oscar Romero, de quien habla casi siempre refiriéndolo junto a Ellacuría, Sobrino aprecia su actitud de pastor y destaca que dio a El Salvador una Iglesia extraordinaria, la que inició una tradición magnífica que consistió en "la entrega y el amor a los pobres, el enfrentamiento con los opresores, la firmeza en el conflicto, la esperanza y la utopía que pasaban de mano en mano"[79]. Reconoce en él un cambio, un habérsele caído las vendas de los ojos, un antes y un después en su vida como Arzobispo[80]. En ese después, supo defender a su pueblo hasta dar su vida, y con ello le trajo la esperanza. Resalta de él Sobrino, que tanto su entrega como sus últimas palabras son un hito insuperable en la historia de El Salvador, de la Iglesia y de cualquier lugar donde se muestre un rastro de humanidad[81].

Habiendo escapado de ser asesinado junto a seis jesuitas y dos mujeres, en un atentado contra la UCA en 1989, Sobrino continúa su tarea de pensar la fe con coherencia y coraje, desde la realidad de pobreza e injusticia que caracteriza al Tercer Mundo del que hace parte el

---

[75] Cf. SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 14.
[76] Cf. *Ibid.*, p. 15.
[77] Cf. *Ibid.*, p. 266.
[78] Cf. *Ibid.*, p. 267.
[79] Cf. SOBRINO, Jon. Carta a Ignacio Ellacuría: Monseñor Romero y tú. En: *Páginas* 216 (2009), 62-69, p. 63.
[80] Cf. SOBRINO, Jon. Monseñor Romero: conversión y esperanza. "Otra Iglesia es necesaria. Otra Iglesia es posible". En: *Revista latinoamericana de teología* 80 (2010), 215-237, p. 225.
[81] Cf. SOBRINO, Jon. Monseñor Romero. En el XXIX aniversario de su asesinato-martirio. En: *Páginas* 214 (2009), 22-28, p. 26.

continente latinoamericano, buscando responder a la pregunta de si la fe cristiana es o no verdaderamente humana[82].

3.1 El itinerario teológico de su pensamiento

Si bien es cierto, la formación que recibe en el contexto de una Europa e Iglesia que ha comenzado a dialogar con la modernidad, ayuda a que Sobrino salga del sueño dogmático, como él lo llama, es la larga experiencia de vida cotidiana y eclesial vivida junto al pueblo salvadoreño lo que le lleva más radicalmente a buscar y ver a Dios en su historia de sufrimiento. Frente al primer tiempo, el de la formación filosófica y teológica, reconoce Sobrino que el estudio de los cambios generados por la Ilustración, la filosofía de Kant, Hegel, Marx y Sartre trajeron consigo grandes cuestionamientos a la comprensión de Dios que él había heredado de la religiosidad familiar y española. También el paso por la exégesis crítica y la desmitologización de Bultmann, por el pensamiento moderno y la liberación de la interpretación de la Iglesia absoluta, ayudó a que experimentara el profundo cuestionamiento sobre la imagen de Cristo y de Iglesia que había adquirido hasta ese entonces[83]. Sin embargo, en el momento en que se establece en El Salvador llega a descubrir que la cuestión fundamental no está en superar la ignorancia para llegar a la verdad, sino en llegar a la verdad sin someterla. En ese sentido, el encuentro con la oscuridad de la pobreza y la injusticia, como con la luz de la esperanza y la generosidad de los pobres es lo que le lleva a descubrir la revelación de la verdadera realidad y de la verdad de los seres humanos y de la de Dios[84]. Así, en el curso de una etapa de vida a otra es cuando Sobrino desarrolla su pensamiento teológico.

De acuerdo a la naturaleza de los escritos, nos atrevemos a decir que en Sobrino encontramos tres tipos o estilos de textos: el teológico-sistemático, el testimonio-espiritual y el de análisis contextual. Entendemos por teológico-sistemáticos aquellos escritos en los cuales Jon Sobrino se ocupa con temáticas teológico-cristológicas y los trata de una manera metódica. Identificamos de escritos testimonio-espirituales a aquellos textos en que él habla de la experiencia de compromiso de los cristianos en El Salvador, principalmente, los que fueron capaces de dar la vida en defensa de la justicia para con el pueblo pobre y sufrido. Por último, entendemos como escritos de análisis contextual, aquellos textos en que el teólogo salvadoreño mira y piensa la praxis cristiana de cara a la realidad histórica y contemporánea

[82] Cf. SOBRINO, Jon. *Terremoto, terrorismo, barbárie y utopia. El Salvador, Nueva York, Afganistán.* Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 17.
[83] Cf. SOBRINO, *El principio-misericordia*, p. 13.
[84] Cf. *Ibid.*, p. 16.

que viven los hombres y mujeres de América Latina, realidad que se caracteriza por la opresión, el sufrimiento y la esperanza, al mismo tiempo. Considerando esto, a continuación exponemos una breve presentación de estos tres tipos de obras de Sobrino.

Escritos teológico-sistemáticos

Consideramos que forman parte de este estilo de pensamiento teológico los siguientes escritos: *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico*[85], año 1976; *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*[86], año 1981; *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*[87], año 1982; *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*[88], año 1991; *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*[89], año 1999.

En estos escritos que son, principalmente, de cristología, Jon Sobrino busca, en primer lugar, colaborar con la reflexión sobre los contenidos cristológicos de la Teología de la Liberación. Trata de pensar los contenidos de la fe cristiana a partir de la praxis y utopía de las comunidades cristianas de América Latina. Presenta una cristología históricamente situada y elaborada desde la perspectiva de opresión, injusticia y marginación que viven los pueblos latinoamericanos[90]. El mismo autor señala que se trata de una cristología que quiere ayudar a comprender y a mostrar la operatividad histórica de Cristo en Latinoamérica[91], como también la operatividad que tiene la Iglesia si sigue fiel a su esencia cristiana, cual es, de anunciar el Reino que llega con Jesucristo, en medio de la historia contemporánea y del continente[92].

Desde su reflexión cristológica Sobrino pretende, además, animar y ayudar a profundizar la fe de los cristianos. Para ellos –los cristianos- expone la figura de un Jesús de

---

[85] SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico.* México: Ediciones CRT, 1976. En cuanto a su contexto literario, este texto surge sobre la base del curso de cristología que impartió Sobrino en el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador, en el año 1975. Además, cabe constatar que algunos de sus capítulos ya fueron publicados previamente, tales como: "La fe de Jesús", en la revista *Christus*, en marzo de 1976; "La muerte de Jesús y la liberación en la historia", por la revista *Estudios Centroamericanos*, en 1975, "Tesis sobre una cristología histórica" y "El Jesús histórico" por la misma revista en el mismo año 1975. Cf. *Ibid*, p. IX.

[86] SOBRINO, Jon. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.

[87] SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1995. De ahora en adelante lo citamos como *Jesús*.

[88] SOBRINO, Jon. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret.* Madrid: Editorial Trotta, 1991.

[89] SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas.* Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1999.

[90] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. VIII.

[91] Cf. *Ibid.*, p. XI.

[92] Cf. SOBRINO, *Resurrección*, p. 15.

los pobres que, junto con ser un énfasis de su propio pensamiento cristológico, es una dimensión de Jesús que se va esbozando, más claramente, en la cristología latinoamericana[93]. Enfatiza en su reflexión que sigue siendo necesario en América Latina hacer cristología por dos razones: primera, porque en Latinoamérica la persona de Jesús sigue siendo una realidad importante; segunda, porque, considerando que los cambios al interior de la Iglesia siempre se justifican a partir de alguna imagen de Cristo, es necesario ofrecer, entonces, una imagen de Jesucristo que sea más verdadera y que oriente mejor la constitución de la Iglesia, en cuanto pueda entenderse como Iglesia de los pobres[94]. De ahí que es importante, a su vez, volver a la historia de Jesús de Nazaret, porque ayuda a recuperar una nueva imagen de Cristo, la que favorece un crecimiento en la fe de los cristianos y ayuda a hacer más fecunda la fe de la Iglesia y la fe en busca de liberación[95].

Creemos necesario decir aquí algunas palabras respecto de la comunicación que la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe hace llegar a Jon Sobrino. Los dos últimos textos presentados: *Jesucristo liberador* y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, recibieron la notificación de parte de la Congregación Romana, el 14 de marzo de 2007[96]. Dicha notificación expresa que se considera en el deber de "llamar la atención acerca de ciertas proposiciones que no están en conformidad con la doctrina de la Iglesia". Estas proposiciones refieren a los presupuestos metodológicos sobre los cuales Sobrino fundamenta su reflexión teológica, como son: la divinidad de Jesucristo; la encarnación del Hijo de Dios; la relación entre Jesucristo y Reino de Dios; la autoconciencia de Jesucristo, y el valor salvífico de la muerte de Jesús[97].

Respecto del sentido que cobra esta Notificación hecha a los escritos de Jon Sobrino para el ámbito teológico de América Latina, cabe decir que, de una parte, se aprecia la manera en cómo la Congregación para la Doctrina de la Fe lleva a cabo la comunicación, ya que no hizo condenaciones ni sanciones; de otra parte, el hecho levanta el interrogante de por qué una notificación sólo a las obras de Jon Sobrino y no a toda la corriente cristológica en la cual se

---

[93] Cf. SOBRINO, *Resurrección*, p. 10.
[94] Cf. *Ibid.*, pp. 11-15.
[95] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 11.
[96] No es objetivo de este trabajo hacer un análisis y dar explicación acerca de los tópicos que fueron expresamente señalados por la Congregación para la doctrina de la Fe como puntos que pueden llevar a error; pero consideramos necesario aludir a la situación por el hecho que aconteció en el tiempo en que se lleva a cabo este estudio y por el eco eclesial que tuvo la Notificación.
[97] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Notificación sobre las obras del padre Jon Sobrino, s.j. L'OSSERVATORES ROMANO. 11-16 de marzo de 2007, pp. 20-22, p. 20. También: CRISTIANISME I JUSTÍCIA. *Comentario a la "Notificación" sobre Jon Sobrino*. Barcelona: Cuadernos Cristianisme i Justícia 148 (2007), p. 7.

inserta[98]. Con todo, lo importante es que, tanto la cristología de Jon Sobrino como la cristología latinoamericana, en sí, asumen su tarea en la perspectiva de aproximarse a la persona de Jesús no como mero estudio sino por lo que él significa para los cristianos pobres y sufridos del continente, como la Buena Noticia que exige conversión y seguimiento[99].

Escritos testimonio-espirituales

Agrupamos bajo este sub-título los siguientes escritos: *El celibato cristiano en el tercer mundo*[100], año 1977; *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*[101] en el año 1978; *Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra*[102], año 1980; *La oración de Jesús y del cristiano*[103], año 1981; *Oscar Romero – profeta y mártir de la liberación*[104], año 1982; *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualida*d[105], año 1985; *El Cristo de los Ejercicios Espirituales*[106], año 1990; *Los seis jesuitas mártires de El Salvador. Declaración de Jon Sobrino*[107], año 1990; *Santo Domingo 92: crónica testimonial y análisis contextual*[108], año 1991; *Espiritualidad de la liberación. Estructura y contenidos*[109], año 1992; *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*[110], año 1999.

En este tipo de escritos, Sobrino coloca el énfasis, especialmente, en la relación que existe entre fe en Dios, seguimiento a Jesucristo, martirio y liberación del pueblo oprimido. Un aspecto importante de su reflexión teológico-testimonial es el lugar contextual en que la

---

[98] Cf. COMBLIN, José. Reflexões sobre a Notificação enviada a Jon Sobrino. En: VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: Cristologia da Libertação.* São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 80-88, p. 80.
[99] Cf. MUÑOZ, Ronaldo. A Notificação a Jon Sobrino. En: En: VIGIL, José Maria (Org.), *op. cit.*, pp. 214-218, p. 217.
[100] SOBRINO, Jon. *El celibato Cristiano en el tercer mundo*. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1977.
[101] SOBRINO, Jon. *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús.* Panamá: Cica, 1978.
[102] SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra*. Madrid: PPC, 1980.
[103] SOBRINO, Jon. *La oración de Jesús y del cristiano.* Bogotá: Paulinas, 1981.
[104] SOBRINO, Jon. *Oscar Romero – Profeta y mártir de la liberación.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1982.
[105] SOBRINO, Jon. *Liberación con Espíritu. Apuntes para uma nueva espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1985.
[106] SOBRINO, Jon. *El Cristo de los Ejercicios Espirituales: depoimento de Jon Sobrino.* Bilbao: Sal Terrae, 1990.
[107] SOBRINO, Jon. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador. Depoimento de Jon Sobrino*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
[108] SOBRINO, Jon; CODINA, Victor. *Santo Domingo 92: crônica testimonial y análisis contextual.* Maliano: Sal Terrae, 1991.
[109] SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação. Estrutura e conteúdos.* São Paulo: Edições Loyola, 1992.
[110] SOBRINO, Jon. *Ignácio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*. Santander: Sal Terrae, 1999.

sitúa: El Salvador, y el análisis teológico que lleva a cabo, particularmente, de la figura y obra de Monseñor Romero desde una mirada evangélica, eclesial y social. Habiéndolo conocido personalmente, con su reflexión quiere ayudar a que aparezcan las raíces de su figura y su labor como pastor[111]. Un lugar importante cobra en esta reflexión, también, los seis jesuitas mártires de El Salvador. Sobrino expresa de ellos la profunda comunión fraterna con que trabajaban, reflexionaban y creaban proyectos juntos, y quiere dedicar un homenaje de agradecimiento a sus seis hermanos mártires para iluminar y estimular el coraje de los que continúan vivos en un mundo que mata a los pobres y se alimenta de la crueldad[112].

En cuanto al tema de la espiritualidad, Sobrino, si bien, por una parte, habla de espiritualidad en un sentido general, buscando exponer lo más central de toda espiritualidad y lo que resulte más necesario para su continuidad en la historia del mundo actual, se preocupa, también, de la espiritualidad de la liberación, enfatizando la centralidad de Jesús, perspectiva, ciertamente, heredada de la espiritualidad de san Ignacio de Loyola. Sin tratar de espiritualidades específicas, el teólogo plantea que la espiritualidad es expresión de la actitud de la persona en su relación con la totalidad de lo real[113], por lo que propone que el vivir guiados por el espíritu de trascendencia favorece una vida de fe o simplemente, el crecimiento de una vida humana[114], ya que la espiritualidad, a su juicio, supone el reconocimiento de la realidad y no la manipula, sino que está dada para que pueda ayudar a la realidad a alcanzar ese más que está llamada a ser[115].

Escritos de análisis contextual

Proponemos como textos que traen una reflexión que considera el análisis contextual, los siguientes escritos: *Solidarios por el Reino. Los cristianos frente a América Central*[116], año 1992; *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*[117], año 1993; *Terremoto,*

[111] Cf. SOBRINO, J., *Monseñor Romero*, p. 5.
[112] Cf. SOBRINO, J., *Os seis*, p. 5.
[113] Cf. SOBRINO, Jon. Espiritualidad de Jesús y de la liberación. En: *Christus* 529 (1980), 59-63, p. 59.
[114] Cf. SOBRINO, J., *Espiritualidade*, p. 7.
[115] Cf. SOBRINO, *Espiritualidad de Jesús*, p. 61.
[116] SOBRINO, Jon. *Solidários pelo reino. Os cristãos diante da América Central*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
[117] SOBRINO, Jon. *Cambio Social y pensamiento Cristiano en América Latina*. Madrid: Ediciones Trotta, 1993.

terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán[118], año 2002; *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*[119], año 2007.

Si bien, Jon Sobrino está atento al acontecer en el mundo, su análisis y reflexión de los hechos históricos está situado, particularmente, en y desde El Salvador. En el texto *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, por ejemplo, Sobrino reflexiona, primero, sobre la tragedia del terremoto ocurrido en El Salvador, en el año 2001, las consecuencias que trae para las personas y la relación que se hace de ese tipo de hecho con Dios[120]. Luego, acontecidos los atentados terroristas del 11 de septiembre, en Estados Unidos, el autor ve necesario incluir, también, una reflexión al respecto, claro que con una mirada crítica, puesto que considera que los hechos ocurridos el 11 de septiembre adquieren tal realce, que vienen a concentrar toda la atención en sí y llevan a dejar de lado toda la otra verdad de una realidad de terremotos, hambre, desastres y guerras, lo que para Sobrino viene a ser una falta de honradez con lo verídico de la realidad de la mayoría de los pueblos, particularmente en América Latina[121].

A juicio de Jon Sobrino, el mundo actual se caracteriza por ser un mundo de pobres y ricos, de víctimas y verdugos. Por eso, ante lo que se entiende por mundo correcto, mundo oficial él no se preocupa de ello y, mucho menos, procura solución. En su reflexión sobre la realidad histórico-social, particularmente, de América Central, el teólogo plantea que es en ese mundo donde hay que seguir anunciando la salvación y la humanización, porque lo necesita[122]. Fundamentado en la esperanza, se puede seguir creyendo que es posible sanar el mundo actual de su tendencia al capital y a la riqueza, que lo hace olvidarse del compartir los bienes con todos.

4 EL METODO TEOLÓGICO DE AMBOS TEÓLOGOS

Evocando el principio de que la teología es el resultado del acto de la fe que busca entender, clásica expresión de san Anselmo, cabe agregar que esa intelección de la fe no se

---

[118] SOBRINO, Jon. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. Madrid: Ediciones Trotta, 2002.
[119] SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação. Pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.
[120] Cf. SOBRINO, *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007, p. 7.
[121] Cf. *Ibid.*, p. 8.
[122] Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres*, p. 11.

hace de cualquier manera, ni se exime de las características histórico-culturales y sociales del sujeto que la lleva a cabo ni es ajena a los hechos, momentos y situaciones históricos en medio de los cuales se encuentra inserta. Esto es válido, tanto para el quehacer teológico en general como en particular[123]. De ahí que, para comprender el quehacer teológico-cristológico de los dos teólogos latinoamericanos en estudio, se hace necesario referirnos a su método, lo que implica no sólo la comprensión del método teológico en general, sino, y sobre todo, comprender el método de la TdL, en particular – tema que ya introducimos en el capítulo primero – por lo cual, nos adentramos aquí a dar una mirada general al método de ambos teólogos.

4.1 Breve mirada al método teológico-cristológico de Juan Luis Segundo

En cuanto al método teológico-cristológico de Juan Luis Segundo se puede decir que lo que de alguna manera mueve al teólogo a concebir una manera propia de pensar la fe cristiana y la fe en Jesucristo es la preocupación sobre el futuro que le espera a la TdL, en cuanto que la misma necesita desarrollar su propia epistemología. Esto es, que la teología en Latinoamérica necesita analizar su propio método teológico y la relación que tiene ese modo de pensar la fe cristiana en el continente con la liberación en sí, ya que sólo por medio del estudio y de llegar a un acuerdo común sobre el propio método de hacer teología, es como se puede desafiar a los mecanismos de opresión existentes en la realidad latinoamericana[124].

En ese sentido, considerando que el teólogo y la teología a desarrollar están intrínsecamente unidos, Segundo pregunta, además, si existe alguna diferencia entre las actitudes de un teólogo de la liberación y las de un teólogo cualquiera, a lo que él mismo responde que a primera vista no aparece la diferencia, ya que se continúa enseñando teología

[123] Cf. BOFF, Clodovis, osm. *Teoria do método teológico.* Segunda Edição revista. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 25.

[124] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 9. Este mismo aspecto es resaltado por José Manuel Ferari, sólo que lo aplica más directamente al tema de la religión, cuando dice que en la década de los sesenta va madurando, en los teólogos latinoamericanos, entre ellos, Juan Luis Segundo, la percepción respecto del papel ideológico que cumple la religión, en la medida que ayuda a sustentar la situación de pobreza del continente. A nuestro juicio, en el caso de Juan Luis Segundo, su preocupación por el tema de la liberación está dirigida, particularmente, a la teología y desde ella y por medio de ella, debería llegar a transformar el acontecer histórico social y eclesial – hacer tomar conciencia de la ideología implícita- que genera pobres y oprimidos. Cf. DE FERARI Fontecilla, José Manuel. *Método y contenidos de la cristología de Juan Luis Segundo.* Disertación para el Doctorado. Belo Horizonte: Centro de Estudios Superiores da Companhia de Jesus. Faculdade de Teologia, 1993, p. 31.

de una manera invariable, tanto para futuros profesores de teología como para laicos que harán uso de ella en el momento de enfrentar problemas concretos de la vida cotidiana[125].

Partiendo de la base que el cristianismo es una religión bíblica, Segundo señala que la teología tiene como fundamento, particularmente, la Palabra de Dios, y es a partir de ella que se debe llevar a cabo la tarea de reflexionar la experiencia de fe de todo creyente. Ahora bien, la teología que surge de la interpretación que se hace de la Escritura no puede ser fruto únicamente del análisis del teólogo, como hombre particular ni de la sociedad por sí misma. Por estar ligada a la Escritura, afirma Segundo que la teología no es algo autónomo o independiente de lo que le permite entender el pasado ni de los aspectos científicos necesarios para conocer ese pasado, ya que las Escrituras refieren a la historia de las formas bíblicas o a la historia de las redacciones de la Biblia, aunque sí, puede declararse autónoma en relación a las ciencias contemporáneas[126].

Considerado lo dicho, para Segundo el teólogo de la liberación es alguien que desconfía de todas aquellas ideas que están íntimamente unidas con la situación social del presente – en el sentido de lo contemporáneo a ella –, porque considera que también la teología puede contener o llegar a ser ideología, ya que la Palabra de Dios nunca es inmune a las tendencias o luchas ideológicas que acontecen en el momento presente en que ella es interpretada[127]. Por eso, indica el autor, es un desafío para el teólogo de la liberación saber interpretar la Palabra de Dios que está dirigida al aquí y ahora de la historia de América Latina en diálogo, a su vez, con las ciencias que le ayudan a abrirse al pasado y que explican el presente, puesto que sólo así subsiste la TdL. Sobre esos datos previos de comprensión del quehacer teológico de la liberación se introduce el desarrollo del método teológico-cristológico de Juan Luis Segundo, el cual es llamado por él "círculo hermenéutico"[128].

---

[125] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 11.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 12.
[127] Para Jonathan Pimentel, Juan Luis Segundo plantea que el teólogo de la liberación es alguien que se acerca a lo real-social desde la sospecha o desde una hermenêutica de la sospecha, lo cual implica entender que lo real es atravesado por apariencias, por tanto, lo que aparece como real -social es fictício. Cf. PIMENTEL Chacón, Jonathan. *Modelos de Dios en las teologias latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Costa Rica: Universidad Nacional Costa Rica. Facultad de Filosofía y Letras. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2008, p. 20.
[128] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 13. De acuerdo del análisis que estamos llevando a cabo, nosotros ponemos nuestra atención en el significado que alcanza el concepto de "círculo" para la puesta en práctica del método. Pensamos que es la expresión "círculo" la que da identidad al método de Juan Luis Segundo, ya que muestra la orientación hermenéutica que asume su reflexión teológico-cristológica. En ese sentido, nos diferenciamos de la perspectiva de análisis del método que hace, por ejemplo, Jonathan Pimentel, quien lo circunscribe en la perspectiva de la "sospecha hermenéutica" que, según él, acompaña el pensar teológico de Segundo. Cf. PIMENTEL, *Modelos de Dios*, p. 20. Para nosotros, que nos situamos en el contexto del pensamiento cristológico del teólogo, el método adquiere, no sólo su identidad sino también su fuerza, en lo que indica su nombre. Por eso, centramos nuestro examen en el modo cómo opera el método propuesto por Segundo. De esa

4.1.1 El "círculo hermenéutico"

El "círculo hermenéutico", como señala Segundo, es un método que busca relacionar el pasado con el presente, a partir de la interpretación de la Palabra de Dios[129]. Segundo lo define como circular, porque entiende que cada nueva realidad obliga a interpretar, siempre de nuevo, la revelación de Dios, y postula a transformarla, a partir de ello, para, posteriormente, interpretar nuevamente la revelación de Dios en una realidad histórica nueva[130]. Dos condiciones se necesitan para desarrollar el método del "círculo hermenéutico" en la teología. La primera condición es que las preguntas que plantea el presente a la fe cristiana sean de tal riqueza que exijan cambiar la manera acostumbrada de mirar la vida, la muerte, el conocimiento, la sociedad, la política y el mundo en general. La segunda, que la teología se conciba capaz de responder a las nuevas preguntas responsabilizándose, a la vez, de una interpretación nueva de las Escrituras, puesto que si la hermenéutica bíblica no cambia juntamente con los nuevos problemas planteados, los mismos quedarán sin respuesta o recibirán respuestas, a juicio de Segundo, viejas, inútiles y conservadoras y con ello, acaba el círculo hermenéutico[131].

Así, estas dos condiciones colocan en correlación la riqueza y profundidad de los interrogantes surgidos en el presente con la interpretación nueva de las Escrituras. Al mismo tiempo que ello – las dos condiciones –, como indica el teólogo, conllevan cuatro pistas de orientación en la reflexión, como son: la manera de experimentar la realidad que lleva a la

---

manera, el "círculo hermenéutico" expresa que existe un movimiento interpretativo circular, como lo indica el mismo autor, en el que se ponen en interconexión las problemáticas que se presentan a la fe cristiana, la Escritura, como Palabra de Dios que dirige a la humanidad, y los datos culturales que circunscriben el diálogo que Dios establece con las personas de todos los tiempos.

[129] Juan Luis Segundo recuerda que el nombre fue tomado del método exegético de R. Bultmann, quien llamó de círculo hermenéutico al método que él desarrollaba para interpretar las Escrituras, particularmente el Nuevo Testamento. Sin embargo, Segundo considera que lo que él llama "círculo hermenéutico" lo es en sentido estricto. Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 12. No es objetivo de este trabajo hacer el estudio de la puesta en práctica, por parte del propio autor, del método que ha propuesto y del que se ha apropiado, pero sí nos parece pertinente señalar que, de la lectura examinadora que hemos hecho de sus escritos, Juan Luis Segundo es acreedor del desarrollo de una teología que se rige por el modo del "círculo hermenéutico" de pensar la fe cristiana. Teniendo en cuenta que los destinatarios definen el tema a tratar, el teólogo desde los inicios de su ocupación con la teología se dispuso siempre a observar y escuchar los interrogantes que planteaban, tanto a la fe como a la Iglesia que la transmite, los contemporáneos a él, católicos o no, y que solicitaban, sobre todo, una fundamentación, no sólo explicación de lo que significa hoy, a la luz de lo que Dios manifiesta en su Palabra, creer en Jesucristo, aceptar la gracia que Dios da a las personas y entender la función salvadora que tiene la Iglesia en medio de la historia actual. Asimismo, teniendo en cuenta que el círculo hermenéutico está puesto al servicio de la liberación de la teología en sí, Segundo estuvo siempre atento a desconfiar de la manera acostumbrada de entender y transmitir lo que se entiende por fe cristiana, por ser cristiano o no, y por revelación de Dios a la humanidad.

[130] La constante repetición de la palabra "nueva" subraya el movimiento circular del método, que propone el autor.

[131] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 13.

sospecha ideológica; la aplicación de la sospecha ideológica a toda superestructura ideológica en general, y a la de la teología, en particular; el modo nuevo de experimentar la realidad teológica que lleva a la sospecha exegética en el sentido que la interpretación de la Biblia deja de lado ciertos datos importantes; y la nueva hermenéutica de la Escritura que son los nuevos elementos de interpretación a disposición. En ese sentido, este método, de acuerdo a lo que el mismo autor expresa, surge como el procedimiento de una teología latinoamericana que quiere ser liberadora y no tanto hablar de liberación, y que por lo mismo, refiere a una teología progresista[132].

Respecto del método, Francisco Taborda enfatiza la función liberadora que tiene el método del "círculo hermenéutico" para la teología y que representa la intención de Juan Luis Segundo de: primero, mover a un compromiso con la transformación del mundo para que llegue a ser más humano; segundo, levantar la sospecha ideológica de la función que ejerce la teología en la sociedad; tercero, considerar el compromiso del teólogo con la realidad y con la fe cristiana, al mismo tiempo; y cuarto, preguntar por la nueva interpretación de la fe, la que debe estar en relación con los interrogantes planteados por la realidad humana contemporánea y con los mecanismos ideológicos descubiertos[133].

Por lo demás, teniendo en cuenta que el método del "círculo hermenéutico" es propuesto por el teólogo para la tarea de la teología latinoamericana en general, creemos importante incorporar algunos elementos que se acrecientan al mismo en su aplicación al quehacer cristológico en particular.

En continuidad con la comprensión del método del "círculo hermenéutico" que tiene Segundo, cual es, el de ayudar a liberar a la teología, él expresa que le interesa desarrollar una cristología que reflexione un Jesús para ateos potenciales y despojar, así, a la religión o a la teología del monopolio del interés y explicación sobre la persona de Jesús[134]. Ese interés cristológico permitirá, en palabras del mismo teólogo, deshacer ciertos lugares comunes y verdades a medias que impedían a los ateos, y hasta los mismos cristianos, a aproximarse de Jesús de Nazaret con sentido[135]. Para llevar a cabo esa tarea, reconoce que tendrá que pensar con más método y lógica, y contar, incluso, con que puede resultar una empresa engañosa, ya

---

[132] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 14. Este tema se plantea, también, en el estudio realizado por José Manuel Ferari. Cf. FERARI, *Método y contenido*, p. 54s. Un análisis, desde una lectura más cotidiana del método, sobre el círculo hermenéutico es realizado, de manera sintética, por Víctor Manuel Mendoza. Cf. MENDOZA, Víctor Manuel. Vigencia del "círculo hermenéutico" para la teología liberadora según el pensamiento de Juan Luis Segundo. En: *Sendero* 91 (2008), 289-323, p. 305.
[133] Cf. TABORDA, Francisco SJ. Métodos teológicos na América Latina. En: *Perspectiva Teológica* 19 (1987), pp. 293-319, pp. 294-295.
[134] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 14.
[135] Cf. *Ibid.*, p. 17.

que él mismo es una persona que cree en Jesús de Nazaret y que, por eso mismo, no consiga marcar claramente la propia posición frente a la de los interlocutores, dejando el lugar central a los mismos[136]. Asimismo, Segundo expresa que la reflexión sobre Jesús que va a emprender debe ser definida, más bien, de una anti-cristología, ya que no pretende ser una cristología a más ni pretende corresponderse con una cristología de la Teología de la Liberación[137]. Esto último, porque el autor considera que la llamada teología latinoamericana "no ha osado o no ha podido estructurar un modo de pensar propio, coherente y sistemático sobre Jesucristo"[138].

Pero, volviendo al punto de desarrollar una anti-cristología, Segundo expresa que lo es por varias razones. Una primera, que si se toma en cuenta que se puede tener fe en Jesús, tanto por razones verdaderas como por razones falsas, entonces hasta el creyente debe disponerse a poner en juego lo positivo y lo negativo que incluye la creencia en Dios, ya que el mismo Vaticano II, en la GS n. 19 plantea que el ateísmo es responsabilidad, también, de los cristianos por mostrar un rostro inauténtico de Dios[139]. Es decir, que la posibilidad de creer o no en el Dios auténtico, depende del testimonio verdadero o no de los testigos referenciales, por eso que el ateísmo potencial es una condición hermenéutica inevitable para acceder a la historia de Jesús de Nazaret[140].

Una segunda razón, que Juan Luis Segundo no está preocupado en exponer un pensamiento académicamente teológico sobre Jesús de Nazaret, puesto que si se considera la cristología como el tratado central de la teología, una *logía* sobre Cristo, se trataría simplemente de hacer cristología a partir de la categoría específica que hace posible superar la nueva descripción de hechos, introducir el raciocinio y sacar conclusiones[141]. Pero, no se trata de eso, sino que lo que busca Segundo es hablar de Jesús como un testigo humano, que impele a una vida más humana y libre[142].

Una tercera razón es que la cristología que pretende desarrollar Segundo es contraria a la cristología académica. La cristología académica, en palabras del teólogo, entiende que el interés que Jesús despierta en los oyentes se debe al hecho que se ve o se reconoce en Él a Dios o, por lo menos, a alguien que viene de muy próximo de Dios. La anti-cristología, por el contrario, entiende que Jesús interesó, porque se reconoció en Él un hombre que,

---

[136] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 14.
[137] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 29.
[138] Cf. *Ibid.*, p. 27.
[139] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[140] Cf. *Ibid.*, p. 26.
[141] Cf. *Ibid.*, p. 28.
[142] Cf. *Ibid.*, p. 29.

humanamente, resultó significativo y que por lo mismo, se reconoció ver en Él a Dios o una revelación divina[143].

Una cuarta y última razón, es que Segundo ve necesario despojar Jesús del poder de la teología, ya que la cristología de la teología clásica, a juicio de Segundo, plantea preguntas a Jesús de Nazaret, para las cuales Él mismo ya dio a entender que no tenía respuestas[144]. Al contrario, desde una anti-cristología, lo que interesa es hacer a Jesús las preguntas que Él históricamente quiso y pudo responder a partir de la comprensión de los deseos y expectativas de sus contemporáneos, con los cuales Jesús dialogó[145].

En síntesis, lo que busca la anti-cristología es liberar a Cristo "de todas las falsas pretensiones de los hombres, y de los cristianos de apoderarse de él, encasillarlo en categorías universales, quitarle su mordiente y su escándalo y evacuar su cruz", para aproximarse a Jesús de Nazaret desde el único acceso, que Segundo considera válido, el del Nuevo Testamento[146], y crear, así, evangelios que sean buena noticia para el hombre de hoy en coherencia con el evangelio predicado por el mismo Jesús de Nazaret[147].

4.2 Breve mirada al método teológico-cristológico de Jon Sobrino

En cuanto al método de Jon Sobrino, de acuerdo al estudio y análisis que hacemos de sus obras, reconocemos diferentes elementos que permiten observar la manera cómo el teólogo desarrolla su pensamiento teológico-cristológico. Dichos elementos se organizan en base a tres aspectos metodológicos que refieren al procedimiento que seguirá su reflexión cristológica, cuales son: el enfoque teológico, el lugar teológico y el punto de partida cristológico.

Respecto del primer aspecto metodológico, Sobrino señala que la cristología que él desarrolla lo hace en base a un triple "enfoque teológico", es una cristología eclesial, histórica y trinitaria. Es cristología eclesial, porque ya en el Nuevo Testamento se reconoce una directa relación entre cristología y eclesiología[148]. Es el mismo y único Jesucristo asumido e interpretado por diferentes comunidades, de acuerdo a su propia realidad de vida. De ahí la intención de Sobrino, en un primer momento, de reflexionar la cristología desde su sentido

[143] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 33.
[144] Cf. *Ibid.*. p. 50.
[145] Cf. *Ibid.*, p. 51.
[146] Cf. *Ibid.*, p. 63.
[147] Cf. *Ibid.*, p. 65.
[148] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. xiv.

eclesial, porque se dispone a reflexionar la vida y la praxis de las comunidades cristianas de América Latina, a la luz de la vida y praxis de Jesucristo según el Nuevo Testamento. Pensar a Cristo eclesialmente desde los Evangelios no excluye considerar la cristología eclesial basada en los documentos del Magisterio Conciliar, mas Sobrino privilegia la cristología eclesial de la praxis cristiana, puesto que las afirmaciones dogmáticas tienen como fundamento la interpretación de las formulas que las primeras comunidades elaboraron sobre Cristo. También es eclesial, porque en la Iglesia es donde se mantienen y transmiten los textos sobre Jesucristo, y es la que tiene la autoridad para interpretar y salvaguardar la verdad cristológica fundamental[149].

La cristología es, a la vez, histórica no sólo porque pretende explicar el significado de Jesús para el aquí de la historia, sino porque se trata, también, de pensar a Cristo en razón de un proceso de pensamiento teológico, considerando el análisis de contenidos cristológicos iniciados y surgidos a través del proceso cristológico eclesial. Ese proceso cristológico considera varios niveles de historicidad. Uno primero, que la misma lógica de pensar a Cristo es histórica, ya que si la cristología tiene el propósito de confesar a Jesús como el Cristo, ello implica que su punto de partida no puede ser otro que el Jesús de la historia[150]. Segundo, que el proceso lógico de la cristología es, a su vez, el proceso cronológico, por eso el acento en el Jesús histórico, ya que no se puede hacer cristología sin referencia a la historia de Jesús de Nazaret. Y tercero, que la cristología es histórica porque usa categorías históricas para comprender la historia de Jesús[151].

Por lo demás, se trata de una cristología trinitaria, es decir, de pensar a Jesucristo trinitariamente. Sólo se puede pensar a Jesús trinitariamente, porque Él es alguien que está en directa relación con el Padre y anuncia un Reino que es de Dios. Así, la reflexión sobre Jesús es cristológica en la medida en que afirma que en Jesús se revela el Hijo de Dios. También, se trata de pensar a Jesús pneumatológicamente, ya que es a partir de una vida según el Espíritu que se puede afirmar que en Jesús se reconoce al Hijo de Dios y que en Él la humanidad se aproxima al Padre. Con ello, Sobrino quiere significar que el propio hacer cristológico es un hacer trinitario, porque Jesucristo, como el Hijo, puede ser el horizonte último de la realidad, si es la imagen definitiva del Padre y si el actuar de los cristianos, al estilo de la praxis de Jesús, los torna hijos en el Hijo por medio de la vida en el Espíritu de Dios[152].

---

[149] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. xv.
[150] Cf. *Idem*, p. xv.
[151] Cf. *Ibid.*, p. xvi.
[152] Cf. *Ibid.*, p. xvii.

Otro elemento metodológico a considerar es el "lugar teológico". Considerando que la definición del lugar es central en el desarrollo de la cristología, Sobrino propone un único lugar con dos perspectivas de análisis, cuales son, la realidad de los pobres que se desdobla en lugar eclesial y lugar social[153]. Al hablar de la realidad del pobre como lugar eclesial, Sobrino señala que Iglesia y pobre, en América Latina, existen en una relación esencial, donde los pobres son el principal sujeto y principio de estructuración de la vida eclesial. Se llama, entonces, Iglesia de los pobres y como tal, expresa, en primer lugar, semejanza con la praxis de Jesús en su opción por los pobres. A partir de ahí, una primera expresión de la Iglesia de los pobres es su seguimiento a Jesús, por medio de la praxis liberadora que denuncia la opresión de los pobres y corre el mismo destino de muerte de Jesús. Otra expresión es que la Iglesia de los pobres valora la fe vivida en comunidad, porque permite expresar la solidaridad, apoyarse mutuamente en la fe y ofrecerse mutuamente la fe. Teniendo en cuenta, además, que los pobres son los destinatarios privilegiados de la misión de Jesús, Sobrino asevera que son ellos los que exponen las preguntas fundamentales a la fe cristiana, cuestionan desde dentro la fe cristológica y ofrecen la dirección fundamental para pensar a Jesucristo[154]. En tercer lugar, la Iglesia de los pobres hace presente y corporiza a Cristo en la historia y lo hace en cuanto ofrece a Cristo la esperanza y praxis liberadora, y el sufrimiento que puede hacerle presente como crucificado y resucitado en medio de la historia[155].

En cuanto al lugar social, para Sobrino ese es el lugar real de la cristología latinoamericana, ya que la realidad histórica de América Latina se caracteriza, principalmente, por la pobreza masiva, injusta y cruel. Los pobres, como lugar social, son lo más decisivo

---

[153] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 48. Frente a la determinación, por parte de Sobrino, de establecer a los pobres como el lugar eclesial, por excelencia, para desarrollar la cristología, la Congregación para la Doctrina de la fe asevera que "el lugar eclesial de la cristología no puede ser la 'Iglesia de los pobres' sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia", a través de todas las generaciones, ya que teología es ciencia de la fe, por lo que plantear otro lugar como principio del quehacer teológico puede llevar a "desvirtuar los contenidos de la fe misma". Cf. CONGREGACIÓN, Notificación, p. 20. También: CRISTIANISME, *Comentario a la Notificación*, p. 8. Frente a la acusación que el lugar teológico fundamental no pueden ser los pobres o la Iglesia de los pobres, Peter Hünermann expresa que esa afirmación de la Notificación por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe se debe a una lectura superficial de los escritos de Sobrino, ya que el autor hace la distinción entre "lugar eclesial" y "lugar social", la que se da sobre la base que la fuente primera de la cristología son los "textos en los cuales ha quedado expresada la revelación", esto es, el Nuevo Testamento, y que son interpretados "normativamente por el magisterio". Por tanto, la proposición de los pobres o de la Iglesia de los pobres como lugar eclesial de la cristología obedece a la comprensión que ese "testimonio normativo y fundamental puede ser considerado e interpretado desde perspectivas muy específicas". De lo que se trata es de redescubrir el legado de la fe en cada época y para cada época. Cf. HÜNERMANN, Peter. Las publicaciones de Jon Sobrino condenadas. ¿Es este el pontificado de Benedicto XVI? En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 111-120, p. 112.

[154] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 50. En relación con la temática del lugar teológico, Jorge Costadoat destaca que en la cristología de Jon Sobrino es, particularmente, el lugar teologal-social el que "opera una ruptura epistemológica respecto de las cristologías tradicionales", ya que el seguimiento de Jesús que ahí se establece, "permite conocer aun mejor al mismo Cristo". Cf. COSTADOAT, Jorge. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-84, p. 64.

[155] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 51.

para la fe, porque no sólo exigen configurar la manera de pensar a Cristo, sino que, también, exigen y favorecen la ruptura epistemológica de la teología[156]. Los pobres favorecen una nuevo mirar de la inteligencia hacia los contenidos de la cristología[157]. Ellos son el lugar que exige y facilita el carácter específico y necesario del pensamiento cristológico, puesto que exigen y favorecen que se desarrolle una cristología que hable de misericordia para con las víctimas y que anuncie a Jesucristo como buena noticia para los pobres. Desde los pobres es desde donde la teología puede cambiar su propia autocomprensión, indica Sobrino, y entenderse como *intellectus amoris* en oposición al *intellectus fidei*. Por último, la realidad de los pobres, como lugar eclesial y social de la cristología, es una opción hermenéutica en la que se entiende que desde los pobres se conoce mejor a Cristo y Cristo es mejor comprendido si se piensa desde la realidad de los pobres[158].

El tercer elemento metodológico a considerar es el del "punto de partida". Según Sobrino, este elemento es un principio hermenéutico que ilumina y condiciona la reflexión sobre Cristo y que además, debe iluminar todos los aspectos de su realidad. A la hora de definirlo, es necesario tener en cuenta tanto el aspecto objetivo como subjetivo del punto de partida. El aspecto objetivo refiere a aquel aspecto de la realidad que posibilita el acceso total y totalizante a Cristo y el subjetivo es relativo a la fe vivida. Considerado estos dos puntos de vista, Sobrino propone como punto de partida al Jesús histórico, ello por razones positivas como por deficiencias en la cristología clásica. Las razones positivas para optar por el punto de partida son tres: primera, la persona humana sólo puede acceder al Cristo total en la medida en que hace la experiencia de unión con Cristo en base al camino de Jesús; segunda, la unión con Cristo exige el seguimiento de la vida histórica de Jesús; tercera, se hace necesario acceder al Cristo total por medio del Jesús histórico, para evitar que la fe cristiana se dirija unilateralmente al Cristo resucitado y plenificado, y se minusvalore lo esencialmente cristiano[159]. Respecto de las deficiencias, Sobrino señala que se observan, también, en otros puntos de partidas, como son: la fórmula dogmática de Calcedonia desconoce lo concreto de Jesús; la cristología bíblica de los títulos se inclina por considerar a Jesús a partir de conceptos ya conocidos; la resurrección de Jesús es la culminación de la cristología y sólo se puede comprender a partir de tener en cuenta al Jesús histórico; el kerigma de Cristo lleva a individualizar el sentido del anuncio del Reino y a ignorar la actuación pública e histórica de Jesús, y por último, que el interés soteriológico tiene el peligro de ser el centro del interés por

[156] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 52.
[157] Cf. *Ibid.*, p. 53.
[158] Cf. *Ibid.*, p. 56.
[159] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. 269.

Jesús, desvirtuando, así, el significado de su realidad histórica como expresión de su plenitud humana[160].

Finalmente, el procedimiento metodológico, en el pensamiento de Sobrino, debe favorecer la reflexión integradora, tanto de la teología como de la cristología, ya que ambas se ocupan de temas que refieren al sentido totalizante de la existencia y de la historia humana. Tratan del sentido totalizante, porque se hace desde la opción de fe cristiana que abarca la totalidad de la persona humana: su realidad histórica, su trascendencia y sus límites[161]. Por lo cual, lo que afirma la teología y la cristología de esa totalidad de la persona es inseparable del camino que lleva a conocer la misma. De ahí que la teología y la cristología, para Sobrino, son una ayuda mayeutica, esto es, que sacan a la luz aquellos aspectos que permiten explicitar más claramente la vivencia de la fe, los interrogantes que ayudan a una mayor comprensión de Cristo y favorecen la interpretación de la experiencia histórica del ser humano como experiencia cristiana[162], todo ello desde el lugar preferencial de los pobres.

5 OPCIÓN POR LOS POBRES Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO-CRISTOLÓGICO DE LOS DOS TEÓLOGOS

La "opción por los pobres" es, tanto para Juan Luis Segundo como para Jon Sobrino, una opción eclesial necesaria para la Iglesia Latinoamericana. En el caso de Juan Luis Segundo, se trata de una opción hermenéutica que posibilita la auténtica lectura de la Palabra de Dios [163] y, en Jon Sobrino, se trata de un medio para alcanzar el verdadero desenvolvimiento humano global e incluyente[164].

5.1 Opción por los pobres en Juan Luis Segundo y Jon Sobrino

Juan Luis Segundo considera que su opción por los pobres está inscrita, principalmente, en su trabajo con la formación de los laicos, universitarios y profesionales, y con la tarea de dejar por escrito su pensamiento, es decir, escribir libros. La opción por los pobres consiste, para él, en considerar al pobre a partir del lugar y la realidad donde se encuentra, como una de las razones para liberar a la teología y, con ella liberada, ayudar al

[160] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. 270.
[161] Cf. *Ibid.*, p. 265.
[162] Cf. *Ibid.*, p. 266.
[163] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 220.
[164] Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres*, p. 43.

pobre, haciendo que la teología liberada llegue al pueblo, ya que éste vive una teología alienada, opresora, que hace que los pobres acepten una imagen de Dios que los mantenga en su misma situación de pobreza[165]. A su juicio, la TdL ha hecho evidente el carácter esencial de la teología cristiana que es abrir el corazón a los problemas más urgentes del ser humano, a tal punto que propone que no se puede reconocer a Jesucristo ni conocer a Dios si no existe un compromiso real con el oprimido[166].

En ese sentido, para Segundo la teología tiene que volver al mundo del buen sentido, pero no aquel que transmiten los medios de comunicación, ni los lugares comunes de consumo, ni los lugares de represión; por el contrario, la teología que es digna de ser tomada en cuenta es la que brota del compromiso humano pre-teológico que desea mejorar el mundo[167]. Según su pensamiento, el camino de los teólogos latinoamericanos para hacer una contribución específica al proceso de liberación de la sociedad latinoamericana no puede ser otro que el de la experiencia histórica[168]. Porque si se sigue en la línea de interpretar la tarea de la Iglesia, como la de la vida del cristiano, en la perspectiva de ser imagen de una eficacia sagrada a-histórica –lo que sucedería con el hecho de la comprensión y vivencia de los sacramentos-, entonces cabe preguntarse, indica Segundo, acerca de la identidad de ese Dios que parece apreciar más las actitudes religiosas, en cuanto más distantes se mantienen de un determinado compromiso histórico[169]. De ahí que esta teología del sentido común, que posibilita el desarrollo de una teología de la liberación, necesita comprender los mecanismos ideológicos de los diferentes estilos y tipos de sociedades; necesita que la sensibilidad se comprometa en desarrollar una teología que sea instrumento y arma al servicio de la ortopraxis, esto es, de la praxis social y liberadora, y, por último, necesita recuperar la libertad de la Palabra de Dios, para poder expresar en cada situación lo que es la liberación en sí[170].

En el pensamiento teológico de Jon Sobrino la opción por los pobres es más que una opción pastoral; es un tema del cual habla y desde el cual piensa la cristología abiertamente. Como él mismo dice, es una opción totalizante que permite ver la totalidad de la realidad, consciente de verla desde una parte de la misma, pero se apuesta a que la totalidad se ve más

---

[165] Cf. CASTILLO, *Livres*, p. 27. Nos parece importante indicar aquí, que el libro al cual aludimos en esta cita bibliográfica presenta la entrevista que fue hecha a Juan Luis Segundo, por parte de Jesús Castillo Coronado, en el *Centre Sèvres* de Paris, entre los días 13 y 14 de enero de 1994. Uno de los propósitos de la exposición de dicho diálogo fue posibilitar la aclaración de algunos tópicos mal entendidos de la teología de Juan Luis Segundo. Cf. *Ibid.*, p. 13.
[166] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 95.
[167] Cf. *Ibid.*, p. 47.
[168] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[169] Cf. *Ibid.*, p. 53.
[170] Cf. *Ibid.*, p. 47.48.

y mejor desde el lugar de los pobres[171]. Entiende Sobrino que es por medio de los pobres que se penetra mejor el misterio de la realidad, ya que es voluntad de Dios que los pobres sean salvos y liberados y, en la medida que los cristianos participan de la voluntad de Dios, alcanzan su participación en la vida eterna[172].

Pero, antes de continuar analizando el rol que juegan los pobres en su pensamiento teológico, vemos necesario adentrarnos en la consideración que hace Sobrino de los pobres y su realidad de pobreza. En primer lugar, él asevera que existen diversos tipos de pobres y, como resultado de ello, existen diversas formas de pobreza, particularmente en lo que él llama Tercer Mundo. Respecto del concepto de pobreza, Sobrino afirma que éste expresa la negación y opresión de lo humano, como también la realidad de desprecio, miseria y silencio en que viven miles de personas, no sólo en Latinoamérica, sino en el mundo todo[173].

Considerado lo anterior, no es simple elevar al ámbito de lo teologal, señala Sobrino, el pobre y su realidad de sufrimiento y de muerte. Para hacerlo, es necesario pensar seriamente la opción por los pobres, para lo cual Sobrino propone cuatro elementos que permiten reflexionar teológicamente dicha opción, cuales son: dialéctica, parcialidad, inserción y humildad[174]. El primero, la dialéctica, ayuda a tener presente la verdad bíblica, que tanto Medellín como Puebla proclaman, cual es, que existen ricos porque existen pobres. Este elemento ayuda a tener presente que los pobres no cayeron del cielo ni que los problemas son superados con la ayuda de una mano invisible; por el contrario, se hace necesario recuperar el sentido de la confrontación, para reconocer y buscar superar las estructuras sociales injustas[175]. El segundo elemento, el de la parcialidad, refiere al hecho que ya, desde antes de nacer, las personas son desiguales, por eso, Sobrino plantea la necesidad de afirmar la hipótesis contraria que es la de la parcialidad, con la cual se expresa que los derechos humanos son, ante todo, los derechos de los pobres y que si se busca la salvación de los pobres, éstos tienen, entonces, que ser colocados en el centro de la misma. Con el tercer elemento, el de la inserción, Sobrino propone que la proximidad con los pobres sea una experiencia real, esto es, que el mundo de los pobres pase a ser el propio mundo de la Iglesia y de los cristianos[176]. Y el cuarto elemento, el de la humildad, plantea, según Sobrino, la realidad que entre el no-pobre y el pobre existe un abismo, de ahí que para que el no-pobre se

[171] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 54.
[172] Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres*, p. 43.
[173] Cf. *Ibid.*, p. 50.
[174] Cf. *Ibid.*, p. 59.
[175] Cf. *Ibid.*, p. 60.
[176] Cf. *Ibid.*, p. 61.

aproxime del pobre debe hacerlo con humildad, como quien no lo sabe todo, del mismo modo como Dios se aproxima del ser humano, el no-pobre debe aproximarse del pobre. Sólo así la opción por el pobre está exenta de la opción por sí mismo, de aparecer, y va en busca del crecimiento real de los desvalidos[177].

5.2 Teología de la Liberación en el pensamiento de ambos teólogos

En vista de ayudar a profundizar la comprensión de la opción por los pobres, Juan Luis Segundo entiende por teología de la liberación aquella que, en la medida que habla de y propone la liberación, desarrolla la tentativa de liberar a la propia teología de todo aquello que ella misma transporta de opresivo y deshumanizador[178]. Para alcanzar su liberación, la teología no puede arrastrar preguntas metafísicas o universales que se traspasen de generación en generación, sino que debe poner atención a los signos de los tiempos. Éstos – los signos de los signos – son los que deben convertirse en criterio de la Teología de la Liberación, puesto que coloca ante los cristianos y a la teología misma, las preguntas que plantea la realidad presente a la fe cristiana; por eso, afirma Segundo, una Teología de la Liberación es necesariamente teología histórica[179]. De ahí que la teología de la liberación, como él la entiende, no se preocupa en atender a una lista sistemática de problemas lógico-teológicos a los que debe dar una respuesta ortodoxa y creíble[180].

En la perspectiva de llevar a cabo la tarea de liberar a la teología, Segundo desarrolla un proceso de reflexión que considera la búsqueda, el análisis y el pensar la fe en relación a diferentes aspectos de la historia humana. Entre otros, nosotros privilegiamos, para la comprensión de su propuesta liberadora, la relación que establece entre: la sociología, la política, la ideología y la Iglesia, con la teología. Relación que Segundo mismo califica de peligrosa, ya que establecer una correspondencia entre dichos elementos puede llevar a exponer, abiertamente, problemáticas que tocan la estructura y la autoridad de la Iglesia[181].

Comenzando por la relación que se puede establecer entre la sociología y la teología, Segundo señala que la fe en Dios no es algo común a las personas dentro de la Iglesia, puesto

---

[177] Cf. SOBRINO, *Fora dos pobres*, p. 62.
[178] Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 332. La misma expresión "liberación" refiere a una realidad opuesta que se caracteriza por la opresión y que genera conflicto. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Libertad y liberación. En: ELLACURÍA; SOBRINO, *op. cit.*, pp. 373-392, p. 374.
[179] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 48.
[180] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Les deux théologies de la libération en Amérique latine. En: *Études* 361 (1984), 149-161, p. 152.
[181] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 111.

que unos tienen la imagen de un Dios que permite la deshumanización y otros la de un Dios que lucha contra esa realidad, por lo tanto, se hace necesario reconocer que lo único común, para unos y otros, es la fórmula que usan para confesar su fe y, además, esa fórmula se expresa por medio de mecanismos de la realidad que permanecen ocultos a la conciencia de las personas, porque no son evidentes[182]. De ahí que cabe preguntar si la fórmula de fe, que no es identidad de cosa alguna, es una fórmula vacía ante opciones históricas decisivas[183]. Segundo ve la posibilidad, entonces, de buscar una sociología que posibilite el desarrollo de la teología de la liberación, teniendo en cuenta que la relación y colaboración entre sociología y teología no es una cuestión fácilmente viable, ello por la diferencia de los mismos cánones científicos con que cada uno trabaja, por lo cual el autor define que será el propio teólogo quien tendrá la tarea de introducir los elementos más significativos de las ciencias sociales en su labor de pensar la fe[184].

Teniendo en cuenta que el camino de relación entre sociología y teología queda abierto, Juan Luis Segundo plantea que si la auténtica interpretación de la Escritura que lleva a cabo el círculo hermenéutico supone el compromiso de cambiar el mundo[185]. Pero, alcanzar la nueva imagen del mundo, indica Segundo, presupone descubrir los mecanismos que ocultan y dan valor a la realidad del mundo presente, para lo cual es necesario decidir entre negar a la teología la capacidad de orientar las hipótesis u opciones liberadoras o seguir adelante sin las certezas sociológicas, de nivel científico, y la teología se encuentra, así, con el ámbito político[186].

Ahora bien, para llevar a cabo el análisis de la relación entre teología y política, Segundo ve tres hechos básicos que pueden ayudar a ello: que toda teología es política, que la teología de la liberación acepta, consciente y explícitamente, su relación con la política y que, si la teología académica acusa a la teología de la liberación de hacer política, lo hace para expiar su propio complejo de culpabilidad[187]. Considerados esos tres hechos, Segundo señala que no existe teología cristiana ni interpretación cristiana del Evangelio sin opción política previa[188]. Aún más, el teólogo uruguayo pregunta si es posible conocer el mensaje liberador

---

[182] Cf. SEGUNDO, *Liberación,* p. 56.
[183] Cf. *Ibid.*, p. 51.
[184] Cf. *Ibid.*, p. 79. Aun cuando el teólogo uruguayo ha hecho el esfuerzo por presentar el cómo los mecanismos sociales van moldeando a la teología y la ponen al servicio de los intereses sociales, llega a la conclusión que hay que dejar abierta la cuestión de la relación que puede establecerse entre las dos disciplinas: sociología y teología, ya que no existen razones válidas para separarlas ni para otorgarles una cooperación efectiva. Cf. *Ibid.*, p. 57.78.
[185] Cf. *Ibid.*, p. 81
[186] Cf. *Idem*, p. 81.
[187] Cf. *Ibid.*, p. 88.
[188] Cf. *Ibid.*, p. 109.

del Jesús de los Evangelios sin un compromiso previo por la liberación[189]. Ello, porque, aunque la Iglesia se vea a sí misma con un nivel privilegiado de certezas deducidas de la revelación divina[190], no puede deducir de la revelación, por ejemplo, su conocimiento acerca del contexto en que le toca actuar. Las opciones que hace la Iglesia dependen del conocimiento que tiene del contexto y las toma antes de que las certezas científicas de la teología tengan algo que decir sobre dicho contexto[191]. Sin embargo, es válido que la TdL atienda a las consecuencias políticas concretas que lleva consigo el aporte cristiano específico para la liberación en el continente[192]. De ahí que la relación entre teología y política se convierte, según Segundo, en una hipótesis de análisis, todavía, abierta y necesaria.

Respecto de la relación entre la ideología y la fe en la teología, Segundo indica que es importante partir de la base que la opción política previa, de buscar el cambio a favor de la liberación, es un elemento intrínseco y desideologizador de la fe[193]. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, la fe no es ideología, afirma Segundo, pero, la fe tiene sentido en cuanto es fundadora de ideología[194]. Además, tomando en cuenta que la fe cristiana no posee un instrumento preciso para medir la vida histórica de los cristianos y los cristianos mismos, viendo que no pueden escapar de la necesidad de llenar el espacio que media entre su fe y sus opciones históricas, se ven en la obligación de aceptar el riesgo de las ideologías[195].

Por lo demás, estando concientes que la fe no es la adhesión intelectual a ciertos contenidos revelados, sí hay que reconocer que es aquello que da libertad suficiente para aceptar un proceso de educación que lleva a la madurez de aventurarse en lo relativo y provisorio de la historia. Por lo tanto, la fe es expresión de madurez de las ideologías y la posibilidad de desarrollar, concientemente, la tarea ideológica de la real liberación de las personas[196].

---

[189] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 95. En este tema Segundo expone la situación que sucedía a los contemporáneos de Jesús, quienes podían reconocer más fácilmente a Dios en sus acciones y doctrinas en la medida en que poseían menos certezas teológicas. Lo mismo acontece con los mejores informados de la revelación de Dios en el AT, que dejan pasar de largo a Jesús y no son capaces de reconocer en Él la nueva y definitiva revelación divina. Cf. *Idem*, p. 95.
[190] Cf. *Ibid.*, p. 101.
[191] Cf. *Ibid,*, p. 90.
[192] Cf. *Ibid.*, p. 104.
[193] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[194] Cf. *Ibid.*, p. 124. Es importante recordar aquí lo que Segundo entiende por ideología. Para él, la ideología vale por los argumentos que la sostienen. Dice que ello es una característica que diferencia a los fundadores de ideologías de los fundadores de religiones. Los primeros buscan convencer y los segundos recurren a la posesión de un valor absoluto. Para la persona madura, sin embargo, aunque acepte que una ideología tiene valor suficiente para jugar su vida por ella, sabe que su utilidad está sujeta a los propios argumentos y que desaparecerá en cuanto se diluyan la fuerza de los mismos. Cf. *Ibid.*, p. 122.
[195] Cf. *Ibid.*, p. 125.
[196] Cf. *Ibid.*, p. 140.

En cuanto al lugar de la Iglesia en el proceso de liberación de la teología, Segundo pregunta por la capacidad que tiene o no la Iglesia de vivir constantemente la tensión entre la unidad dinámica de la fe y la pluralidad histórica de las ideologías que suscita y pide la fe. Pregunta, a su vez, si la Iglesia es capaz de mantener el dinamismo del proceso de revelación sin dividirse en múltiples partes, tantas cuantas sean las ideologías necesarias para llevar a cabo la práctica de la fe[197]. Así, para el teólogo uruguayo, si bien la Iglesia Latinoamericana fue la primera en situarse en el camino abierto por el Concilio Vaticano II, esa misma Iglesia es capaz de situarse ante los documentos del Concilio y sacar conclusiones para su práctica, opuestas al sentido de los mismos. A partir de ahí, afirma Segundo, se puede ver que la teología de la liberación enfrenta un serio problema metodológico, cual es, que los resultados a que llega se contradicen con la teología que continúa siendo decisiva para la autoridad de la Iglesia[198]. Y eso acontece, porque siguen conviviendo en la misma Iglesia dos tipos de teologías, una que continúa a ver dos planos en la realidad: temporal-eterno, profano-sagrado, estado-Iglesia, natural y sobrenatural; y otra que, a partir del Concilio Vaticano II, ve una sola historia en la que se da la revelación, un mismo Dios que se revela en la historia y que existe en si mismo, y es desde esta teología que surge la teología de la liberación[199].

Por último, y a partir de lo expuesto, para Juan Luis Segundo no es suficiente que la teología "denuncie la opresión y proclame la liberación", sino que ella misma debe liberarse de los mecanismos de opresión a que se encuentra sujeta y a los cuales se ha sometido inconscientemente. Así, los términos de liberación y salvación, que en un principio utilizó la primera comunidad cristiana para transmitir el mensaje cristiano, pueden convertirse, con el pasar de la historia, en expresiones que ayudan a transmitir un mensaje que favorece la opresión[200].

En cuanto a la relación que establece el pensamiento teológico de Jon Sobrino, respecto de la opción por los pobres y la tarea de hacer teología, el teólogo salvadoreño, como ya dijimos más arriba, declara que está abiertamente condicionada, ya que considera que los pobres son el lugar socio-eclesial de la teología. Él expresa que es necesario considerar los pobres dentro de su realidad englobante, esto es, desarrollar la teología a partir del mundo de los pobres, puesto que como lugar socio-eclesial, el mundo de los pobres influye en la manera

[197] Cf. SEGUNDO, *Liberación*, p. 142.
[198] Cf. *Ibid.*, p. 157.
[199] Cf. *Ibid.*, p. 159.161.
[200] Cf. SEGUNDO, *Libertad*, p. 380.

de llevar a cabo la teología e influye, también, en el modo como se aborda la persona de Jesucristo, esto es, de pensar cristológicamente[201].

Teniendo en cuenta que la realidad histórico-social de América Latina se caracteriza por una pobreza masiva e injusta, Sobrino señala que es ella la que pone a la teología y a la cristología, en particular, en la dirección fundamental, puesto que es ella – la realidad de pobreza – la que exige a la teología y a la cristología pensar desde un horizonte determinado[202].

A juicio de Sobrino, la teología contemporánea sabe de la necesidad que tiene de ser relevante para el mundo actual, en vista de continuar a anunciar el mensaje de Jesucristo, de ahí su preocupación por reflexionar la fe cristiana a partir de la realidad que caracteriza al mundo de hoy. De esa realidad, Sobrino destaca, particularmente, la del mundo sufriente, ya que este posibilita a que la teología se enfrente con ese mundo sufriente y, desde el, confronte, a su vez, su responsabilidad frente a Dios y al mundo.

Considerado lo anterior, para Sobrino la teología que con mayor radicalidad se confronta con este mundo es la Teología de la Liberación, por eso la considera la más adecuada en y para el mundo sufriente[203]. Dos son los elementos de reflexión que permiten fundamentar que la TdL es apropiada y ofrece una lógica de pensamiento que favorece reconocer la responsabilidad que le compete frente a la realidad de Dios y del mundo: la centralidad del mundo sufriente, como el hecho mayor para la teología, y la toma de conciencia que ese hecho mayor configura el quehacer y la finalidad de la Teología de la Liberación, llegándose a conformar como la teología del *intellectus amoris*[204].

El primer elemento de fundamentación, según Sobrino, es el que, desde los inicios la TdL, delimitó la irrupción de los pobres como el acto mayor de la labor teológica. Y el definir la irrupción de los pobres como el acontecimiento mayor, se debe al hecho que ya en las Escrituras, la teología se ha confrontado con las situaciones negativas de la existencia e historia humanas, porque ello le permitía elaborar mejor lo positivo del mensaje de la fe, el cual no se entiende si no es a partir de esa negatividad histórica y humana. Además, esa entrada de los pobres, como lugar, exige a la teología formular claramente la salvación que

[201] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 51. En ese mismo sentido, Sobrino señala, además, que la opción por los pobres es la opción inapelable de Dios, en la que la Iglesia, si la hace suya, puede seguir permaneciendo de pie, pero si no la acepta, puede llegar a caer, ya que no se hace cargo de algo que el mismo Jesús anunció en la sinagoga de Nazaret: que Él ha venido "para anunciar a los pobres la Buena Nueva" (Cf. Lc 4,18). Cf. SOBRINO, O Reino de Deus, p. 250.
[202] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 52.
[203] Cf. SOBRINO, *El principio*, p. 48.
[204] Cf. *Ibid.*, p. 49.

Dios trae al mundo, ya sea que se defina como redención, liberación, buena noticia, Reino de Dios, lo importante, indica Sobrino, es determinar a su vez de qué es lo que salva o redime Dios[205].

En cuanto al segundo elemento de fundamentación, entender la Teología de la Liberación como el *intellectus amoris*, a juicio de Sobrino, plantea dos tipos de interrogantes a la misma. Uno, cómo entender la relación que existe entre la comprensión tradicional de la teología como *intellectus fidei* y la nueva comprensión de la teología como *intellectus amoris*, y, otra, cómo llevar a la práctica el amor del Dios revelado en un mundo caracterizado por el sufrimiento[206]. A la primera pregunta Sobrino responde que "una teología que se comprende a sí misma como *intellectus amoris*, no tiene por qué ignorar el *intellectus fidei*", puesto que la Teología de la Liberación quiere, a su vez, profundizar en el entendimiento de la fe, especialmente de lo más central en ella que es Dios y su Reino. Entender qué es la realidad de Dios y qué es el Reino de Dios no sólo es necesario, sino además productivo para la TdL que busca favorecer la praxis del amor[207]. En cuanto a la segunda pregunta, el teólogo señala que llevar a la practica el amor en el mundo sufriente, implica, al mismo tiempo, practicar la justicia que permite, por una parte, erradicar el antireino y, por otra, construir el Reino de Dios en medio de ese mundo sufriente. Así, la inteligencia del amor resulta ser la inteligencia de la realización del amor histórico a los pobres y de la inteligencia del amor de los cristianos que se expresa en amor a todos los seres humanos, al igual como lo manifiesta el Dios que se ha revelado[208].

6 UN PRESUPUESTO PROPIO DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO: FE E IDEOLOGIA

La dedicación de Juan Luis Segundo de tratar las temáticas sobre fe e ideología se circunscribe dentro del marco de su preocupación por acoger las problemáticas que la sociedad actual plantea a la fe cristiana, sobre la base del movimiento social y cultural que ella vive. Es así como, delante de su interés por pensar el significado que puede tener la persona de Jesús de Nazaret para la persona de hoy, se detiene a reflexionar y colocar en cuestión una de las lecturas socialmente acostumbradas de dividir a las personas entre

[205] Cf. SOBRINO, *El principio*, p. 51.
[206] Cf. *Ibid.*, p. 71.
[207] Cf. *Ibid.*, p. 76.
[208] Cf. *Ibid.*, p. 71.

aquellas que tienen fe y las que organizan su vida entorno a una ideología[209]. Lectura que, si bien ha estado presente a través del desarrollo cultural de Occidente, ha reforzado mucho más la antinomia de fe e ideología en la lucha del cristianismo y marxismo[210].

En ese sentido, Segundo busca facilitar, como señala Marlé, el encuentro verdadero entre la persona contemporánea y Jesús de Nazaret, para lo cual ve necesario empezar por aclarar la comprensión de ciertos conceptos, entre ellos los de fe e ideología, a fin de reorientar los interrogantes y examinar el fundamento de ciertos bloqueos que originan[211]. De ahí que nos parece relevante atender a la desconstrucción y construcción de pensamiento que realiza Segundo relativo a la fe y a la ideología, en cuanto a su distinción y complementación, con miras a descubrir y mostrar la forma más verdadera de seguir anunciando la Buena Noticia que es Jesús para la humanidad.

6.1 La distinción de ambos conceptos

Siendo un hecho que se ha mirado el mundo desde la reconocida alternativa, y culturalmente visible, de tener que optar entre fe e ideología, Juan Luis Segundo expresa que dicha mirada lleva a suponer que ambos conceptos se combaten y excluyen mutuamente, suposición que, muchas veces, no se da explícitamente. Por lo que el teólogo considera que es posible poner en duda esa acostumbrada manera de juzgar las opciones humanas en base a los dos términos y su manifestación en la organización social de las personas, duda que coloca a luz en base al estudio fenomenológico de la existencia humana[212].

---

[209] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 13.

[210] Cf. *Ibid.*, p. 217. A su juicio, la ideología, principalmente, en el sentido de sistema de ideas que permite acceder a una determinada producción, es un componente interno del mensaje cristiano y no un elemento exclusivo del marxismo. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Teologías y ciencias sociales. Comunicación. En: JORNADA FE CRISTIANA Y CAMBIO SOCIAL EN AMERICA LATINA. *Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro El Escorial, 1972*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, pp. 285-295, p. 285.

[211] Cf. MARLÉ, René. *Crónica. Fe, ideología, religión en J. L. Segundo*. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina, X, 16, p. 1.

[212] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1990, p. 19. Alvori Ahlert hace un análisis de la relación que establece Juan Luis Segundo entre los conceptos fe e ideología, en base a la comprensión de la fe antropológica. Expresa que el autor coloca seriamente en duda la tradicional separación que se hace entre fe e ideología. Por el contrario, establece una relación entre ambos conceptos, en la que "a fé é sempre uma opção básica que se encontra em primeiro plano na vida do ser humano em busca de sua felicidade, enquanto que a ideologia vem em segundo plano como instrumento ou ponte para concretizar historicamente as ações humanas motivadas pela fé". Así, "sendo a fé antropológica uma estrutura significativa de valores que dá sentido a vida do ser humano e o impulsiona para a busca da felicidade, ela necessita, pois, de uma maneira ou forma para realizar seu objetivo. Este instrumental é a ideologia enquanto dimensão antropológica de eficácia. Por isso, Segundo entende uma tentativa 'de separar fé de ideologia para preservar aquela, está destinada a esvaziar e a matar a fé, a mesma que se pretendia preservar'. Cf. AHLERT, Alvori. Fé antropológica como ponte entre fé e ideología em Juan Luis Segundo. En: *Teología y Vida* 48 (2007), 321-336, p. 33.

Es así que apoyándose en el análisis de la obra de teatro de Albert Camus: Calígula, Segundo afirma que todo ser humano actúa con miras a alcanzar la felicidad. Ahora, ese querer alcanzar la felicidad plantea al ser humano el problema que al optar por algo que piensa le traerá satisfacción, debe, al mismo tiempo, optar por un camino en desmedro de otros y debe reconocer, que no es posible iniciar uno y querer luego cambiar a otro distinto con el objetivo de conseguir el mismo fin, ya que si lo hace deberá someterse al hecho de tener que comenzar en el punto cero en que había iniciado el anterior. Y es lo que pasa cuando la persona coloca en ejercicio su libre albedrío[213]: el ser humano, cuando pone en práctica su libertad, buscando ser libre para definir su felicidad, al elegir un camino determinado para alcanzarla lo que hace es cerrar la posibilidad a otros caminos en lugar de abrirlos, puesto que así está dada en la condición humana el ejercicio de toma de decisiones[214].

Por lo demás, Juan Luis Segundo asevera que la busca de la felicidad necesita sustentarse sobre la base de una estructura de significado que rija la propia existencia humana, a fin de que la procura de la misma no se diluya. Así, cuando una persona se dispone a organizar la acción que va en busca de la satisfacción, surge la pregunta acerca de cómo establecer un fin que esté por encima de todo lo demás[215]. La respuesta a este interrogante la encuentra cuando observa el comportamiento de otra persona cualquiera y puede ver que ésta considera unos valores superiores a otros. En ese sentido, como toda persona no se deja guiar, en primera instancia, por las experiencias de satisfacción inmediata, hay que concluir que la preferencia por un u otro valor surge por un acto de fe; esto es, que al ver que otras personas escogieron un determinado valor en vista de su satisfacción le da seguridad para elegir el mismo[216].

En relación con ello, si se tiene en cuenta que toda persona humana no puede, previamente, vislumbrar el final de su vida para asegurarse que ha escogido el camino correcto, hay que admitir que sólo alcanza la idea de un camino verdadero para conseguir la felicidad a través de la experiencia que han hecho otras personas al respecto. Esto indica que la formación de la propia estructura de valor en la vida está sujeta a los testimonios referenciales en que se ha puesto la fe, ya que no le es posible a la persona explorar hasta los límites mismos de las posibilidades de su propia satisfacción, sino que antes debe elegir por donde encaminarse a la procura de la felicidad, y para esto necesita comparar las posibles satisfacciones, lo cual sólo puede hacerlo aceptando los datos que le son presentados por otras

[213] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 13.15.
[214] Cf. *Ibid.*, p. 37.
[215] Cf. *Ibid.*, p. 16.
[216] Cf. *Ibid.*, p. 20.

personas, es decir, por medio de la solidaridad social. De esa forma, los antecedentes que se toman en cuenta a la hora de decidir un camino y estructurar la propia escala de valores para alcanzar la felicidad, no se origina en la propia memoria de la persona, sino que le son proporcionados por la memoria de la especia humana[217].

Teniendo en cuenta, por lo demás, que la fe es la que enseña, desde la infancia, a examinar el valor al cual se va confiar toda la existencia, cabe considerar junto a ello que la persona necesita aprender a escoger los otros valores que le ayudarán a alcanzar el valor primero o absoluto al que ha confiado su vida entera, y la manera como esos otros valores servirán para alcanzar el resultado que le otorga el valor absoluto[218]. Esto es que el aprender a escoger refiere a la problemática de los medios, ya que el método de elección de valores considera la lógica en relación a la eficacia del uso de los medios. Aun cuando existe relación entre estructurar la escala de valores y el uso de medios para alcanzar el fin, existe, también, una diferencia, puesto que la organización de la escala de valores depende de la persona misma, en cuanto que la resolución sobre el o los métodos para hacerla efectiva depende de factores externos a la persona misma[219].

Planteada así la reflexión, Juan Luis Segundo asevera que se llama de ideología a todos los sistemas de medios naturales o artificiales que facilitan el logro de un fin, esto es, del valor primero o absoluto. Se llama de ideología, entonces, a todo sistema de medios, tentando designar con esta expresión la visión objetiva de las cosas, ya que si se toma en cuenta el sentido de la traducción griega del término, la palabra ideología significa la forma visible o el aspecto visible de las cosas[220]. Por lo que ideología refiere al mundo objetivo de la eficacia, el que se coloca al servicio de la estructura de valores que toda y cada persona construye para su existencia[221].

[217] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 17.18.39.
[218] Cf. *Ibid.*, p. 19.20.
[219] Cf. *Ibid.*, p. 21.
[220] Cf. *Ibid.*, p. 30.31.
[221] Cf. *Ibid.*, p. 105.

6.2 La complementariedad de ambos términos

En cuanto a la relación que Juan Luis Segundo establece entre ambos términos hay que decir, en primer lugar, que se trata de dos conceptos poseedores de una dimensión antropológica; es decir, que son tan universales como la misma especie humana[222]. Luego, que tanto la fe como la ideología se comunican de unos seres humanos a otros[223]. Pero, al considerar los términos en paralelo, la ideología, en el sentido de la eficacia del sistema de medios, es universal por principio, ya que incluye el elemento nuevo de la estructura de la realidad válida para todas las personas en cuanto que los valores entran en la apropiación subjetiva de éstas[224].

Un aspecto de la realidad que permite observar cómo se distinguen y se complementan ambos elementos antropológicos es el del fracaso. A juicio de Segundo la experiencia del fracaso, en la medida en que posee trascendencia existencial, lleva a la persona a un doble cuestionamiento. De una parte, el ser humano se preguntará por el proceso de eficacia que ha considerado en la estructura de valores de su vida y de otra, por la significación que ésta ha conseguido alcanzar o no, en cuanto al valor absoluto, previamente, definido[225]. En ese sentido, la eficacia y la significación son puntos que posibilitan examinar cómo se conjugan las dos dimensiones antropológicas de fe e ideología. Y en vista de ello, el teólogo explica que existe una zona humana donde la fe y la ideología convergen, que es en el ámbito de la experiencia[226], en la medida en que ésta se repite y da paso a un dato. Los datos, si bien no son valores, son los que intervienen en la opción valórica de toda persona, ya que los datos surgen como posibilidad total de la realidad, pasan a ser globales y trascienden toda experiencia[227].

Por tanto, en la medida que todo ser humano considera a la base de su existencia ambas dimensiones antropológicas, como distintas y complementarias, puede alcanzar la madurez y libertad necesarias del desarrollo de una auténtica vida humana[228], porque las dos posibilitan organizar la vida en base a un sentido que la anima; ambas muestran a la persona

---

[222] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 29.
[223] Cf. *Ibid.*, p. 35.
[224] Cf. *Ibid.*, p. 41.
[225] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 29.
[226] Cf. *Ibid.*, p. 32.
[227] Cf. *Ibid.*, p. 33.
[228] Cf. *Ibid.*, p. 31.

lo que es importante y lo que no lo es, y ambas indican el costo que tiene el proceso que lleva a alcanzar la felicidad[229].

7 REFLEXIÓN FINAL: DOS TEÓLOGOS Y DOS ENFOQUES TEOLÓGICOS LATINOAMERICANOS

Al finalizar nuestro estudio sobre algunos presupuestos teológicos del pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, hablamos, de dos teólogos no por una cuestión numérica, sino, precisamente, por la particularidad que cada uno posee y significa para la teología latinoamericana.

Desde el punto de vista de los antecedentes personales, los dos teólogos recibieron su formación teológica, total o parcialmente, en el mundo europeo, por lo que ambos pensadores son herederos de la mirada que la teología europea asume en la reflexión que lleva a cabo acerca de la Revelación que Dios hace de sí mismo a la persona y a la humanidad, en su totalidad. Asimismo, ambos jesuitas son residentes en América Latina, aunque en situaciones geográficas diversas, uno en América del Sur y el otro en Centro América, y ambos con un deseo profundo por mover a una mayor comprensión de la fe cristiana y su incidencia en el acontecer histórico de los pueblos. Sin embargo, cada teólogo elige desarrollar su tarea teológica en base a los elementos que le presenta la realidad histórica, social y religiosa en que vive y actúa como tal.

En el caso de Juan Luis Segundo, él es un teólogo que ejerce su servicio a la teología, principalmente, en el ámbito de la sociedad de Montevideo, Uruguay, más o menos, entre los años 1959 a 1994. Un país que, a lo largo de casi cuarenta décadas de historia, vive la dinámica, por la que pasa América Latina en general, de un estancamiento económico, la atomización de los partidos políticos tradicionales, la aceptación creciente de la izquierda y la experiencia de una dictadura militar en el gobierno[230]. En medio de ese contexto histórico social de su país, Segundo elige el camino del diálogo con los cristianos que viven en crisis de fe y con los que se entienden fuera de las fronteras de la Iglesia.

Jon Sobrino, en cambio, experimenta la integración progresiva a la realidad socio-cultural, política y eclesial de El Salvador, comenzando en el año 1957, con el envío a ese país siendo aun novicio, hasta la fecha. En medio de la vida de un pueblo que vive el proceso

[229] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Fe e ideología. En: *Perspectivas de Dialogo* 88 (1974), 227-233, p. 228.
[230] Cf. URUGUAY. Uruguay siglo XX. Documento elaborado por José Pedro Barrán. Disponible en: http://www.rau.edu.uy/uruguay/historia/Uy.hist4.htm . Acesso: 4 de abril de 2011.

histórico una serie de golpes de estado, en un corto periodo de tiempo, y que sufre la injerencia directa de los EEUU en su vida económica y política[231], Sobrino opta, desde su quehacer teológico, por apoyar el crecimiento de la fe y su praxis de los cristianos comprometidos con la tarea evangelizadora de la Iglesia, tanto del lugar local como del continente. Una vez que ha sido testigo de una vida cristiana que llega hasta la entrega por su pueblo, como fue el martirio de Mons. Oscar Romero, el teólogo salvadoreño está convencido que la teología puede ayudar a la vivencia de una fe cristiana convincente y generadora de transformaciones reales en la historia de los pueblos de América Latina.

En cuanto a su compromiso con la teología de América Latina, ambos coinciden en desarrollar una reflexión situada de la fe, que se muestre responsable ante los interrogantes que le plantea la sociedad contemporánea y las situaciones de pobreza y marginación en que viven la mayoría de los pueblos latinoamericanos. Juan Luis Segundo, por su parte, se ocupará en pensar la fe cristiana de cara a las preguntas que hacen los laicos, profesionales, cristianos o no del Uruguay, respecto de por qué es posible y vale la pena creer hoy en Jesucristo y si en la Iglesia hay lugar para exponer las problemáticas que levanta la experiencia de una vida inserta en una cultura marcada por la modernidad. Jon Sobrino, por otra parte, se sumerge cada vez más en el mundo de los pobres de El Salvador y desde ahí, está atento a toda la realidad de pobreza que caracteriza la vida de las personas en el continente y que los hace experimentar la opresión, la injusticia y el desamor. Desde esa realidad se preocupa por pensar la fe desde la predilección de Dios por los pobres y de la necesidad que la Iglesia se haga cada vez más semejante al estilo de vida de Jesucristo, que viva y anuncia el Reino de y para los pobres.

Respecto de la orientación que toma el pensamiento teológico de los dos teólogos, cabe resaltar que, si bien ambos quieren dar su aporte para la conformación de una teología latinoamericana propiamente tal. Cada uno lo hace desde las opciones personales que lo ubican en el punto de partida desde donde se dispone a pensar la fe. Así, Juan Luis Segundo se sitúa en el ámbito de la liberación de la teología misma, en cuanto ésta pueda y deba ser liberada de los mecanismos que legitiman culturalmente la opresión y que convierten a ella misma en una reflexión opresora, por cuanto fomenta la pasividad y el fatalismo de los cristianos del continente. En ese sentido, la tarea teológica debe saber descubrir las posibles relaciones existentes entre una conducta opresiva y deshumanizadora y la instalación de una

[231] Cf. HISTORIA DE EL SALVADOR. Wikipedia. La enciclopedia libre. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_El_Salvador. Acceso: 4 de abril de 2011.

fe que puede favorecer dicha conducta[232]. De ahí que la labor de liberar a la teología incluye, para Segundo, el esfuerzo por sospechar hasta de la manera en como expresa su fe el pueblo pobre y por mantener la disposición de enseñar a aprender a los oprimidos, a fin de que dejen de ser una grupo proclive al engaño. Jon Sobrino, en cambio, se ubica desde otro ángulo del pensamiento teológico latinoamericano; su preocupación consiste en reflexionar una teología que ayude a liberar a los pobres de las estructuras de opresión bajo los cuales se encuentran sufriendo, por lo que ésta debe ser capaz de dar a conocer la verdadera imagen de Dios expuesta en la persona de Jesús de Nazaret. Dios quiere que los pobres sean salvos, asevera Sobrino en su reflexión, por lo que comenzar desde los pobres permite penetrar mejor la totalidad de la realidad, tanto humana como divina, ya que es la voluntad de Dios que los pobres sean liberados y elevados a la condición digna de hijos de Dios.

Considerada la orientación particular de cada teólogo en el desarrollo de su teología, cabe señalar, por último, que ambos pensamientos teológicos consideran a la base una reflexión situada de la Revelación desde el contexto histórico latinoamericano, porque se entiende que la misma – Revelación – se da en la historia de la humanidad, y desde la praxis de la fe, por cuanto que es necesario dudar de la práctica cristiana cuando ésta encubre o justifica situaciones y expresiones inhumanas, tanto de la cultura como de la vida de los pueblos en Latinoamérica.

[232] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica. En: *Selecciones de Teología* 25 (1986), 283-289, p. 285.

II Parte

JESUS DE NAZARET PREDICADO COMO CRISTO LIBERADOR. ALGUNOS ASPECTOS DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Que Jesús de Nazaret sea el elemento teológico esencial de la cristología eclesial, sobre todo a partir del siglo XX, es un dato evidente en el ámbito de la teología cristiana eclesial. Ahora, que se pueda afirmar lo mismo en vista al pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino es asunto obligatorio, ya que no es posible introducirse en el proyecto cristológico de ambos teólogos sin considerar el referente de Jesús de Nazaret.

De ahí que, si bien la persona de Jesús es el dato teológico fundamental de toda cristología, en el caso de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino cobra un tratamiento peculiar. De acuerdo al itinerario del pensamiento cristológico de estos dos teólogos, la referencia a Jesús, específicamente como el Jesús de Nazaret, tiene como finalidad anunciarlo, como una persona a quien se le puede confiar la propia vida, porque en Él está contenido en el significado y sentido total de la misma.

Ahora bien, para ambos teólogos se trata de hacer evidente, tanto a cristianos como a no cristianos, lo que implica conocer y creer en la persona de Jesús de Nazaret. Asimismo, dadas las características históricas, sociales y culturales de América Latina, la reflexión acerca de Jesucristo debe, necesariamente, hacer eco de la realidad continental, a fin de que resulte Alguien importante, que revela el camino verdadero para acceder a Dios, en el caso de los cristianos, y que representa el sentido último y pleno de toda existencia humana. De ahí que ese Jesús de Nazaret, que vivió como judío en el inicio de nuestra era, debe ser conocido y predicado como Liberador. Esto en una la doble perspectiva: liberar al ser humano de toda alienación que lo mantiene alejado de la conciencia de su verdadera humanidad y liberarlo de las estructuras de pecado que posibilitan el sometimiento infrahumano de unos por otros y que no permite recepcionar el verdadero proyecto de Dios manifestado en Jesús.

CAPÍTULO III

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE JESUS DE NAZARET

1 INTRODUCCIÓN

La persona de Jesús de Nazaret como el Jesús histórico, es - así podemos afirmar - el elemento cristológico central desde el cual se abre y se desenvuelve el pensamiento teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Ciertamente, en cada uno de estos teólogos, el acercamiento, la comprensión y el pensar a Jesús de Nazaret en relación al mundo de hoy, cobra matices propios de acuerdo a los objetivos, destinatarios y desafíos teológicos con que cada uno dialoga y de los cuales se apropia para su reflexión cristológica.

Ahora bien, considerada la centralidad de Jesús de Nazaret, como el Jesús histórico, en la cristología de los dos teólogos latinoamericanos en estudio, nos parece necesario intentar de dilucidar lo que entienden por Jesús de Nazaret, la relación que reconocen entre Jesús de Nazaret y el Jesús histórico, y cuál es el fundamento de comprensión teológica del Jesús histórico, desde el cual desarrollan su pensamiento cristológico. En ese sentido, pensamos que el análisis del tema de la "dimensión histórica de Jesús de Nazaret" en la teología y cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino requiere, previamente, una contextualización en el conjunto de la búsqueda del Jesús histórico que desarrolló la cristología entre los siglos XIX y XX. Consideramos esto por dos razones. Primera, porque no se trata de un pensar cristológico independiente del itinerario llevado a cabo por otros teólogos y por la tradición cristológica eclesial[1]. Segunda, porque ambos teólogos consideran como base de su pensamiento lo alcanzado por el debate de la cristología europea respecto del tema de estudio del presente capítulo. Una vez contextualizado el pensamiento acerca del Jesús histórico en la cristología eclesial y en la teología-cristología latinoamericana, se procede al análisis del tema en el pensamiento de los dos teólogos en estudio. En un primer momento se expone el proceso de reflexión que tiene la opción por el Jesús histórico en la cristología de los dos autores. Luego,

[1] Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de Cristología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974; p. 20-21. Otros estudios respecto a la búsqueda del Jesús histórico: THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico. Um Manual.* São Paulo: Edições Loyola, 2004. Corrobora esta relación Jon Sobrino cuando dice que la cristología latinoamericana se inscribe formalmente en ese proceso de enfatizar la persona del Jesús histórico. Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1995, p. 96.

se presenta el análisis evangélico sobre el tema que hacen ambos teólogos, para, en un tercer momento, explicar la clave política desde la cual, particularmente, Juan Luis Segundo plantea su interpretación de Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico.

2 EL VIRAJE TEOLÓGICO HACIA EL JESUS HISTÓRICO

El acercamiento a Jesús de Nazaret desde la clave teológica del Jesús histórico fue iniciado en Europa, primero por la cristología protestante hacia el siglo XIX, y luego, por la católica hacia el siglo XX, y en la época después del Concilio Vaticano II, fue considerada una cuestión insoslayable, puesto que se hizo más apremiante la pregunta por la salvación de Jesucristo realizada en la historia.

Ciertamente, el interés por buscar y considerar la realidad histórica de Jesús en la teología, no es casual. La historia, en cuanto teoría y ciencia, que fue iniciada por G. Vico, con su escrito *Scienza Nuova Prima* (1725), se fue imponiendo a lo largo del siglo XVIII y, especialmente, del siglo XIX, que es cuando surge el historicismo y la historia científica[2]. Así, en el siglo XVIII surge la convicción que es posible una ciencia de la historia. En esa misma época, teólogos europeos comienzan a aplicar la crítica literaria e histórica a los libros del NT[3] y hacia fines del siglo se hace patente que el proceso de formación de dichos escritos es más complejo de lo que se pensaba en un principio, por lo que comienza a cuestionarse el valor histórico de los evangelios, lo que da inicio a la elaboración de "diversos métodos histórico-críticos para investigarlos científicamente, en consonancia con el sentido que cobra la Historia en el siglo XIX"[4].

En ese sentido, la realidad y el contexto histórico desde donde se desarrolla la cristología se torna, también, una cuestión relevante para la reflexión teológica. En América Latina, son los teólogos Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, además de otros, como por ejemplo, Leonardo Boff, quienes se hacen cargo de llevar a cabo una cristología contextualizada que priorice la realidad histórica de Jesús de Nazaret. De ahí que el lugar central que tiene el hecho Jesús de Nazaret en la cristología de los teólogos en estudio, hace

[2] Cf. DARLAP, Adolf. Teología fundamental de la historia de la salvación. En: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1965, pp. 49-204, p. 52.
[3] Cf. SANDERS, E.P. *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000, p. 21.
[4] Cf. VARGAS-MACHUCA, Antonio. *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna*. Madrid: Universidad Pontifica Comillas, 2004, p. 19.

que ese fundamento cristológico sea la puerta de entrada y el camino obligatorio a recorrer, para examinar y conocer el pensamiento cristológico de ambos autores.

Teniendo en cuenta que la importancia del Jesús histórico para la cristología es recuperada, en primer lugar, por la teología europea, queremos dar una mirada de síntesis al proceso que desarrolló esta investigación teológica sobre la persona de Jesús de Nazaret como el Jesús histórico. Luego, en un segundo momento, vamos a intentar reconocer la influencia que tiene la vuelta al Jesús histórico de la cristología sobre la teología latinoamericana, para, finalmente, reconociendo que la importancia del Jesús histórico no se ha limitado a la búsqueda de la teología europea, sino que ha cobrado gran espacio, en la cristología latinoamericana, presentar cómo Juan Luis Segundo y Jon Sobrino se apropian de la persona de Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico. Dicho estudio lo haremos a partir de las obras y escritos cristológicos que, a nuestro modo de ver, resultan más relevantes, por cuanto contienen los fundamentos más genuinos de su cristología.

2.1 La búsqueda del Jesús histórico en la teología de los siglos XIX y XX

Dando una mirada de conjunto al trasfondo cultural y teológico que llevó a esa búsqueda teológica del Jesús histórico, se puede decir que ya en la Reforma del siglo XVI se reconoce el punto de partida de una renovación teológica que llegará a influenciar, posteriormente, a la misma teología católica. La Reforma, como señala Kasper[5], quería renovar la Iglesia a partir del testimonio original del NT, para priorizar lo que "lleva a Cristo", por lo cual, su interés mayor está en la *"viva vox evangelii"*, es decir, en la palabra de Dios predicada. De ahí que a los reformadores todavía no les interesa desarrollar una investigación bíblica de tipo histórico-crítica. Será después, con la Ilustración, en el siglo XVIII, que se llega a la formación de una teología bíblica, lo cual favorece que la doctrina de la Escritura se independice y se convierta en una instancia crítica frente a la doctrina de la Iglesia.

Posteriormente, en el siglo XIX, cuando las cuestiones sobre la persona de Jesucristo alcanzaron una mayor explicitación, como lo indica Grillmeier, la teología "dedicó todo su esfuerzo a la construcción de una imagen puramente histórica de Jesús, utilizando para ello el instrumental de la investigación histórica". Así, la teología del siglo XIX centró su ocupación en abordar "la vida de Jesús en su vertiente puramente humana", intento que, a juicio de este

[5] Cf. KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 59.

teólogo, fracasó[6]. Las preguntas que acompañaron las investigaciones y el pensamiento teológico-cristológico de este tiempo se pueden reducir, principalmente, a dos temas expresado en dos interrogantes: el primero, si es posible una investigación histórica sobre la persona de Jesús, y el segundo, si ella es teológicamente necesaria[7]. El siglo XX, en cambio, se caracteriza más bien por una teología que se deja influenciar por "una interpretación insuficiente de la historia de la cuestión cristológica"[8], como se había manifestado en el tiempo de la Ilustración, donde el surgimiento de las ciencias y, en particular, de las ciencias históricas, abría paso a una teología que asumiera algo del método científico generado por ellas. La cristología del siglo XX, influenciada por R. Bultmann, presenta una interpretación, más bien, en clave existencial.

Más allá de esta mirada general, creemos importante analizar, también, el desarrollo histórico que experimentó la investigación teológica sobre la persona de Jesús, en base a los antecedentes que entrega la investigación hecha por los teólogos Gerd Theissen y Annette Merz, en la segunda mitad del siglo XX. Ellos presentan un estudio de la investigación histórica que se desarrolló acerca de la persona de Jesús, ordenando en cinco fases aquellas aproximaciones científicas, las cuales mantienen influencia hasta hoy sobre la búsqueda del Jesús histórico[9].

La primera fase considera los impulsos críticos a la pregunta sobre el Jesús histórico iniciados por Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) y por David Friedrich Strauss (1808-1874). Destacamos principalmente Reimarus por ser el iniciador de una investigación, en perspectiva puramente histórica, sobre la vida de Jesús. Es el pionero, en cuanto al punto de partida metodológico de la búsqueda del Jesús histórico. Distingue entre la predicación de Jesús y la fe de los apóstoles en Cristo, porque entiende que la comprensión histórica de la predicación de Jesús sólo se puede reconocer en el contexto de la religión judía contemporánea a Él[10]. Según Reimarus, la predicación de Jesús estaría, particularmente, orientada a la llegada del Reino de los Cielos que los judíos esperaban por tanto tiempo. El Reino que Jesús predica es la idea de un reino terreno, en la línea del reino del Mesías esperado. Por lo cual, Reimarus distingue entre Jesús que es "una figura judía profético-

[6] Cf. GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, p. 23.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 26.
[8] Cf. *Ibid.*, p. 23.
[9] Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus histórico*, pp. 13-16. Otros estudios sobre la misma temática: PALACIO, Carlos. *Jesucristo. Historia e interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1978. MARGUERAT, Daniel. *Jésus de Nazareth*: *nouvelle approches d'une énigme*. Genevè: Labor et Fides, 1998.
[10] No fue el propio Reimarus, sino Lessing, su amigo, quien publicó siete fragmentos de la obra "Apología o escrito de defensa para los adoradores racionales de Dios" que Reimarus había escrito y dio a conocer sólo a sus amigos más próximos, y dejó sin publicarlos. Cf. THEISSEN y MERZ, *O Jesus*, p. 21.

apocalíptica" y el cristianismo, que se diferencia del judaísmo, y que es una invención de los apóstoles. De esa manera, la propuesta de distinguir entre Jesús que predica un Reino esperado, y la fe de sus discípulos, se ha convertido en un aporte metodológico a la cristología que sigue siendo válido en la actualidad[11].

La segunda fase se identifica como el tiempo del optimismo de la investigación liberal sobre la vida de Jesús. Se circunscribe "al tiempo del florecimiento del liberalismo teológico y de la investigación clásica sobre la vida de Jesús" llevada a cabo en Alemania, y que tenía como meta "la reconstrucción histórico-crítica de la personalidad legitimadora de Jesús y de su historia". Representante principal de esa escuela fue Heinrich Julius Holzmann (1832-1910), quien selecciona, desde el evangelio de Marcos, datos para organizar un esbozo de la vida de Jesús, colocando el punto crucial en el capítulo octavo. De esta manera, según Holzmann, Jesús habría formado su conciencia mesiánica en Galilea y se habría revelado como el Mesías a sus discípulos en Cesarea de Filipos. La búsqueda del Jesús histórico de esta etapa desarrolla, como método de investigación, "la exploración crítico-literaria de las fuentes más antiguas sobre Jesús". De ahí que F. Chr. Baur demostrara la originalidad de los sinópticos en relación con el evangelio de Juan y Holzmann favoreciera un mayor desarrollo de la teoría de las dos fuentes: Marcos y Q, ya expuesta por Christian Gottlob Wilke e Christian Hermann Weisse. A partir de este avance científico literario, las fuentes de Marcos y Q pasan a considerarse las más antiguas y las más confiables para una investigación del Jesús histórico[12].

La tercera fase, es la que se reconoce como el tiempo en que la teología liberal experimenta un cambio de rumbo que marcará la teología del siglo XX. El mayor representante de este tiempo es Rudolf Bultmann (1884-1976) y su trabajo teológico, quien, a juicio de Theissen, es el más importante exégeta de la teología dialéctica[13]. Dicha teología contrapone Dios y mundo a tal extremo, que ambas realidades sólo se tocan en un punto, cual es, el hecho de la venida y partida de Jesús, específicamente, su cruz y resurrección. Por lo cual, el elemento teológico decisivo va a ser lo que hizo y dijo Dios en la cruz y en la resurrección, y no lo que Jesús dijo e hizo. Así, el mensaje de Dios a partir de esa acción tiene como núcleo el Cristo del kerigma y no el Jesús histórico[14]. Por lo demás, en el estudio de esta fase, Theissen y Merz reflejan el colapso de la investigación; ello debido a tres factores que habrían llevado a la casi destrucción de la teología de la vida de Jesús. Primer factor, es

[11] Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus*, p. 21.
[12] Cf. *Ibid.*, p. 23.
[13] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 24. 23.

que Albert Schweitzer demostró que a cada imagen de Jesús alcanzada por la teología liberal, está unida la estructura de personalidad que cada autor consideró más digno de desentrañar[15]. El segundo factor, es que Wrede advirtió del carácter tendencioso del evangelio de Marcos. Según éste, en el se proyectaría la fe pos-pascual de la mesianidad de Jesús sobre la vida no-mesiánica de Jesús. El tercer y último factor es que, al demostrar Schmidt el carácter fragmentario de los evangelios, desaparece la posibilidad de reconocer el desarrollo de la personalidad de Jesús, teniendo como base la secuencia de las perícopas, y así, el carácter *kerigmático* de la tradición pasaría a determinar las perícopas. Es el exégeta Bultmann, el que consiguió sistematizar mejor el escepticismo que originó dicho descubrimiento y lo extremó en una línea teológico-programática[16].

La cuarta fase se identifica por la nueva pregunta sobre el Jesús histórico. Este interrogante, que se levanta principalmente en el círculo de los discípulos de Bultmann, surge sobre la base del Jesús *kerigmático* y plantea la cuestión de si la exaltación en la cruz y en la resurrección tienen algún fundamento en la predicación pre-pascual del mismo Jesús. La pregunta por el Jesús histórico se fundamenta, metodológicamente, en la confianza que "se puede encontrar un mínimo" de seguridad crítica sobre la tradición auténtica de Jesús, si se deja fuera lo que pueda ser material propio del judaísmo y del cristianismo primitivo. Lo importante, en esta fase es que el kerigma cristológico se comprometa con la pregunta por el Jesús histórico en base a la figura terrena de Jesús, tal como la presentan los Evangelios[17]. Así, la "intención teológica" de descubrir el kerigma de Cristo ya en la predicación de Jesús lleva, necesariamente, a examinar la persona de Jesús en contraste con el judaísmo[18].

La quinta y última fase considera la *"third quest"* por el Jesús histórico, es la fase que, a juicio de Theissen y Merz, surge principalmente en el mundo de habla inglesa. Aquí, el interés histórico-social sustituye el interés teológico; la preocupación principal es reconocer la inserción que ha tenido el cristianismo primitivo en el judaísmo[19]. En este fase de búsqueda, los autores señalan tres líneas de investigación. La primera, refiere al interés socio-histórico. Dicha línea muestra un gran interés por el estudio histórico-social de la sociedad judía de los primeros siglos d.C. A partir de ese estudio se reconoce con mayor claridad que existe una continuidad entre el círculo pre-pascual en torno a Jesús y el cristianismo pos-pascual, desde el punto de vista social. La segunda trata sobre la inserción del cristianismo primitivo en el

[15] Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus*, p. 24.
[16] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[17] Cf. *Ibid.*, p. 26.
[18] Cf. *Ibid.*, p. 27.
[19] Cf. *Ibid.*, p. 28.

judaísmo. En ella se afirma que Jesús es "el fundador de un 'movimiento de renovación dentro del judaísmo'" y que predica a partir de una "escatología de restauración", ya que tendría como objetivo la restauración del pueblo judío[20]. Una tercera línea es la consideración de las fuentes no canónicas. En esta fase de búsqueda se toman en cuenta, cada vez más, las Fuentes de los Dichos de Jesús, reconstruidos en base a las fuentes canónicas, y el evangelio de Tomás, encontrado en el año 1945. Se cuestiona la preferencia de las fuentes canónicas en desmedro de las no-canónicas. Así, en este contexto de la *"third quest"*, y en base a lo indicado, aun cuando se puede reconocer más que una corriente de pensamiento, se identifican, principalmente, dos diferencias significativas en las líneas de interés de esta búsqueda. Por una parte, la vuelta a la imagen del Jesús no-escatológico y por otra, el que Jesús es interpretado en el marco de su escatología y situado en el centro del judaísmo donde se espera reestablecerlo[21].

2.2 La opción por el Jesús histórico en la Teología de la Liberación

Una vez analizado, de una manera general, el proceso que vivió la investigación de la teología europea en busca del Jesús histórico, queremos adentrarnos en el contexto de la cristología latinoamericana. Vamos remontarnos a los inicios de la Teología de la Liberación sistematizada, intentando descubrir algunos indicios que permitan examinar una posible opción teológica por el Jesús histórico en la reflexión latinoamericana. Como señala Alvaro Cadavid, una vez que Medellín se ha convertido en el inicio de un proceso donde la Iglesia latinoamericana ha ido apropiándose, poco a poco, del giro antropológico y hermenéutico dado a la teología por el concilio Vaticano II, la cristología se ha acercado al hecho Jesús ya no desde el ámbito de la dogmática, sino que lo hace a partir del dato revelado en la Escritura, por lo que ocupan el lugar central de la reflexión cristológica el tema del Jesús histórico y su predicación del Reino, y la persona y contexto social actual[22].

Tomando en cuenta lo anterior, iniciamos el estudio de la opción por el Jesús histórico en la TdL, particularmente, a partir de dos teólogos y dos primeras obras. Uno, Gustavo Gutiérrez, por ser el primero en sistematizar la reflexión de una teología fundamental de la Liberación; otro, Leonardo Boff, por haber escrito una primera obra cristológica en la que

[20] Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus*, p. 29.
[21] Cf. *Ibid.*, p. 29.
[22] Cf. CADAVID Duque, Alvaro. La Cristología del Documento de Aparecida. En: *Medellín* 131 (2007), 418-445, p. 419.

plantea la posibilidad de aproximarse a Jesucristo, considerando el contexto histórico y social en que se encuentra inserto el teólogo y la comunidad cristiana.

Comenzando por la obra *Teología de la Liberación*[23], de Gustavo Gutiérrez, aun cuando en ésta el autor no se refiere al Jesús histórico, propiamente tal, podemos observar que trata del tema de Cristo en cuanto "hecho hombre en esta historia una y no en una historia marginal a la vida real de los hombres"[24]. Si se parte de esta afirmación de tipo cristológico, se reconoce en ella dos enunciados teológicos que pueden estar a la base, a nuestro juicio, de la reflexión cristológica latinoamericana posterior, en cuanto a influenciar, directa o indirectamente, el interés que se expresa en ella por el "Jesús histórico". Uno de estos enunciados teológicos es el concepto de "historia" y otro, el de "Cristo" y "Cristo liberador". Estos dos enunciados, a nuestra manera de ver, están dando la orientación de cómo se considera el tema de la persona de Cristo en el texto. Gutiérrez quiere que la historia concreta de América Latina sea tocada por una reflexión teológica que, a partir del evangelio, considere e ilumine la experiencia de los cristianos que se comprometen con el proceso de liberación necesaria para un continente que está sometido a la opresión y al despojo[25]. Así, Cristo es para los cristianos, en particular, los del continente latinoamericano, Aquel que se hace presente en medio de la historia humana trayendo la liberación.

En el capítulo noveno de la obra, inserto en la cuarta parte que trata del sentido del cristianismo y de la misión de la Iglesia, Gutiérrez dedica su atención a dos importantes temas: liberación y salvación[26]. Trata primero el tema de la salvación, desde un doble enfoque: cuantitativo y cualitativo. Ese doble enfoque, afirma Gutiérrez, permitió la evolución en la comprensión del concepto de salvación. La salvación se entiende ahora como una realidad intra-histórica, que, significando comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, lleva la historia a su plenitud[27]. A partir de esa relación directa entre salvación e historia humana es que ésta última cobra una nueva dimensión en la reflexión teológica general, y en la de la TdL, en particular. Es central la comprensión de la historia como una sola, y no una profana y otra sagrada. Y porque es una sola es que puede entenderse la salvación como aconteciendo en las entrañas mismas de la historia humana, y sólo a partir de ahí puede afirmarse, también, que el devenir histórico de la humanidad debe

[23] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria, 1971.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 216.
[25] Cf. *Ibid.*, p. 9.
[26] Cf. *Ibid.*, p. 183.
[27] Cf. *Ibid.*, p. 189.

ser situado dentro del movimiento salvífico de la acción de Dios[28]. Devenir que, en el contexto de una TdL, lleva implícita la lucha por una sociedad justa, la cual "se inscribe plenamente y por derecho propio" en la historia de salvación[29]. Ahora bien, como la salvación acontece en y a ritmo de la historia humana, ella no puede darse en plenitud dentro de la misma; surgen así, las promesas escatológicas y si bien, las mismas promesas escatológicas se van cumpliendo a lo largo de la historia, sólo el encuentro pleno con el Señor pondrá fin a la historia y otorgará plenitud a la salvación[30].

Una vez hecha la reflexión sobre el tema de la salvación, aconteciendo en la historia, Gutiérrez pasa a tratar el tópico de Cristo y su relación con la liberación plena. Para el análisis de la relación entre Cristo y la liberación se refiere al capítulo tercero de la *Gaudium et Spes* (N° 33), donde se afirma que el progreso temporal puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, lo que es de gran interés para el Reino de Dios[31]. Sin embargo, destaca Gutiérrez, que hay en ese planteamiento una perspectiva que bloquea la pregunta por el sentido último de la acción del hombre en la historia, ya que la relación entre progreso temporal y crecimiento del Reino, es visto por el Magisterio "en la línea del dominio de la naturaleza por la ciencia y la técnica, y de algunas de sus repercusiones en el desarrollo de la sociedad humana", pero no se cuestiona por el sistema injusto en que se basa[32]. La óptica liberadora invierte el orden del planteamiento de la cuestión. Entiende que el trabajo del hombre, como transformación de la naturaleza, prolonga la creación si es hecho humanamente, esto es, si no está alienado por estructuras socio-económicas injustas[33]. Contextualizando la reflexión, Gutiérrez afirma que en el Tercer Mundo la preocupación de los pueblos se centra en la problemática de injusticia-justicia social u opresión-liberación. Es en ese contexto en que se presenta a los cristianos el gran reto para su fe y para la comprensión de su seguimiento a Jesucristo[34]. Esta visión abre a la problemática del pecado que tiene relación con la fe en la redención[35]. En cuanto pecado, se trata del pecado como hecho social e histórico. Y si bien el pecado exige una liberación radical, ésta necesariamente deberá incluir una liberación política, puesto que sólo así será posible mostrar la alienación

[28] Cf. GUTIERREZ, *Teología*, p. 190.
[29] Cf. *Ibid.*, p. 216.
[30] Cf. *Ibid.*, p. 215.
[31] Cf. *Ibid.*, p. 216.
[32] Cf. *Ibid.*, p. 222.
[33] Cf. *Ibid.*, p. 223.
[34] Cf. *Ibid.*, p. 224.
[35] Cf. *Ibid.*, p. 225.

fundamental que existe en toda alienación parcial[36]. Ante esa situación de pecado social, la fe cristiana confiesa que Cristo es quien da la liberación radical, por su muerte y resurrección. Es Cristo quien hace entrar, por el don de su Espíritu, en comunión con Dios y con todos los hombres. Y justamente porque hace entrar en esa comunión, hace vencer el pecado, como negación del amor, y todas sus consecuencias[37].

Leonardo Boff, por su parte, en la obra *Jesucristo Liberador*[38], considera a lo largo de casi todo el libro, el tema de la historia de Jesús, porque así como los contemporáneos de Jesús se preguntaron por él, también los seguidores, a lo largo de la historia, quieren saber quién fue y es realmente Jesús; o sea, hay un deseo de conocer al verdadero Jesucristo. Sin embargo, nos vamos detener, particularmente, en el capítulo segundo, punto cuarto, donde dedica una primera reflexión a una "Cristología de America Latina". En ese capítulo, Boff intenta responder a la pregunta de "como llegamos a conocer a Cristo" desde una perspectiva hermenéutica[39]. Después de presentar los diversos métodos hermenéuticos que han sido utilizados en el estudio de las fuentes sobre Jesús, el autor pasa a tratar el tema de Cristo en la reflexión latinoamericana. Según él, considerado el hecho de que sólo nos acercamos a Jesús con lo que somos y tenemos, una reflexión y un discurso sobre Cristo en América Latina debe, necesariamente, "revestir" características propias. Boff está consciente que en su reflexión cristológica asume datos teológicos presentados ya por la teología europea y que su preocupación, por tanto, es situarlos en y desde el contexto de América Latina. Dicho eso, Boff privilegia cinco características a considerar en una teología cristológica latinoamericana: el elemento antropológico, el utópico, el crítico, el social y el práxico. El elemento antropológico es relevante, porque el centro de atención en América Latina es la persona humana y no la Iglesia en sí misma; lo que interesa es el ser humano al que la Iglesia debe auxiliar, levantar y humanizar. Interesan las expectativas que ésta tiene y ante las cuales la fe cristiana debe ser anunciada de manera renovada[40]. El elemento utópico expresa que lo que determina a la persona latinoamericana no es el pasado, sino el futuro, lo que sintoniza con la fe cristiana que trae la promesa que en Cristo se realiza la utopía de una humanidad reconciliada, ya que en Él se encuentra el potencial de lo que en el mundo se ha de crear con sentido y amor[41]. El elemento crítico, según Boff, se ejerce principalmente frente a las

[36] Cf. GUTIERREZ, *Teología*, p. 226.
[37] Cf. *Ibid.*, p. 227.
[38] BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1972.
[39] Cf. BOFF, *Jesus Cristo*, p. 45.
[40] Cf. *Ibid.*, p. 58.
[41] Cf. *Ibid.*, p. 59.

tradiciones eclesiásticas que se han vuelto obsoletas, impidiendo el diálogo entre fe y mundo, Iglesia y sociedad. Existe la necesidad del elemento crítico y la reflexión teológica la asume en el hoy de América Latina. La crítica actúa con un carácter acrisolador y purificador de lo nuclear de la experiencia cristiana, a fin de que se pueda encarnar dentro de la experiencia histórica que viven los pueblos latinoamericanos[42]. Frente al elemento social, el autor plantea que lo que más aflige a la sociedad latinoamericana es la marginación de las grandes mayorías, problema que no pasa, simplemente, por una conversión personal, ya que los males son de tipo estructural, que trascienden las personas individuales. Ante dicha situación, la fe cristiana y particularmente la Iglesia, han de preguntarse por su función en ella y al igual que Jesús, debe atender a los sin-nombre y sin-voz; debe acentuar la dimensión liberadora que encierra el mensaje de Cristo y destacar el futuro que promete al mundo, donde el Reino no es para unos pocos privilegiados, sino para todos[43]. Por último, con el elemento práxico Boff expresa que es necesario volver a Cristo y a la Iglesia primitiva, y recuperar lo esencial de ella que fue "crear nuevos modos de actuar y de vivir en el mundo". Todo eso debería ayudar a hablar de Jesucristo a partir de Él mismo, no para definirlo a Él, sino para definir a los hombres y mujeres de Latinoamérica. Por tanto, la reflexión teológica latinoamericana opta por la praxis del mensaje de Cristo[44].

Por tanto, creer en Jesucristo, implica hacerlo, no sólo considerando la realidad histórica de Él, sino, también, la condición histórica del cristiano de América Latina. Para Gutiérrez, se trata de reconocer que la acción salvífica de Dios se da dentro de la historia humana, particularmente, de una historia marcada por el dinamismo de justicia-injusticia en América Latina, en la que Cristo también se hace presente y es testimoniado como Aquel que trae la liberación. Para Boff, la fe en Jesucristo lleva necesariamente a toda persona, independiente del contexto cultural en que se encuentra, a preguntarse por la proximidad que Él tiene con su realidad y si esa proximidad puede llegar a considerarse real y concreta. Según su pensamiento, la preocupación teológico-cristológica de los cristianos y teólogos de América Latina, sensibilizados e interesados en traducir la fe en Jesucristo a su realidad continental, no está sólo en reconocer y pensar un Jesús próximo, sino, también, si ese Jesús

[42] Cf. BOFF, *Jesus Cristo*, p. 60

[43] Cf. *Idem*, p. 60. Para Boff mismo, la cristología latinoamericana implica el compromiso político y social con miras a ayudar a romper la situación de opresión en que viven la mayoría de los pueblos de América Latina, ya que las circunstancias históricas son importante para la reflexión de la fe en Jesucristo. A partir de ellas hay que preguntarse cómo predicar a Jesucristo frente a las exigencias de una determinada situación social e histórica. Cf. BOFF, Leonardo. Jesucristo Liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana. Tomo VI*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, p. 17-42, p. 17.

[44] Cf. BOFF, *Jesus Cristo*, p. 61.

tiene algo que decir y traer en medio de su historia marcada por la injusticia y la desigualdad social. Así, por medio de los escritos de estos dos teólogos se vislumbra una cierta dirección a la teología y cristología, a partir de la cual se quiere pensar la fe cristiana en Latinoamérica.

3 JESÚS DE NAZARET COMO EL JESÚS HISTÓRICO EN LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

En relación con lo anterior, nos adentramos a ver la orientación que toma la reflexión cristológica de los dos teólogos en estudio. Juan Luis Segundo plantea que no sólo hoy día la gente se pregunta por Jesús de Nazaret, sino que ya el mismo NT trae implícita la pregunta por Él, y responde con la historia de Jesús narrada en clave de "evangelio"[45]. Si bien, ninguno de los Evangelios es una historia de Jesús, Segundo apuesta que son los documentos-fuentes que permiten una aproximación fidedigna al Jesús de la historia, esto es, a "ese personaje que hizo irrupción en la historia de la humanidad hace dos mil años"[46]. Jon Sobrino, por su parte, comienza por desarrollar su pensamiento cristológico a partir de Cristo, que es el mismo que Jesús de Nazaret[47], con miras a plantear su "relevancia para la fe y la vida cristiana en América Latina"[48]. Para él, Cristo y Jesús es una totalidad con dos elementos, uno histórico y otro trascendente[49], de los cuales la teología latinoamericana privilegia el primero, el del Jesús histórico a fin de que no se acepte, ni se justifique, la coexistencia de la miseria de la realidad latinoamericana con la fe cristiana[50].

Considerado esto, a continuación damos curso al estudio y análisis del tema enunciado, comenzando por la cristología de Juan Luis Segundo y continuando con la de Jon Sobrino.

---

[45] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia*, p. 110.
[46] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 9.
[47] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta., 1991, p. 11.
[48] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995, p. 9.
[49] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 59.
[50] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 102. En el sentido que volver al Jesús histórico impide tergiversar la puesta en práctica de la fe cristiana en un continente en que se vive mucha injusticia, contradice, de alguna manera, lo que el mismo Sobrino señala en el escrito de un artículo, diciendo que "la teología de la liberación se orientó espontáneamente hacia el Jesús histórico". A nuestro juicio, esta orientación es una decisión deliberada porque esa opción teológica de plantear a Jesús de Nazaret, en cuanto Jesús histórico, es la manera más verdadera de reflexionar los diversos temas teológicos en el continente y de seguirlo hoy, lo que el mismo teólogo afirma. Cf. SOBRINO, Jon. El Jesús histórico, crisis y desafío para la fe. En: *Christus* 481 (1975), 6-18, p. 6.

3.1 Jesús de Nazaret, como el Jesús histórico en la Cristología de Juan Luis Segundo

En su obra *El hombre de hoy delante de Jesús de Nazaret. Fe e ideología*[51], Juan Luis Segundo declara, prácticamente en la última frase de la conclusión, cual será el tema central de su futuro trabajo teológico. Expresa que quiere dejar abierta la respuesta a la pregunta qué significa tener fe en Jesús, tanto para las personas creyentes como no creyentes. La intención del autor es responder más explícitamente a esta pregunta en la siguiente obra que va a desarrollar a partir del "hombre Jesús"[52]. Con este enunciado teológico, Juan Luis Segundo está indicando, a nuestro juicio, dos elementos básicos de su próxima obra teológica: uno primero, que va a desarrollar una reflexión de tipo cristológico, por el tema que tratará en el siguiente escrito: la persona de Jesús; y otro segundo, que esa aproximación lo hará desde la perspectiva humana, o sea, a partir de aquello que pueda resultar accesible de la persona de Jesús, de su ser hombre, tanto a creyentes como a los que no lo son.

Esta reflexión la plasma en la obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*[53]. Uno de los objetivos de este libro, en cuanto a su contenido cristológico, como el mismo autor señala, es exponer lo que aporta Jesús de Nazaret, y la tradición surgida de Él, al proceso de humanización[54]. Así, en la "Introducción general" de la obra, y en el marco de lo que él llama "ensayo de una anti-cristología" – tema analizado en el capítulo anterior – el autor expone, lo que nos atrevemos a llamar, el elemento base de lo que él entiende cuando se refiere a Jesús de Nazaret: Jesús de Nazaret una figura histórica, singular, que es, a la vez, un testigo humano[55].

En cuanto Jesús como "figura histórica", Segundo hace un recuento del proceso de la reflexión teológica sobre el tema. Afirma que después de varios siglos de caminar por la vía de una cristología única, el descubrimiento del Jesús histórico aconteció primero en la teología protestante y después en la católica, pero más como crisis que como certeza, ya que se vivió esta evolución más como un peligro para la fe que como una oportunidad de profundizar en la persona de Jesús, porque no se veía aun la necesidad de recuperar al Jesús

---

[51] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología. Tomo I.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
[52] Cf. SEGUNDO, *Fe*, p. 413.
[53] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo.* Tomo II/1. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
[54] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[55] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 29. Molly Marshall-Green, en su recensión a la obra "Jesús de Nazaret, ayer y hoy", resalta la recuperación de la humanidad y de la historia de Jesús que hace Juan Luis Segundo en su obra, considerándolo una tarea acorde con su preocupación por un método liberador de la teología. Cf. MARSCHALL-GREEN, Molly. An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth, by Juan Luis Segundo. En: *Book Reviews* 88 (1991), 483, p. 483.

histórico[56]. Si bien, las exageraciones sobre la imposibilidad de saber algo cierto sobre Jesús y su historia fueron vencidas, la crisis alcanzó mayor fuerza al conocerse que incluso los testigos más confiables, los Evangelios sinópticos, eran predicación de la fe en Jesús y no simples narraciones de su vida. Así, a partir de esa búsqueda no sin dificultades, se puede entender que la figura de Jesús aparece con un reducido número de datos históricamente fidedignos, lo que es una gran diferencia del acúmulo de hechos con que se había construido la cristología clásica[57].

Sin embargo, el interés de Juan Luis Segundo en Jesús como figura histórica – ese personaje que hace una fugaz aparición pública en Palestina del siglo I – es que la persona contemporánea pueda dialogar con él, a partir de lo qué significó y puede significar hoy para la comprensión y realización del ser humano, - si bien, su significado primero se manifestó dentro de un determinado contexto histórico de tareas, motivaciones e intereses[58] – considerando la larga tradición que le precede como la que le sigue[59]. Ahora bien, Jesús, como figura histórica es también "testigo humano", y a ese respecto, Segundo afirma que Jesús fue testigo de "ciertos valores humanos ante ciertas personas o grupos de hombres"[60].

---

[56] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 41.

[57] Cf. *Ibid.*, p. 42. Aunque la preocupación teológica central de Javier Jiménez Limón es el análisis del método teológico de la teología de Juan Luis Segundo, desde donde hace referencia, también, a su cristología, nos parece oportuno rescatar lo que dice respecto de la posición que tiene Segundo frente a la cristología clásica, - si bien, Jiménez habla más bien de cristología académica usual -. Dice del teólogo uruguayo que se opone a la cristología académica, porque considera "falso y desfiguradores dos presupuestos metodológicos" que la caracterizan: uno, el que Jesús suscita interés, principalmente, porque en Él se reconoce a Dios o a un enviado de Dios y deja de lado su condición limitada, humana e histórica; otro, que crea que se puede acceder a Jesús desde la ciencia, sin considerar que ésta puede estar contaminada de los intereses ideológicos que la misma conlleva. Cf. JIMENEZ Limón, Javier. *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyecto teológicos: Metz y Segundo.* Facultad de Teologia de Catalunya: Editorial Herder, 1990, p. 423.

[58] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad,* p. 46. A ese respecto, destaca Hugo Assmann que el nombre que Juan Luis Segundo dió a su obra no es casual, ya que las temáticas tratadas en la misma lo confirman. Empezando por el lugar epistemológico, Assmann destaca que es la situación en la que se encuentra inmerso el hombre actual, por lo que, en su opinión, Juan Luis Segundo no tiene interés en desentrañar los problemas de Jesús, sino los del hombre de hoy y contrastarlos con lo que Jesús fue e hizo de más significativo, esto es, con lo de más humano que hay en Jesús. Cf. ASSMANN, Hugo. Os ardís do amor em busca de sua eficacia. As reflexões de Juan Luis Segundo sobre "O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré". Notas e Comentários. En: *Perspectiva Teológica* 36 (1983), 223-259, p. 229.

[59] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad,* p. 26. Puede ser que por la diferencia en la intención del estudio y en el objetivo de la investigación cristológica sobre el pensamiento de Juan Luis Segundo, nuestro análisis discrepe, en algo del estudio llevado a cabo por Eduardo Rodríguez Antuñano. Respecto del tema de Jesús de Nazaret como Jesús histórico, tópico no tratado por el teólogo, en una de sus apreciaciones, en el contexto de "la dialéctica de todo lo histórico", él asevera que, según la reflexión de Segundo, la fe de las personas actuales no se fundamenta en el hecho de contar con "rastros directos de su vida o de su palabra, sino más bien en el hecho de que tenemos fe en los que lo conocieron, interpretaron y nos dieron una versión de Él." A nosotros nos parece lo contrario. Una de las preocupaciones del análisis cristológico, tanto de los sinópticos como de la carta a los Romanos de Pablo, que Juan Luis Segundo lleva a cabo, es poder acceder a los datos más fidedignos del hecho Jesús de Nazaret y saber distinguirlo de lo que interpretaron las primeras comunidades cristianas. Cf. RODRÍGUEZ A., Eduardo. *El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2008, p. 205.

[60] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 31.

Jesús de Nazaret es uno de esos testigos referenciales que presenta, de una forma satisfactoria, hermosa y plena, la manera de vivir la existencia. Él es el testigo más importante con que cuenta la humanidad desde hace dos mil años.[61]

En relación con lo anterior, cabe reconocer, y en concordancia con lo que el mismo autor indica, que, en el contexto de una anti-cristología, la obra tiene como propósito hablar de Jesús como Alguien que abre caminos, precisamente por ser considerado testigo de una vida más humana y liberada, teniendo a la base que el mismo Jesús se presentó a sí mismo de esa manera[62]. Por eso es que Jesús despertó poderosamente el interés de algunos de sus contemporáneos[63]. Así, a partir de un cierto momento de su vida, los hechos y dichos de Jesús comenzaron a suscitar atención, adhesión o rechazo, y a causa de eso fue, que sus partidarios y sus detractores llegaron a conclusiones sobre lo que Él es[64]. Aunque, sólo podemos contar con el testimonio de otros sobre Jesús, es necesario considerar que ese testimonio llega hasta nosotros por personas que creyeron que Jesús de Nazaret, por medio de sus hechos y dichos, los hacía mejores de lo que eran, de ahí que cabe hacerle a Jesús mismo la pregunta: "¿para qué me hablas?"[65].

En continuidad con la pregunta sobre qué puede aportar Jesús de Nazaret al proceso de humanización, Juan Luis Segundo continua su reflexión cristológica buscando recuperar el significado de Jesús para el hombre de hoy, y lo hace, esta vez, por medio de una de las cristologías encarnadas en la espiritualidad de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, contenida en la obra *El hombre de hoy delante de Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad*[66]. Queremos rescatar aquí, respecto del tema en estudio, "Jesús de Nazaret como el Jesús histórico", el nuevo contexto teológico en que Segundo inserta la pregunta por Jesús de Nazaret. Se trata, según el autor, de rescatar la pregunta sobre el "significado de Jesús para la existencia humana, de la disciplina [cristológica] que, durante muchos siglos se apropió de la tarea de interpretar a Jesús"[67] y devolverla a toda persona que se interesa por Él, y que puede reconocerlo por medio de los

[61] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad,* p. 40.
[62] Cf. *Ibid.*, p. 29.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 30.
[64] Cf. *Ibid.*, p. 31
[65] Cf. *Ibid.*, p. 32.
[66] SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad.* Tomo II/2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
[67] Cf. *Ibid.*, 618.

Ejercicios Espirituales de san Ignacio, que contienen una cristología que ha logrado resistir a las dificultades que la historia ha planteado a la fe, por varios siglos[68].

Teniendo en cuenta la distinción que se hace en la cristología entre una cristología "a partir de arriba" y una "a partir de abajo", y aplicando esa clasificación a la cristología de los Ejercicios, Segundo afirma que ella es una cristología "a partir de arriba"[69]. Sin embargo, cabe analizar la cristología de los Ejercicios, aplicando esa doble clasificación. No hay razón alguna que impida el hecho que si se comienza por una perspectiva cristológica, se pudiese llegar a la otra; es decir, si una cristología comienza, afirmando la divinidad de Jesús, pueda llegar a afirmar, también, al Jesús de la historia considerando los métodos históricos actuales[70], ya que la propia conceptualización de la cristología – "a partir de arriba" y "a partir de abajo" – no significa un reduccionismo de la misma. Por el contrario, "una cristología 'a partir de arriba' debe tener en cuenta al Jesús histórico, como, también, una cristología 'a partir de abajo' debe llegar" a considerar, en su interpretación del Jesús histórico, la relación de éste con Dios[71].

Una vez hecho el análisis de la cristología presente y ausente en los Ejercicios Espirituales – no lo vamos detallar aquí por no estar en directa relación con nuestro tema de estudio – Segundo afirma que lo que parece ser una ambivalencia y, por eso mismo, una debilidad de la cristología de los Ejercicios, puede convertirse en "el origen de su relevancia histórica". El autor expresa que la ambivalencia de la cristología de los Ejercicios se manifiesta en la llamada "cristología de prueba *versus* cristología de proyecto"[72]. La primera, refiere al hecho que, en la época contemporánea a Ignacio de Loyola –donde la vida contemplativa se entendía separada del acontecer del mundo-, la cristología no podía cumplir su función de dar un sentido positivo a la vida cristiana de los laicos, sino sólo conseguía manifestar la idea de un Dios que ofrecía una prueba a la libertad humana, que consistía en imitar a Jesús como el Cristo sufriente de la cruz[73]. Así, la propuesta de la contemplación en la acción exige premisas epistemológicas, como la de la teología de la historia, para discernir, en las situaciones históricas, la presencia del proyecto de Dios. Pero la teología de los Ejercicios no puede ser ajena a la de su época. La segunda, que todavía no es, teológicamente, explícita en la espiritualidad de Ignacio, cuenta con una vía de acceso cuando en ella –en la

[68] Cf. SEGUNDO, Las *cristologías*, p. 706.
[69] Cf. *Ibid.*, p. 709.
[70] Cf. SEGUNDO, *Cristologías*, p. 108.
[71] Cf. SEGUNDO, Las *cristologías*, p. 706.
[72] Cf. *Ibid.*, p. 755.
[73] Cf. *Ibid.*, p. 763.

espiritualidad- se promueve el servicio real a la causa de Jesús, que se traduce en una vida activa, exigente y que considera las situaciones históricas de la época. Eso quiere decir, en pensamientos del autor, que se trata de una cristología que se traduce en vida activa que tiene como criterio último "el servicio real que se puede prestar a una causa" como la de Jesús[74]. Y es en este último aspecto que reconoce Juan Luis Segundo la presencia de un elemento que permitiría la continuidad de la reflexión cristológica de los Ejercicios, en clave histórica, a partir del proyecto del Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret. Si san Ignacio no pudo llegar a considerar tal pensamiento cristológico, afirma el autor, eso no se debe al hecho de haber comenzado por la divinidad de Cristo, sino "por no poseer los conocimientos necesarios que pudieran conducirlo al Jesús histórico"[75].

Manteniendo el objetivo de aproximar Jesús de Nazaret al hombre de hoy, en la siguiente obra cristológica, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Juan Luis Segundo, en la Introducción de la misma, que titula "verdadero y falso interés por Jesús de Nazaret", levanta la pregunta que, de alguna manera, introduce el objetivo de la obra: "¿a quién puede interesar hoy ese ser histórico, humano, que se llamó Jesús de Nazaret?"[76].

Respecto del significado que pueda tener Jesús de Nazaret para todo y cualquier hombre de hoy, el autor precisa un poco más su pensamiento al decir que el hombre Jesús, "que nos mira desde el pasado histórico", posee los mismos componentes de toda existencia humana[77]. Dichos componentes (cf. § 2.6) son identificados en la reflexión teológico-antropológica como: fe antropológica, ideología y datos trascendentes. Justamente, porque Jesús de Nazaret, como figura humana, detenta los mismos elementos –constitutivos existenciales - que cualquier ser humano, es que puede dar sentido a la vida de todas las personas de hoy. Por eso, es necesario recuperarlo en la historia y en su historia humana, y devolverlo a lo que realmente fue y por lo cual fue declarado Dios[78]. El autor también señala que preguntarse por la fe que tuvo Jesús, por la ideología que empleó y por los datos

---

[74] Cf. SEGUNDO, *Las cristologías*, p. 766.
[75] Cf. *Ibid.*, p. 709.710.
[76] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 13. Respecto de trabajar el propio pensamiento cristológico a partir del Jesús de Nazaret que presentan los Evangelios y relacionarlo con los problemas que plantea la humanidad, Donald Wiggins afirma que Juan Luis Segundo no emprende una tarea fácil, ya que los Evangelios expresan, de una parte, varias cristologías, donde se mezclan datos históricos con interpretaciones teológicas, y de otra confrontar esas cristologías con los dilemas de hoy resulta difícil, sobre todo si se busca hacer de Jesús alguien verdaderamente significativo para las personas de hoy. Cf. WIGGINS, Donald. *Journal of the Evangelical Theological Society*. September 1991. Recensión. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas de fotocopia.
[77] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 36.
[78] Cf. *Ibid.*, p. 37.

trascendentes que marcaron su vida, y responder a esas cuestiones, sólo se puede hacer desde la historia de Jesús[79], historia que se entiende está contenida en el NT, ya que los escritos que lo conforman se plantean, implícitamente, esas mismas preguntas y responden a ellas con la historia de Jesús.

Sin embargo, continua señalando el autor, acontece que ninguno de los escritos del NT es una historia de Jesús, sino que hacen mención de ella porque la conocen, la comentan y sacan sus conclusiones, pero ninguno la narra. De ahí que Segundo se dispone a hacer la pregunta sobre el comienzo de la historia de Jesús al evangelista Marcos, considerando que él es quien más se asemeja a la idea de lo que hace un historiador[80]. Para el autor, Marcos expresa claramente el significado que advierte en los acontecimientos que va a relatar; se trata de Jesús, el Mesías e Hijo de Dios. Por la manera como prosigue el relato, según indica el autor, se puede reconocer que el significado declarado, junto al modo de la narración, y la comprensión de los hechos que presenta, desde un comienzo, no están en unidad[81]. Ello, porque lo que hace la narrativa del texto es, por un lado, comenzar a sacar a Jesús del anonimato en que se encontraba, ya que aparece en medio de la multitud "que acude a someterse al rito penitencial del Bautista", y, por otro, el narrador, al parecer, sabe que esa situación no es lo "real" de la realidad de Jesús, sino que une lo que él supo después, al conocer los relatos acerca de Jesús, con lo que él escuchó de la predicación primera, esto es, que Él es el Mesías, el Hijo de Dios[82]. Ciertamente, armonizar esas dos realidades no ha sido fácil, asevera Segundo, y ese mismo esfuerzo arroja luz sobre la búsqueda histórica de Jesús, puesto que favorece el "conocer mejor las dos crónicas que se superponen", dato necesario, como criterio histórico, para reconocer la interpretación que se hizo de la figura de Jesús, en "un contexto y mentalidad del pasado", lo que evita, a su vez, hacer "una simple traducción automática" de la realidad de Jesús para el hoy[83]. En ese sentido, para Juan Luis Segundo, acceder al Jesús histórico a partir de Jesús de Nazaret presente en los relatos evangélicos, implica conjugar los datos de la historia que narran, con los datos histórico-críticos en juego en la redacción que hacen posible acercarse, lo más posible, a lo más fidedigno que se dice de Jesús y el significado que tiene para todas personas, las de antes y las de hoy.

---

[79] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 109.
[80] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[81] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[82] Cf. *Ibid.*, p. 112.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 115.

3.2 Jesús de Nazaret como el Jesús histórico en la cristología de Jon Sobrino

Examinamos, ahora, el desarrollo que tiene el tema del Jesús histórico en la reflexión cristológica de Jon Sobrino. Comenzamos por el texto *Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*)[84]. Esta obra, según lo expresa el autor en la Introducción a la Segunda Edición, intenta "ayudar a la comprensión de Cristo y a mostrar su operatividad histórica" en el continente latinoamericano[85]. En cuanto a su contenido, y como el mismo título ya indica, el tema central de reflexión es la "cristología", la que se analiza en una triple perspectiva: eclesial, histórica y trinitaria. De esas tres perspectivas, nos interesa destacar aquí la histórica, por su relación con el tema que estamos analizando: Jesús de Nazaret como el Jesús histórico.

Sobrino expresa que una cristología histórica desarrolla un proceso teológico de reflexión en que se piensa a Cristo y los contenidos de la cristología a partir de Jesús[86]. El punto de partida de la reflexión será afirmar que Cristo no es otro que el Jesús de la historia, puesto que es el devenir de Jesús de Nazaret lo que mueve a desarrollar un pensamiento acerca de Cristo y es lo que permitió llegar a afirmaciones dogmáticas. Además, la cristología puede ser y es histórica, de una parte, por el uso que hace de categorías históricas para comprender la historia de Jesús, y la categoría histórica de preferencia en la reflexión teológica del autor es la de la praxis de Jesús. De otra parte, la historicidad de la reflexión cristológica se reconoce a partir de la ralacionalidad de Jesús, es decir, a partir del anuncio de la llegada del Reino de Dios, ya que en su predicación Jesús no se coloca a sí mismo en el centro, sino el Reino, lo cual supone una confianza incondicional de Jesús al Padre y a la realización de ese Reino que anuncia[87].

---

[84] SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico).* Segunda Edición. México: Ediciones CRT, 1977. En adelante será citada como *Cristología*. En cuanto a las características de la obra, el mismo autor indica en la introducción que el texto es fruto de un curso de cristología que dio en el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador y, se indica a pie de página del prólogo, que la obra incluye, en algunos de sus capítulos, artículos que fueron publicados con anterioridad; tales son: *La fe de Jesús*; *La muerte de Jesús y la liberación en la historia*; *Tesis sobre una cristología histórica*, y, *Jesús histórico, crisis y desafío para la fe*. Cf. p. ix.

[85] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. xi. Jesús Alonso Guerrero resalta el aspecto que el Jesús histórico sea el punto de partida de la cristología de Jon Sobrino por "la similitud existente entre la situación latinoamericana y la de Jesús", ya que ambas realidades están marcadas por la injusticia y por la lucha de superarla; de tal manera que la realidad histórica latinoamericana ayuda a comprender quien es el Jesús histórico y el Jesús histórico ilumina el esfuerzo liberador por superar la situación de opresión del continente. Cf. GUERRERO, Jesús Alfonso. Jesucristo, salvador y liberador. (La cristología de Jon Sobrino). En: *Naturaleza y Gracia*, 34/1 (1987), 27-96, p. 44.

[86] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. xv.

[87] Cf. *Ibid.*, p. xvi. Ver también: Cristología desde América Latina. Introducción a la Segunda Edición. En: *Christus* 511 (1978), 25-29.

Luego, en el capítulo primero denominado "El Jesús histórico como punto de partida de la cristología", Sobrino plantea que, para alcanzar una comprensión de Cristo es necesario remontarse al Jesús histórico, entendiendo por Él, la persona, la doctrina, los hechos y las actitudes de Jesús de Nazaret, en la medida que son accesibles, aunque sea de una manera general, a la investigación histórica y exegética[88]. Asimismo, la decisión de exponer una cristología que parta del Jesús histórico se debe, afirma el autor, al hecho de querer evitar un pensamiento abstracto de la misma y una posible manipulación del acontecimiento de Cristo[89]. Por lo demás, decidirse por el Jesús histórico es dar fe a ese principio hermenéutico que permite la aproximación real a la totalidad de Cristo[90].

Respecto de la vía de acceso más fidedigna al Jesús histórico, para el teólogo, se trata del dato por excelencia de la vida de Jesús en cuanto acontecimiento histórico, y que es el concepto dominante de su predicación y de su actividad: el Reino de Dios[91] – tema que analizaremos en el capítulo cuarto de este trabajo –.

Ahora bien, en cuanto a la relación y lugar que tiene el Jesús histórico en la TdL y en la cristología que de ahí se desprende, Sobrino afirma que el interés mostrado, por los teólogos latinoamericanos, en el Jesús histórico no se fundamenta en el aspecto exegético o histórico, de constatar la verdad de los hechos acerca de Él, sino en observar en el Jesús histórico la manera más adecuada de orientar la reflexión de los diversos temas que trata la TdL[92]. En cuanto a detallar los elementos que permiten comprender al Jesús histórico, Sobrino expresa que parte de la base que los grandes rasgos de Él son conocidos, por lo que no pretende describirlos, sino hablar de lo que acontece en la Iglesia cuando el Jesús histórico es olvidado. Afirma que, cuando la fe cristiana se orienta unilateralmente hacia el Cristo de la fe, se olvida del Jesús histórico y, como consecuencia, pierde su estructura de fe cristiana y tiende a convertirse en religión[93].

A continuación analizamos el tema en estudio, en su obra: *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*[94]. Según el autor, su propósito es que el lector se

---

[88] Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. 2-3. Julio Lois resalta que la figura histórica de Jesús de Nazaret es "el aspecto objetivo del punto de partida de la cristología de la liberación", como indica Sobrino. Cf. LOIS, Julio. Cristología en la teología de la liberación. En: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I.* Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 223-251, p. 230.
[89] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 6.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 7.
[91] Cf. *Ibid.*, p. 31.
[92] Cf. *Ibid.*, p. 210; también: El Jesús histórico. Crisis y desafíos para la fe. En: *Christus* 481 (1975), 6-18, p. 6. También en: *Estudios Centroamericanos* (ECA) 318 (1975), 201-224.
[93] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 211.
[94] SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995. La primera edición de la obra fue en el año 1982.

encuentre con una reflexión que no sólo relaciona a Jesús con el Reino de Dios, sino también con el Dios del Reino, y que lo sitúe dentro de la relación de la fe en Jesús y de la fe eclesial en Cristo[95]. En el capítulo 1.2 Sobrino se dispone a pensar "la figura de Jesucristo en la cristología latinoamericana". En ese contexto, plantea que la cristología de la liberación tiene como centro el afirmar que Cristo, del cual se ocupa toda cristología, es precisamente Jesús y dice de Él que es Dios, y acrecienta que la cristología de la liberación acentuará que únicamente desde Jesús se sabe quien es Dios. Así, en el ámbito de la cristología de la liberación, el autor dice, que ese Jesús, entendido que es Dios y que muestra a Dios, lleva consigo dos consecuencias. Por una parte puede resultar una "buena noticia" y por otra, un "escándalo"[96]. Es "buena noticia", porque Jesús mismo dice que Él anuncia una buena noticia[97]; resulta "escándalo" cuando el verdadero hombre, Jesús, aparece pobre, servicial, anonadado y crucificado[98], y resulta un doble escándalo cuando, además, en Jesús, que vive de esa forma su humanidad, se hace definitivamente presente Dios[99]. Después, en el 1.4, "Jesucristo, verdadero hombre", el autor piensa la humanidad de Cristo. Inicia su reflexión aseverando que la verdad total sobre Cristo se alcanza cuando, junto con afirmar su divinidad, se proclama también su humanidad. Ello implica reconocer que es necesario decir que Cristo es verdaderamente hombre, puesto que las narraciones evangélicas lo presentan como hombre, y no como cualquier ser humano, sino un hombre pobre en su nacimiento, en el transcurso de su vida y en su muerte, lo que tiene una razón no humana en sí, sino escatológica[100].

Ahora bien, Sobrino, nuevamente, expresa que no se va a detener en analizar, detalladamente, en qué consiste la verdadera humanidad de Cristo. Parte de la base que "el hecho que Jesús de Nazaret fue un hombre verdadero, es algo que en el NT se presupone con naturalidad". En el ámbito de la cristología de la liberación, él indica que ésta no se preocupa en escribir una biografía de Jesús de Nazaret, sino que confiesa la humanidad de Cristo al modo como lo hace el Evangelio, contando la historia de Jesús, y busca devolverle su importancia teológica[101]. La historia de Jesús, dice Sobrino, supone la verdadera humanidad

[95] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 11.
[96] Cf. *Ibid.*, p. 24.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[98] Cf. *Ibid.*, p. 24.
[99] Cf. *Ibid.*, p. 25.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 62.
[101] Cf. *Ibid.*, p. 58.

de Jesús, ya que, por una parte, es Jesús mismo quien se va haciendo hombre en la historia y, por otra, es Él mismo el que va originando esa historia[102].

Posteriormente, en el capítulo 2, "El significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana", Sobrino continúa su reflexión sobre el Jesús histórico, pero esta vez desde la perspectiva del método cristológico. Como es un tema que ya vimos (cf. § 2.) nos detenemos aquí, particularmente, a rescatar su pensamiento en lo que refiere al Jesús histórico. En su obra, en la parte que trata de "lo histórico de Jesús como punto de partida de la cristología", el autor acentúa que la cristología latinoamericana privilegia al Jesús histórico, entendiendo por ello, la historia de Jesús de Nazaret, su persona, actividad, actitudes, desplazamiento y destino[103]. Pero esta vez, Sobrino considera importante especificar más el significado que se da a lo histórico en Jesús, en vista de comprender en qué sentido el Jesús histórico es punto de partida y a qué finalidad obedece[104]. Según Sobrino, el Jesús histórico es lo más auténtico de Jesús para la cristología latinoamericana, porque es a partir de su realidad histórica que se extiende la invitación a continuar su práctica y a seguirlo en su misión. No se trata, por tanto, de lo que está mejor registrado en el espacio y en el tiempo, como tampoco de su doctrina, ni de saber acerca de la geografía y temporalidad de su enseñanza, lo que supondría una comprensión del NT y de las narraciones evangélicas[105]. Lo que importa, ciertamente, es la práctica de Jesús, ya que es ella la que permite superar la distancia temporal con el mismo Jesús. Resaltar, entonces, la práctica como lo más histórico de Jesús, implica subrayar la importancia de seguir a Jesús en su praxis hoy, para recrearla y así acceder a la propia persona de Jesús[106].

La siguiente obra a considerar en este estudio es *Jesucristo liberador*[107]. Nos detenemos, en ella, particularmente en el capítulo tercero, denominado "El Jesús histórico, punto de partida de la cristología". Como Sobrino mismo señala, se trata de plantear como punto de partida "la realidad de Jesús de Nazaret, su vida, su misión y su destino", lo que de por sí, en las cristologías, se entiende por el Jesús histórico[108]. El autor rescata (cf. § 3.3) que las actuales cristologías han experimentado el importante movimiento de ir hacia Jesús de

[102] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 59.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 95.
[104] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 112.
[106] Cf. *Ibid.*, p. 116.
[107] SOBRINO, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1991.
[108] Cf. *Ibid.*, p. 59.

Nazaret y de constituirlo el centro de la reflexión teológica[109]. En el ámbito de la cristología latinoamericana en particular, Sobrino indica que ésta, desde hace veinte años, se ha introducido formalmente en ese proceso de volver al Jesús histórico aunque por razones diversas a la de las teologías europeas y con diferencias en la comprensión de lo histórico sobre Jesús[110]. Luego de recordar que este enunciado surgió para distinguir a Jesús del Cristo de la fe, Sobrino, una vez más afirma que hablar del Jesús histórico en la cristología latinoamericana, es hablar de la vida de Jesús de Nazaret, de sus palabras, de su actividad, de sus actitudes, del espíritu con que actuó, de su destino de cruz y de su resurrección[111]. En vista a que la historia de Jesús está compuesta por varios elementos importantes de su vida, el teólogo salvadoreño se pregunta sobre cuál de ellos será el más significativo, que facilita la entrada en la totalidad de la historia y que ayuda a organizarla mejor[112]. Sobrino responde, resaltando nuevamente, que lo más histórico en Jesús es su práctica y el espíritu con que la llevó a cabo. Ambos aspectos están intrínsecamente unidos, porque el espíritu con que desarrolló su praxis y que recibió de antemano, es con el que modeló y le dio dirección a su práctica de vida[113].

Por tanto, es la práctica de Jesús la que permite conocer lo que Él entendía por Reino de Dios como también explicar su destino histórico de cruz, e intuir su interioridad, su esperanza, su fe y su relación con Dios[114].

4 LA REALIDAD HISTÓRICA DE JESÚS EN LOS SINÓPTICOS

Habiendo reconocido los elementos teológicos de la dimensión histórica de Jesús de Nazaret que conforman el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, nos parece necesario dar un paso más y presentar el estudio de sus cristologías, a partir de la fuente del NT, particularmente, en este punto cuarto, a partir de los Sinópticos, teniendo en

[109] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 69.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 61. El dato de los veinte años está referido por el teólogo en relación a la fecha de su escrito: 1991.
[111] Cf. *Ibid.*, p. 76.
[112] Cf. *Ibid.*, p. 76.
[113] Cf. *Ibid.*, p. 78. El planteamiento que hace Sobrino que para hablar del Jesús histórico es necesario remitirse a su praxis, su vida, su actividad, sus actitudes y al espíritu con que actuó es resaltado tanto por Vera Ivanise Bombonatto como por Jorge Costadoat respectivamente. Cf. BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimiento de Jesús. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino.* São Paulo: Paulinas, 2002, p. 208; COSTADOAT, Jorge. *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos.* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 156.
[114] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 80.

cuenta que para ambos es un texto base de su teología, pero al cual, cada uno se aproxima de una manera propia.

4.1 Estudio de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos por Juan Luis Segundo

Desde el punto de vista histórico-científico, Juan Luis Segundo señala que para "recobrar metodológicamente la significación de Jesús de Nazaret" no es necesario tener que dominar el instrumental científico, pero, si se quiere presentar la historia de Jesús a partir de los documentos que se tienen sobre él, eso sí que supone una preparación científica correspondiente a la de cualquier disciplina universitaria. Por lo cual, para comprender el proceso que tiene la historiografía, es importante conocer ciertas líneas generales que ayudan a entender "en qué se basa la historia para acercarse a la figura de Jesús de Nazaret" y cómo lo lleva a cabo, ya que, teniendo conocimiento de esas líneas generales, se podrá entender mejor el proceso de interpretación histórica que realiza cada texto neotestamentario, y cada comunidad con su tradición, acerca de la persona de Jesús[115]. Para ello, Segundo habla de distinguir tres criterios históricos generales. El primero, considerar que lo pos-pascual, en las narraciones evangélicas, está dentro de lo pre-pascual; segundo, distinguir lo pre-eclesial de lo pos-eclesial y, tercero, considerar el criterio literario[116].

En vista al primero, Juan Luis Segundo constata que lo pos-pascual está inserto dentro de las narraciones evangélicas de lo pre-pascual y tiñe con lo pascual los acontecimientos que sucedieron antes de la Pascua. De ahí que se pueda entender que la historiografía moderna haga esfuerzos por recuperar y guardar los acontecimientos pre-pascuales tales como fueron. Sin embargo, Segundo indica, también, que la interpretación es un hecho histórico, por lo que, en cuanto se trata de ese primer criterio, es de encontrar un principio de fiabilidad y eso

[115] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 69. Nos parece válido el reconocimiento que manifiesta Assmann respecto de la calidad exegético-interpretativa de Juan Luis Segundo. Assmann destaca que el teólogo, si bien no es exégeta ni escribió en su obra teología exegética alguna, no se le puede negar el profundo conocimiento que posee de la exégesis y de los últimos descubrimientos alcanzados por la misma. Estando consciente que los Sinópticos traen varias cristologías, ya que no existe el Jesús no interpretado en el Nuevo Testamento, se preocupa de hacer visible las ataduras interpretativas en que se encuentran insertas su historia y su misión, para liberarlas y acceder a un perfil aproximativo del Jesús histórico real de entonces. Cf. ASSMANN, *Os ardís*, p. 242.

[116] En relación con los criterios históricos, Soares-Prabhu enfatiza que la aproximación que Juan Luis Segundo lleva a cabo supone una lectura histórica de los Evangelios, la cual realiza con la ayuda de los tres criterios: el pre- y pos-pascual, el pre y pos eclesial, y el de la evidencia literaria, los cuales trabaja con ahínco. Si bien, afirma Soares-Prabhu, lo fuerte en el análisis de los Evangelios, por parte de Segundo está en la hermenéutica y no en la crítica literaria, las conclusiones a las que llega son convincentes. Cf. SOARES-PRUBHU, G. M. *Biblical Christology*. *Journal of Theological Reflection*. February 1986. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hoja de fotocopia.

implica dar prioridad a los hechos narrados que generan esa fiabilidad. Por ello, "el retrato histórico de Jesús deberá apoyarse en aquellos hechos que sean más seguros" y, considerados los núcleos de ellos, para ir avanzando en la construcción de la estructura del Jesús histórico.
Con respecto al fundamento de ese principio, el teólogo asevera que lo que aparece como lo "más cierto" en los testimonios evangélicos son aquellos relatos que se atribuyen a Jesús "sin referencia a su pasión, muerte y resurrección"[117]. Un dato que puede ser analizado a partir de este criterio de la fiabilidad es, por ejemplo, el comienzo real del ministerio de Jesús. En el análisis aplicativo del criterio, Segundo llama la atención sobre el hecho que Jesús, siendo un hombre común, sin ningún tipo de autoridad, logre interesar y apasionar a sus contemporáneos con su mensaje. Para que ocurra eso, agrega el autor, debían existir en Israel expectativas que convergieron con el mensaje de Jesús y ayudaron a darle realce; se trata de las varias expectativas mesiánicas vigentes en la época contemporánea a Jesús. Como ya se sabe, continúa Segundo, la expectativa de la mesianidad no estaba asociada a la idea de muerte y resurrección, ya que esa esperanza se eclipsa durante los acontecimientos de la pasión (cf. Lc 24,21), sino que estaba ligada más bien a la llegada del Reino[118].

Relacionando, en sentido general, a Jesús con el Mesías, el autor evoca el hecho que la interpretación de los Evangelios respecto de Jesús como el Mesías de Israel, si bien se da con la Pascua, hay que verla ya presente en la interpretación no sólo de los apóstoles y los discípulos, sino también de la misma muchedumbre antes de su muerte, y habrían datos suficientes para "pensar que la mesianidad de Jesús fue una interpretación pre-pascual".

Surge, así, un tema que permite a Juan Luis Segundo hacer ese reconocimiento de lo pre y pos-pascual en los evangelios sinópticos. El parte de la base que en los sinópticos existen cuatro líneas de esperanzas mesiánicas, las cuales denomina "el profeta de los últimos tiempos", "el hijo de David", "el siervo de Yahvé" y "el Hijo del hombre"[119]. Aplicando a estas esperanzas mesiánicas el criterio de la distinción entre lo pre y pos-pascual de las narraciones evangélicas, el teólogo procura establecer tres ideas base para el análisis: si los contemporáneos de Jesús usaron algunas de estas categorías mesiánicas para interpretar sus dichos y hechos; si Jesús pudo haber usado alguna para comprender su propia misión, y si es posible reconocer cómo los acontecimientos de pascua retro-proyectan esas categorías al Jesús pre-pascual. Teniendo a la base estos elementos de análisis, el teólogo se adelanta a afirmar, de modo general, que las líneas mesiánicas de profeta escatológico e hijo de David se

[117] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 72.
[118] Cf. *Ibid.*, p. 73.
[119] Cf. *Ibid.*, p. 74.

diferencian de las otras dos, siervo de Yahvé e Hijo del hombre, porque estas últimas apuntan más bien al destino personal doloroso y glorioso, y que esa misma diferencia permite clasificar las dos primeras como pre-pascuales y las dos últimas como pos-pascuales[120].

Planteado lo anterior, exponemos sintéticamente, el análisis que Juan Luis Segundo hace de las cuatro líneas mesiánicas, manteniendo el orden en que las presenta, en vista de mostrar la secuencia de su pensamiento en el reconocimiento del criterio de fiabilidad. El autor parte por el estudio de las líneas de orientación pos-pascual, comenzando por el análisis del "siervo de Yahvé". Respecto de él, señala que es un personaje mesiánico al cual se le atribuyen los cuatro poemas de Isaías (42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53), atribución muy incierta si se tiene en cuenta que los historiadores indican que "la concepción de un Mesías doliente y ajusticiado" no coincide con la línea de las esperanzas mesiánicas de la época contemporánea a Jesús, por lo cual, se trataría más bien de un resultado de creación cristiana[121]. Poniendo atención a los acontecimientos de pascua, se puede constatar, continúa el autor, que los discípulos no estaban pensando en una realización mesiánica a la manera descrita en los poemas del "siervo de Yahvé", pero que será la experiencia de la resurrección la que cambiará su lectura del AT. El teólogo uruguayo invita a suponer que la frase de Lucas en el relato de los discípulos de Emaus (cf. Lc 24,45) sugiere el descubrimiento de la línea mesiánica del siervo de Yahvé de Isaías. Precisamente, la pregunta que el misterioso compañero de camino hace a los discípulos (cf. Lc 24,26) es la que deja en evidencia hasta dónde les era imposible pensar en una tradición mesiánica unida al sufrimiento y a la inmolación, y que sólo a partir de la resurrección surge la orientación hacia las formas del siervo de Yahvé de Isaías[122]. El autor asevera que, al parecer, para la primitiva iglesia neotestamentaria, la tradición del siervo de Yahvé, inspirado en Isaías, sería la tradición mesiánica de preferencia para interpretar el destino de Jesús de Nazaret, a la luz del acontecimiento pascual. Esto se puede constatar por el hecho que tanto la escuela de Pablo[123] como la de Juan[124], cuya interpretación es propiamente pos-pascual, orientan la causa de la muerte de Jesús, más bien, hacia un designio divino de pagar con dolor el precio de los pecados de Israel para alcanzar así la redención[125]. Mateo, en quien se percibe más claramente la línea de interpretación pos-pascual, es el evangelista que introduce la línea del "siervo de

[120] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 76.
[121] Cf. *Ibid.*, p. 76.
[122] Cf. *Ibid.*, p. 77.
[123] Cf. Rom 3,26; 4,25; 8,31-33; Gal 3,13; 2 Cor 5,21.
[124] Cf. Jn 1,29. 32-34; 8,12; Ap 1,16.
[125] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 78.

Yahvé" a la etapa de los "acontecimientos inmediatamente anteriores a la pascua, en las narraciones de los sufrimientos de la pasión"[126]. Y así, al continuar retrocediendo en los evangelios, indica Segundo, encontramos en la voz divina del cielo en el bautismo de Jesús, las palabras dirigidas al siervo (cf. Mc 1,11; par. Is 42,1), y en los evangelios de la infancia también se encuentran señales de la línea mesiánica del siervo de Yahvé, particularmente en el canto de Simeón (cf. Lc 2,32; par. Is 42,6; 49,6)[127]. Por tanto, es la Resurrección la que modifica la interpretación que hace la comunidad cristiana del AT y es la que lleva a buscar una compatibilidad entre los hechos acontecidos a Jesús y el mesianismo entendido y esperado en Israel[128].

La segunda línea mesiánica del "Hijo del hombre" presenta varias dificultades exegéticas en los evangelios sinópticos. De acuerdo al estudio realizado por Juan Luis Segundo, la base de las dificultades estaría en el uso de la expresión en tercera o primera persona, dependiendo del evangelio. No parece seguro que la lectura actual que se hace de los sinópticos lleve a la forma original del uso que Jesús hizo de la expresión. Mateo, por ejemplo, aplica la expresión en tercera persona a Jesús cuando éste pregunta a los discípulos quién dice la gente que es el "Hijo del hombre", en lugar de preguntar por sí mismo (cf. Mt 16,13-15). Lucas, al contrario de Mateo, frente al mismo relato, utiliza la expresión en primera persona cuando Jesús pregunta a los discípulos quién dice la gente que "soy yo" (cf. Lc 9,18.20). Si existe esa dificultad en la expresión, la opinión de Segundo es que "la lógica obliga a concluir que 'Hijo del hombre' no podía ser una expresión reconocida por sus oyentes como título mesiánico". Lo anterior puede ser corroborado por el evangelio de Marcos; en el cual, Jesús, que se dice Hijo del hombre o Hijo, esconde voluntariamente su identidad mesiánica, lo que resulta contradictorio, ya que no es posible querer ocultar su mesianismo, acudiendo continuamente a ello cada vez que se identifica con la expresión "Hijo del hombre"[129].

Asimismo, otra dificultad se da cuando el mismo Jesús designa la expresión Hijo del hombre a una tercera persona distinta de él. Un ejemplo está en Marcos 8,38, donde Jesús afirma que quien se avergüence de él y de sus palabras le sucederá que cuando venga el "Hijo del hombre" también se avergonzará de el[130]. Sólo que los acontecimientos pascuales cambian la comprensión de la expresión, como señala Segundo, particularmente en las apariciones del

[126] Cf. Mt 26,27-29; 27,30.
[127] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 79.
[128] Cf. *Ibid.*, p. 77.
[129] Cf. *Ibid.*, p. 79.
[130] Cf. *Ibid.*, p. 80.

resucitado en cuerpo glorioso. Al final del evangelio de Marcos se puede reconocer esa comprensión cuando dice que "el Señor, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios" (Mc 16,19). Lo mismo se puede reconocer en Lucas cuando dice que "mientras los bendecía, se separó de ellos y fue elevado al cielo" (Lc 24,51). Esa misma perspectiva de interpretación se ve en Hechos de los Apóstoles, que muestra más claramente la identificación de Jesús con el Mesías, Hijo del hombre de Daniel, cuando dice que a Jesús, el que fue elevado, lo verán venir del mismo modo como fue visto subir al cielo (cf. Hech 1,11). Sin embargo, indica Segundo, aunque los acontecimientos de pascua digan que Jesús es el Mesías esperado, no lo entienden desde las características de la gloriosa venida del "Hijo del hombre". Lo que, sí, parece importante para solucionar un problema teológico, en opinión del autor, es ver la desproporción entre el Reino de Dios sobre la tierra que Jesús dice traer y el reducido grupo de discípulos a quienes se les presenta. Se trata aquí, de entender que la segunda venida gloriosa de Jesús reemplaza la inminente instalación del reino de Dios, predicado por el Jesús pre-pascual sobre la tierra. Considerada esa interpretación pos-pascual de la escatología, se reconoce mejor el hecho de que se está proyectando sobre el Jesús pre-pascual las promesas de una segunda venida que será "sobre las nubes del cielo"[131].

Antes de pasar a tratar las dos líneas mesiánicas restantes, Segundo anticipa que las dos mezclan elementos religiosos y políticos de la esperanza mesiánica, y que la diferencia de ambas está en el grado de combinación de esos dos elementos. En el caso de la tradición de la expresión "hijo de David", están más presentes los elementos políticos y en la del profeta escatológico estaría más el predominio de los elementos religiosos[132].

Continuando, ahora, con la línea mesiánica del "hijo de David", Segundo destaca que, de acuerdo con la tradición sinóptica, Jesús acepta dos veces que lo llamen "hijo de David", una de las cuales refiere a su entrada triunfal en Jerusalén (cf. Mc 10,46-52; 11,9-10, y par.)[133], y que "lo menos que se puede decir es que Jesús mantuvo una desconcertante ambigüedad respecto a esta tradición sobre el Mesías". Parece cierto que lo asemejaron con el movimiento de los zelotas y que Jesús no aclaró nunca esa ambigüedad. Un ejemplo lo muestran los hijos de Zebedeo, cuando se aproximan a pedirle a Jesús el sentarse en su reino uno a su derecha y otro a su izquierda (cf. Mc 10,35-37). Se ve así que el círculo más cercano a Jesús que disfrutaba de las explicaciones más precisas de su predicación, pensó hasta el momento de su muerte que él realizaría, de modo literal, la restauración del reino de David y

[131] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 81.
[132]Cf. *Ibid.*, p. 82.
[133] Cf. *Idem*, p. 82.

la independencia de Israel del Imperio Romano. Eso, afirma el teólogo, es una clara expresión de lo pre-pascual, ya que muestra la confusión en que se encuentran los apóstoles, como jefes de las iglesias cristianas, en el momento en que se escriben los evangelios[134].

Sin embargo, los acontecimientos pascuales permiten sacar toda ambigüedad de esta tradición mesiánica. Ayudan a dejar claras dos cosas; una, que el reino anunciado por Jesús no tiene relación con la independencia política de Israel y la restauración del reino davídico, sino se refiere a un poder absoluto frente a la muerte, lo que queda de manifiesto con la aparición del resucitado, y otra, que ese poder absoluto hace de Jesús de Nazaret el Mesías esperado, el hijo de David. De acuerdo al análisis de Segundo, la primera influencia pos-pascual es la causa de que desaparezca en el resto del NT el concepto de reino de Dios, tan propio del Jesús pre-pascual, y la segunda constatación pos-pascual fortalece el título "hijo de David" como expresión del mesianismo de Jesús dentro del ámbito judío, teniendo como fundamento la resurrección y no la restauración del trono de David. La conexión entre la resurrección y el título "hijo de David" se encuentra en el uso de los salmos que se atribuyen a la persona de David, como prueba del mesianismo de Jesús[135]. Ahora bien, partiendo desde los acontecimientos pascuales, se puede observar que el título "rey de los judíos" – colocado en la cruz, de acuerdo al relato que los cuatro evangelistas presentan sobre la discusión de Jesús y Pilatos, acerca de si Él es verdaderamente rey – también es una interpretación mesiánica llevada a cabo desde la pascua. Lo mismo sucede con los relatos de la infancia de Mateo y Lucas. La genealogía que presentan para mostrar que Jesús, a través de José, es directo descendiente de David (cf. Mt 1,17; Lc 3,23-28), indica también la proyección pos-pascual del mesianismo de Jesús como "hijo de David"[136].

La cuarta y última línea mesiánica es la del "profeta escatológico". De acuerdo al estudio que propone Juan Luis Segundo, ésta es la línea que posee mayores garantías de haber sido usada en el período pre-pascual[137]. Para reconocer en las narraciones de los evangelios la evocación de la línea del "profeta mesiánico", se hace necesario observar los varios estadios que en ellas existen. Pero antes de ir al reconocimiento de los estadios, Segundo examina, de manera general, los inicios de esta línea. De acuerdo con el proceso histórico de Israel, los profetas ejercieron, hasta la vuelta del exilio, una función crítica religioso-política. La función religiosa consistió no sólo en cuidar la pureza de la fe yahvista, sino también en ser el

[134] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 84.
[135] Uso de los salmos: 16, Hech 2,25; 132, Hech 2,29-30; 110, Hech 2,34-36; 2, Hech 4,25-27 y 89, Hech 13,22-23. Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 85.
[136] Cf. *Ibid.*, p. 86.
[137] Cf. *Idem*, p. 86.

representante visible de un poder que procedía sólo de Yahvé. La función política del "profeta escatológico" se expresó, hasta antes del exilio, en señalar a la autoridad civil sus limitaciones, corrupciones y omisiones, tanto en el campo de la política interna como externa[138]. En la época monárquica desaparece el equilibrio y la igualdad social de Israel, como lo había anticipado el profeta Samuel (cf. 1 Sm 8,10-18), y al mismo tiempo, la función profética disminuye, pero la esperanza de Israel no; la esperanza se escatologiza y la profecía se entiende como aquella que prepara e inaugura el *eschatón*. Para explicar esto en base a la Escritura hay dos pasajes bíblicos que permiten la interpretación de la promesa de la vuelta profética en los últimos tiempos. Un texto es el del Deuteronomio (18,15.18) que anuncia la venida de un profeta semejante a Moisés; y el otro texto es de Reyes dos (2,11) que habla del retorno de Elías, de quien se dice que fue arrebatado por Dios para ser reservado a fines ulteriores. En esos dos personajes, Moisés y Elías, estaría centrada la imagen del profeta escatológico que es el precursor del Mesías[139].

Retomando las narraciones evangélicas, Segundo indica, que al tratar sobre los estadios de redacción, lo central está en reconocer que Jesús es el profeta mesiánico de los últimos tiempos, sea en relación a la línea de la tradición de Moisés o la de Elías, indistintamente[140]. Así, el primer estadio considera la inclusión del relato de la transfiguración de Jesús en el monte entre los acontecimientos pre-pascuales. Por la semejanza que existe entre el cuerpo glorioso de la transfiguración y el resucitado, Segundo señala que los exégetas han planteado que se trata de una experiencia pascual desplazada por los evangelistas al período pre-pascual. Sea cierto o no, el autor indica que es evidente en el relato la interpretación pos-pascual de la transfiguración y el valor teológico que contiene al presentar a Jesús transfigurado conversando con Moisés y Elías (cf. Mc 9,4 y par.)[141]. El segundo estadio alude al episodio de las tentaciones de Jesús en el desierto – relato presente en los tres sinópticos –. Si bien, los cuarentas días de la experiencia pueden expresar el símbolo de los cuarenta años del éxodo, llama la atención que Mateo incluye "cuarenta noches", aludiendo al viaje de Elías hasta la montaña santa (cf. 1 Re 18,1-8). Otra alusión al personaje de Elías puede reconocerse en el servicio que prestan los ángeles a Jesús. El tercer y último estadio refiere a los evangelios de la infancia. En ambos relatos hay una alusión a los personajes del AT. Mateo, por una parte, usa bastante "las tradiciones relativas al nacimiento, ocultamiento y salvación de Moisés", para narrar el período de la primera infancia de Jesús. Lucas, por otra,

[138] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 87.
[139] Cf. *Ibid.*, p. 88.
[140] Cf. *Ibid.*, p. 89.
[141] Cf. *Ibid.*, p. 89-90.

menciona claramente al profeta que "prepara los caminos del Señor que viene" (Lc 1,76), esto es, Elías, de acuerdo a lo ya considerado[142]. Todo lo anterior ayuda a comprender que históricamente parece cierto que en la época contemporánea a Jesús de nuevo surge la expectativa del profeta escatológico y que lo más probable es que el pueblo, tanto en Galilea como en Judea, experimentó que con Jesús, vuelve a surgir la esperanza que por el largo silencio de Yahvé se había debilitado. Lucas así lo da a entender cuando, después de narrar la resurrección del hijo de la viuda de Naím, expone la reacción del pueblo, alabando a Dios y diciendo que un gran profeta ha surgido en medio de ellos y que Dios ha visitado a su pueblo (cf. Lc 7,16)[143].

Exponemos a continuación, el segundo criterio histórico, el de lo pre-eclesial y lo pos-eclesial. En relación a ello, Juan Luis Segundo comienza su estudio constatando que los evangelistas escriben para las iglesias cristianas, lo que constituye un hecho pos-pascual. Jesús, a diferencia de ellos, habla y actúa con sus discípulos, tratando de formarlos para que comprendan su anuncio y no está preocupado en solucionar problemas de una comunidad porque, en rigor, no existe. Parece evidente que lo narrado por los evangelios fue sacado de su contexto primitivo y fue dirigido a las iglesias contemporáneas de los evangelistas. De ahí la necesidad de identificar tanto el contexto eclesial y religioso, como el social y político de Jesús[144].

Respecto del primero, el autor afirma que el contexto eclesial es muy claro en el evangelio de Juan[145]. En los sinópticos, al contrario, este contexto es menos consciente y voluntario; es más bien sutil y difícil de reconocer[146]. Guardando el estilo propio del autor, vamos a exponer uno de los ejemplos que él estudia, en vista de reconocer esos dos contextos de análisis. Nos referimos a las bienaventuranzas. Segundo comienza su estudio, recordando que existen dos versiones de las bienaventuranzas, la de Mateo y la de Lucas. Si se hace una simple comparación entre ambas, rápidamente se puede ver que las dos tienen un elemento común y un elemento agregado; si se quita el "de espíritu" de Mateo y el "vosotros" de Lucas, aparece una fórmula simple: felices los pobres, porque de ellos es el reino de Dios, o de los cielos. A juicio del autor, esta fórmula simple tiene la característica de no ser eclesial y los agregados, tanto de Mateo como de Lucas, son de característica eclesial. Deteniéndose en cada una de las versiones, Segundo explica que el relato de las bienaventuranzas de Lucas no

[142] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 90.
[143] Cf. *Ibid.*, p. 88.
[144] Cf. *Ibid.*, p. 91.
[145] Cf. *Idem*, p. 91.
[146] Cf. *Ibid.*, p. 92.

está dirigido a la muchedumbre, sino a la comunidad cristiana primitiva: “felices los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios” (Lc 6,20). Esto quiere decir, expresa el autor, que Lucas dirige la palabra de Jesús a la comunidad primitiva, pobre y perseguida, con la explicación de que quiere iluminar esa crítica situación con el consuelo y el aliento. El relato de las bienaventuranzas de Mateo, considerando el contexto del evangelio de predicar una nueva justicia, la que Jesús pide a sus discípulos y la que los distingue de los sacerdotes y fariseos, se caracteriza por incluir elementos de esa justicia que es mayor que la de los escribas y fariseos (cf. Mt 5,20). A partir de ahí, se puede entender que, para Mateo, el hambre-situación pasa a ser hambre-justicia, los pobres pasan a ser pobres en espíritu; así, en Mateo, la enseñanza universal de Jesús llega a formar parte de la catequesis eclesial sobre la nueva justicia de los cristianos[147].

Considerado aquí este breve análisis de las bienaventuranzas, cabe aseverar que Segundo continúa su estudio afirmando que el Jesús pre-eclesial no pertenece a ningún grupo y no actúa en ninguna esfera religiosa. Él es un judío que lleva consigo todas las coordenadas del mundo judío, por tanto, lo que dice y hace tiene repercusión en los diferentes planos de la cultura, esto es, en lo social, en lo económico y en lo político, teniendo en cuenta que la diferenciación de estos planos es fruto de la cultura moderna y no así de las culturas primitivas. Por eso, resulta difícil pensar que Jesús, cuando declara felices a los pobres, está usando una categoría socio-económica y que al hablar del Reino de Dios, está significando a sus oyentes una realidad tanto política como religiosa, y no puramente religiosa. Entonces, por medio del análisis de la narración de las bienaventuranzas se puede mostrar claramente el deslizamiento del contexto pre-eclesial al pos-eclesial[148].

El tercer criterio histórico es el “criterio literario”. Juan Luis Segundo, sobre la base que existen cuatro documentos neotestamentarios que narran el ministerio público de Jesús, pregunta en qué medida esos documentos transmiten una historia fidedigna de Jesús. Antes de dar respuesta, Segundo sostiene que, por una parte, ninguno de los cuatro documentos es una obra de historia, en el sentido moderno y científico del término; por otra, ninguno de ellos tiene la intención de esconder que sus narraciones transmiten una comprensión de Jesús sobre la base de la fe que le profesan[149]. Pensando en la fiabilidad histórica que contienen los cuatro documentos, el autor remonta a dos elementos literarios que ayudan a su reconocimiento; por

[147] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 94.
[148] Cf. *Ibid.*, p. 95.
[149] Cf. *Ibid.*, p. 99.

un lado, el material transmitido por las dos fuentes más primitivas – Marcos y Q – y, por otro lado, el idiomático.

Respecto del primer elemento literario, Segundo indica que "cuando se está ante un triple testimonio de un hecho o una palabra de Jesús, la fuente común es Marcos, y cuando se está ante una testificación doble, se piensa que Mateo y Lucas toman su material de una fuente común escrita Q"[150]. En el caso del segundo elemento literario, el autor recuerda que el NT, así como los evangelios, está escrito en una variante del griego, que es la *koiné*. En Marcos no se ve un gran dominio del estilo y de la gramática griega, lo que sí se puede reconocer en Mateo y alcanza una mayor corrección y elegancia en Lucas[151]. En el caso de Jesús, el autor asevera que parece seguro que Jesús habló la lengua popular de Palestina, ya que los mismos evangelistas así lo recuerdan al incluir palabras originales en arameo, traduciéndolas, después, al griego[152]. Si bien, la presencia explícita de la lengua aramea no es prueba de que históricamente Jesús mismo haya utilizado esas expresiones, sí, que constituyen testimonio de estar ante una tradición antigua, cercana a los hechos, afirma Segundo. Es más, dicha fiabilidad histórica se refuerza cuando aparece en los sinópticos, los que son escritos en griego, giros semíticos-arameos, ya que muestran que los autores de los evangelios mantienen una cierta libertad en el uso de las fuentes y es esa manera de proceder la que acerca aun más al Jesús histórico[153].

Al finalizar nuestro análisis de "la realidad histórica de Jesús en los sinópticos" según el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo, quisiéramos evocar, a modo de síntesis, que el estudio del autor muestra que, si bien el NT contiene implícitamente las preguntas acerca de la felicidad, tipo de actividad y concepciones globales de la vida y de la realidad que representó Jesús hasta el momento de su muerte, no responde a ellas a partir de una historia de Jesús[154]. Lo que hace el NT es mostrar que conoce la historia de Jesús, la comenta y saca conclusiones de ella, pero no la narra; por eso, Marcos plantea el título de la narración que va a presentar: evangelio. La historia de Jesús es entendida como "buena noticia" y es eso lo que se quiere comunicar[155]. No significa que se falseen los acontecimientos narrados, sino que el propósito es tener en cuenta mucho más el significado de los mismos, que la exactitud material de los acontecimientos[156].

---

[150] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 101.
[151] Cf. *Ibid.*, p. 102.
[152] Un ejemplo lo tenemos en Marcos 15,34-36.
[153] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 103.
[154] Cf. *Ibid.*, p. 109.
[155] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[156] Cf. *Ibid.*, p. 111.

4.2 Estudio de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos por Jon Sobrino

Nos introducimos ahora en el estudio del tema de la realidad histórica de Jesús en los Sinópticos, según la reflexión cristológica de Jon Sobrino. Queremos dejar en claro, de antemano, que Sobrino no trabaja el tema de una manera particular, como ocurre en el caso de Juan Luis Segundo, pero sí refiere a el en su pensamiento cristológico, por lo que consideramos necesario reconocer y exponer su reflexiones cristológica al respecto.

Una primera aproximación al estudio de la realidad histórica de Jesús desde los Evangelios sinópticos la encontramos en la obra *Jesús en América Latina*. Al tratar del significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana (cf. § 2), dedica un punto a la relación que existe entre el Jesús histórico y las narraciones evangélicas. Al situar dicha relación en el contexto de la cristología latinoamericana, Sobrino expresa que el regreso al Jesús histórico se da ya en el NT, aun cuando es sobre la base de la totalidad de la fe en el Jesucristo resucitado. En el NT, la teología y la cristología se desarrollan sobre la base de la directa relación entre el Jesús de Nazaret, el crucificado, y el Cristo resucitado. Recordando la formación del NT, señala que, ese regreso al Jesús histórico no ha sido sin disputas; Pablo, en su teología, expresa la necesidad que tuvo de recurrir a la realidad de la crucifixión por la que pasó el Jesús resucitado, y Juan, por su parte, se vio obligado de recordar la humanidad de Jesús, el Verbo hecho carne[157]. Así, la recuperación del Jesús histórico se obtiene sobre la base de las historizaciones de las primeras comunidades[158].

Sobrino afirma (cf. § 2, 4), que una cristología que trae de vuelta al Jesús histórico tiene que dar cuenta de la historia de Jesús, teniendo a la base la verdad histórica de las narraciones evangélicas, puesto que los Evangelios son los únicos documentos con que se cuenta para un estudio y la transmisión de esa historia[159]. Sin embargo, hay que considerar, asevera el autor, que los Evangelios constituyen también un problema histórico, ya que no presentan al "Jesús-histórico-en-sí-mismo", sino que exponen un Jesús teologizado sobre la base de un Jesús ya historizado, por lo cual, no hay acceso directo e inmediato, a partir de las narraciones evangélicas, a los "datos fácticos"[160] sobre Jesús de Nazaret. Además, la

[157] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 119.
[158] Cf. *Ibid.*, p. 120.
[159] Cf. *Ibid.*, p. 123.
[160] Cf. *Ibid.*, p. 124. A este respecto, afirma Carlos Palacio que Jon Sobrino no tiene la pretensión de volver a la lectura liberal sobre Jesús ni quiere "buscar entre los escombros de la crítica exegética los restos de un Jesús químicamente puro" sin considerar el aspecto de la fe, y menos "suspender metodológicamente la adhesión de fe en cuanto se investiga de manera 'neutra' la historia de Jesús en busca de una base 'razonable' para el acto de creer". Cf. PALACIO, Carlos SJ. O "Jesus histórico" e a cristologia sistemática: novos pontos de partida para

cristología latinoamericana no ha elaborado determinados criterios que permitan juzgar la historicidad de las narraciones evangélicas. Lo que sí hace la cristología latinoamericana es dejarse guiar por ciertos principios generales de análisis exegético, como son: la aparición de un mismo tema en varios estratos de la tradición bíblica; lo específico y distintivo de un tema que diferencia y hasta pone en oposición teologías y prácticas posteriores a Jesús, y la coherencia que la muerte de Jesús aporta a lo que se narra de su vida[161].

Respecto de cada principio, Sobrino indica que el primero, el de un tema común en diferentes estratos bíblicos, es el que otorga la base para la construcción de la cristología. El segundo, el de lo específico y distintivo de un tema, Sobrino lo refiere a la experiencia, en América Latina, de la muerte de Mons. Oscar Romero. Aquellos que recuerdan sus palabras y acciones se empeñan por silenciar su memoria, y si eso acontece es porque lo que Romero dijo e hizo es verdad. El tercer principio, el del aporte de la coherencia de la muerte de Jesús, del cual no da mayores explicaciones, señala que se torna evidente ante la realidad "actual, social y eclesial de Latinoamérica", porque en el continente existen muchas personas que sufren una muerte análoga a la de Jesús, por causas también semejantes a las de la suya. Así, de acuerdo al autor, el segundo y tercer principio tienen una verificación indirecta y eficaz, más bien, a partir de la realidad latinoamericana[162].

Desde una mirada general, Sobrino expresa que es difícil negar que las narraciones evangélicas sean fruto de la imaginación de las primeras comunidades, de ahí que ve necesario recurrir al trabajo minucioso de la exegesis histórico-crítica de los evangelios, para poder penetrar mejor en sus elementos de historicidad[163].

En relación a la manera como asume la cristología latinoamericana el aporte de las narraciones evangélicas, Sobrino enfatiza que ésta recalca "lo evangélico" de las narraciones, esto es, que "las narraciones sobre Jesús tienen que ser evangélicas"; es deber de las mismas presentar a Jesús como "buena noticia", como evangelio, porque sólo así se hace justicia al Jesús histórico. En ese sentido, expresa que la cristología latinoamericana, por su parte, recoge ese carácter evangélico de las narraciones sobre Jesús y desarrolla su pensamiento considerando dos puntos de reflexión: primero, que Jesús es "buena noticia", y segundo, que esa buena noticia lo es para las comunidades cristianas. En cuanto "buena noticia", el autor señala que en el continente de América Latina Jesucristo todavía es considerado una "buena

---

uma cristologia ortodoxa (sobre a cristología de Jon Sobrino e sua tradução brasileira). En: *Perspectiva Teológica* 40 (1984), 353-370, p. 361.

[161] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 125.

[162] Cf. *Ibid.*, p. 125.

[163] Cf. *Idem*, p. 125.

noticia y que el evangelio continua siendo un "*eu-aggelion*", particularmente para los pobres; esa es la convicción subjetiva de un teólogo que está enraizado en una realidad objetiva y que busca mostrar que la "buena noticia" es única e irrepetible en Jesucristo[164].

En relación a las comunidades cristianas, el teólogo destaca que la cristología latinoamericana "reproduce el modo de proceder de las primeras comunidades", puesto que no busca reflexionar sobre el Cristo-en-sí, sino en su significado como "buena noticia". Es importante recordar, dice, que a la base de la formación de los cuatro evangelios, y de los innumerables pequeños evangelios que están por detrás, estuvo como punto de referencia, una determinada comunidad a la cual se le puso en contacto con el Jesús histórico. La comunidad va elaborando su cristología a partir de su propia realidad concreta y, en relación con ella, de la elección que fue haciendo de los recuerdos de Jesús en vista de historizarlos como "buena noticia"[165]. De esa misma manera, la cristología latinoamericana da énfasis en su reflexión a lo que las comunidades en el continente consideran importante de la praxis de Jesús, como es su relación con los pobres, su praxis liberadora, su conflicto con la autoridad, su entrega por amor. Considerado todo lo dicho, Sobrino señala, por último, que la cristología latinoamericana aprende del NT dos cosas: una, que no se puede hacer teología sobre Jesús sin volver al Jesús histórico, y otra, que no se puede reconocer ni reflexionar a Jesús en su historicidad, sin hacer teología de Él, es decir, sin presentarlo como "buena noticia"[166].

En la obra *Jesucristo liberador*, Jon Sobrino se detiene muy brevemente a tratar el tema de la vuelta al Jesús de los evangelios. El destaca (cf. § 3, 5) que, aun que los evangelios no son la única manera de recuperar a Jesús, sin embargo son la forma insuperable para hacerlo[167]. Por eso, se detiene a señalar la importancia que tiene el hecho de que se llevara a cabo la vuelta al Jesús histórico por medio de "evangelios"; ello por dos motivos: primero, si bien al momento de escribirse los Evangelios ya existían confesiones de fe, himnos y cristologías incipientes en las primeras comunidades, los primeros cristianos experimentaron que no era suficiente confesar a Cristo, sino que era necesario remitirse a la práctica concreta de Jesús. Segundo, la forma como los evangelios retornan a Jesús es de una manera precisa, relatando su vida y su destino, considerando la teologización de su historia. Esto último acontece por medio de algunas dimensiones fundamentales de historización. Una primera dimensión está dada por la centralidad de la pasión de Jesús en los evangelios. La experiencia de la pasión lleva a teologizar a Jesús polémicamente, ya que ella "es una tragedia en sí

[164] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 126.
[165] Cf. *Ibid.*, p. 127.
[166] Cf. *Ibid.*, p. 128.
[167] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 86.

misma" y resulta un escándalo aun después de la resurrección[168]. Otra dimensión es la centralidad de Jesús en los evangelios, en cuanto que presentan la estructura fundamental de su vida, el inicio y desarrollo de su misión, el enfrentamiento con los poderosos, la persecución y la muerte. Una última dimensión de historización que plantean los evangelios es que las narraciones de la vida de Jesús son una "buena noticia", y esa buena nueva lo es porque el centro del mensaje de Jesús son los pobres y porque esa misma orientación asumida por Jesús hace de él una "buena noticia"[169].

5 JESÚS DE NAZARET Y LA CLAVE POLÍTICA

Si bien este tema de la "clave política" tiene relación con el tema del anuncio del reino y de la muerte de Jesús, nosotros lo estudiaremos en relación a la dimensión histórica de Jesús de Nazaret, porque, si entendemos bien, Juan Luis Segundo, quien se ocupa de manera particular del tema, al analizarlo expone un dato más acerca de la realidad concreta de Jesús[170].

En la obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad* (cf. § 1), que trata de la dimensión política de Jesús, Segundo plantea la cuestión de que, si Jesús verdaderamente fue hombre no pudo escapar a la ley de haber interesado, entusiasmado y apasionado a sus contemporáneos sin haber generado conflicto y sin ser considerado Él mismo causa del conflicto. Ese dato está expuesto por los mismos Evangelios que muestran a

---

[168] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 87.

[169] Cf. *Ibid.*, p. 88. Asevera Alfaro que si bien, "tomar al Jesús histórico como punto de partida de la reflexión cristológica no es un rasgo original de la cristología latinoamericana", porque "varios exégetas y teólogos europeos [ya] lo habían hecho", en la cristología latinoamericana este acceder al Jesús histórico tiene rasgos propios y distintos de la manera europea. Para la cristología latinoamericana la práctica de Jesús es lo más histórico de Él y privilegiar esa práctica en la reflexión cristológica es lo que permite aproximarse a Él y profundizar desde Él, el conocimiento de la situación histórica de opresión de América Latina. Cf. ALFARO Juan. Análisis del Libro "Jesús en América Latina", de Jon Sobrino. (San Salvador, 1982). En: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 237-254, p. 241-242.

[170] Nos llama la atención que Frederick Homann dice de la clave política asumida por Juan Luis Segundo que, sin duda, abre algunas puertas para la interpretación del testimonio evangélico acerca de Jesús. Además dice que a veces la metodología del teólogo en este punto parece ser forzada. Sin embargo, no desarrolla el ejercicio de comprobar dicha afirmación. Cf. HOMANN A., Frederick. *The Historical Jesus of the Synoptics: Volume 2, Jesus of Nazareth Yesterdey and Today*. Recensión. Best Sellers, December 1985. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hoja escaneada. Lo anteriormente dicho se contrapone a lo que expresa Ellen Leonard, quien afirma que Juan Luis Segundo aplica rigorosamente la clave política en su estudio de los Sinópticos sobre Jesús, sin entrar en mayores detalles. Por lo demás, señala que Juan Luis Segundo mismo admite que, si bien, no cada dato sobre Jesús puede ser explicado mediante la clave política, ésta es la mejor para descifrar el destino y la enseñanza de Jesús como un todo. Cf. LEONARD, Ellen. *The Historical Jesus of the Synoptic*. Recensión. America, August 2-9, 1986. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hoja escaneada.

un Jesús conflictivo, que se convierte en peligro o en una amenaza para ciertos grupos de personas de su época y que se declara a sí mismo como una persona que divide (cf. Mt 10,34; Lc 12,51-53). Sin embargo, existe en el NT, particularmente en la teología de Pablo, otra imagen de Jesús, la de aquel que unifica, por quien "no hay ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo Jesús" (Cf. Gal.3, 28) [171]. El conflicto en Pablo, explica el teólogo, se sitúa en otro plano, en el de la lucha de fuerzas que oponen la carne al espíritu. Así, aun cuando en el Evangelio no existe una única línea de comprensión y la diferencia en la concepción del conflicto constituye un problema serio, se hace necesario, asevera el autor, reflexionar sobre la convergencia oculta que las une[172]. Por lo cual, se dispone, en un primer momento, mostrar las dos versiones del conflicto para, luego, plantear su propia interpretación sobre la realidad conflictiva de Jesús y su relación con la dimensión política, buscando construir una cristología para el hoy.

5.1 Jesús, condenado como "agitador político": dos lecturas

Cuando se leen los Evangelios, dejando de lado la imagen prefabricada de un Jesús de Nazaret dulce, indica Segundo, uno se encuentra con una realidad de conflicto "consciente y voluntario entre grupos perfectamente determinados" que rodean la persona de Jesús y que, contrario a la posibilidad de desaparecer, dicho conflicto lleva a un asesinato jurídico[173]. Existe, además, el dato importante de testimonios no cristianos que es coincidente con el de los Sinópticos, y que parece fuera de duda, afirma el autor, que "Jesús de Nazaret murió después de haber sido condenado por las autoridades romanas como un agitador político"[174]. Por lo que se hace necesario buscar la respuesta al interrogante de si Jesús fue o no causa de conflicto.

Antes de examinar el testimonio evangélico sobre el dato que Jesús murió por ser considerado un agitador político, queremos detenernos primero en la significación que Juan Luis Segundo da a los conceptos de "político" y de "agitador". Comenzando por el término de "agitador", el autor expresa que este sustantivo ha llegado a convertirse en una expresión con matiz peyorativo. Es un concepto que se asigna a personas que han influenciado el ámbito político de una sociedad, alterándolo parcialmente, y que acaban siendo derrotados, o de lo

[171] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 105.
[172] Cf. *Ibid.*, p. 106.
[173] Cf. *Ibid.*, p. 105.
[174] Cf. *Ibid.*, p. 106.

contrario, llamados de legislador, jefe o libertador, entre otros[175]. También se llama "agitador" a aquella persona que hace uso o se aprovecha de los conflictos existentes en una sociedad, estimulándolos para alcanzar sus fines. Hoy en día, continúa Segundo, la actividad de "agitador" se apoya del tipo más característico de conflicto de las sociedades desarrolladas, cual es la lucha de clases[176]. Respecto del término "político", el teólogo indica que es un adjetivo que se entiende mal cuando se lo identifica con el plano especializado de la actividad humana, como se lo define hoy; en su visión, el adjetivo "político" quiere significar la dimensión política que acompaña al ser humano desde los inicios de su convivencia social organizada[177]. Algo del segundo sentido del concepto es lo que puede ser aplicado a la realidad concreta de Jesús, pero no sin considerarlo en estrecha relación con el ámbito religioso.

Volviendo al dato que Jesús murió luego de ser condenado como "agitador político" por las autoridades romanas, Juan Luis Segundo plantea que, desde el punto de vista del testimonio bíblico, se pueden desarrollar dos caminos de lectura sobre esa afirmación: una, aceptar la hipótesis que Jesús, si bien pudo haber sido considerado un agitador político, intenta desentrañar lo absurdo que puede resultar tal hipótesis[178]; otra, la que no descarta de antemano la posibilidad de considerar a Jesús un "agitador político"[179].

Comenzando por la primera, aunque no es fácil determinar qué verdad "real" se esconde bajo ese aparente resultado evidente, los Evangelios y demás escritos surgidos en el cristianismo naciente concuerdan en mostrar que los romanos fueron los responsables de facilitar un pretexto jurídico, y también fueron responsables en llevar a cabo la ejecución de "una sentencia elaborada y promulgada fuera de su propia esfera de intereses". Sin embargo, los Evangelios también están de acuerdo en señalar que Jesús de Nazaret no tuvo nunca conflicto con las autoridades romanas en sí y hasta se podría demostrar lo contrario. Dejan de manifiesto que los romanos nunca vieron en Jesús una amenaza de tipo político y que ni siquiera lo consideraron como un posible aliado de los zelotas[180]. Es más, si se recurre al argumento de vincular a Jesús políticamente con los zelotas – tenidos por judíos revolucionarios contra la dominación romana – tampoco ese argumento resulta científicamente viable. Si bien, Jesús tuvo un discípulo, Simón, apellidado "el zelota" (cf. Lc

[175] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 111.
[176] Cf. *Ibid.*, p. 112.
[177] Cf. *Ibid.*, p. 114.
[178] Cf. *Ibid.*, p. 110.
[179] Cf. *Ibid.*, p. 105.
[180] Cf. *Ibid.*, p. 106.

6,15) y quizás algún otro relacionado con esa tendencia política, no prueba nada a favor de la hipótesis contra los romanos. También es posible que los zelotas pensaran que Jesús podría unirse a su causa o que podrían hacer uso de Él como medio para movilizar al pueblo, pero si se quiere argumentar con rigor científico, continua diciendo Segundo, uno se encuentra con la realidad que no hay en los escritos sobre Jesús, el más mínimo indicio de una aprobación de la causa zelota (cf. Lc 13,1); aun cuando tuviera la oportunidad para hacerlo. A diferencia de ello, Jesús se relaciona con publicanos, considerados los máximos pecadores de parte de los zelotas[181].

Pero es evidente que, si Jesús se constituyó en una amenaza, lo fue en relación a las autoridades religioso-políticas del judaísmo, ya que menoscabó sus intereses o, por lo menos, así lo vieron ellos, por lo que les vino la envidia y el miedo, primero, para dar paso el complot y después al prendimiento. Frente a esos antecedentes neotestamentarios, surge, más bien, una anti-hipótesis en la cual se reconoce que Jesús efectivamente fue presentado y, finalmente, ajusticiado como agitador político, pero que esa situación sería resultado de una mentira y de un grave error, ya que Jesús habría sido muerto por otras razones que no tienen ninguna relación con la causa alegada para su muerte. Por tanto, lo que históricamente parece más cierto es que Jesús de Nazaret, desde el punto de vista de la orientación de su vida y de su mensaje, no tiene nada que ver con un agitador político antirromano, propiamente tal, como se quiere hacer ver. De ahí la pregunta que levanta Segundo de si habrá que desechar la hipótesis de considerar la muerte de Jesús como resultado de ser visto como un agitar político antirromano, por ser absurda[182].

En el segundo camino de lectura, el autor pregunta por la causa que hizo surgir la necesidad, en las autoridades judías, de deshacerse de Jesús. Para responder a ello, el teólogo considera importante tomar en cuenta uno de los criterios historiográficos que se aplica al estudio de los evangelios; esto es, saber distinguir entre la interpretación de Jesús hecha por los documentos cristianos, que refleja las necesidades de una iglesia naciente – posterior a Jesús – y la interpretación de Jesús que tenga menos relación o concordancia con esas necesidades. A partir de ese criterio se puede reconocer mejor, dice Segundo, que una comunidad cristiana del siglo I – que es considerada secta religiosa – intentara dejar en claro el error o la mentira de una causa política en el ajusticiamiento de su fundador, al contrario de lo que se puede suponer de una comunidad orientada políticamente, como puede ser, por ejemplo, la de los zelotas, para quienes no constituye ningún problema el elemento político

[181] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 107.
[182] Cf. *Ibid.*, p. 108.

del mensaje y actuación de Jesús[183]. Si eso es aceptado, el que Jesús sea considerado un agitador político no debería generar tanto rechazo.

Ahora bien, es importante también tener claro, asevera Segundo, que no se puede entender un agitador político del tiempo de Jesús, y de acuerdo como lo presentan los evangelios, con la visión de agitador político que se tiene hoy, por lo que no se pueden leer los evangelios a partir de la idea de agitador de hoy[184]. Sin embargo, los testimonios evangélicos dejan entrever que Jesús, desde el inicio de su ministerio hasta el final de su vida y durante la proclamación de su mensaje, se manifiesta como alguien que, no sólo pretende, sino que consigue acentuar los principales conflictos latentes en la sociedad israelita[185].

En ese sentido, el mismo anuncio que Jesús hace del Reino, - en cuanto que llega para hacer felices a los pobres y desagraciados a los ricos - refleja, a juicio del teólogo, que coloca en la situación opuesta a dos grupos sociales de Israel y deja sin efecto el fundamento que los mantenía en una convivencia pacífica, como era el modo de interpretar la Ley. Es más, su misma predicación acerca del Reino que llega a los pobres se convierte en el contexto en el que se da curso al complot, donde se confabulan las autoridades religiosas y las políticas para tramar su muerte (cf. Mc 3,9)[186]. De ahí, Segundo declara que esta segunda vía de lectura es la que hace viable una interpretación en clave política del acontecimiento de Jesús.

5.2 Jesús condenado como "agitador político", interpretación de Juan Luis Segundo

Considerado lo anterior, intentamos mostrar ahora, la interpretación que Juan Luis Segundo mismo hace del hecho de Jesús como ser considerado un "agitador político". En el desarrollo de su interpretación Segundo, a nuestro modo de ver, presenta dos pistas de análisis: uno es el del "conflicto" y otro el de la "línea profética".

En cuanto a la idea de "conflicto", el autor declara que el nivel de la confrontación entre el grupo de los protegidos de Jesús y las autoridades judías debe haber llegado a tal grado que éstas últimas, al sentirse amenazadas, dieron curso a una planificación para el asesinato de Jesús. Asimismo, el teólogo refuerza la idea que es tan agudo el conflicto que levanta la persona de Jesús que, de acuerdo al testimonio de los Sinópticos, se pasan por alto disputas que se mantenían de generación en generación, como es el caso de Herodes y Pilatos, cuya enemistad deja de ser tal y pasan a ser amigos (cf. Lc 23,12). Otro tanto se puede decir

[183] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 110.
[184] Cf. *Ibid.*, p. 109.
[185] Cf. *Ibid.*, p. 113.
[186] Cf. *Ibid.*, p. 113.

de la unión que provoca Jesús entre fariseos y saduceos, quienes eran eternos enemigos, a causa del poder que da a los pobres. Así, el conflicto que existía entre los dos grupos pasa a ser menos importante que la lucha que los une contra Jesús y que el conflicto que éste ha generado entre el pueblo y ellos[187]. Por lo cual, decir que llamar a Jesús de agitador político es resultado de una lectura tendenciosa, es desconocer el testimonio evangélico más directo, afirma Segundo, ya que si Jesús no agitó verdaderamente "la escena política de Israel", habrá que acusar de falso a los evangelios en sus datos pre-pascuales más propios[188].

En cuanto a la "línea profética", Segundo recuerda que Jesús se presentó a sí mismo en la línea de los profetas del AT de Israel, y una característica de éstos, aprobada por la mayoría de los exégetas, es que tuvieron una participación claramente reconocible en el plano político de Israel. Además, el mismo pueblo de Israel, al parecer, reconoció en la persona de Jesús rasgos de los profetas del antiguo Israel, particularmente de Elías (cf. Mc 8,28; Lc 9,19) y de Jeremías (cf. Mt 16,14), de acuerdo a las narraciones de los sinópticos[189]. De la figura del profeta Elías, Segundo recuerda que el libro de Reyes (cf. 1 Re 17,7-24) presenta al profeta enfrentando a la política de Ajab, rey de Israel. Ante la razón de estado usada por el rey, con las consecuentes alianzas sincretistas de su política, Elías coloca el punto de vista opuesto, esto es, el de la "religión yahvista en su pureza e intransigencia". Así, los conflictos del profeta con el rey poseen un contenido confuso, ya sea en el plano político como religioso. Elías no se limita simplemente a recordar al rey sus deberes religiosos y cultuales, sino que busca siempre los medios políticos para presionarlo (cf. 1 Re 18,11-40); se enfrenta a la política de Ajab, no sólo con el uso del poder, sino también por medio de situaciones de política interna justa, en defensa del débil, como es el caso de la viña de Nabot (cf. 1 Re 21,1-24). Analizando la figura de Jeremías, Segundo señala que es un profeta que relaciona el porvenir político del reino de Judá con el cambio liberador de estructuras propiamente político-sociales (cf. Jr 22,3-5; 38,17-18). Jeremías se caracteriza por intervenir, con sus sentencias, en materias directamente políticas. Así sucede cuando anuncia que todos los del

[187] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 113.
[188] Cf. *Ibid.*, p. 114. Nos llama la atención la forma en que Juan Manuel Ferari plantea el análisis de la llamada clave de interpretación política por parte de Juan Luis Segundo, cuando afirma que Jesús eligió un área de la vida -la política- para interesar a la gente y para que su mensaje y su acción fueran recepcionados por el pueblo. Según el estudio que hacemos, y como está mostrado en el texto, la afirmación de ser condenado como "agitador político" lleva a Segundo a analizar los motivos de por qué los Evangelios muestran a Jesús como tal, y que tal expresión dice relación con la realidad de conflicto que acompaña a Jesús en su ministerio de anunciar la llegada del Reino, pero nos parece que en ningún momento el teólogo dice que es una clave elegida por el mismo Jesús, sino que se trata más bien de una consecuencia en su manera de llevar a cabo su misión. Cf. FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo*. [S.N.] [s.n.], 1992, p. 180.
[189] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 114.

reino de Judá morirán si no salen de Jerusalén y se entregan en las manos de los caldeos (cf. Jr 21,8-9.10). En vista a que el profeta no puede dar pruebas objetivas de la supuesta voluntad de Yahvé, los jefes de Israel hacen un juicio a Jeremías y se lo hacen "en el único plano razonable en que humanamente puede ser juzgado: el político" (cf. Jr 37,13); Jeremías es encarcelado y se pide su muerte (cf. Jr 38,4)[190].

En la misma línea de los profetas estudiados, Jesús tiene una injerencia político-religiosa, afirma Juan Luis Segundo. Es lo que ocurre en el caso de la predicación de las bienaventuranzas que está dirigida a favor de los pobres, afligidos y hambrientos de su época[191]. Jesús se manifiesta ante sus contemporáneos, así parece dejarlo ver Mateo, como él que reencarna a los profetas del AT, quizás, para unir inconfundiblemente la revelación de la voluntad de Dios a estructuras y decisiones que los representantes políticos consideran de su responsabilidad específica[192]. La Escritura contiene, abundantes testimonios sobre la soledad y las persecuciones que sufrieron los profetas del AT, y los evangelios también reconocen que los profetas tuvieron esa suerte de ser perseguidos (cf. Lc 6,22-23; Mt 5,11-12). De acuerdo al testimonio de Mateo (cf. Mt 23,29-35), Jesús retoma una tradición donde los antiguos y auténticos profetas de Israel debieron pagar, con su propia sangre, el derecho a ejercer su profetismo, y el mismo Jesús confirma que aquello que acontece con el último de los profetas de Israel, Juan el Bautista, va a suceder también, con el Hijo del hombre (cf. Mt 11,14; 17,12)[193].

En cuanto a la relación de Jesús con lo político, Segundo aclara que el mensaje y la acción de Jesús de Nazaret no son, ni pueden ser interpretados como los de un político profesional. Los documentos que se tienen acerca de Jesús sugieren la interpretación de la vida de Jesús como la de un profeta que revela a Dios por medio de categorías preferentemente políticas[194]. Ello queda reforzado si se observa que las autoridades con las cuales Jesús entra en conflicto y que, finalmente, acaban con su vida, presentan la misma mezcla de política y religión. Jesús ataca directamente la estructura política de Israel cuando "destruye la base de una autoridad que era política en nombre de una concepción 'idolátrica'

---

[190] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 115.
[191] Cf. *Idem*, p. 115. Respecto a la línea profética, René Marlé, señala que, según el análisis que lleva a cabo Juan Luis Segundo, si bien el Jesús de los Sinópticos no es un agitador político, debido a su predicación profética cuestiona las estructuras político-religiosas de la sociedad en la cual desarrolla su ministerio. Asume, principalmente, la idea que los pobres ocupan un status social que no se corresponde con el orden divino, por lo que es introducido en la esfera de lo político. Cf. MARLÉ, René. Fe, ideología, religión en J. L. Segundo. Crónica. En: *RSR* 76/2 (1988), 267-268. Texto tomado de: Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina. X,16, p.11.
[192] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 116.
[193] Cf. *Ibid.*, p. 117.
[194] Cf. *Ibid.*, p. 125.

de Dios" y revela a Dios a partir de la realidad de los pobres y políticamente marginados de Israel. Por tanto, lo analizado, indica Segundo, lleva a "descartar el falso escándalo" que provoca el suponer que la condena y muerte de Jesús no fue un simple malentendido, como tampoco fue algo únicamente religioso[195].

5.3 Jesús, profeta del Reino y la clave política

Otra es la orientación que tiene el tema, al parecer, en la obra *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*. En ella Juan Luis Segundo, si bien mantiene los mismos elementos de estudio y reflexión, ordena y orienta su pensamiento, a nuestro juicio, a partir del contexto de "Jesús como profeta del Reino". A diferencia de la obra anterior en la cual dedica todo un capítulo a la "clave política" en esta obra lo analiza en menor extensión (cf. § 1,3). En nuestro estudio nos centramos en ese punto, ya que nos parece que es ahí donde el autor despliega su atención sobre el tema.

El teólogo inicia su análisis con la pregunta de si es legítimo decir que la dimensión política constituye la "clave" adecuada para comprender la historia pre-pascual de Jesús. Suponiendo de antemano que la respuesta de costumbre es expresamente negativa, el autor considera necesario detenerse en la misma respuesta, ya que ella contiene fundamentos decisivos para una interpretación mal entendida acerca de la historia de Jesús.

Entonces, si la respuesta es negativa, ella considera dos planos de comprensión. Uno lo constituye "el problema de las 'claves de lenguaje' que permiten captar la lógica del pensamiento y de las expresiones de los personajes históricos" y, el segundo, se dirige más a observar el papel que el personaje en cuestión desempeñó en la sociedad de su tiempo[196]. En el primer plano, Segundo refiere a "la política como clave del lenguaje de Jesús". Recuerda que en muchas situaciones Jesús, en cuanto a su función profética, hace uso de expresiones del ámbito político; es el caso de la expresión "Reino" que tiene el sentido, en el lenguaje de Jesús, del gobierno de un nuevo rey. Pero, el autor resalta a la vez, que el lenguaje no refiere únicamente al uso que se hace de palabras, sino también se trata del uso de imágenes y categorías que pertenecen al ámbito de la vida humana. Por lo que, Juan Luis Segundo postula – como "hipótesis de trabajo" – la "política" como la clave de lenguaje de Jesús, que permite introducirse en el significado pre-pascual de su pensamiento[197]. Esa propuesta, sin embargo,

[195] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 117.
[196] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 175.
[197] Cf. *Ibid.*, p. 176.

tropieza, a primera vista, con dos aspectos de la autocomprensión de la religión cristiana. El primero consiste en un malentendido respecto de Jesús como fundador de la religión cristiana, elemento en el cual la función de Jesús consistiría en definir el fundamento de dicha religión. Considerado eso, lo político es visto como una "mera metáfora de lo 'religioso'" y todo trabajo de pensar la religión cristiana deberá limitarse en relacionar las enseñanzas de Jesús con la vida religiosa de la comunidad cristiana[198]. El segundo malentendido es el razonamiento que "la clave política de lenguaje excluye la religiosa". Aquí el autor retoma la idea planteada en la "Introducción" de la obra, de que no es posible llegar a pensar un plano religioso completamente separado de cualquier otro plano de la vida humana, donde el hombre y la mujer "encuentran los valores que les sirven para orientar su existencia". De ahí que las palabras de Agustín: "… si no me haces mejor de lo que era, ¿para qué me hablas?" tienen eco justamente porque expresan el sentido de esperar de Dios una palabra que Él puede hablar en un lenguaje comprensible a la existencia humana[199]. Se trata aquí de entender, según el pensamiento de Segundo, que lo religioso no es un tema más en la vida humana, sino que es la elevación a lo trascendente de todos los temas o claves que interesan al ser humano, en los diversos planos de su existencia[200].

Sin embargo, el autor concluye que en estos dos malentendidos, la resistencia no surge tanto por la manera de entender el mensaje de Jesús en clave política, sino por entender que Jesús haya vivido desde ese plano, esto es, que haya sido él mismo un político y que haya desatado un conflicto – político – que resulte ser el principal lenguaje vivo con que se comunicó con las personas y les comunicó a Dios[201]. El segundo plano de comprensión trata de "la política como clave de vida y muerte de Jesús". El autor reflexiona aquí sobre la posibilidad de decir que Jesús fue un político. Aunque la respuesta de análisis no puede ser acabada en este punto de la obra, Segundo, sí, presenta algunas consideraciones generales que permiten dejar abierta la reflexión al respecto.

En cuanto a la pregunta ya planteada, el autor procura enfocar una posible respuesta desde una comprensión histórica de la vida de Jesús. Para alcanzar esa posible respuesta, esta vez en el contexto de Jesús como profeta del Reino, es de gran ayuda considerar un dato importante que los exégetas toman a partir de los testimonios de documentos no cristianos, y que es coincidente con los sinópticos, cual es, que Jesús fue condenado a muerte por las autoridades romanas, por ser un "agitador político". Pero surge el problema de definir "qué

[198] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 177.
[199] Cf. *Ibid.*, p. 177.
[200] Cf. *Ibid.*, p. 178.
[201] Cf. *Ibid.*, p. 179.

verdad 'real' se esconde bajo" esa certeza común. Los escritos del naciente cristianismo, por una parte, concuerdan en advertir que los romanos sólo actuaron como aval jurídico y que después ejecutaron una sentencia "elaborada y promulgada fuera de su propia esfera de intereses". Los evangelios, por otra parte, coinciden en señalar que Jesús de Nazaret nunca entró en conflicto con las autoridades romanas, por el contrario, éstas se habrían sentido incómodas cuando les fue presentado Jesús como un agitador político, de parte del Sanedrín. Lo que los evangelios expresan claramente es que la verdadera razón por la cual Jesús fue entregado a los romanos fue "la envidia de las autoridades político-religiosas del Sanedrín" (cf. Mc 15,10 y par)[202]. Por lo cual, la dificultad que surge frente a la posibilidad de decir que Jesús fue un político, está en no querer ver que la denuncia que hace Jesús como profeta está dirigida a la estructura socio-política creada y mantenida por una teocracia, es decir, una autoridad, al mismo tiempo política y religiosa, que usó el nombre y el poder de Yahvé para generar una sociedad inhumana en Israel. Siendo así, el autor indica que, al no haber claridad sobre la distinción de la verdadera autoridad política a la cual "Jesús desafía con su mensaje profético", se origina una anti-hipótesis, cual es, que si "Jesús habría sido presentado y ajusticiado como agitador político" eso resulta, de parte de los romanos, una mentira y, por parte de los judíos, un error, por lo que Jesús habría sido muerto por causas totalmente diversas a las enunciadas en su sentencia de muerte[203].

Una vez planteada la dificultad de considerar a Jesús un político, Juan Luis Segundo continúa su reflexión colocando un problema más en la comprensión del enunciado. Según su pensamiento, lo que genera un rechazo real es la posibilidad de concluir que Jesús, a partir del conflicto que levantó y que lo llevó a la muerte, verdaderamente fue un hombre político. Ello, porque afectaría dos posiciones históricamente aceptables[204]. Una primera, que Jesús es considerado hoy el fundador de una de las religiones más universales de la historia humana, por lo que no es posible trasladarlo a la esfera de la política sin negarle su trascendencia histórica y convertirlo en un simple personaje histórico que intentó hacer felices a los pobres y marginados de Israel. Otra segunda, que Jesús es el supuesto fundador de una Iglesia que ha tenido y tiene que convivir con diferentes regímenes políticos, basándose en el argumento que no pertenece a la esfera en que luchan los intereses humanos, por lo que debe mantenerse en el plano de lo trascendente, esto es, de lo religioso[205]. De ahí que, continua aseverando el

[202] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 180.
[203] Cf. *Ibid.*, p. 181.
[204] Cf. *Ibid.*, p. 182.
[205] Cf. *Ibid.*, p. 183.

autor, afirmar hoy que Jesús fue un agitador político implica luchar contra esquemas mentales que "escapan al control del lenguaje".

Teniendo en cuenta las dificultades que conlleva proponer la clave política como interpretación del ministerio y del fin de Jesús, Juan Luis Segundo mantiene su hipótesis de que los tres sinópticos "muestran a Jesús como un personaje histórico" en quien religión y política se encuentran indivisiblemente unidas[206]. Por eso mismo, en esta hipótesis confluyen algunos supuestos sin los cuales no se puede alcanzar el sentido su significación para Jesús, cuales son: uno, la necesidad de recuperar un sentido más genérico del término política. El autor recuerda que en el pasado – a diferencia de hoy – el poder se obtenía por medio de diferentes maneras, de las cuales, muy pocas eran, en rigor, formas políticas, como por ejemplo, la sucesión dinástica, rivalidades étnicas, ambiciones personales; por lo que no es nada extraño que Jesús, un hombre conflictivo políticamente, sea considerado un interesado en obtener, u organizar los medios, para alcanzar el poder, sin dejar de tener en cuenta que Él cuenta con el poder de lo alto para substituir las autoridades existentes por otras que representen la voluntad de Dios para con Israel[207]. Un segundo supuesto es que Jesús no sólo anuncia que la fuerza de Dios introducirá un nuevo gobierno y creará una nueva sociedad en Israel, sino que Él prepara ese gobierno transformando las conciencias, especialmente las de los pobres y marginados[208]. Un tercer supuesto es que Jesús no puede expresar su fe antropológica, que también es religiosa, como hombre perfecto que es, en un lenguaje icónico, sino en uno ideológico, puesto que Él está inserto dentro de una realidad finita de la cual y ante la cual pone su sistema de eficacia para ponerlo al servicio de una estructura de valores "que constituye la manera como Jesús concibe a Dios y lo que Dios quiere"[209]. Así, sean cuales sean los elementos que se elijan para explicar la validez de la clave política para la realidad histórica de Jesús, lo cierto es que el conflicto que genera y significa Jesús es un "resorte" histórico necesario para hacer surgir las transformaciones político-religiosas[210].

[206] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 184.
[207] Cf. *Ibid.*, p. 184.
[208] Cf. *Ibid.*, p. 185.
[209] Cf. *Ibid.*, p. 186.
[210] Cf. *Ibid.*, p. 170.

6 REFLEXIÓN FINAL: JESUS DE NAZARET Y SU DIMENSION HISTÓRICA

Resulta evidente reconocer que la dimensión histórica de Jesús de Nazaret es un elemento central en el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino. Ello, considerando que la reflexión teológica latinoamericana, desde sus inicios, promueve también el acercamiento a Jesucristo, en cuanto hecho hombre, partícipe de la historia humana, y de quien hay que hablar a partir de la realidad desde la cual se lo ve y se lo interpreta, esto es, situado en el contexto histórico y social de América Latina.

La referencia a Jesús de Nazaret como el Jesús histórico es un dato teológico del pensamiento de los dos autores. Si bien ambos no están preocupados en continuar la línea de búsqueda de la "nueva pregunta por el Jesús histórico" iniciada por la teología europea, que busca mostrar la relación entre la predicación pre-pascual de Jesús y los acontecimientos de su muerte y resurrección, sí, les interesa desarrollar una cristología que contemple al Jesús histórico, pero insertado en el nuevo contexto teológico de la realidad histórica y social de América Latina. Para los dos, el Jesús histórico es el punto de partida y la base de la reflexión cristológica. Juan Luis Segundo quiere mostrar a sus contemporáneos que es posible dialogar, desde el hoy, con el Jesús de Nazaret de entonces, y descubrir el significado que Él es para la comprensión y la realización de todo ser humano, sin distinción. Jon Sobrino se interesa por desarrollar una cristología histórica que, contemplando al Jesús de la historia, mueva a los cristianos al seguimiento y a la praxis de Jesús, a partir de lo que Él dijo e hizo.

Tanto en el pensamiento cristológico de Segundo como de Sobrino, se observa el interés por rescatar la humanidad de Jesús. En el caso del teólogo uruguayo, Jesús de Nazaret es una persona humana que interesó, atrajo y apasionó a muchos de sus contemporáneos. El teólogo salvadoreño, por su parte, explicita la importancia de entender qué es la persona de Jesús, sus actitudes, sus gestos, sus dichos, su actividad y su destino lo que lleva a confesar que Cristo es verdaderamente hombre y que hace posible continuar su praxis. Asimismo, para ambos el NT, particularmente los Evangelios sinópticos, es la fuente y el fundamento desde donde se accede a la realidad humana de Jesús, a su historia y a la misión que le correspondió llevar a cabo, mientras vivía en Israel.

Sin embargo, aun cuando los dos optan por el Jesús histórico como fundamento de su reflexión cristológica, dicho elemento cobra matices propios en el pensamiento de cada teólogo. A Segundo le interesa, principalmente, rescatar el significado de Jesús de Nazaret para el proceso de humanización en la historia de la humanidad, puesto que Él es un testigo

humano que representa valores, como cualquier persona, que hace vivir la vida de una manera más satisfactoria, hermosa y plena. En Jesús, sus contemporáneos y las personas de hoy pueden descubrir que están llamados a ser mejores, y por eso mismo, es alguien que puede dar sentido a sus vidas, y que les habla, también, hoy. Sobrino, en cambio, explica que la importancia del Jesús histórico está en colocarlo como el punto de partida de la cristología, para recuperar el significado que tiene en el desarrollo de las afirmaciones dogmáticas y en el proceso de reflexión de los contenidos cristológicos, ya que es a partir de Jesús que se reflexiona y se afirma a Cristo.

Respecto del dato neotestamentario sobre Jesús de Nazaret como Jesús histórico, para el teólogo uruguayo ninguno de los escritos del NT narra la historia de Jesús. Pero la conocen, la comentan y presentan sus conclusiones, por lo que son ellos los que posibilitan un acceso fidedigno al Jesús de la historia. Por eso, Segundo destaca que, para alcanzar al Jesús histórico que presentan los Evangelios, es necesario articular los acontecimientos que ellos narran con los datos histórico-críticos que están en juego en la redacción de los mismos. De ahí que el teólogo se preocupa de penetrar el dato evangélico acerca de Jesús por medio de tres criterios históricos generales: lo pos-pascual, lo pre-pascual y el literario, en vista de rescatar el significado de Jesús de Nazaret, en cuanto "Buena Noticia" para las primeras comunidades cristianas y con el objetivo teológico de seguirlo presentando como tal –Buena Noticia- a las personas de hoy. En cuanto al teólogo salvadoreño, éste plantea que el interés por el Jesús histórico no está sujeto a un interés exegético o histórico, con miras a verificar los hechos de su vida y de su ministerio, ya que el relato evangélico tiene el problema que no presenta al Jesús histórico en sí, y por lo mismo, no es posible acceder, de manera directa e inmediata, a los datos fácticos de Jesús de Nazaret. Sobrino encuentra mejor partir del supuesto que los trazos históricos de Jesús son, de por sí, conocidos, por lo que no se preocupa en descifrarlos, sino lo que quiere, más bien, es mostrar la falencia que su produce en la vida cristiana eclesial cuando se deja en el olvido a Jesús de Nazaret.

El elemento de la "clave política", propio de la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo, permite observar, por último, que Jesús de Nazaret, en cuanto Jesús histórico y verdaderamente hombre, participa y asume las consecuencias propias de una persona que genera entusiasmo, que ejerce interés para el pueblo y que, por lo mismo, es causa de conflicto en la sociedad israelita, y que no por nada lo condenan como un agitador político. De ahí que ese aspecto teológico de la reflexión del teólogo posibilita penetrar, aun más, la

realidad histórica y humana de Jesús, en cuanto que fue alguien que intervino y afectó el orden social y religioso establecido, en ese entonces, en Israel.

CAPÍTULO IV

JESÚS Y EL MENSAJE DEL REINO

1 INTRODUCCIÓN

El tema del Reino de Dios, si bien no es una novedad en el contexto religioso de Israel, recibe rasgos nuevos con la persona de Jesucristo. Se convirtió en el propósito central de la predicación de Juan Bautista y será, a su vez, el objetivo central de la predicación de Jesús, quien proclama que el Reino de Dios ha llegado (cf. Mt 4,17).

En el contexto de la "nueva pregunta" por el Jesús histórico, en la cristología eclesial el tema del Reino y su lugar en el misterio de Jesús cobra mayor visibilidad. Ello debido al hecho que los discípulos de Bultmann se ocupan de indagar si la condición divina de Cristo, que se manifiesta con la cruz y la resurrección, "tiene algún respaldo en la predicación pre-pascual de Jesús"[1].

El tema del Reino de Dios, en el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo, se establece como contenido de la predicación profética de Jesús[2]. En base al análisis exegético, principalmente de los Sinópticos, Segundo plantea que en la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios se articulan tres expresiones: reino, pobres y buena noticia[3], internamente relacionados y que son los que activan el discurso de Jesús sobre el Reino. Al examinar el pensamiento cristológico de Jon Sobrino, en el contexto de la realidad de Jesús de Nazaret como alguien que no hace de sí mismo el centro de su mensaje, sobresalen, como lo central en la vida de Jesús, dos conceptos: Reino de Dios y Padre, los cuales se complementan entre sí; el Reino de Dios es el sentido del ser Padre de Dios y la paternidad de Dios es el sentido de ser del Reino[4].

Así, tanto en la cristología de Juan Luis Segundo como en la de Jon Sobrino se reconoce el anuncio del Reino como una realidad teológica inseparable de la persona de Jesús

---

[1] Cf. THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico. Um manual*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 26.

[2] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 129.

[3] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, p. 156.

[4] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 1991, p. 95. Jorge Costadoat destaca, también, que, en el pensamiento cristológico de Jon Sobrino, Jesús está referido de manera definitiva a Dios y a su Reino como lo último, lo que constituye un rasgo distintivo de la cristología de este teólogo latinoamericano. Cf. COSTADOAT, Jorge. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-84, p. 67.

y un hecho innegable de su condición histórica. En el decurso del presente capítulo, exponemos el tratamiento que cada teólogo da a este fundamento cristológico, en base a tres elementos básicos del tema del Reino, como son: la idea del Reino en Jesús, los destinatarios y las condiciones del Reino. Esos componentes nos permiten, por una parte, sistematizar la reflexión teológica que llevan a cabo los dos teólogos en estudio, explicando los diferentes enfoques y su significado, y, por otra, mostrar el sentido liberador del pensamiento cristológico que orienta la reflexión de ambos.

2 JESUS Y LA IDEA DEL REINO

El tratamiento del tema del Reino sigue, en la reflexión de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, itinerarios propios. El primero, elige una vía triple de análisis que contempla: el anuncio, la propuesta y el estilo de vida de Jesús y su articulación con la dimensión del Reino. El segundo, opta por el camino de la relación entre la visión judaica y la de Jesús sobre el Reino.

2.1 Jesús y la idea del Reino en la cristología de Juan Luis Segundo

El planteamiento de Segundo acerca de la predicación de Jesús sobre el Reino, expresa que es necesario comenzar por preguntarse en qué consiste el Reino de Dios que se aproxima, para quiénes viene, para quiénes es buena noticia y por qué esa buena noticia exige cambiar de mentalidad. Para responder a estos interrogantes, el teólogo opta por prescindir de lo que él llama respuesta prefabricada de la teología y se remonta a los Sinópticos, particularmente a los dos que dependen de la fuente Q: Mateo y Lucas[5].

Tomando en consideración los datos pre-pascuales que presentan los Sinópticos, el primer antecedente del cual hay que partir es el hecho que Jesús de Nazaret surge, como figura individual, en medio del pueblo que acude a Juan Bautista para recibir el bautismo de perdón. Al principio de su vida pública, Jesús aparece tras la figura de Juan Bautista, quien trae consigo el anuncio profético de la conversión y del perdón de los pecados. Según el relato de los Sinópticos, Juan es el que tiene el protagonismo profético del momento en Israel, y su profecía se caracteriza por el juicio final de Dios que se acerca y que, a causa de su ira, se

[5] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 157.

llevará a cabo con gran severidad. Frente a la preocupación de los israelitas por el juicio de Dios, Juan Bautista resalta que la única manera de prepararse es repartiendo lo que se posee, no engañar en el cobro de los impuestos y no acusar falsamente a nadie[6]. Así, Juan Bautista, de quien se afirma que era coherente en su hablar y vivir, impresionó a sus contemporáneos, entre ellos a Herodes, y particularmente a Jesús, que inicia su ministerio público precisamente por medio del camino profético de Juan, pero de quien se separa notablemente.

Jesús, como destaca Juan Luis Segundo, empieza su predicación en Galilea una vez que Juan Bautista es encarcelado, según el relato de Marcos 1,14, con la cual da a conocer un anuncio, una propuesta y un estilo de vida propios[7].

2.1.1 Jesús y el anuncio del Reino

Ante el tema del anuncio, y en resguardo a la fidelidad que tienen los Sinópticos sobre la persona de Jesús, Segundo plantea la necesidad de tomar en cuenta ciertos resúmenes evangélicos que muestran el anuncio de Jesús; resúmenes que exponen, al mismo tiempo, tres situaciones que permiten conocer el planteamiento de Jesús respecto del Reino, cuales son: la predicación de Jesús en Galilea (cf. Mc 1,15), la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista (cf. Mt 11,2-6; Lc 7,22-23) y el discurso inicial del sermón de la montaña o bienaventuranzas (cf. Mt 5,1ss; Lc 4,16ss)[8].

En su análisis de la primera situación Juan Luis Segundo rescata del resumen del mensaje de Marcos 1,15: el tiempo se ha cumplido y que el Reino de Dios está cerca, por lo que es necesario convertirse y creer en la Buena Noticia. Dicho anuncio hace ver que el Reino de Dios es algo que ha de venir y ahora es el momento, porque es la hora del cumplimiento de su llegada, pero desde su advenimiento, el Reino de Dios aparece de una manera nueva[9]. A juicio del teólogo, varios son los términos en el anuncio que hay que acentuar, como son: el tiempo se ha cumplido, el reino o reinado de Dios y la buena noticia o alegría[10].

El primer término, “el tiempo se ha cumplido” alude a todo el largo período en que Israel ha estado a la espera del auxilio de Dios, lo que en la predicación de Jesús no debe confundirse con la espera del juicio de la ira de Dios del que habla Juan Bautista. Respecto de

---

[6] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 151.
[7] Cf. *Ibid.*, 150-152.
[8] Cf. *Ibid.*, p. 153.
[9] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 127.
[10] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 153.

la segunda expresión “Reino” o “reinado de Dios”, Segundo señala que el término reino –régimen monárquico- posee, en la predicación de Jesús, otro matiz lingüístico que parece expresar más fielmente lo que intenta decir Jesús con el concepto, ya que refiere más bien a un sistema de autoridad. La expresión más verdadera, a juicio del teólogo, es la de “reinado”, porque alude mejor a la autoridad que se está ejerciendo. Con el término Reino de Dios, Jesús indica el comienzo de la acción de Dios que se prolonga en la historia. Representa el ejercicio de una nueva autoridad o de un nuevo gobierno: el de Dios[11]. Eso no significa el fin de la historia, sino el inicio de un nuevo tiempo en la tierra, de ahí que traiga consigo la alegría para quienes acogen esa nueva manera de entender la acción de Dios en la historia[12].

La segunda situación aborda la incertidumbre de Juan Bautista frente a la persona de Jesús, de si Él es el que se está esperando o ha de venir todavía otro. Ante la pregunta de los discípulos de Juan, Jesús contesta que miren los signos que acompañan la llegada del Reino (cf. Mt 11,2-6; Lc 7,22-23). Aun cuando esta segunda situación no habla explícitamente del Reino de Dios, sí se puede reconocer una directa relación entre él que ha de venir y lo que ha de venir; así el primer elemento introduce lo segundo: el Reino[13]. Sobre la situación de Jesús con los discípulos de Juan Bautista, Juan Luis Segundo destaca que Jesús es obligado, por los discípulos de Juan, a revelar la identidad de su predicación frente a la del Bautista. Y Jesús, responde a los requerimientos de Juan, quien no debe haberse sentido muy seguro con el mesianismo de Jesús, porque apela con su propia acción, más que con el discurso. Dice a los discípulos que transmitan a Juan de lo que han visto y oído, que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia (cf. Mt 11,2-6). Así, aun cuando en la respuesta de Jesús no se incluye el término del reino, al hablar de la buena noticia, indica Segundo, está aludiendo a la proximidad del mismo, ya que los que sufren, los enfermos y los marginados de la sociedad israelita están comenzando a ser integrados a una vida humana, lo que es señal de que el reino está presente en medio del pueblo. En ese sentido, es el reinado de Dios el que ha comenzado a actuar, porque, con la acción de Jesús, los seres humanos comienzan a recobrar su dignidad y ser contados entre los hijos, no sólo de Israel, sino sobre todo, de Dios. Por eso el énfasis que la buena noticia tiene como destinatarios a los pobres[14].

La tercera situación de las bienaventuranzas sugiere que la llegada del Reino constituye una buena noticia, particularmente para los pobres, y que para los que están hartos

[11] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 154.
[12] Cf. *Ibid.*, p. 155.
[13] Cf. *Ibid.*, p. 128.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 156.

de bienes sólo puede constituir una mala noticia, ya que es la conversión hacia la causa del pobre lo que hace que la llegada del Reino de Dios sea ocasión de alegría y de buena nueva[15]. Juan Luis Segundo destaca que en ella también se manifiesta la misión de Jesús, cual es, anunciar la buena noticia a los pobres[16]. Así, de las bienaventuranzas, reconocidas como el discurso inaugural del ministerio de Jesús, el teólogo resalta, en primer lugar, que Jesús apuesta por la felicidad del pobre y, si bien el texto no explicita la expresión de "buena noticia", dice que la felicidad que está próxima es la de los pobres, porque el Reino de Dios llega como predilección hacia ellos. Luego, Segundo señala que el texto bíblico da a entender que no existe otro motivo más real para la recepción de la felicidad que la condición social inhumana. Las tres afirmaciones, en el fondo no son sino una sola, que los pobres son los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, ante lo cual Jesús ofrece un futuro feliz. Eso quiere decir que es prioridad del reinado de Dios liberar de la pobreza a los pobres tanto de Israel como de la humanidad[17]. Por último, el teólogo señala que la superación de la pobreza no se lleva a cabo sin consecuencias para alguien, ya que, particularmente, en el relato de Lucas se plantea que la felicidad que el reino trae para los pobres resulta una mala noticia para los ricos[18].

2.1.2 La propuesta de Jesús

Es común pensar, indica Juan Luis Segundo, que la predicación de Jesús está en el mismo sentido de la de Juan Bautista, por anunciar algo que ya llega[19]. Pero, a partir del análisis que hace de los Sinópticos, resalta que la propuesta profética de Jesús, a diferencia de la de Juan Bautista, no contempla el fin de un momento en la historia ni la reestructuración de la sociedad israelita, a fin de que perdure en la historia, sino que su anuncio propone la

[15] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 129.
[16] Cf. *Ibid.*, p. 157.
[17] Cf. *Ibid.*, p. 158. En cuanto al sentido del discurso de las bienaventuranzas en el pensamiento analítico de Juan Luis Segundo, Marlé destaca que éste no está dirigido a las almas espiritualmente dispuestas a recibir el reino de Dios, sino que su contenido alude a aquellas personas que representan un status social concreto. En esa línea de lectura, Lucas viene a prolongar lo que expresa Mateo. En Lucas se presenta un enlace entre las categorías de pobreza y riqueza. Así, permite comprender mejor que los pobres no son distintos de aquellos que lloran y de todos aquellos que, en general, son rechazados por la sociedad, como son los pecadores, los publicanos, los leprosos, las prostitutas, etc. A partir de este estilo de análisis, Marlé señala que Segundo se complace en mostrar que la política puede llegar a ser una forma privilegiada de encontrar lo religioso, si está, adecuadamente, direccionada a encontrar su significación en relación con la revelación. Cf. MARLÉ, René. Fe, ideología, religión en J. L. Segundo. Crónica. En: *RSR* 76/2 (1988), 267-268. Tomado de: Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina. X,16, p, 11.
[18] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 161.
[19] Cf. *Ibid.*, p. 162.

llegada del Reino de Dios que es convocado por la misma deshumanización de la persona humana y que se realizará en la historia con los medios propiamente históricos. A partir de esta comprensión del anuncio del Reino, y sobre la base del análisis de la fuente Q de Mateo y Lucas, expone dos situaciones en las cuales Jesús mismo presentaría su misión a la manera de proyecto histórico[20].

La primera refiere a la búsqueda del Reino de Dios. Tanto en Mateo como en Lucas, según el teólogo, la procura del Reino debe entenderse en la línea de la transformación, de salir de la marginación del pueblo de Israel, para restituir dentro de sí y por consecuencia, en la sociedad, la ley del amor a Dios y a los demás[21]. En relación a la tarea que acompaña el anuncio del Reino, Mateo habla de rescatar a las ovejas perdidas de Israel y Lucas coloca, junto a la exhortación de buscar el Reino de Dios, un logión en el que se define la función de la pequeña comunidad de Jesús en relación al reino (cf. Lc 12,32)[22], cual es, la tarea de extender la obra profética de Jesús, y el encargo de dejarlo todo por el Reino, lo que confirma el sentido preferencial, como realidad histórica, que acompaña la búsqueda del reino[23].

La segunda situación trata de la realidad de conflicto que acompaña la llegada del Reino (cf. Mt 10,34-36). A juicio del autor, en los Sinópticos se pueden ver tres aspectos que muestran la directa relación entre la misión profética de Jesús y el enfrentamiento histórico que genera su anuncio del Reino. El primero, Jesús expresa que trae división a la tierra, la cual se lleva a cabo en la historia (cf. Lc 12,52). Para Segundo, la propuesta de Jesús suscita enfrentamiento entre las personas, aun cuando éstas estén muy unidas. Dicho enfrentamiento se debe a la diferencia en la estructura de valores que cada persona organiza y crea, de acuerdo a los propios juicios y opciones. De ahí que, al confrontarse la misión del Reino de Jesús con la estructura de valores de las personas que lo escuchan, lleva a éstas a tomar conciencia de la diferencia y hasta de la diversidad de la fe que profesa cada una, y también, de la diferencia entre la fe que profesan y la propuesta que trae consigo el anuncio del Reino por parte de Jesús. Aun más, se puede llegar a ver la oposición que existe entre la propia escala de valores y el anuncio del Reino, puesto que se confrontan la estructura de un sistema social de valores con la práctica del Reino[24]. El tercer y último aspecto lleva a mirar el para qué del conflicto. Según el estudio del teólogo uruguayo, el conflicto que se genera entre las personas a causa del Reino tiene un sentido de resorte histórico. Es decir, lejos de comprender

[20] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 163.
[21] Cf. *Ibid.*, p. 166.
[22] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[23] Cf. *Idem*, p. 167.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 169.

el conflicto como una situación simplemente moral o desde el supuesto que el Reino se lleva a cabo sin contar con la humanidad, el hecho que funciona como resorte histórico significa entender que es desde ese conflicto que se favorecen las transformaciones políticas de la realidad de la humanidad[25]. Teniendo presente lo que Juan Luis Segundo entiende por política y que fue expuesto en el capítulo anterior.

2.1.3 El estilo de vida de Jesús

Si se toma en cuenta la coherencia de Juan Bautista en relación a su anuncio, su propuesta y su estilo de vida como lo muestran los Sinópticos, y se busca en Jesús la misma expresión consecuente, uno se equivoca, afirma Segundo, ya que Jesús llevó un estilo de vida totalmente opuesto al de Juan Bautista[26].

Su estilo de vida está en relación con su misión profética. Jesús no es un hombre del desierto, sino de la ciudad. Conoce el sistema de vida complicado de la ciudad y de su cultura. Es más, Jesús no se restringe en participar de la realidad de sus contemporáneos; conoce sus problemas, sus conflictos y participa de sus fiestas. No por nada sus enemigos lo acusan de comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores (cf. Mt 11,18-19)[27].

En cuanto al mensaje que entrega, Jesús se siente responsable de proclamar una iniciativa nueva, liberadora y salvadora de Dios. Se trata de una noticia que trae alegría al pueblo, por eso no es necesario que los discípulos de Jesús ayunen, porque ellos, como colaboradores de Jesús, están, también, anunciando la alegría del reino que llega, semejante a la fiesta de boda, ya que el reino es semejante a un nuevo desposorio de Dios con Israel[28].

Sin embargo, la alegría que Jesús anuncia con la llegada del Reino, coloca en intrínseca relación la buena noticia de la llegada del Reino y la liberación de los pobres, y hace surgir el escándalo y la oposición de parte de las autoridades oficiales de Israel, puesto que la llegada del Reino, tal como la anuncia Jesús, significa la amenaza del *status quo* de la sociedad israelita y del prestigio y la riqueza que dependen de dicho sistema social[29]. Por eso, en lugar de ser acusado por alegrarse en compañía de los pobres, sus amigos, Jesús es censurado por tener amigos publicanos y pecadores, apareciendo así como amigo de los que están al servicio del tributo romano. De esa manera, se interpreta el comportamiento de Jesús

[25] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 170.
[26] Cf. *Idem.*, p. 170.
[27] Cf. *Ibid.*, p. 171.
[28] Cf. *Ibid.*, p. 172.
[29] Cf. *Ibid.*, p. 173.

como una acción que suscita adversarios, situación que, a juicio de Segundo, favorece un argumento ideológico que permite oponerse a su anuncio profético[30].

2.2 Jesús y la idea del Reino en la cristología de Jon Sobrino

Al analizar la importancia que tiene para Jesús la idea del Reino, Jon Sobrino afirma que el Reino es la realidad última de la predicación de Jesús; una realidad que se impone y se vuelve el sentido absoluto de su vida; es decir, el Reino de Dios es la cuestión que da sentido a la vida, actividad y al destino de Jesús[31]. Asimismo, el Reino de Dios es la ultimidad de la vida de Jesús y, en cuanto tal, supone fundamentalmente la unidad de la trascendencia y de la historia. Esto es, existe una sola historia, porque en Jesús se muestra y se reconoce una relación intrínseca entre lo absoluto y lo relativo, lo vertical y lo horizontal, lo sobrenatural y lo natural, la divinidad y la humanidad. Si existe una dualidad en la historia, ésta debe entenderse a partir de la comprensión del Reino de Dios, a partir de la cual se entiende la historia en dirección del Reino – historia de gracia – y la historia contra la dirección del Reino – historia de pecado –[32]. Así, para Jesús, el Reino es la realidad última que conlleva una doble dimensión: la trascendente y la histórica, y con ello se dice que Dios es una realidad que se relaciona con la historia y la historia con Él[33].

---

[30] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 174.

[31] Cf. SOBRINO, Jon *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995, p. 135. Sobrino asevera, además, que Marcos tuvo la genialidad de integrar en un solo escrito los dichos y hechos que llevaron a Jesús a la cruz, aun cuando las comunidades cristianas celebraban liturgias y creían en la presencia de Jesús en medio de ellos, fue necesario volver cuarenta años atrás para no olvidar la real figura de Jesús, ya que estaba en juego la verdad de Dios y de su buena noticia, esto es, la predicación del Reino de Dios, por parte de Jesús, y Jesús mismo como buena noticia. Cf. SOBRINO, Jon. Rutilio Grande. El nacimiento de una Iglesia nueva, salvadoreña y evangélica. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 3-12, p. 7. Otros escritos donde Jon Sobrino plantea el tema del Reino de Dios como núcleo de la vida de Jesús: Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. En: *Sal Terrae* 66 (1978), 345-364, y en: *Christus* 540 (1980), 17-25. La centralidad del Reino de Dios anunciado por Jesús. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), 135-160.

[32] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 136.

[33] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 97. Para conocer lo que Jesús entiende por Reino es necesario seguir un método de análisis que considere tres vías. La primera es denominada la vía nocional, la cual permite conocer el concepto que Jesús tiene de reino, por lo que se trata de la vía que refiere a la conciencia histórica de Jesús y que está relacionada con lo que refiere al Antiguo Testamento. La segunda vía refiere al análisis de los destinatarios del reino, ya que se supone que hay una directa relación entre lo que expresa el anuncio del reino y las personas a quienes está dirigido dicho anuncio. La tercera refiere a la praxis de Jesús. Para Sobrino, lo que hace Jesús – sus palabras y sus acciones – están al servicio del anuncio del reino. Cf. *Ibid.*, p. 99. De estas tres vías, consideramos aquí la primera; la segunda la incluimos en el tema sobre los destinatarios del reino, y la tercera es considerada en el punto sobre las exigencias del reino.

Resalta, también, Jon Sobrino que Jesús no define ni sabe cuándo será el día definitivo del Reino, como lo señalan los mismos Sinópticos (cf. Mc 13,32), porque al definir y anunciar el día definitivo Jesús habría sobrepasado su propia historicidad, esto es, su propia condición humana[34].

2.2.1 Antiguo Testamento y Reino de Dios

La expresión: Reino de Dios, indica Jon Sobrino, es una expresión tardía de cuño escatológico, y, principalmente, presente en los salmos y en la liturgia[35]. Si bien no es un concepto original de Israel, porque ya existía en el oriente antiguo. Israel se lo apropia para expresar que Yahvé es el Dios que interviene en la historia y que es el rey de Israel, como lo entenderán más tarde, también, todos los pueblos de la tierra (cf. Jer 10,7)[36].

Es importante, a la vez, tener claridad sobre el significado que le da Israel a la expresión "reinado de Yahvé", para entender bien la relación que Jesús establece entre ese reinado y el Reino de Dios. En el lenguaje hebreo se trata de un término más bien estático – *malkuth* Yahvé – que conlleva un doble significado: el regir de Dios en acto y el establecer un orden de las cosas. De estos dos significados, el primero establece una dimensión más dinámica del Reino de Dios, planteando el sentido de una soberanía o reinado de Dios[37].

En cuanto a su contenido, la expresión Reino de Dios remonta al origen de la esperanza de Israel. Habiendo sufrido la disolución de los dos reinos – del norte, Samaria, y del sur, Judea – más el cautiverio en Babilonia y la penosa reconstrucción del período persa, Israel llega, mediante la luz de su fe, a la convicción que toda esa situación de catástrofe no puede ser la última posibilidad para Israel, porque tampoco lo es para Yahvé, como el rey que domina la historia. Con ello surge la esperanza escatológica de Israel, que su actual situación histórica será renovada, que alcanzará la verdadera liberación y recibe la expectativa del Mesías que llevará a cumplimiento sus esperanzas[38].

En ese contexto, los profetas son principalmente quienes se preocupan de articular las esperanzas de Israel. El profeta Isaías se interesa por anunciar la venida del reino y la llegada

---

[34] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 98. También, SOBRINO, Jon. Relação de Jesús com os pobres e marginalizados. Importância para a moral fundamental. En: *Concilium* 150 (1979), 18-27.
[35] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 99.
[36] Cf. *Ibid.*, p. 100.
[37] Cf. SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico.* México: Ediciones CRT, 1976, p. 37.
[38] Cf. *Ibid.*, p. 37.

del Señor como rey y pastor (cf. Is 46,5)[39]. Es justamente en el tiempo de los profetas cuando se alcanza una respuesta clara sobre lo que sucede cuando Dios reina. Los profetas, señala Sobrino, plantean que Dios es el Dios del amor y de la misericordia; no condena, sino que es el esposo fiel, que consuela al pueblo como una madre y que nunca lo abandona (cf. Os 11,1; 2,18; Is 66,13; 49,15; Jer 31,33). Ese amor de Dios, resalta Sobrino, es un amor eficaz que hace nuevas las cosas, porque se fija en la realidad de la historia cuando ésta es dominada por el pecado y condena, por medio de los profetas, a los que venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias, a los que pisotean la cabeza de los débiles y tuercen el camino a los humildes y a los que acumulan violencia y botines en sus palacios (cf. Am 2,6s; 3,10; 4,1)[40]. Asimismo, el significado de la expresión "reinado de Yahvé" como intervención regia en la historia de Israel expresa, a juicio de Sobrino, tres ideas de comprensión. Una, que el reinado de Yahvé es una realidad histórica que tiene incidencia concreta en la historia, también, real y concreta del pueblo, por lo que es la esperanza histórica de Israel que está presente y recorre todo el AT. Otra, que la acción de Dios se muestra por medio de la transformación de la sociedad y del pueblo, lo que excluye la realidad individual y personal de cada israelita, para quien Dios expresa exigencias y planes salvíficos, como es la transformación del corazón de piedra en un corazón de carne (cf. Ez 36,26ss)[41]. Y última, que el reinado de Dios o de Yahvé se manifiesta como esperanza escatológica en medio de una realidad de sufrimiento y catástrofe. Es buena noticia ante la realidad de anti-reino que vive el pueblo de Israel[42]. Estas tres ideas en la reflexión cristológica del teólogo, posibilitan atender el significado que el tema del Reino de Dios, según el AT, expresa, cual es, ser designio de la salvación de Dios y esperanza para el pueblo de Israel[43].

2.2.2 La idea del Reino en tiempos de Jesús

Lo propio de Jesús en la predicación del Reino es plantear la llegada del Reino de Dios como buena nueva lo que, a juicio de Sobrino, revela el núcleo central de la gracia. Y la comprensión de la buena nueva del Reino como gracia se expresa en dos sentidos: uno, el

[39] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 38.
[40] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 140.
[41] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 101.
[42] Cf. *Ibid.*, p. 102.
[43] Cf. SOBRINO, *La centralidad del reino*, p. 135.

Reino de Dios es iniciativa de Dios y no de los hombres; otro, el Reino de Dios es salvación que trae la liberación a toda persona[44].

De acuerdo a la reflexión cristológica de Jon Sobrino, tres expresiones presentes en el anuncio del Reino posibilitan conocer la idea que Jesús tiene del Reino de Dios, ellos son: que está cerca, que es don y gracia, y que es buena noticia.

Con la primera expresión, señala Sobrino, Jesús advierte que el Reino de Dios está cerca porque ya hay señales que así lo muestran. Dichas señales Jesús las expresa por medio de parábolas que hablan de la cosecha madura, del vino nuevo, del novio que ya está (cf. Mt 9,37; Mc 2,23; Mc 2,18-20). Jesús muestra la cercanía, también, por medio de actos como la expulsión de los demonios. Así, Jesús afirma que no sólo está cerca, sino que la venida del Reino es inminente, por lo que su llegada no debe esperarse sólo como promesa, sino como certeza que llega[45].

La segunda expresión plantea que la venida del Reino de Dios es puro don, porque está lleno de la gratuidad del amor misericordioso de Dios. Su llegada no está condicionada por la acción de las personas, de los hombres y mujeres, sino que llega como regalo. Sin embargo, el teólogo también señala que la gratuidad del Reino que muestra Jesús no excluye la participación activa de toda persona. Junto al anuncio, Jesús lleva a cabo varias acciones que aproximan al Reino y que favorecen la actitud de conversión de sus oyentes. Manifiesta Jesús, a su vez, la clara invitación a cambiar de conducta y a desarrollar una vida digna del Reino. Así la gratuidad y la acción no se oponen, sino que van unidas, puesto que la llegada del Reino es algo que se puede pedir, pero no se puede exigir su presencia en medio de la historia, sino que hay que pedir que se pueda llevar a cabo la voluntad de Dios manifestado por el Reino en medio del mundo[46].

La tercera expresión refiere al hecho que Jesús anuncia la venida del Reino como Buena Nueva. En el pensamiento de Sobrino, ese anuncio del Reino como buena nueva o buena noticia, presente en los Sinópticos, revela aquello que Jesús trae de parte de Dios y que es bueno; esto es, que Dios mismo es el que se acerca a las personas, porque Él es bueno, y a la vez es bueno para los seres humanos que Dios se acerca, porque con esa cercanía llega la salvación[47].

Desde esta perspectiva de reflexión, Jon Sobrino enuncia que la predicación del Reino de Dios en el discurso de Jesús se diferencia de Juan Bautista. Para Jesús, Dios rompe con el

[44] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 41.
[45] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 107.
[46] Cf. *Ibid.*, p. 108.
[47] Cf. *Ibid.*, p. 109.

equilibrio de ser, a la vez, cercano y lejano, justiciero y misericordioso, ya que se hace presente en la gracia[48].

3 LOS DESTINATARIOS DEL REINO

El anuncio del Reino está dirigido a destinatarios determinados que, en la reflexión de Juan Luis Segundo se identifican en base a una triple disposición ante el mismo: los inherentes, los discípulos y los opositores. En la reflexión de Jon Sobrino, los destinatarios son presentados como el grupo que, por excelencia, les está dirigido el anuncio del Reino: los pobres.

3.1 Los destinatarios del Reino, según el pensamiento de Juan Luis Segundo

De acuerdo a la predicación de Jesús y al análisis de los Sinópticos que lleva a cabo Juan Luis Segundo, el Reino de Dios no es proclamado a todos, ello no por decisión de Jesús, sino por la esencia del Reino mismo, ya que este, como Buena Noticia que es, no puede ser predicado a todos sin distinción, sino que está destinado a ciertos grupos de personas para quienes es causa de alegría y evangelio: los pobres[49].

En una primera observación, planteada desde una mirada general, Segundo señala, particularmente a partir de su estudio del texto de las bienaventuranzas, que la declaración de felicidad de Jesús – “”felices” o “bienaventurados”- está dirigido a quienes viven en una situación de dolor y de tristeza, por lo cual, dicho enunciado no está, necesariamente, dirigido al grupo de los seguidores de Jesús[50]. Los pobres son felices porque ellos serán los poseedores del Reino, y los que se encuentran en la situación opuesta, esto es, que viven en una realidad favorable, reciben el anuncio del Reino asociado a la expresión dolorosa de los “ay”. Sin

[48] Cf. SOBRINO, *Jesús el reino de Dios*, p. 20. En la misma línea Robert Lassalle-Klein observa que Jon Sobrino quiebra la idea del Reino traída por Juan Bautista y los profetas de Israel en cuatro aspectos. Uno, que Jesús no anuncia la espera del Reino, sino que afirma que su llegada es inminente, por lo que no debe ser visto como objeto de esperanza, sino como realidad cierta. Otro, que Jesús insiste en que el Reino es don y gracia, iniciativa de Dios, y que exige una conversión. Tercero, Jesús no presenta la llegada del Reino como la realización de un juicio a este mundo, sino que llega como buena nueva para los pobres, por lo que debe ser proclamado con alegría. Y último, que Jesús no excluyó a nadie de la posibilidad de entrar al Reino, pero manifiesta que está dirigido en primer lugar a los pobres. Cf. LASSALLE-KLEIN, Robert. Jesus of Galilee and the crucified people: the contextual christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuria. En: *Theological Studies* 70 (2009), 347-376, p. 361.
[49] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 132.
[50] Cf. *Ibid.*, p. 159.

embargo, el que los pobres sean los herederos del Reino, no es consecuencia de los méritos de ellos, sino que se debe a la voluntad de Dios que quiere poner fin a la situación de sufrimiento de los pobres[51]. Esta interpretación de las bienaventuranzas, a juicio del teólogo, es corroborada por Lucas en el texto de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret, cuando Jesús comienza su ministerio (cf. Lc 4,16-21)[52]. En este relato, Jesús expresa que la misión del Ungido está dirigida a los pobres, puesto que, si bien no se menciona el sustantivo de pobres, en el texto se destaca que la manera cómo Jesús presenta su misión tiene relación con la comprensión que los pobres son los destinatarios del Reino, puesto que es a ellos a quienes les llega como buena noticia, lo que permite ver, a su vez, la directa relación existente entre el año de gracia del Señor que se ofrece a los oprimidos y el Reino de Dios que llega a los pobres[53].

Al analizar los destinatarios desde una perspectiva más particular, como es la predicación de Jesús, Juan Luis Segundo indica que hay que atender, principalmente, a su discurso y ver que en la proclamación del Reino se establecen tres grupos israelitas diferentes a quienes dirige el anuncio, como son: los destinatarios inherentes al anuncio del Reino, los opositores al Reino que se guían por mecanismos activos de opresión y los discípulos que se reúnen junto a Jesús y son enviados por Él a predicar[54].

3.1.1 Primer grupo: los destinatarios inherentes del Reino

El primer grupo de destinatarios, Juan Luis Segundo lo reconoce, a partir del análisis de un conjunto de parábolas distinguible por su temática. De acuerdo al estudio de los Sinópticos, existen parábolas que, por su contenido más original, son polémicas, puesto que, por medio de ellas, Jesús deshace las falsas seguridades.

Se consideran parte de este primer grupo las siguientes parábolas: el rico insensato (Lc 12,16-21); el administrador infiel (Lc 16,1-9); el ladrón nocturno (Mt 24,43-44; Lc 12,39-40); el mayordomo (Mt 24,45-51) y las diez vírgenes (Mt 25,1-13)[55].

Las parábolas del rico insensato y del administrador infiel sugieren como tema central la confianza puesta en las riquezas acumuladas que, equiparada con la urgencia escatológica del anuncio del Reino, lleva a entender que el verdadero sentido de la riqueza está en ser

[51] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad,* p. 160.
[52] Cf. *Ibid.*, p. 163.
[53] Cf. *Ibid.*, p. 164.
[54] Cf. *Ibid.*, p. 179.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 181.

miembro del grupo de los destinatarios del Reino, haciéndose amigo de aquellos para quienes ya está destinado, los que son los poseedores de las moradas eternas: los pobres quienes ni siquiera tienen con qué pagar sus deudas[56].

En las parábolas del ladrón nocturno y del mayordomo se presenta el aspecto de la riqueza y su relación con el Reino. En la primera parábola se muestra que el dueño de casa perderá todos los bienes que guarda, porque no existe previsión posible que garantice la llegada del Hijo del hombre que trae consigo el Reino. Asimismo, en referencia a la parábola del mayordomo, se puede observar en el dueño de casa la representación de las autoridades de Israel, puesto que en ella se habla del siervo destinado a ser responsable de todos los empleados, con la orden de atenderles puntualmente en su necesidad de comida. Pero como el dueño y señor de la casa tarda en llegar, el mayordomo se aprovecha de la situación y se pone a maltratar a sus compañeros, momento en el cual es sorprendido por la llegada del amo que lo destituye, enviándolo al grupo de los hipócritas, según Mateo, o de los infieles, según Lucas[57].

Finalmente, la parábola de las diez vírgenes muestra como la excesiva tardanza del esposo origina la falsa seguridad en las doncellas necias. Si bien, no se habla de castigo para la imprudencia de las cinco vírgenes, ya que de todas maneras llaman a la puerta de la casa donde se encuentra el esposo, confiando en la amistad o parentesco con él, Juan Luis Segundo muestra que, igualmente, son rechazadas por el esposo de participar del banquete nupcial, frente a lo cual no vale las falsas seguridades en que se sustentaban[58].

Dando una mirada de conjunto a este primer grupo de parábolas, el teólogo expresa que todas ellas hablan respecto de la naturaleza de la seguridad engañosa, puesto que los israelitas piensan – como se muestra ya en la predicación de Juan Bautista – que por ser hijos descendientes de Abraham, Dios tiene una obligación con ellos. Pero con Jesús esa falsa seguridad alcanza un mayor grado de explicitación, ya que, si bien Él los llama hijos del Reino – en el sentido de entender que el Reino les estaba naturalmente destinado – esa misma seguridad será motivo de su despertar tardío a la realidad de la llegada del Reino y su realizador: Jesús[59].

---

[56] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 182.
[57] Cf. *Ibid.*, p. 182.
[58] Cf. *Idem*, p. 182.
[59] Cf. *Ibid.*, p. 183.

3.1.2 Segundo grupo: los pobres y pecadores, esto es, los discípulos de Jesús

El segundo grupo de parábolas, según el análisis de Juan Luis Segundo, manifiestan, más bien, el aumento de la realidad de controversia que se da entre Jesús y la sociedad israelita. Teniendo presente el contenido de las bienaventuranzas y el de las diez vírgenes, se acentúa la oposición entre el grupo que no espera ni vela por la llegada del Reino, porque se siente seguro de su herencia y el grupo de los que se saben excluidos del Reino[60], los pobres y pecadores, los cuales, afirma Segundo, posiblemente tampoco eran vigilantes ante la llegada del Reino, pero que no lo eran por su propia condición de excluidos del mismo.

Pertenecen a este segundo grupo de parábolas las siguientes: el rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31); el banquete nupcial (Mt 22,2-13; Lc 14,16-24); la dracma perdida (Lc 15,8-10); el hijo pródigo (Lc 15,11-32) y la oveja perdida (Lc 15,4-7).

En el contexto del tema de la riqueza-pobreza, que Lucas acentúa particularmente en su evangelio, Segundo destaca que la preocupación del evangelista por el tema se centra más en el uso que se hace de la riqueza que en exponer su origen. De ahí que, para Lucas, el uso normal de la riqueza se desarrolla en torno a la mesa. Por eso, el estar sentados a la mesa lleva consigo el alegrarse, y eso por dos motivos: por la compañía y por la comida que se disfruta. Eso sucede con el rico y sus invitados, en cuanto Lázaro pasa hambre a las puertas de la casa de éste[61].

La parábola del rico y del pobre Lázaro, según indica el teólogo, es la explicitación de las bienaventuranzas. A partir del análisis de la parábola en la fuente Q, el autor destaca que ésta habla de los cambios que trae consigo la llegada del Reino de Dios[62]. Para comenzar, se presenta la situación cotidiana de cada uno de los personajes sin describir sus condiciones morales ni religiosas. Es decir, no se dice del rico que sea cruel, calculador y ciego frente a la desgracia ajena; ni se dice de Lázaro que sea piadoso, paciente y con la confianza puesta en Yahvé. Por lo que, si se toma en cuenta el tema de la muerte presente en la parábola, se puede entender que se trata de la misma realidad escatológica del banquete y, sin haber razones morales o religiosas, la parábola sugiere que Lázaro, como pobre que fue, hace parte del banquete escatológico del Reino simplemente porque dicho banquete pertenece a los pobres[63].

En ese mismo sentido, otro tanto se puede ver en la parábola del banquete nupcial. En vista que la llegada del Reino encuentra a los invitados naturales con poco o nada de interés

[60] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 183.
[61] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[62] Cf. *Ibid.*, p. 168.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 169.

en participar del mismo, se plantea la posibilidad de la segunda invitación, subraya Segundo. Se invita a la gente que está a la orilla del camino: los ciegos, los cojos, los pobres, a quienes se les obliga entrar en el banquete, aun cuando no todos están en condiciones de participar. Así, dicha invitación revela la controversia que origina la preferencia de Dios por los que sufren, de tal manera que el sentido que expresa la parábola es el de refutar a los invitados por derecho que dejan pasar la oportunidad de participar del banquete escatológico de Dios. En cambio, a los nuevos invitados, que son los marginados de la sociedad, se les deja participar del banquete sin preocupación de su condición moral. Buenos y malos y entran en el banquete, como entran los pobres en la felicidad del Reino que llega[64].

De las siguientes parábolas, dos son exclusivamente de Lucas: la dracma perdida y el hijo pródigo, y una es en común con Mateo, la de la oveja perdida. Juan Luis Segundo las plantea como las tres parábolas de la alegría. Las dos primeras, la de la dracma perdida y la del hijo pródigo, apuntan a la idea que toda actividad en el Reino de Dios está dirigida a recuperar lo que está perdido[65]. En relación con el sentido que toda acción posee en vista del Reino, el teólogo afirma que la actividad manifestada en las dos parábolas tiene la prioridad de dejar al descubierto el debate de Jesús con las autoridades religioso-políticas de Israel, para quienes la perdición religiosa justifica su desinterés y despreocupación para con los pobres y pecadores, marginados y olvidados de la sociedad. El Reino de Dios, como lo anuncia Jesús, manifiesta la acción contraria. En el caso del hijo pródigo, el padre que ve de lejos a su hijo, corre a su encuentro y no da lugar a que el hijo exprese su arrepentimiento; al contrario, le ofrece lo mejor de su casa y prepara un banquete, como nunca se lo había ofrecido al hijo mayor, hecho que muestra una preferencia casi escandalosa por el hijo perdido. Frente a la acusación del hijo mayor, exponiendo la razón a favor del por qué es necesario mantener apartado de la alegría del Reino al hijo menor, que ha gastado todos los bienes con prostitutas, el padre simplemente responde que ese hijo estaba perdido y ha sido encontrado[66].

En la parábola de la oveja perdida la preferencia de Dios por todo aquel que sufre adquiere una nueva particularidad. El pastor – que representa a Dios – va en busca de la oveja perdida, sin que la oveja haga nada. El pastor deja las demás y va tras de la que está perdida, simplemente porque está sufriendo y extraviada. La propuesta del Reino a partir de un hecho como este es clara, dice el teólogo, porque con ello se quiere decir que hay más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no necesitan

[64] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 184.
[65] Cf. *Ibid.*, p. 185.
[66] Cf. *Ibid.*, p. 186.

conversión (cf. Lc 15,7; Mt 18,13). De ahí que Jesús, también, se muestra como aquel que ha sido enviado a las ovejas perdidas de Israel (cf. Mt 15,24) al igual que los que le siguen (cf. Mt 10,6)[67].

Al finalizar este punto, hay que decir que existe una gran diferencia entre los destinatarios del Reino que consideran los judíos, particularmente las autoridades, y los que plantea Jesús. Para los líderes judíos, los destinatarios del Reino son los justos o los ricos, en lenguaje de Segundo, y para Dios, según el anuncio del Reino que hace Jesús, son los pobres y pecadores, puesto que la alegría de Dios está en sacar a los pobres y pecadores de su condición de sufrimiento y marginación[68].

3.1.3 Tercer grupo: los opositores al Reino

Juan Luis Segundo sugiere, como continuación de su estudio sobre los Sinópticos, un tercer grupo de parábolas que muestra a los pecadores como destinatarios del mensaje de Jesús. Pero, para identificar quienes son los pecadores, es necesario acompañar el movimiento del discurso de Jesús, indica Segundo, que invierte el significado de pecador en relación con la comprensión que tiene la sociedad israelita del mismo[69].

Forman parte del tercer grupo las siguientes parábolas: el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14); los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16); los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), y el deudor despiadado (Mt 18,23-34). Todas ellas alteran la posición del justo y del pecador.

En la primera parábola, el fariseo y el publicano representan los dos grupos en que se divide la sociedad israelita, según el *status quo* de la misma. Sin embargo, la manera como Jesús aborda la relación con Dios de cada uno de los personajes, trastoca el significado habitual de los mismos. En el templo, el fariseo da gracias a Dios por la justicia que cree poseer y que lo separa de los demás hombres, particularmente de los publicanos. El publicano, en cambio, es consciente de su marginación y pide perdón a Dios por el pecado que no puede negar. Así, la parábola coloca en los labios de Jesús la conclusión de la misma cuando dice que el publicano salió del templo justificado y el fariseo no. En ese sentido, expresa Segundo, el que es justo ante la sociedad israelita se fue sin justificación, a diferencia del que es considerado pecador, que volvió a su casa perdonado[70].

---

[67] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 186.
[68] Cf. *Ibid.*, p. 187.
[69] Cf. *Idem*, p. 187.
[70] Cf. *Ibid.*, p. 189.

Con la parábola de los trabajadores de la viña, Jesús enseña, expone el teólogo, que el dueño de la viña quiere ser generoso con todos los operarios, ofreciéndoles el mismo salario independiente de las horas que haya trabajado cada uno en particular. Pero el resentimiento de los obreros que trabajaron desde la primera hora obstaculiza la generosidad del dueño de la viña; ante ese resentimiento el dueño responde con la pregunta de por qué miran con malos ojos el que sea bueno. En esa respuesta, señala el autor, se plantea, con otros términos, el anuncio del año de gracia del Señor, lo que una vez más resulta escandaloso y estimula el resentimiento de los que se consideran herederos del Reino. Así, el Dios que revela Jesús se niega a jugar el papel en que lo ha colocado Israel, de privilegiar el trabajo sobre la base de la virtud de las personas y confirmar la opresión de los menos favorecidos de la sociedad. Todo lo contrario, Jesús manifiesta que el proyecto divino se caracteriza por la distribución equitativa de los bienes[71].

La parábola de los viñadores homicidas acentúa la polémica de Jesús con las autoridades intermediarias de Israel. El relato de la parábola, señala Segundo, habla esta vez de los arrendatarios de la viña, que simboliza a Israel, y de la hostilidad que se da entre el propietario y los arrendatarios. Esta parábola, la dirige Jesús a las autoridades de Israel, a quienes acusa de expulsar a todos los servidores enviados a cobrar los frutos de los cuidados que realiza Yahvé sobre Israel. Lo que resulta peor cuando es enviado el mismo hijo del propietario de la viña; según el relato de la parábola, los arrendatarios deciden matarlo para quedarse con la viña. Ello sucede, porque Jesús desarma el mecanismo de opresión que ejercen las autoridades, con miras a apoderarse de Israel en provecho propio[72].

La última parábola a considerar, la del deudor despiadado, presenta la situación de un servidor del rey que debía a éste una gran suma de dinero y a quien pide que le perdone la deuda. El rey accede a la petición sin dificultades. Una vez perdonado, el servidor no es capaz de hacer lo mismo con un subalterno que le debía, a su vez, una pequeña cantidad de dinero; por el contrario, lo oprime hasta conseguir que le pague toda la deuda. A partir de esta parábola, destaca Juan Luis Segundo, se trata de comprender que "la autoridad delegada no está para aprovecharse de la ley, sino para realizar los valores de la autoridad suprema", la que viene de Dios, puesto que la autoridad de Dios expresa preocupación y compasión por la persona humana, especialmente, por la que sufre[73].

---

[71] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 190.
[72] Cf. *Ibíd.*, p. 191.
[73] Cf. *Ibid.*, p. 192.

Finalmente, Juan Luis Segundo indica que a este grupo tercero se le atribuye la particularidad de estar "fuera" respecto del anuncio del Reino, ya que las parábolas les resultan incomprensibles y ellos están como ciegos frente a las mismas[74]. Se los denomina de adversarios de Jesús, porque se reconoce que algunas de las parábolas del Reino los atacan y los dejan al descubierto en su actitud de oponerse al Reino y a los valores que éste representa[75].

3.2 Los destinatarios del Reino según el pensamiento de Jon Sobrino

En cuanto a la reflexión teológica sobre el Reino de Dios, Jon Sobrino coloca a los pobres como los destinatarios preeminentes; declara que no se puede hablar del Reino sin hablar de los pobres, ya que Reino y pobre se corresponden mutuamente[76].

3.2.1 Los pobres, destinatarios prominentes del Reino

La tendencia que se observa en el anuncio que Jesús hace del Reino permite reconocer que los pobres son los destinatarios privilegiados del mismo. Y los pobres, indica Sobrino, se personifican en una doble línea: de una parte, son los pecadores, los publicanos y las prostitutas (cf. Mc 2,6; Mt 11,19; 21,32; Lc 15,1) y de otra, son los sencillos, los pequeños, los que realizan trabajos socialmente considerados indignos (cf. Mt 11,25; 10,42; 18,10.14; Mc 9,2; Mt 21,31; Lc 18,11)[77].

En ese mismo sentido, el teólogo plantea que, en cuanto a la personificación de los pobres, los Sinópticos hablan de los pobres en plural y casi nunca de manera individual ni como un conjunto de personas particulares[78]. Asimismo, en los Sinópticos se habla de una realidad colectiva y masiva de pobres que se caracteriza, de una parte, por ser económica y socialmente pobres y, de otra, por ser dialécticamente pobres, puesto que se presentan en

---

[74] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 236.
[75] Cf. *Ibid.*, p. 237.
[76] Cf. SOBRINO, Jon. La centralidad del reino de Dios anunciado por Jesús. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), 135-160, p. 146. Robert Lassalle-Klein enfatiza igualmente que los pobres son los destinatarios primordiales del Reino de Dios, si bien no excluye a nadie de la posibilidad de entrar en el Reino, enfatiza que está dirigido especialmente a los pobres. Cf. LASSALLE-KLEIN, *Jesus of Galilee*, p. 360-361.
[77] Cf. SOBRINO, *Jesus*, p. 144. Los pobres están en el centro del Reino de Dios, porque están en el centro de la atención y acción de Dios. Cf. SOBRINO, Jon. O Reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 242.
[78] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 113.

contraposición a los ricos y codiciosos[79]. Jesús, afirma Sobrino, contrapone, de una parte, los pobres, los que tienen hambre y lloran, a los ricos que están saciados y ríen; y de otra, contrapone los niños a los sabios, los pecadores a los justos, los publicanos y las prostitutas a los fariseos y escribas[80].

Si bien, en los Evangelios no se encuentra una expresión unívoca de pobres, el autor subraya que tampoco se puede ignorar un presupuesto a la base de lo que Jesús entiende por pobre. Para Jesús los pobres son aquellas personas que tienen necesidades reales, que sufren hambre y sed, que están desnudos y enfermos, que son forasteros o están en la cárcel, los que se sienten agobiados por alguna carga en la vida. De ahí que Jesús dirige el anuncio del Reino de Dios, como buena noticia, a las personas que viven un tipo de miseria y opresión real[81]. Los Evangelios lo muestran dirigiéndose activamente a la realidad marginal de los pobres, a los leprosos, publicanos, prostitutas, lo que hace evidente su opción por los pobres[82].

Además, Jesús entiende que su misión está dirigida a los pobres, porque es a ellos a quienes viene anunciar la Buena Nueva del Reino. Los Evangelios, señala Sobrino, muestran la relación que existe entre Reino de Dios y pobres, lo que manifiesta una relación de derecho entre ambas realidades[83]. Esa relación de derecho se da porque Jesús dice que para los pobres llega el Reino de Dios. Llega para quienes tienen dificultad de adquirir lo básico para la vida y que, por lo mismo, sufren el desprecio y la marginación, viven bajo presión y son a quienes la sociedad no les ofrece ningún tipo de nuevo horizonte y de posibilidades para su vida. A ellos Jesús les dice que tengan esperanza, porque Dios se acuerda de ellos y se aproxima el fin de sus sufrimientos, ya que es a ellos para quien se acerca el Reino de Dios[84].

Desde el punto de vista del sentido de su orientación, el hecho mismo que el Reino de Dios está destinado preferencialmente a los pobres, señala Sobrino, el Reino es esencialmente parcial, porque tiene destinatarios y lugar concretos[85]. Ello no niega que Dios ofrezca su amor a todas las personas, Jesús plantea, sin embargo, que la llegada del Reino sea parcial y no genéricamente universal[86]. La parcialidad del Reino, afirma el teólogo, se basa en el acontecimiento fundamental del Antiguo Testamento, cual es, el éxodo. El éxodo muestra como Dios se revela, de manera particular, al pueblo de Israel que se encuentra oprimido bajo

[79] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 114.
[80] Cf. *Ibid.*, p. 117.
[81] Cf. *Ibid.*, p. 144.
[82] Cf. SOBRINO, Jon. Jesús como buena noticia. Repercusiones para un talante evangélico. En: *Sal Terrae* 76 (1988), 715-726, p. 719.
[83] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 111.
[84] Cf. *Ibid.*, p. 114.
[85] Cf. *Ibid.*, p. 111.
[86] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 145.

la esclavitud en Egipto. A ese pueblo y no a otro, Dios se muestra liberador, por lo cual, mediante de la parcialidad hacia los que sufren, es como Dios se revela a sí mismo en su realidad divina[87].

Jesús, en el contexto de la predicación del Reino, retoma esa línea de la revelación de Dios. Pero ahora se trata de identificar a los pobres como los poseedores del Reino de Dios, lo que resulta difícil y atenta contra los fundamentos de la religión judía, sobre todo porque al anunciar la buena nueva a los pobres, como expresión de la gratuidad de Dios, contradice el sistema de una sociedad y religión que ideologiza la riqueza. De ahí que, para Sobrino, el escándalo frente al anuncio del Reino surge del hecho que sea buena noticia para los pobres y no porque llame a la penitencia, puesto que los pobres muestran la parcialidad que trae consigo la llegada del Reino y señala la opción por unos en desmedro de los demás[88].

Respecto de cómo plantean las parábolas el tema de los destinatarios, el autor expone en su reflexión que ellas están dirigidas a destinatarios específicos. Teniendo en cuenta que las parábolas son relatos de enseñanzas en base a situaciones de la vida cotidiana, Jesús, indica Sobrino, no tiene con ellas el objetivo de definir lo que es el Reino, sino de dar a conocer lo que implica, por lo cual deja abierta la interpretación de las misma de manera que los oyentes se vean obligados a decidirse por una u otra de las actitudes de vida que propone. Así, las parábolas no fuerzan el juicio, sino que enfrentan el oyente a situarse ante la doble posibilidad de aceptar o rechazar el Reino de Dios que llega[89].

El sentido del mensaje central de las parábolas, al igual que la praxis de Jesús, expresa el teólogo, están orientadas a anunciar que el Reino de Dios se acerca a los pobres y marginados. Así, las parábolas del banquete se dirigen a los adversarios de Jesús que lo critican por su parcialidad hacia los pobres y pecadores; la parábola de la oveja y dracma perdida está dirigida a los fariseos y escribas que critican a Jesús por recibir a pecadores y compartir la mesa con ellos; la parábola del fariseo y del publicano apunta a los que se consideran justos delante de Dios. Por lo cual, la predicación por medio de parábolas, indica Sobrino, sustenta el mensaje central del Reino que consiste en comprenderlo como el Reino de Dios que viene a los pobres y despreciados, porque Dios es rico en misericordia, compasivo y amoroso con los pequeños y los pobres. Eso mismo afirman las

[87] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 115.
[88] Cf. *Ibid.*, p. 116.
[89] Cf. *Ibid.*, p. 136.

bienaventuranzas que están dirigidas a los pobres. Por eso, los débiles pueden esperar el Reino con gozo y sin miedo[90].

4 LAS CONDICIONES DEL REINO

Hablar de las condiciones del Reino significa referirse a los requisitos que éste solicita o espera de los que lo recepcionan. De acuerdo al estudio hecho sobre el tema del Reino, existe, tanto en la cristología de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, una diferencia en la interpretación de las condiciones que acompañan la participación en el Reino. Para Segundo se trata de lo que el Reino solicita a los destinatarios, en cuanto que para Sobrino las condiciones del mismo están, particularmente, dadas por el que lo anuncia: Jesús.

4.1 Principales condiciones, según Juan Luis Segundo: conversión y seguimiento

En el caso específico del pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo, el planteamiento de las exigencias del Reino considera los tres grupos a quienes están dirigidas las parábolas que contemplan la predicación del Reino de Jesús. Debido a que esos tres grupos participan de las exigencias y recomendaciones del Reino a partir de sus características propias, no se trata, afirma el teólogo, de entender que éste exija condiciones iguales para todos a quienes está dirigido[91].

Tema central de las condiciones para acoger y participar del Reino es la "conversión". Retomando el resumen de Marcos 1,14, sobre el anuncio del Reino, Segundo resalta que, en estrecha relación con la recepción del Reino, es necesario disponerse a la "conversión"[92]. La conversión dice relación con el significado de Buena Noticia del Reino, que es evangelio. Sin embargo, como la llegada del Reino no es Buena Noticia para todos a quienes es anunciado, la exigencia de conversión alude principalmente al grupo determinado de personas, dentro de Israel, que se dispone a recibirlo y para quienes el anuncio del Reino de Dios se manifiesta como bueno[93].

Asimismo, como el requisito de conversión admite connotaciones propias, según el grupo al cual se dirige, el teólogo señala, que para aquellos que se oponen a la llegada del

[90] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 137.
[91] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 179.
[92] Cf. *Ibid.*, p. 157.
[93] Cf. *Ibid.*, p. 180.

Reino tal como lo anuncia Jesús, la exigencia de conversión los lleva a definirse como adversarios del mismo. En el caso de los discípulos, de los pobres y los pecadores, a partir de la predicación de Jesús, no resulta fácil definir los contornos de las exigencias, ya que en el anuncio, que va dirigido a ellos, se puede reconocer mensajes, recomendaciones y prescripciones difíciles de entrelazar, afirma Segundo[94].

Por tanto, según el análisis que lleva a cabo el teólogo, la predicación de Jesús sobre el Reino parece no exigirles nada a los pobres y pecadores, puesto que ella sugiere que el Reino les pertenece porque Dios se los ofrece, como expresión de su bondad, a cambio del sufrimiento que les toca padecer a causa de las estructuras sociales de Israel. Pero, igualmente Jesús les dirige algunas palabras de exhortación, si bien no en el grado de una conversión radical[95].

Así, a partir del estudio de los Sinópticos y en relación con las condiciones del Reino, fijamos la mirada en la reflexión que desarrolla el autor particularmente del evangelio de Marcos. El teólogo destaca que dicho evangelio muestra, principalmente, dos tipos de actividades que Jesús dirige a la realidad de los pobres y que deja ver la posición de éstos ante el Reino: una, taumatúrgica y otra, didáctica[96].

La actividad taumatúrgica, o de los milagros, que Jesús realiza junto con el anuncio de la llegada del Reino, va dirigida particularmente a los pobres y pecadores, por medio de la cual éstos se convierten en testigos de la llegada del Reino. Así, la llegada de este viene con poder, el cual se deja sentir en los pobres, transformándolos en el objetivo primario de los milagros, para que, por medio de ellos, se muestren los signos del Reino que llega[97].

Dos son los elementos que están presentes en la realización de los milagros, por parte de Jesús, en beneficio de los pobres: la fe y los demonios. El primer elemento, la fe, principalmente en el evangelio de Marcos, no es objeto de condición del milagro, esto es, que el milagro no está sujeto a la fe de la persona sobre la cual actúa. El evangelista, indica Segundo, circunscribe la fe a una realidad existencial más amplia; puede ser del destinatario directo del milagro como de la comunidad o de la familia a la cual pertenece (cf. Mc 2,1-12). Se trata tener en cuenta que, al ser los milagros signos de la cercanía y poder del Reino, la fe que se pide para su realización –la de los milagros- es necesaria para dar coherencia a los valores del Reino en correlación con los valores que buscan y creen encontrar en la persona

[94] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p 201.
[95] Cf. *Ibid.*, p. 203.
[96] Cf. *Ibid.*, p. 209.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 211.

de Jesús los oyentes de su mensaje y no en vista del milagro en sí mismo[98]. Por tanto, es a la coherencia fundamental existente entre las dos perspectivas de valores lo que el evangelista Marcos llama de fe y que genera la conversión y el seguimiento en el Reino de Dios.

El segundo elemento presente en la actividad taumatúrgica refiere a la acción liberadora que ejerce Jesús sobre los que están poseídos por demonios. Jesús, subraya el teólogo, lucha contra el poder de los demonios, o de Satán o del diablo, con miras a liberar a la persona poseída, por una parte, de su falta y por otra, de la esclavitud en que la mantienen los demonios[99].

En cuanto a la actividad didáctica llevada a cabo por Jesús, se trata de la enseñanza que comunica al pueblo por medio de las parábolas. De acuerdo a lo que se observa en el evangelio de Marcos, Jesús enseña a la muchedumbre, pero no les explicita el contenido de lo que enseña. El evangelista se limita a señalar que Jesús enseñaba al pueblo, como de costumbre, por medio de parábolas y de acuerdo a la capacidad que tenían para entender (cf. Mc 4,33)[100].

Asimismo, si se observa el estilo propio de las parábolas, Segundo señala que la enseñanza que da Jesús a la muchedumbre la imparte por medio de diferentes tipos de parábolas. Están las parábolas que plantean el carácter polémico de la llegada del Reino, donde Jesús critica el mecanismo ideológico de la religión de Yahvé que favorece la opresión del pueblo; están las que invitan a seguirlo; están, a su vez, las que expresan la proximidad y seguridad de la venida del Reino, especialmente, para el pueblo que se caracteriza por estar constituidos por pecadores, enfermos y marginados[101], como fue presentado más arriba (cf. § 3.1.2). Por último, están las parábolas que anuncian la alegría de la gratuidad del Reino para los que están más necesitados de alegría y esperanza[102].

Toda esa actividad desplegada por Jesús hacia el pueblo, según el análisis del autor, muestra la necesidad que tienen, también, los pobres y pecadores de cambiar su manera de pensar para acoger el Reino. En vista a que el Reino de Dios es una noticia muy buena y que trae alegría, los pobres necesitan cambiar la manera acostumbrada de ver las diferentes situaciones que representan la realidad de su vida, como pueblo pobre, pecador y oprimido[103].

---

[98] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 215.
[99] Cf. *Ibid.*, p. 213.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 218.
[101] Cf. *Ibid.*, p. 218.
[102] Cf. *Ibid.*, p. 219.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 210.

Respecto del grupo de los adversarios, Segundo expone que, de acuerdo al estudio que hace de los Sinópticos, Jesús exige de ellos una declarada conversión. Existe un grupo de parábolas que muestra claramente la situación de polémica que origina Jesús con el anuncio de la llegada del Reino, cuando busca derribar las falsas seguridades en que se sustentan los fariseos y los saduceos en Israel. Ciertamente, señala Segundo, este grupo social y religioso no espera un Reino que amenace y desarticule la estructura de valores sobre la cual han organizado su existencia social y los privilegios que se derivan de ella[104].

El grupo de parábolas que apunta a desajustar el *status quo* del grupo dominante en Israel, muestra como el dueño de casa – que acumuló riquezas por no saber a qué hora vendría el ladrón nocturno – va a perder todos sus bienes, ya que no se puede prever la llegada inesperada del Hijo del hombre y su Reino (cf. Lc 12,39-40). Lo mismo sugiere la parábola del mayordomo (cf. Mt 24,45-51; Lc 12,41-46) que tiene la responsabilidad de cuidar de los trabajadores de su señor y darles la comida a su tiempo, pero en vista a que el señor tarda, comienza a maltratar a sus compañeros, siendo descubierto por la llegada inesperada de su amo, quien lo manda al grupo de los hipócritas. Y así se puede continuar con el estudio de la parábola del portero (cf. Mc 13,33-37) y de las diez vírgenes (cf. Mt 25,1-13)[105]. Lo que a Juan Luis Segundo interesa destacar, a partir de estas parábolas, es que, si bien Jesús parte reconociendo en el grupo israelita de los fariseos y saduceos a los hijos del Reino, poco a poco comienza a desafiarles a partir de la misma seguridad en que sustentan su directa destinación al Reino, y los despierta ante esa falsa seguridad[106]. Jesús polemiza con ellos por no participar de los mismos sentimientos de Dios, puesto que no esperan un Reino de Dios que haga felices a los pobres y pecadores, sino un Reino que duplique el beneficio y la recompensa de los que se llaman justos[107].

En ese mismo sentido continúa el análisis de la parábola de los dos hijos, del fariseo y del publicano y la del trabajador de la viña, entre otras. Segundo destaca, como ya se indicó anteriormente, que Jesús invierte la comprensión de justo y pecador. Con la manera como anuncia la llegada del Reino por medio de parábolas, Jesús quiere mostrar que se trata de entender que los supuestos justos son en verdad los pecadores y que los que son considerados desde siempre pecadores, son en verdad relativamente justos, ya que han cumplido la voluntad del Padre al aceptar la invitación de participar del Reino. Por último, las parábolas también sugieren la realidad que, si bien todos en el pueblo de Israel son pecadores, los que se

[104] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 181.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 182.
[106] Cf. *Ibid.*, p. 183.
[107] Cf. *Ibid.*, p. 187.

reconocen como tal consiguen acceder más fácilmente al perdón de sus pecados que quienes se consideran justos y son incapaces de disponerse a la conversión, puesto que convertirse les significa cambiar la manera de entender y esperar el Reino[108]. Se trata, por tanto, de cambiar la seguridad opresora de la letra por la inseguridad liberadora de tener que optar por los pobres en base a la nueva comprensión de la palabra misma de Dios, cambio que, por la actitud que muestran frente a Jesús de darle muerte, no están dispuestos a realizar en sus vidas[109].

4.2 Las condiciones del Reino están dadas por Jesús, según Jon Sobrino

En cuanto al pensamiento cristológico de Jon Sobrino, si partimos de la base que su reflexión sobre el Reino resalta la gratuidad de Dios y la gracia que el Reino trae consigo, hay que decir que las condiciones del mismo están más relacionadas con la persona de Jesús, quien trae el Reino, que con los destinatarios, como requisitos para que puedan acceder al mismo; es decir, las condiciones del Reino están dadas por la vida y la praxis de Jesús y no dependen de la exigencia de vida para los destinatarios.

Comenzando por la praxis de Jesús y su relación con la predicación del Reino, Sobrino destaca principalmente la actividad taumatúrgica. Los milagros, indica el teólogo, son, primero que todo, signos de la cercanía del Reino que sitúan a la persona en la correcta dirección hacia el, y cómo los milagros se suceden en medio de una realidad de opresión, es importante reconocerlos no sólo como signos buenos, sino también como signos de liberación[110].

En cuanto signos liberadores, afirma el autor, Jesús realiza una actividad liberadora hacia los pobres por medio de milagros y exorcismos, entendiendo dicha actividad más allá de la demostración de su poder y de su autoridad, la cual se lleva a cabo a favor de quien pasa necesidad y como manifestación de una acción que busca transformar una realidad no buena en buena. De ahí que es posible interpretar las obras que realiza Jesús como expresión de la cercanía del Reino en amor y justicia. Esta manera de comprender la relación entre el anuncio y las acciones del Reino, señala Sobrino, mueven a preguntar si la proximidad del Reino hacia

[108] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 188.
[109] Cf. *Ibid.*, p. 196.
[110] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 123.

los pobres se limita a que éstos se reconozcan amados por Dios y se sientan los privilegiados del Reino, para recobrar sus esperanzas[111].

La acción de Jesús, asevera el teólogo, busca, por una parte, promover la solidaridad entre los hombres y, por otra, hacer que todos participen de la misma mesa del banquete. Pero, como en la sociedad israelita existen los desclasados y la estructura de grupos o clases, Jesús se embarca en la tarea de defender, de una parte, a los marginalizados: se acerca a los leprosos, defiende a las prostitutas y publicanos, habla con los impuros, alaba a los samaritanos, con el fin de provocar el cambio hacia una nueva conciencia colectiva de solidaridad. De otra parte, Jesús se sienta a la mesa con los pobres, con miras a manifestar que el Reino de Dios significa que todos los hombres se sientan juntos en una misma mesa; pero como la división por grupos no permite realizar en concreto ese ideal del Reino, Jesús se ve impelido a denunciar la actitud, la acción y la estructura que mantiene divididos a los hombres entre opresores y oprimidos[112].

Además, afirma Sobrino, los milagros, por parte de Jesús, son signos de la liberación que trae el Reino, puesto algunos de ellos consiste en la actividad taumatúrgica que libera de la opresión del maligno. Los milagros se dan en medio de una realidad histórica donde acontece la lucha de Dios con el maligno. Considerando que, para la mentalidad judía, las enfermedades son el resultado del dominio que ejerce el maligno sobre la persona[113]. Por eso, los milagros no sólo traen consigo el beneficio para la persona en particular, sino que también tienen un aspecto liberador más allá, porque manifiestan que Dios puede derrotar las fuerzas opresoras y es desde esa comprensión de la acción de Dios en la realidad histórica que surge y se fortalece el sentido de esperanza en los pobres, enfermos y pecadores[114].

Una última característica que ofrecen los milagros, de parte de Jesús, para los pobres es la misericordia. En ellos se muestra, afirma Sobrino, una dimensión fundamental de la persona de Jesús: su misericordia. En vista que los pobres viven en una realidad que los mantiene en la opresión, Jesús busca la manera de erradicar esa situación que hace sufrir injustamente a los oprimidos; es una misericordia que se deja afectar por el sufrimiento del

---

[111] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 146.
[112] Cf. *Ibid.*, p. 147.
[113] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 123.
[114] Cf. *Ibid.*, p. 124. En el contexto de la praxis mesiánica de Jesús Lassalle-Klein, igualmente, destaca que los milagros de Jesús son signos de liberación y expresión de la compasión de Dios para el pueblo pobre de Galilea, que la expulsión de los demonios de parte de Jesús es una lucha activa contra el anti-reino, y que por medio del perdón a los pecadores los libera de ellos mismos y los lleva a superar la marginalización; además, llama a los poderosos a dejar la acción opresora e insiste a que los pobres acepten que Dios no es igual a sus opresores y a la cultura religiosa reinante. Cf. LASSALLE-KLEIN, *Jesus of Galilee*, p. 362.

otro[115]. Asimismo, por medio de los milagros Jesús expresa la actitud de compasión y misericordia ante el dolor de los pobres y débiles. En ese sentido, el teólogo recuerda que Jesús sintió compasión, como muestran los Sinópticos, de los leprosos, de los ciegos, de los hambrientos y de la viuda de Naím, entre otros (cf. Mc 1,41; Mt 20,34; Mc 8,2; Mt 15,32; Lc 7,13). En las acciones que lleva a cabo ante los débiles, Jesús se presenta como Alguien que no está ajeno al sufrimiento de las personas; se muestra conmovido y actúa sobre ellos trayéndoles la salvación. De ahí que se puede decir que la misericordia en Jesús no es simplemente sentimiento, sino acción salvadora frente al dolor del que sufre[116].

Ahora bien, la misma praxis taumatúrgica de Jesús plantea a los destinatarios del Reino la necesidad de una disposición activa ante la salvación y liberación que se les ofrece. Algunas veces, indica Sobrino, la fe es exigida por Jesús como condición a su acción salvífica. Por eso, en algunos de los relatos se expresa la repetida sentencia de Jesús: tu fe te ha salvado (cf. Mc. 5,34; 10,52; Mt 9,28ss; Lc 17,19; Mc 5,36; Mt 8,13; 15,28); en otras situaciones Jesús constata la existencia ya de la fe (cf. Mc 2,5.11), en otras se plantea la fe como condición (cf. Mc 5,36) y en otras, simplemente no realiza ningún milagro por falta de fe (cf. Mc 5,5ss). Se trata, por tanto, de la fe que realiza el milagro. La fe en la actividad taumatúrgica de Jesús no es necesariamente condición ni consecuencia del milagro, afirma el autor, sino que es expresión de la persona que cree que Dios es bueno con el débil y que su bondad triunfa del mal; por eso, la fe implica aceptación y convencimiento frente a lo que Dios realiza por el pobre[117].

En cuanto a lo que realiza por sí misma la fe en la persona, Sobrino señala que la fe tiene poder propio, ya que cuando el pobre y el débil dejan actuar la fe, se potencia en ellos su realidad humana y alcanzan la transformación de su ser. De ahí que la fe puede llevar a cabo la conversión de la imagen que se tiene de Dios; permite ver la actitud de misericordia que tiene Dios con el pobre, el enfermo y el endemoniado que se dirige a Él[118].

Respecto de la actitud de cambio, si se retoma la síntesis que presenta el evangelio de Marcos sobre el inicio del ministerio público de Jesús (Mc 1,15), el teólogo señala que la proclamación de la cercanía del Reino concluye con la exhortación a la conversión. Ello significa que, tanto los destinatarios del Reino como los oyentes de Jesús, deben tomar una decisión frente a lo que se les anuncia que incluya la conversión, puesto que la aceptación del

[115] Cf. SOBRINO, *Jesús como buena noticia*, p. 721.
[116] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 125.
[117] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 127.
[118] Cf. *Idem*, p. 127.

Reino de Dios lleva consigo una transformación en la manera de vivir, supone un cambio de vida[119].

En relación a lo que significa en sí la conversión como parte del anuncio del Reino de Dios, Sobrino asevera que la conversión refiere a dos tipos de actitudes en la persona: fe y seguimiento. La primera actitud, de la cual se ha venido hablando, se exige, en primer lugar, al pobre, al débil y al enfermo. En el pobre, se trata de creer que la situación de explotación y marginación en la cual se encuentra y que es expresión de la realidad del antirreino, no es la última oportunidad para su existencia, porque no es la última posibilidad para Dios. Tener fe, significa para el pobre que él cree en que Dios se acerca, con su gracia, a su realidad, porque Dios es definitivamente mayor de aquel de quien predican los sacerdotes y escribas en Israel[120].

La segunda actitud refiere al seguimiento de Jesús. En ese sentido, el autor expresa que, en el contexto de la predicación de Jesús, la invitación al seguimiento hay que entenderlo como exigencia del mismo Reino de Dios, ya que se trata de querer cooperar activamente en la predicación y en la realización del mismo[121]. De ahí la inmediata llamada a seguirlo, una vez que ha iniciado el anuncio de la llegada del Reino[122]. Por eso, también, en la elección de los doce (cf. Mc 3,14-19), afirma Sobrino, que tiene el carácter simbólico de la renovación escatológica de las doce tribus de Israel, Jesús les da la tarea de predicar y dar señales concretas de que el Reino de Dios está cerca. Sin embargo, la invitación al seguimiento por el Reino que expone el evangelio de Marcos, presenta dos momentos. En la primera etapa de la predicación, Jesús anuncia la llegada del Reino en clave de las expectativas judías, pero como Jesús fracasa con su anuncio ante las muchedumbres, surge el segundo momento, donde el anuncio del Reino toma las características de la predicación del Siervo de Yahvé. De ahí que el seguimiento de Jesús cobra un nuevo significado, cual es, participar del mismo camino que hace Jesús, con las peligrosas implicaciones personales, sociales y políticas, afirma Sobrino[123].

---

[119] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 49.
[120] Cf. *Ibid.*, p. 50.
[121] Cf. *Ibid.*, p. 51. Nos parece importante indicar en esta temática que nosotros analizamos, el seguimiento de Jesús dentro del marco del Reino de Dios, porque así nos parece que se fundamenta el punto de partida y tratamiento del tópico, lo que no impide que pueda ser trabajado desde otra óptica. No consideramos aquí la reflexión del seguimiento en perspectiva moral, como también lo trata Jon Sobrino, porque creemos que pertenece a otra clave de interpretación teológica, la de la ética, y nosotros queremos mantenernos en la línea de la cristología, propiamente tal.
[122] Cf. SOBRINO, *La centralidad*, p. 153.
[123] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 51.

Por último, el teólogo resalta que el seguimiento de Jesús en la segunda etapa de la predicación implica una ruptura epistemológica, puesto que no se trata de seguir a Jesús de acuerdo a la ortodoxia judía, sino de seguirlo justamente poniendo en cuestión esa misma ortodoxia. De ahí que el seguimiento no consiste tanto en seguir a Jesús, porque predica el Reino, sino de asumir el mismo estilo de vida de Jesús, siendo así que la figura histórica de Jesús se convierte en norma para su propio seguimiento[124]. Al seguidor de Jesús se le exige la práctica del servicio con miras a instaurar el Reino de Dios y una praxis de seguimiento que consiste en concretizar la lucha por el amor y la justicia que trae consigo la gratuidad del Reino[125].

5 REFLEXIÓN FINAL: EL REINO QUE LLEGA CON JESUS

La directa relación existente entre el mensaje del Reino y la persona de Jesús es un antecedente teológico desarrollado por la cristología de los dos teólogos latinoamericanos. Como se puede apreciar en el estudio del presente capítulo, el tema del Reino de Dios no sólo es un asunto presente en la reflexión, sino un contenido importante para reconocer el significado que adquiere el acontecimiento de Jesucristo en el pensamiento, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino.

En ese sentido, el hecho de dar al tema de "Jesús y el mensaje del Reino" un tratamiento en base a tres tópicos de análisis, posibilita mostrar, de manera explícita, la similitud y las diferencias que este tiene en la cristología de uno y otro autor. Ello evocamos en esta parte de la reflexión final. La semejanza y la distinción en el pensamiento del tema se da, además, en el modo como orientan y organizan el argumento de la reflexión.

Juan Luis Segundo, para comenzar, encauza el análisis del significado del Reino de Dios a partir de los datos que entregan los Evangelios sinópticos. Jon Sobrino, por su parte, si bien considera los elementos que entregan los Sinópticos para su razonamiento, no se

[124] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 52. Respecto de seguir a Jesús en cuanto Jesús histórico, Jorge Costadoat señala que "el seguimiento de Cristo permite superar la discontinuidad histórica con el Jesús de Nazaret en quien reconocemos al Cristo de la fe", ya que seguir a Jesús, en cuanto ser histórico, es necesario no sólo porque Jesús mismo lo exige, sino porque es, también, el "principio epistemológico" para conocerlo. Cf. COSTADOAT, *La liberación*, p. 64.

[125] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 52. En el contexto de la relación entre seguimiento y evangelización, Jon Sobrino enfatiza que el llamado que hace Jesús a unas personas para enviarlas a anunciar la buena nueva del Reino de Dios tiene su razón de ser en la tarea que se les encomienda y no en el llamado a seguirlo por sí mismo, esto es, la de evangelizar, la de preocuparse por el Reino y a que éste llegue a la humanidad. Cf. SOBRINO, Jon. Evangelización y seguimiento. La importancia de "seguir" a Jesús para "proseguir" su causa. En: *Sal Terrae* 2 (1983), 83-91, p. 84.

enmarca estrictamente en este ámbito, sino que amplía el contexto de su reflexión. Así, los elementos de los destinatarios y de las condiciones del Reino, cobran, en el pensamiento de ambos teólogos, un itinerario de desarrollo que privilegia tanto la referencia a los Sinópticos como a la reflexión cristológico-eclesial.

En el tópico sobre la idea que tiene Jesús del Reino, tomando en cuenta a Juan Bautista como el principal referente de Jesús en su aparición pública y para el inicio de su ministerio, el teólogo uruguayo destaca que la tarea profética de Jesús de Nazaret, a diferencia de la del Bautista, conlleva un anuncio, una propuesta y un estilo de vida propios, y en relación directa con la instauración del Reino. Ya en el anuncio del Reino, Jesús manifiesta que se trata del comienzo de la acción de Dios en medio de la historia, es el ejercicio de un nuevo gobierno que es el de Dios. En cuanto a la propuesta, se resalta el hecho que Jesús sugiere la transformación de la realidad social de Israel, en la que el pueblo es invitado a salir de la marginalidad en que se encuentra. Proposición que acarrea conflicto tanto para Jesús como entre los grupos sociales que conforman la sociedad israelita. Referente al estilo de vida, Segundo destaca que Jesús es conocedor de la vida del pueblo, de sus problemas, sus conflictos y sus alegrías. Por eso proclama una Buena Noticia que trae alegría y que es liberadora para el pueblo, ya que lo invita a querer salir de la situación en que se encuentra. Jon Sobrino, en cambio, enfatiza el sentido de ultimidad que tiene la realidad del Reino para Jesús. Teniendo en cuenta la no definición del Reino por parte de Jesús, señala que éste último considera, en su proclamación, lo que Israel conoce y espera acerca del Reino. Así, una primera preocupación es presentar el significado del Reino para el mundo israelita, y luego plantear lo que el mismo Jesús dice al respecto. Remontándose a la idea del Reino de Israel, el teólogo resalta que existen, en el ambiente israelita, dos tipos de significado: el acto de regir y el establecimiento del orden de las cosas por parte de Dios. A partir de su experiencia en el exilio, Israel llega a comprender que su situación histórica alcanzará la verdadera liberación y la realización de la promesa del Mesías quien llevará a cumplimiento sus esperanzas. En lo que a la predicación de Jesús se refiere, el Reino de Dios es planteado como la Buena Nueva que es gracia, en la cual Dios tiene la iniciativa de liberar y salvar a la persona humana. Así, la llegada del Reino no está condicionada por la acción de los seres humanos, sino que llega como don de Dios.

Respecto de los destinatarios, ambos teólogos concuerdan en que los privilegiados del anuncio del Reino son los pobres. Pero cómo dicho anuncio llega y cómo se interpreta en vista a ellos, es lo que alcanza un modo propio en cada autor. Juan Luis Segundo, por su

parte, enfatiza que son tres los grupos a los cuales Jesús les dirige el anuncio del Reino, de los cuales, uno, por considerarse los herederos, se engañan respecto de la responsabilidad que les compete frente al mismo y no consiguen reconocer que su llegada ya está dada en Jesús, por lo cual quedan fuera de participar en él. Existe otro grupo que, por considerarse los justos, no consigue ver que el Reino llega como una realidad donde Dios se muestra preocupado y compasivo hacia los que son débiles y sufren. Por último, está el tercer grupo de los pobres, que, si bien, se cuenta entre los excluidos del Reino, muestra una mayor disposición para acogerlo, ya que acepta la invitación de entrar y hacerse parte de el. En el caso de Jon Sobrino, los pobres son los destinatarios predilectos del Reino. Siendo personas que sufren necesidades reales, el teólogo enfatiza que el Reino - la Buena Noticia - es un derecho que les pertenece y que les otorga la esperanza que Dios les regala, para que se lleve a cabo el fin de sus sufrimientos.

La participación en el Reino de Dios presenta algunas condiciones que, en el pensamiento de ambos teólogos, se manifiestan, principalmente, por medio de dos actitudes: conversión y seguimiento, con algunas diferencias en su interpretación. Juan Luis Segundo, para quien la Buena Noticia es dirigida a los pobres, ya que son los únicos que están dispuestos a aceptarla, resalta, principalmente, la actitud de conversión que trae consigo la exigencia de hacer coherente los valores de la propia vida con los que Jesús presenta y de cambiar la manera de entenderse a sí mismos, para que puedan, verdaderamente, creer en el Reino que les está prometido. Para Jon Sobrino, en vista a que las condiciones del Reino tienen su garantía en Jesús, lo importante es dejar de manifiesto que lo que les compete a los pobres es creer y seguir a quien hace visible la realidad del Reino: Jesús. Fe y seguimiento forman parte de la respuesta de quien ha aceptado el llamado de participar activamente en la predicación y realización del Reino, y dispuesto a hacer el mismo camino de vida que hizo Jesús.

Por último, el anuncio del Reino de Dios, en la cristología de los dos teólogos, es la principal actividad de la vida de Jesús, a la que se dedica de manera preeminente y por la cual Él está dispuesto, incluso, a entregar su vida. Es la tarea que da identidad a la persona y a la vida de Jesús, porque Jesús mismo es el que se apropia, de una manera nueva, del anuncio y la comprensión de lo que significa el Reino, no sólo para Israel, sino también, para toda la humanidad.

CAPÍTULO V

LA MUERTE DE JESÚS COMO CONSECUENCIA DE SU OPCIÓN POR EL REINO

1 INTRODUCCIÓN

Es admitido por todos los cristianos que la muerte de Jesús no fue algo circunstancial. Jesús mismo ya previno a sus discípulos de lo que le aguardaba, en vista a que no se escandalizaran de su fin, al mismo tiempo que para Él significó someter su voluntad a la voluntad del Padre[1].

Los cuatro Evangelios presentan la crucifixión como la forma de muerte de Jesús, la que acontece un día viernes de la semana de la Pascua judía, pero no se puede indicar la fecha exacta de la ejecución[2]. Así, en cuanto hecho histórico, la muerte de Jesús se desarrolla como un hecho de crucifixión; un tipo de muerte que hace parte de la manera romana de matar a los esclavos que se mostraron subversivos contra el poder del Imperio Romano. De acuerdo a las características que acompañan la muerte de Jesús, como son la burla y el título colocado sobre su cabeza en la cruz, señala Kasper, lo más probable es que haya sido ejecutado como rebelde político[3]. Sin embargo, para los cristianos la muerte de Jesús es más que el resultado de intrigas, miedos, envidias y malentendidos de judíos y romanos, sino existe una razón teológica. La muerte de Jesús es expresión de la acción salvífica de Dios en medio de la historia y se lleva a cabo por la libre auto-entrega del mismo Jesús[4].

En el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo la muerte de Jesús, al igual que en la reflexión teológica cristiana y en el contexto del análisis histórico de la misma, es el resultado de la situación de conflicto que Él mismo originó con las autoridades judías a causa de la manera como planteó la llegada del Reino, puesto que el poder religioso-político de Israel consideró, tanto su predicación como su estilo de vida, una amenaza para su poder; por eso lo condenó a una muerte violenta, a una muerte de cruz[5].

La reflexión cristológica de Jon Sobrino sobre el tema de la muerte de Jesús, recorre el mismo curso del pensamiento cristiano sobre la muerte, y la inicia con la afirmación de que

---

[1] Cf. LEON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Edición revisada y ampliada. Barcelona: Editorial Herder, 1973, p. 565.
[2] Cf. KASPER, Walter. *Jesús el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002; p. 191.
[3] Cf. *Ibid.*, p. 192.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 193.
[5] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 138.

“Jesús murió violentamente”, declaración que resulta un hecho innegable, puesto que el mismo kerigma primitivo de las primeras comunidades cristianas así lo testifica (cf. Hech 2,23; 1 Tes 2,15). Considerado ello, en el pensamiento de Sobrino, la realidad de la muerte violenta lleva a abordar dos cuestiones que se relacionan entre sí; la primera, es la pregunta histórica sobre las causas de la muerte: por qué matan a Jesús; y la segunda, es la pregunta teológica sobre el sentido de la muerte: por qué muere Jesús. La respuesta a ambos interrogantes, asevera el autor, hay que desarrollarla a partir del estudio y análisis del Nuevo Testamento[6].

En el presente capítulo abordamos el tema de la muerte de Jesús, en base a la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que acentúa la dimensión histórica de la misma, pero sin dejar de abordar su sentido teológico. Organizamos el análisis del tema en tres tópicos: el conflicto, el hecho y el significado, y el sufrimiento de Dios, los que, de acuerdo al resultado de nuestro estudio, permiten observar y reconocer que la muerte de Jesús forma parte de un proceso que se inicia ya con su aparición pública y que va intrínsecamente unido a su predicación sobre del Reino de Dios que llega. Asimismo, en la reflexión cristológica de los dos teólogos, el hecho de la muerte en cruz de Jesús posibilita reconocer y apelar a la fe de que, por medio de ella, todas las personas acceden a la liberación y salvación que ofrece Dios en medio de la historia, pero que no se agota en ella.

2 POR QUÉ MUERE JESUS

La predicación del Reino de Dios es, para el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, no sólo la principal tarea en la vida de Jesús, sino también la causa de su fin violento. En el caso de Segundo, Jesús tuvo la audacia de introducir un Reino y un rey que Israel no esperaba. Sobrino, por su parte, señala que la cruz es consecuencia de la vida histórica de Jesús, de estar inserto en una situación estructural de pecado, ya que, con su actitud de anuncio y de denuncia, Jesús cuestiona la comprensión de la verdadera realidad de Dios.

[6] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 190.

2.1 Jesús, hombre de conflicto en la cristología de Juan Luis Segundo

Es importante constatar el hecho, señala Juan Luis Segundo, que los cuatro evangelistas coinciden en manifestar que la razón de la muerte de Jesús se expresa en la inscripción colocada sobre su cabeza en la cruz: Jesús, el rey de los judíos[7]. En razón de ello, el que Jesús elija hablar del Reino de la manera como lo hace no debe llevar a pensar que Él ignorara el contenido y sentido político que ya tenía y significaba para Israel ese tema, acostumbrado, como estaba, a soñar con la restauración del reinado de David[8]. Es más, ni siquiera se preocupa en esclarecer el malentendido cuando, a su entrada en Jerusalén, es proclamado, por la muchedumbre, como el hijo de David (cf. Mc 11,10). Y en cuanto se refiere a los discípulos de Jesús, ellos, también, entienden en clave política la realidad del Reino que Jesús anuncia, cuando la madre de los hijos de Zebedeo pide que éstos se sienten uno a la derecha y otro a la izquierda (cf. Mt 20, 20-24), frente a lo cual los demás discípulos reaccionan con indignación, señal que todos ellos estaban esperando lo mismo del Reino futuro anunciado por Jesús[9].

Además, la predicación de Jesús no sólo declara que el Reino es Buena Nueva, es alegría, particularmente para los pobres, sino que también deja en evidencia que es algo que debe llevarse a cabo en la historia con el impulso de una fuerza divina, por lo cual, toda la sociedad israelita debe ajustarse al querer de Dios[10]. De ahí que se ve necesario desarrollar el estudio de por qué la clave política con que Él anuncia la llegada del Reino de Dios es motivo, no sólo, del conflicto de Jesús con las autoridades judías, sino que, también, determine su fin.

2.1.1 Circunstancias de la muerte de Jesús

Juan Luis Segundo, interesado siempre en desarrollar una investigación histórica que, con la prudencia propia del cristiano que investiga, permita la interpretación fiable de los datos, propone la interpretación diacrónica de los hechos que conducen Jesús, el profeta de la alegría del Reino que llega para los pobres, a la hostilidad que termina con su vida y da paso a su muerte en cruz. En dicha interpretación diacrónica, se trata de analizar tres tipos de antecedentes que posibilitan la comprensión de las causas de la muerte de Jesús, ellos son: la

[7] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 130. También: *El sentido de la historia humana*, en: *Aquí y Ahora. Movimiento Familiar Cristiano*. Secretariado para Latinoamérica. Montevideo 5 (1986), p. 6.
[8] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 130.
[9] Cf. *Ibid.*, p. 131.
[10] Cf. *Ibid.*, p. 130.

finalidad y el resultado de las parábolas dirigidas a los tres grupos determinados (cf. § 4.3) en Israel, los milagros y la crisis de Galilea de la cual hace parte la muchedumbre[11].

2.1.1.1 El conflicto manifiesto por medio de las parábolas

En cuanto al primer antecedente, Segundo comienza por exponer que el evangelio de Marcos presenta dos textos que expresan el por qué del uso de las parábolas por parte de Jesús y la influencia que tiene dicha enseñanza para el destino final del mismo Jesús. Se trata de la parábola del Sembrador (cf. Mc 4,10-13), donde Jesús señala a sus discípulos que les está dado conocer los misterios del Reino de Dios, y de la conclusión de las parábolas (cf. Mc 4,33-34), texto en que el mismo evangelista dice que Jesús anunciaba la Palabra a sus oyentes por medio de muchas parábolas, de acuerdo a lo que cada cual alcanzaba a entender, pero que a sus discípulos les explicaba todo de manera particular[12].

Reconociendo la dificultad de compatibilizar ambos textos, Segundo sigue la línea de interpretación de reconocer en ellos a los tres grupos a los cuales están dirigidas las parábolas, sólo que, aquí, se trata del por qué del uso de las parábolas, por parte de Jesús. En cuanto al primer grupo, llamado los de fuera, la tarea de las parábolas es hacerlos ciegos. El segundo grupo, que posee el don de acoger los secretos del Reino, se caracteriza esta vez, porque puede llegar a entender las parábolas. El tercer grupo, que agrupa a la mayoría del pueblo, accede al significado de las parábolas, de acuerdo a sus posibilidades intelectuales para entenderlas[13].

En relación a la influencia que ejerce cada uno de esos grupos en la controversia que suscita la predicación del Reino por parte de Jesús, el teólogo destaca que el primer grupo se reconoce como el de los atacados y desenmascarados por las parábolas, ya que se opone al Reino y a los valores que éste trae consigo[14]. Se quedan ciegos, pero de rabia, asevera el autor, porque las parábolas los desacreditan delante del pueblo que tiene a Jesús como profeta y que, sí, parece entender el núcleo del conflicto que se ha suscitado entre Jesús y ellos[15]. El segundo grupo es aquel que puede entender las parábolas, porque, por ser el grupo de los discípulos, son llamados a unirse a la actividad ministerial de Jesús y constituir juntos una

[11] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 235.
[12] Cf. *Ibid.*, p. 236.
[13] Cf. *Idem*, p. 236.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 237.
[15] Cf. *Ibid.*, p. 239.

comunidad de profetas que se identifica con la causa del pueblo. Así, tanto el profeta – en el sentido de comunidad profética – como el pueblo se presentan unidos ante el conflicto que se va generando y los adversarios son quienes mejor consiguen ver la divergencia entre ellos, los profetas y el pueblo[16]. El tercer grupo, el pueblo, infunde, en un primer momento y de cierta manera, miedo en los adversarios de Jesús. Jesús les reveló una clave política que resulta popularmente comprensible y que los lleva a entender cómo es el corazón del Dios de Israel[17]. Por eso, consiguieron entender que la Buena Nueva está dirigida a ellos y son capaces de reconocer el desprestigio de las autoridades judías que queda al descubierto con el anuncio del Reino. Sin embargo, su prematura comprensión tampoco sirve de ayuda a la misión de Jesús[18].

Por último, Segundo señala que la distinción que hace de los tres grupos, y que existe a lo largo de toda la predicación de Jesús, está en relación con tres ideales y tres límites que el profeta Jesús no consigue, en su condición de ser humano, desarrollar ni superar. Primero, que Jesús no puede convertir a todos los adversarios del Reino, porque ello exige sacarlos, uno por uno, del entorno social que los domina y haría imposible el proceso de concientización del pueblo, ya que la muchedumbre no sabría a quienes adjudicar el mecanismo de opresión reinante en Israel[19]. En segundo lugar, Jesús no puede desistir de la condición de exigir al grupo de discípulos la participación privilegiada en sus enseñanzas y en su misión profética, puesto que la diferencia que se establece entre la comunidad de discípulos y el pueblo permite que la crítica de Jesús llegue a las profundas raíces de la opresión existente en Israel y desate, más evidentemente, el conflicto entre Jesús y los israelitas opresores[20]. Y en tercer lugar, Jesús no puede dejar de tratar a la muchedumbre como multitud, porque no puede integrar a las personas, uno por uno, como sujetos del Reino y tampoco los puede llamar a todos a colaborar con Él en su misión; de ahí que esa posibilidad de hacerlos o no partícipes le costará la vida a Jesús. Por tanto, la muerte de cruz que se aproxima no llega como una incógnita externa al entorno de Jesús, ni como un crimen generado por desconocidos, sino que ya está latente en todo el proceso de predicación que lleva a cabo el profeta de Galilea[21].

[16] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 241.
[17] Cf. *Ibid.*, p. 242.
[18] Cf. *Ibid.*, p. 244.
[19] Cf. *Idem*, p. 244.
[20] Cf. *Ibid.*, p. 245.
[21] Cf. *Ibid.*, p. 246.

2.1.1.2 El conflicto manifiesto a través de los milagros

En el segundo antecedente de la interpretación diacrónica de la muerte de Jesús, que se refiere a los milagros, Juan Luis Segundo propone, a nuestro juicio, una relación directa entre la alegría y el poder con que llega el Reino para los pobres y pecadores. A simple vista parece que las duras exigencias de conversión y seguimiento, como fue planteado en el capítulo anterior (cf. § 4.1), no se le piden al pueblo en el mismo grado en que se lo exige a los discípulos y a los adversarios de Jesús y del Reino. Ello, porque la predicación de Jesús en clave política deja al descubierto toda la situación de opresión en que viven los pobres[22]. No es posible que los pobres deban padecer las rigurosidades del Reino, además de la realidad de sufrimiento en que viven, puesto que eso hace inviable creer en el Dios que revelan las bienaventuranzas. Por eso, lo primero que entiende Jesús que tiene que hacer es sacar al pueblo del sufrimiento al que se encuentra sometido. Para ello trae consigo, de una parte, el poder de reformar una sociedad que empobrece y margina a la mayoría de las personas y, de otra parte, el poder de transformar las conciencias, para que los pobres y pecadores pasen a ser sujetos del Reino que llega a ellos trayéndoles la esperanza[23].

Asimismo, el poder con que llega el Reino se expresa en la actividad taumatúrgica de Jesús, por lo que se trata de poner la atención a los milagros que Él realiza como expresión de su poder transformador. Independiente de la actitud o mirada que se tenga frente a los milagros, el teólogo expresa que lo importante es conocer el significado central que encierran[24]. Para ello, es necesario atender a dos aspectos: uno, que Jesús tuvo poderes extraordinarios para ayudar al pueblo a superar los males y las enfermedades; otro, que dicho poder lo puso en ejercicio para manifestar la cercanía del Reino de Dios. De ahí que los milagros forman parte de la manera como se manifiesta el poder del Reino[25].

Los milagros manifiestan el sentido que el Reino de Dios se promete, incondicionalmente, a los pobres. Son señal que el poder del Reino ya está actuando sobre ellos. Jesús los realiza en bien de los marginados y necesitados, sin tener en cuenta sus condiciones morales, religiosas o sociales, simplemente los realiza por el hecho de ser pobres[26]. Pero ese realizar milagros para los pobres, como relatan los Sinópticos, no se da sin la lucha de poderes, sin la lucha entre el que está preso y oprimido por algo y el que llega para

[22] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 246.
[23] Cf. *Ibid.*, p. 247.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 248.
[25] Cf. *Ibid.*, p. 250.
[26] Cf. *Ibid.*, p. 251.

liberarlo; de ahí que muchas de las intervenciones milagrosas se manifiestan como expulsiones de demonios.

Por lo demás, en la imagen de lo diabólico, señala el autor, se muestra, también, la presencia de una clave política que permite interpretar que el poseso es alguien que está alienado y que representa la realidad de los marginados en la sociedad israelita[27]. Así, la liberación de un poseído, por parte de Jesús, permite al mismo adentrarse en la situación inhumana existente en Israel. Un poseso es, por lo general, alguien que vive en lo infrahumano, que vive en las afueras de la sociedad y de la ciudad, y en condiciones de encarcelado, pero que, cuando recibe la liberación, consigue integrarse en la sociedad y actuar como alguien que es conciente y responsable de sí mismo[28].

Sin embargo, Segundo subraya que Jesús no posee todo el poder del Reino, puesto que no es Él quien lo instaura en su plenitud, sino que le está reservado al Padre. Pero, sí, muestra la fuerza que ese Reino tiene y lo hace por medio de signos – los milagros – lo que a su vez se vuelve señal de contradicción entre los valores que representa el rey que trae consigo el Reino y los valores que procuran los oyentes, como ya se enunció anteriormente[29]. Una representación de esta realidad es que Jesús no puede curar cuando está en Nazaret (cf. Mc 6,3s). Considerando la envidia que genera, por tener prestigio fuera de su pueblo, no le permiten llevar a cabo su conocida obra de bondad. Así, Jesús se encuentra con el dilema de, por una parte, atender a la muchedumbre pobre y, de otra, evitar que lo identifiquen como el Mesías realizador de milagros. Pero, como su compasión humana es grande y su mesianismo – semi-oculto según el Evangelio de Marcos – es una tarea que debe cumplir, Jesús opta por llevar a cabo su misión, aun cuando sabe que ello le acarreará problemas[30] y lo llevará a la muerte.

2.1.1.3 La crisis de Galilea y su influencia en el conflicto de Jesús

En la reflexión sobre el tercer antecedente de interpretación diacrónica, la llamada crisis de Galilea, Juan Luis Segundo comienza recordando que Jesús, durante su ministerio en Galilea, se da cuenta que su mensaje es conflictivo, lo que puede ocasionarle algunos adversarios que permanecerán tales durante todo el tiempo que dure su misión. Por lo demás, es sabido que los adversarios de Galilea -los herodianos- no tienen el mismo grado de peligro

[27] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 253
[28] Cf. *Ibid.*, p. 253
[29] Cf. *Ibid.*, p. 263.
[30] Cf. *Ibid.*, p. 264.

que los que surgen en Jerusalén. Los de Jerusalén, que son principalmente los fariseos, entienden prontamente la provocación de Jesús y reconocen su peligrosidad. Los herodianos, por su parte, tienen el poder de la fuerza pública para eliminar a Jesús, pero parece que la crítica religiosa que lleva a cabo Jesús no les inquieta, porque ellos no se preocupan de las normas religiosas, ya que su poder no depende de éstas[31]. Y las muchedumbres, si bien siguen con entusiasmo a Jesús, Él no se confía mucho del mesianismo prematuro que quieren atribuirle sus seguidores[32].

Otro dato importante de considerar en el análisis de la problemática de la crisis de Galilea, es el milagro de la multiplicación de los panes. De acuerdo al relato de Marcos y Mateo, Juan Luis Segundo subraya, se puede ver que Jesús tuvo dificultades para separar sus discípulos de la muchedumbre, situación que está en relación con las expectativas del Reino de los mismos discípulos[33]. Después del episodio de la multiplicación de los panes, el evangelista Juan insinúa que se da una división entre los seguidores de Jesús, en la cual algunos ya no quieren más andar junto a Jesús (cf. Jn 6,60). Con todo, lo que parece quedar claro es que la crisis de Galilea surge porque Jesús, quien lleva a cabo la predicación del Reino de Dios que trae la alegría y llega para beneficiar a los pobres y pecadores, decepciona a la muchedumbre – y a sus discípulos como parte de ella – cuando se niega a ser reconocido como rey a la manera como lo esperaba Israel y opta por continuar la predicación del Reino que manifiesta a Dios como Aquel que quiere integrar a todos, sin exclusión, en un pueblo y sociedad nuevos[34].

2.2 Circunstancias de la muerte de Jesús en la cristología de Jon Sobrino

Otra es la orientación que toma el análisis de la muerte de Jesús en el pensamiento cristológico de Jon Sobrino. Comienza afirmando que es un hecho innegable que se sitúa, en el centro de la fe cristiana, la declaración que "Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, murió crucificado". Mas, ese mismo anuncio que se repite muchas veces de manera irreflexiva y que acarrea consigo la comprensión mágica de la redención que se alcanza por medio de ella, necesita de una deliberación más profunda. Para ello es preciso comenzar por recuperar el sentido original de la cruz, lo que se alcanza cuando es pensado como consecuencia histórica

[31] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 265.
[32] Cf. *Ibid.*, p. 266.
[33] Cf. *Ibid.*, p. 267.
[34] Cf. *Ibid.*, p. 268.

de la vida de Jesús[35]. Plantear la muerte de cruz como consecuencia histórica implica, a juicio de Sobrino, analizar los motivos del por qué Jesús fue condenado a muerte en cruz, lo que no puede estar justificado simplemente por razones biográficas, sino que hay que ver si la estructura de contradicción que provoca y perjudica a Jesús es teológica, puesto que, a través de la predicación del Reino lo que hace es apuntar a la verdad de Dios, es decir, a su imagen verdadera. Por lo que se trata de analizar la contradicción en que se sitúa Jesús, examinar el conflicto desde el contexto histórico-teológico que lo lleva al proceso de la muerte de cruz[36].

2.2.1 Ambiente de persecución

Un aspecto relativo a la realidad histórica de la vida de Jesús es considerar el análisis del ambiente de persecución en que se encuentra envuelto. Jon Sobrino desarrolla este estudio en base a los Evangelios.

Comenzando por Lucas, el teólogo subraya que este evangelista relata, ya en el inicio del ministerio de Jesús, un hecho que refleja la disputa que levanta Jesús al no hacer en Nazaret los mismos signos que hace en Cafarnaún, y no lo hace porque no puede ser profeta en su propia tierra, por lo que sus contemporáneos, que se encuentran junto a Jesús en la sinagoga, lo sacan fuera de la ciudad con la intención de arrojarlo por un barranco (cf. Lc 4,24s). En Marcos, que también coloca la persecución de Jesús desde los inicios de su predicación, señala que, después de curar en sábado, los fariseos junto a los herodianos se confabulan contra Jesús para eliminarlo (cf. Mc 3,2ss)[37]. Así, Jesús entra en conflicto ya desde los inicios de su predicación del Reino, luego de haber iniciado su labor de curar[38]. Los

---

[35] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 153. Sobre el tema, ver además: *La muerte de Jesús y la liberación de la historia*, en: *Panorama de la teología latinoamericana. Tomo IV*. Equipo Seladoc. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, pp. 43-88. En cuanto al interés de Jon Sobrino de recuperar el sentido original de la cruz de Jesús, resulta interesante conocer el estudio que llevó a cabo Marcel Dumais sobre este mismo tema, cuando trata del sentido de la cruz de Jesús a partir de lo expuesto por Sobrino, pero que, en su caso, lo estudia en perspectiva exegética y hermenéutica; como indica: "Notre intérêt pour la christologie de Sobrino est marqué au coin du désir de mieux comprendre l'approche de la Bible pratiquée en théologie de la libération". Así, en el contexto del estudio exegético y hermenéutico el teólogo destaca, luego de reconocer en el pensamiento de Sobrino que la cruz es venerada por los cristianos más como un símbolo de sufrimiento que lleva al pueblo a tomar una actitud pasiva ante el dolor, por lo que se hace necesario recuperar el verdadero sentido liberador que tiene sobre todo en vista de los cristianos más comprometidos con el cambio social de América Latina. En ese sentido, Dumais destaca que existen dos tendencias en la historia del pensamiento cristiano que han sido un obstáculo para mantener el verdadero sentido de la cruz, cuales son: la de separar la cruz de Dios y de la historia de Jesús. Cf. DUMAIS, Marcel. Le sens de la croix de Jésus d'après Jon Sobrino: Questions d'exégèse et d'herméneutique. En: *Église et Théologie* 19 (1988), 323-347, p. 323.325.

[36] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 172.

[37] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 256.

[38] Cf. SOBRINO, Jon. La centralidad del Reino de Dios anunciado por Jesús. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), 135-160, p. 155.

tres Evangelios sinópticos, en común, relatan cinco hechos donde se muestra que la vida de Jesús se encuentra amenazada. El primero refiere al hecho de pagar o no tributo al César, pregunta que hacen los fariseos y herodianos a Jesús, con el fin de sorprenderlo en algún error (cf. Mc 12,13-17 y par.). El segundo alude al tema de la resurrección de los muertos. Los saduceos le presentan a Jesús el caso de una mujer que se casa con un hombre, el cual muere sin dejarle hijos, por lo que, posteriormente, se casa con los hermanos de su marido que van muriendo, también, sin dejarle descendencia y, al final, muere también la mujer. La pregunta capciosa es que cuando todos resuciten de cual de ellos la mujer será esposa; buscando con ese tema desaprobar a Jesús (cf. Mc 12,18-23). El tercero apunta al hecho de la expulsión de los mercaderes del Templo, después de lo cual los sumos sacerdotes y escribas deciden dar muerte a Jesús (cf. Mt 11,15-19). El cuarto relato trata de la parábola de los viñadores homicidas, relato que finaliza con la manifestación que los saduceos y algunos de los ancianos expresan su intención de tomar preso a Jesús, porque entienden que la parábola está dirigida a ellos (cf. Mc 12,1-12). Por último, está el hecho de la pregunta, de parte de un escriba, por el mandamiento principal, relato que sugiere, también, la idea de engañar a Jesús (cf. Mc 12,28-34; Mt 22, 34-35). Así, a partir del examen de dichas narraciones, es posible reconocer, subraya Sobrino, que existe una persecución progresiva contra Jesús de parte de las autoridades judías[39].

En cuanto al cuarto Evangelio, el teólogo destaca que es el que más se preocupa en detallar que la realidad de persecución está presente en toda la vida de Jesús. Juan expresa, en repetidas ocasiones, que Jesús, estando en Jerusalén, entra en conflicto con los judíos, los que, a juicio del autor, son particularmente los fariseos (cf. Jn 2,24; 5,16.18; 7,1.11.19.30.32.44; 8,20.59). Lo mismo se puede observar en el caso de los padres del ciego al cual Jesús había curado; rehúsan confirmar que el hijo fue sanado por miedo a los judíos (cf. Jn 9,22). Otro tanto sucede en la fiesta de la Dedicación donde, al final del discurso de Jesús, los judíos quieren apedrearlo. Y en el camino hacia Betania los discípulos no quieren que Jesús vuelva al lugar donde los judíos querían apedrearlo (cf. Jn 10,31ss; 11,8). Por último, con el hecho de la resurrección de Lázaro, el evangelista explica que los fariseos se reunieron con Caifás y decidieron dar muerte a Jesús (cf. Jn 11,53s)[40].

Teniendo en cuenta, desde una mirada conjunta, el planteamiento de los cuatro Evangelios acerca de la persecución de Jesús, Sobrino expone que se pueden observar varios datos importantes que arrojan luz sobre la temática. Primero, los Evangelios permiten ver que

[39] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 256.
[40] Cf. *Ibid.*, p. 257.

la persecución contra Jesús se da de manera progresiva y constante, hasta conducir abiertamente a su muerte. Segundo, la persecución de Jesús no es responsabilidad de un solo grupo, sino que es el conjunto de la realidad social la que se confabula contra Jesús. Son los fariseos, los sumos sacerdotes, los escribas, los saduceos, los herodianos; todos los grupos que ostentan algún tipo de poder en Israel, ya sea económico, político, religioso, ideológico o militar, los que participan y se unen en la persecución a Jesús. Tercero, la muchedumbre a la cual Jesús dirigió su predicación no aparece teniendo responsabilidad alguna en la persecución contra Jesús; al contrario, aparece como un argumento de defensa para Jesús, por parte de los grupos de poder, puesto que el pueblo suscita en ellos temor[41]. Cuarto dato, la principal razón para la lucha en contra de Jesús es la denuncia que Él hace contra el poder religioso y social de Israel, que justifica la opresión que lleva a cabo contra el pueblo en el nombre de Dios, ante lo cual Jesús se coloca del lado de los oprimidos. Quinto y último dato, la persecución es algo que Jesús mismo hace surgir progresivamente, a lo largo de todo el tiempo de su ministerio, y Jesús concientemente se mantiene en el conflicto, a pesar del desenlace final que Él sabe vendrá[42].

2.2.2 Actitud de Jesús frente a la persecución

Teniendo presente lo anterior vamos a considerar ahora la actitud que tiene Jesús ante su persecución. Jesús sabe que Herodes, el Sanedrín y los romanos tienen poder para darle muerte y que la asechanza que se ha desatado en su contra puede llevarle a ese fin. Conociendo ese posible resultado, se mantiene firme en su misión de anunciar el Reino y, por lo mismo, fiel a Dios y a la misericordia por los seres humanos. Por lo demás, Jesús conoce, ciertamente, el fin que recibe Juan Bautista de parte de Herodes quien lo manda decapitar cuando está en la cárcel, por lo que puede imaginar, también, lo que le esperará a Él, que se dejó bautizar por Juan[43]. Así, cuando recibe la noticia de la muerte de Juan, los evangelistas dejan entrever que Jesús sintió una honda impresión y que después de ello se retira a un lugar solitario (cf. Mt 14,13; Mc 6,30). Es más, aun sabiendo que lo que le sucede a Juan es lo que le ocurre a los profetas de Israel, no se detiene, sino que continúa su tarea de anunciar la

[41] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 258.
[42] Cf. *Ibid.*, p. 259. En cuanto a la muerte como resultado del conflicto, Guerrero destaca que, de acuerdo a la reflexión cristológica de Sobrino, Jesús no muere por causas biológicas ni por estar anciano ni enfermo, sino que al contrario, su muerte se desenlaza por causas históricas. La muerte de Jesús es consecuencia del enfrentamiento que mantuvo con los judíos poderosos de su tiempo. Cf. GUERRERO, Jesús Alonso. Jesucristo, salvador y liberador. En: *Naturaleza y gracia*. 34/1 (1987), 27-96, p. 73.
[43] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 259.

llegada del Reino y de hacerlo presente por medio del poder con que llega, esto es, de los signos del Reino como son los milagros. Por lo que, Jesús sufriendo la persecución, conoce lo que implica y a dónde le lleva, y la asume conscientemente, asevera el teólogo, a la medida de su fidelidad a Dios[44].

2.2.3 La cruz como consecuencia histórica de la vida de Jesús

En el contexto de recuperar el valor originario de la cruz, Jon Sobrino propone comprenderla como consecuencia histórica de la vida de Jesús, pero que no se limita al contexto de los datos biográficos, sino que toca el ámbito teológico; esto es, entender la cruz como un acontecimiento histórico que afecta la idea de Dios que tiene Israel. Según el planteamiento del teólogo, existe una relación intrínseca entre la comprensión de Dios y la experiencia de la cruz de Jesús[45]. No se puede esconder el hecho que fue un inconformista ante la situación religiosa de su pueblo y de su tiempo. Jesús luchó contra las fuerzas histórico-sociales que, de alguna manera, deshumanizaran a las personas y las llevaran a la muerte, porque para Él fue un criterio claro de su estilo de vida el que todo ser humano tenga vida en plenitud. De ahí que pudo descubrir que existían concepciones religiosas o de la divinidad que servían para justificar situaciones de muerte, por lo que se dedicó a su vez, a desenmascarar las falsas imágenes de la divinidad a cambio de mostrar la visión de Dios que él traía consigo[46].

En ese sentido, y en contraposición a las divinidades que dan muerte, Jesús muestra que el plan original de Dios es que los seres humanos tengan vida, en todas sus dimensiones, incluida la material, por lo cual, posibilitar la vida es la primera mediación de la realidad de Dios[47]. Para mostrar que el plan originario de Dios es la vida de los seres humanos, Jesús manifiesta un comportamiento que lo refieren, principalmente, a dos elementos de tipo cultural-religioso propios de la sociedad israelita: la Ley y la comida. De acuerdo a lo expuesto por Sobrino, Jesús plantea, de una parte, que la Ley manifiesta lo más profundo de la voluntad de Dios y, de otra, enfrenta a la misma Ley cuando ésta no se interpreta ni se asume en aquello que es lo central en ella. Así, respecto a que la Ley contiene la voluntad primigenia de Dios, los Evangelios muestran a Jesús argumentando, a partir de la Tora – la Ley escrita – respecto de las normas que fundamentan esa original voluntad de Dios; como es el caso de la

[44] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 260.
[45] Cf. *Ibid.*, p. 152.
[46] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 163.
[47] Cf. *Ibid.*, p. 164.

segunda parte del decálogo donde se indica el respeto a la vida de las personas en sus diferentes manifestaciones (cf. Mc 10,19; 7,10; Mt 15,4; 12,28-34). Igualmente, los Evangelios presentan a Jesús ahondando, principalmente, en dos áreas de la Ley que garantizan el guardar la vida, como es el tema del matrimonio (cf. Mc 10,6.7; Mt 5,27s) y el de no matar, o sea, cuidar directamente de la vida (cf. Mt 5,21s. 38-42)[48]. En cuanto a las críticas a la Ley, los Sinópticos, también, plantean que Jesús enjuicia las tradiciones humanas que se han creado, supuestamente, en nombre de Dios y que van contra la voluntad primera del mismo (cf. Mc 7,8-13; Mt 15,3-9), como es el caso más evidente de la disyuntiva del hombre y el sentido de guardar el día sábado (cf. Mc 2,23-28), en el cual Jesús resalta que el fundamento para guardarlo está en la voluntad misma de Dios que instituyó el sábado para el hombre, puesto que Dios lo creó, no en vista de sí mismo, sino con miras al valor de la vida del ser humano, para promover el descanso (cf. Dt 5,14). Por lo tanto, la alusión que hace Jesús a la Ley, ya sea para fundamentar o para criticar, tiene como propósito, señala el teólogo, enfatizar que en ella se encuentra la voluntad originaria de Dios que es que el ser humano viva; por lo que el Creador no debe ser presentado en oposición a la criatura, de ser eso, se está presentando a un falso dios[49].

En relación al segundo elemento cultural-religioso, los Evangelios son proclives a mostrar que el pan y la comida son los símbolos más utilizados por Jesús para manifestar la voluntad originaria de Dios que todas las personas vivan. Es lo que de alguna manera se presenta con el caso de las espigas arrancadas en sábado (cf. Mc 2,23-28). Jon Sobrino señala que el problema que se plantea ahí es el hambre de los discípulos, o sea, un problema humano, y no el que se haya arrancando espigas en día sábado, o sea, no se trata de un problema religioso. Por lo cual, lo que Jesús está indicando es que no puede haber un mandamiento que prohíba satisfacer las necesidades vitales, no importando si es sábado o no, y que la ley se muestre como mediación de la voluntad del Dios de la vida. Se trata de observar que el pan y la comida son mediaciones primarias de la realidad de Dios, por lo cual no se puede ignorar el hambre de las personas en nombre de Dios, ya que para Dios la vida del ser humano es primordial[50]. Por eso Jesús defiende el tema del pan y desea compartir la comida con los publicanos y pecadores (cf. Mc 2,15-17); de ahí, también, el milagro de la multiplicación de los panes (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 15,32-39) y el no preocuparse con las abluciones rituales antes de la comida (cf. Mc 7,2-5; Mt 15,2), institución humana que no

[48] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 165.
[49] Cf. *Ibid.*, p. 166-167.
[50] Cf. *Ibid.*, p. 168.

puede debilitar la institución divina, menos cuando indica que el que pasa hambre sea saciado (cf. Mt 25,35.40). Entonces, hay que reconocer, indica el autor, que, para Jesús, la vida es la primera realidad de la mediación de Dios, porque es el Dios de la vida que se manifiesta a través de la misma. Por tanto, dar vida es dar salvación, redención y liberación. De ahí que el rescatar la vida de la muerte se consigue por medio de la entrega de la propia vida. Así, lo que resulta contradictorio para Jesús es que justamente cuando Él comienza a anunciar y revelar al Dios de la vida surge contra Él la persecución que lo lleva a la misma muerte[51].

3 EL HECHO Y EL SIGNIFICADO DE LA MUERTE DE JESUS

Se observan dos elementos cristológicos en el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que posibilitan entender cómo Jesús llega a su muerte y el significado que ésta tiene para Él y para los discípulos, cuales son: las predicciones de muerte y ser llamado de blasfemo.

3.1 El acontecimiento de la muerte de Jesús según el pensamiento de Juan Luis Segundo

En la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo, Jesús se muestra plenamente consciente de los aspectos políticos y generales que acentuó en el anuncio del Reino y que toca la realidad religioso-política de Israel, sin desconocer las consecuencias que eso mismo traería para Él. Así, los cuatro Evangelios plantean la muerte violenta de Jesús como responsabilidad de las autoridades religioso-políticas de Israel que se sintieron amenazadas en su poder[52]. De ahí que, para comprender por qué la actuación de Jesús se vuelve intolerable para los judíos, es necesario descubrir y explicitar, a juicio del teólogo, la relación de causa y efecto que se da entre la predicación-actuación de Jesús y su muerte violenta[53]. Una forma de aproximarse a descubrir dicha relación es el análisis de las tres predicciones que hace Jesús de su muerte.

[51] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 169.
[52] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 138.
[53] Cf. *Ibid.*, p. 141.

3.1.1 Las predicciones de muerte

A partir del estudio de la cristología de los Sinópticos, Juan Luis Segundo indica la existencia de un núcleo en las tres predicciones que se caracteriza por una triple afirmación sobre el Hijo del hombre: primera, que debe sufrir mucho, ser reprobado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, y ser condenado a muerte; segunda, que será entregado en manos de los hombres y será muerto; tercera, que será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas, quienes lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles[54].

En estas afirmaciones, señala el teólogo, hay tres aspectos a los cuales se debe poner mucha atención. Primero, Jerusalén como lugar donde se llevará a cabo el destino de un transcurso de acontecimientos ya previsto, lo que permite situar las tres predicciones de muerte. Segundo, la ausencia del grupo de los fariseos en las tres predicciones. Tercero, el énfasis que colocan las predicciones en el grupo de los sumos sacerdotes y sus funcionarios, los escribas[55]. Estos tres puntos de atención ayudan a aclarar el significado de las predicciones.

El primer punto de atención alude al hecho, expuesto por los Sinópticos, que los adversarios de Jesús comienzan a conspirar contra Él desde el momento que inicia su ministerio en Galilea. El Evangelio de Marcos, particularmente, destaca que ya al inicio de su predicación se organiza una confabulación en contra de Jesús, en el que participan los herodianos. Dicha maquinación surge después que Jesús viviera dos controversias con el grupo de los fariseos, surgidas en torno a la observancia del día sábado[56]. Pero, como los fariseos carecen de poder y autoridad para eliminar a Jesús por motivos religiosos, se alían con otro grupo que sí lo tiene y lo posee en el ámbito de lo político. Marcos no señala una razón común entre los fariseos y herodianos que estableciera el complot contra Jesús, por lo que sólo se puede suponer, indica el autor, que les fue presentado a los herodianos alguna causa religiosa que traía consecuencias para el sistema político de Israel. Ciertamente, la idea del Reino de Dios y el anuncio preferencial a los pobres, como el echar por tierra las barreras de la Ley, colocándola al servicio del ser humano, debe haber sido considerado una subversión, por parte de Jesús, contra la realidad religioso-política de Israel[57]. Ahora, independiente del interés que pudieran tener los herodianos y el mismo Herodes en la situación de Jesús, lo importante, señala el teólogo, es que la conspiración contra Jesús se

[54] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, pp. 142-143.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 143.
[56] Cf. *Ibid.*, p. 144.
[57] Cf. *Ibid.*, p. 145.

expresa, también, en Jerusalén, porque es ahí donde el conflicto y el complot consiguen alcanzar fuerzas radicales y explosivas necesarias para acabar con Jesús[58].

El segundo motivo de atención es la ausencia del grupo de los fariseos en las predicciones de los acontecimientos de Jerusalén, lo cual se debe al hecho que los protagonistas de los vaticinios es otro grupo de personas, como indica Segundo. En Jerusalén existe un grupo que, con más inteligencia y poder, sabe penetrar mejor que los herodianos de Galilea, en el peligro político que significa Jesús. Por eso, en Jerusalén los fariseos desaparecen de escena, porque ya cumplieron su cometido ideológico de fanatismo religioso[59]. Sin embargo, los fariseos siguen siendo, sin duda, los primeros y más importantes enemigos de Jesús, por el hecho que Él los critica -con la expresión de hipócritas[60]- a partir de la diferente comprensión de Dios y del Reino inminente que anuncia. Además, es importante tener en cuenta que los fariseos son un grupo que posee una función substancial en la sociedad de Israel - aunque no tuvieran autoridad política – ya que la función que ejercen está en directa relación con el prestigio o autoridad moral que se les profesa. Todo el pueblo de Israel los considera el grupo que representa la Ley y que tiene la autoridad intelectual para interpretarla, aun cuando cayeran en el fanatismo. Por eso se los tiene, también, por los representantes de las tradiciones de los antepasados, lo que es la base que sustenta lo más propio de la cultura y nacionalidad judía. Así, aunque no participan directamente de la estructura socio-política de Israel, saben muy bien imponerse al poder político por medio de su interpretación de la Ley. De manera semejante, los que viven en la marginalidad, en la ignorancia o en el desprestigio moral, reciben la sanción divina sólo de la interpretación de la Ley por parte de los fariseos. De ahí que la falta de credibilidad, a la que los lleva la predicación de Jesús, se convierte en la causa más poderosa para llevar a cabo, por parte de ellos, una acción política subversiva mortal contra Jesús[61].

El tercer punto de atención es la mención de los sumos sacerdotes y escribas, como también de los ancianos, en las predicciones de Jesús sobre su fin. Dicha asociación de grupos designa al Sanedrín del tiempo de Jesús que era la autoridad que juzgaba sobre materia religiosa y, en algunos casos, también civil, de la sociedad israelita; incluso, asevera Segundo,

---

[58] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 146.

[59] Según el análisis de Juan Luis Segundo, difícilmente en Israel, que está bajo el Imperio Romano, se hubiera condenado a muerte a Jesús por razones de tipo religioso, como es violar el sábado o cambiar la interpretación de la Ley o declararse Mesías, a no ser que estuviera infringiendo el fanatismo religioso de un grupo determinado que tuviera influencia en las autoridades romanas. Cf. *Ibid.*, p. 142.

[60] Frente a la expresión "hipócrita", Segundo advierte que hay que distinguir una diversidad de actitudes a las cuales alude la misma; puede referirse a la mentira disfrazada como a la mala fe responsable o inconciente de los resultados a que puede llevar. Cf. *Ibid.*, p. 146.

[61] Cf. *Ibid.*, p. 148.

en materias que pudieran relacionarse con las autoridades romanas[62]. Así, el grupo o partido de los saduceos está constituido por los sacerdotes y escribas que representa al clero judío de la época de Jesús, el cual obtiene y manifiesta su poder, particularmente, en torno al templo y es el que tiene mayor representatividad en el Sanedrín. Es el grupo que sostiene una relación muy próxima con los otros grupos de poder, como los herodianos, los romanos y el personal al servicio del templo. Están preocupados en extender su propio poder y alcanzar los beneficios que éste les proporciona, más que velar por la profundidad o pureza de sus opciones religiosas. Tiene la capacidad de presionar a las autoridades puramente políticas; de ahí que la influencia que puede ejercer en ellos el grupo de los fariseos, en vista de su sagacidad para descubrir la dimensión política del anuncio del Reino por parte de Jesús, resulta mucho más decisivo en relación a los saduceos de Jerusalén que hacia el grupo de los herodianos en Galilea, ya que la predicación de Jesús les amenaza con perder su poder respecto del Reino esperado, si se realiza así como lo anuncia Jesús[63].

A partir de lo anteriormente expuesto, el teólogo propone que Jesús podía, de una parte, haber aclarado el mal entendido que se iba generando en torno a su persona y, de otra, cambiar el lenguaje o precisar mejor el carácter religioso de su anuncio, para evitar su desenlace. Sin embargo, subraya que, al poner atención al núcleo de las tres predicciones, se comprende el significado que Jesús le dio a su mensaje, ya que Él sabe de la incidencia política que trae consigo y no se preocupa de evitar ser considerado un agitador político, al contrario, acepta que lo lleven a un resultado mortal. Asimismo, la entrega de Jesus al poder político, por parte de las autoridades judías, es posible, afirma el autor, porque su tarea de anunciar el Reino está llegando a su punto final, puesto que su condenación a muerte muestra que ha sido entendido su mensaje[64].

3.2 El acontecimiento de la muerte de Jesús, según el pensamiento de Jon Sobrino

En cuanto al planteamiento teológico acerca del hecho de la muerte de Jesús, Jon Sobrino considera dos cosas: una, que la cruz es el fin de un camino en el cual Jesús se manifiesta como testigo fiel a Dios en medio de un mundo de contradicciones y, otra, que ese camino se convierte en un proceso a la idea de Dios mismo, porque interpela la comprensión

[62] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 149.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 150.
[64] Cf. *Ibid.*, p. 151.

que tiene el pueblo de Israel acerca de Dios[65]. En ese mismo sentido, y desde una óptica general, las razones para la muerte se originan en el hecho que Jesús atacaba a los poderosos del pueblo de Israel, echándoles en cara la manipulación de la imagen de Dios, por medio del poder religioso y político. De ahí existen dos razones para matar a Jesús: por blasfemo y por agitador político.

3.2.1 Causas de la muerte de Jesús

Con miras a entender la primera razón, Sobrino sugiere observar las causas que llevaron a las autoridades judías a condenar a Jesús como blasfemo. Teniendo en cuenta lo que plantea el texto de Mc 14,64, que Jesús es juzgado por los defensores de la religión judía, lo más cierto es que Éste haya sido acusado de blasfemo y ello no sin razones[66]. Es evidente en los Evangelios que Jesús, por una parte, critica abiertamente el sistema religioso creado por los fariseos para utilizar a Dios en beneficio del propio poder y suscitar privilegios irrenunciables y, por otra, se opone francamente a la práctica ritual ante un Dios que no libera al ser humano, sino que lo mantiene en la opresión. Al mismo tiempo, Jesús reprocha la concepción de ética religiosa con que justifican la existencia de la religión. Para Él la ética es algo que surge de dentro de la persona y que toca o afecta lo externo en la medida en que ella ha sido interiorizada por el ser humano[67]. En ese contexto, el problema central es el conflicto que Jesús levanta en el ámbito religioso, ya que propone una concepción y una manera nueva de acceder a Dios que no es ni el templo ni el culto, sino la persona humana, especialmente, la que se encuentra marginada y empobrecida[68]. A partir de ahí, se puede entender, de acuerdo al relato de Marcos sobre la condena de Jesús por parte del Sanedrín (cf. Mc 14,53-65), que los principales actores del juicio son los sacerdotes y los escribas, precisamente, los que se consideran los defensores legítimos del judaísmo. Para comprender por qué son ellos los que enjuician a Jesús, es necesario analizar cuál fue el comportamiento de Jesús en relación al

---

[65] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 152.
[66] Cf. *Idem*, p. 152.
[67] Cf. *Ibid.*, p. 153.
[68] Cf. *Ibid.*, p. 154. Según la interpretación que Guerrero hace del pensamiento de Sobrino respecto de la condena de Jesús por blasfemo, expone que Jesús produjo una revolución religiosa en dirección doble: vertical y horizontal. Desde el punto de vista vertical, Jesús anuncia a un Dios que se acerca en gracia y que recrea gratuitamente la situación de todo ser humano, por lo que la fe es una relación gratuita y no un intercambio interesado. Desde el punto de vista horizontal, Jesús amplia el lugar de acceso a Dios, ya que propone como verdadero templo de Dios al ser humano, particularmente al pobre. Así, Jesús plantea una religión que no se circunscribe a tiempos ni lugares sagrados, sino que se realiza en espíritu y en verdad. Cf. GUERRERO, *Jesucristo*, p. 73.

judaísmo, ya que es ahí donde se da el punto de relación entre causa y grupo que define su muerte[69].

Jesús, afirma el teólogo, es un inconformista y liberal. No se sujeta a las exigencias de la ley judía, ni cumple con las prescripciones rituales, ni parece valorar lo que en la tradición judía se considera bueno, como la familia y las posesiones. De ahí que su principal conflicto se da con los fariseos y sacerdotes, en cuanto que ataca los mecanismos de manipulación que ejerce ese grupo respecto de la imagen de Dios[70]. Jesús los refuta, porque, en nombre de Dios, abandonan los deberes de justicia, colocan cargas pesadas sobre el pueblo y ellos mismos se dispensan de cumplir con la ley de la caridad[71]. Así, en el centro de la disputa, se encuentra la concepción de Dios y la manera cómo se tiene que acceder a Él. Para Jesús, el acceso a Dios no está sujeto a un esquema religioso, por medio del cual la persona humana debería dirigirse a Dios en cumplimiento de ciertas obligaciones, puesto que es ese mismo esquema, en el cual los seres humanos se sienten a gusto, el que protege contra la real y verdadera acción de Dios en la propia vida y en la historia; lo que hace ese esquema es desoír las necesidades del prójimo y justificar la opresión[72]. Por el contrario, el Dios que predica Jesús es Alguien distinto, es Alguien al que se accede por varios caminos, de los cuales Él privilegia el de la persona humana y débil como lugar preferencial de acceso a Dios. Por lo cual, la radical diferencia en comprender a Dios es lo que lleva a Jesús al trágico final de la muerte en cruz[73].

Respecto de la segunda razón, el autor subraya que Jesús lo que predica es el Reino y por medio de el hace referencia a Dios. Y cuando predica el Reino lo hace en la línea de como ya está enunciado en el AT; esto es, como reconciliación personal no sólo con Dios, sino también con todas las personas, lo que, necesariamente, debe llevar a una reconciliación social. Jesús mismo manifestó los signos de una reconciliación social cuando propone una nueva forma de coexistencia entre las personas, de ahí que el anuncio del Reino que lleva a cabo no refiere a un Reino ideal, sino que se trata de un Reino real que conlleva la denuncia del sistema social israelita de su época, ya que dicho sistema interviene en el estilo de las relaciones humanas sociales[74].

---

[69] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 153.
[70] Cf. *Idem*, p. 153.
[71] Cf. *Ibid.*, p. 154.
[72] Cf. *Ibid.*, p. 155.
[73] Cf. *Ibid.*, p. 156.
[74] Cf. *Idem*, p. 156. Guerrero resalta que la construcción, por parte de Jesús, de relaciones humanas nuevas basadas en la fraternidad y en el compartir, ciertamente tiene repercusiones políticas, ya que esa nueva manera lo –Jesús- pone en conflicto con las autoridades que generan la injusticia debido al hecho que la propuesta de fraternidad exige nuevos programas de convivencia social. A partir de este proyecto de Jesús se levanta la cuestión de cuál es el tipo de poder que se convierte en mediación para Dios, poder que, para Jesús, no consiste

Además, en la expectativa judía sobre el Reino se espera la instauración de un orden político teocrático, donde la organización de la sociedad israelita considera la cuestión social y política de su sistema de vida como expresión del reinado de Dios; por lo cual, señala Sobrino, no puede eludirse la relación existente, para la mentalidad israelita, entre el Reino de Dios y la dimensión de lo político, ya que ambas realidades se insertan y actúan en la convivencia social. Por lo demás, Jesús no fue indiferente frente a este tipo de expectativa social. Aun cuando no fue sacerdote ni político, su anuncio y actuación en relación al Reino traspasó el ámbito de lo político como de lo religioso, puesto que se ocupó en condenar toda opresión que se ejerciera tanto en nombre de la religión como en nombre de una organización social opresora. De ahí se puede observar, explica el teólogo, que Jesús efectivamente influyó en el ámbito de lo político, ya que eso lo corrobora el hecho que haya muerto en una cruz, tipo de muerte que es castigo para los agitadores políticos, y no lapidado que es el tipo de muerte que se le otorga a los blasfemos[75].

Ahora bien, si se pone atención a la inserción de la actividad de Jesús en el ámbito de lo político, el autor advierte que no es mucho lo que se puede decir, ya que el NT no explicita la relación de Éste con el entorno de lo político. Lo más que se puede observar es que llama la atención que los Evangelios no muestran a Jesús criticando al grupo de los zelotas como lo hace con los fariseos, saduceos o escribas. Ese silencio puede deberse al hecho que Jesús y los zelotas tienen una cierta perspectiva en común. Ambos comprenden su misión como la implantación del Reino de Dios, causa que exige una entrega incondicional. Jesús, por su parte, requiere el seguimiento personal que considera la carga de la cruz y los zelotas, por otra, poseen mártires en su actividad de lucha por liberar a Israel del dominio extranjero. Además, Jesús cuenta entre sus seguidores a zelotas, como es el caso de Simón llamado el zelota (cf. Lc 6,15) y probablemente, también, lo sean Judas Iscariote y Pedro. Cuando Él critica a Herodes, lo hace con el espíritu de un zelota (cf. Lc 13,31s), como a su vez, ironiza a los que oprimen al pueblo (cf. Mc 10,42s). Por lo demás, Jesús admite entre sus seguidores a publicanos y come con ellos, en señal de la venida escatológica del Reino (cf. Mc 2,13s. 15s), no muestra una decisión clara frente al pago del impuesto al César (cf. Mc 1,13-17)[76] y condena el uso de la espada (cf. Mt 26,52). En relación al Imperio Romano, desacraliza

---

en la dominación, sino en amor y en verdad, destruyendo así la dialéctica amigo-enemigo e invitando al perdón y no a la violencia. Cf. GUERRERO, *Jesucristo*, p. 74.

[75] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 157.

[76] Cf. *Ibid.*, p. 158.

completamente la concepción del poder; no es divino el poder del Imperio ni el del emperador. Jesús presenta otra concepción divina del poder que es la del amor[77].

3.2.2 La muerte de Jesús como proceso

La muerte de Jesús, en el pensamiento cristológico de Jon Sobrino, se plantea como un proceso en el cual se lleva a cabo un doble juicio sobre Jesús: un juicio religioso y uno político, los que están en directa relación con las razones que tenían sus contemporáneos para matarlo y con el estilo de vida propuesto por Jesús[78].

Respecto del juicio religioso, Sobrino subraya que es históricamente aceptable que Jesús entró en conflicto con los líderes religiosos de Israel y que fue teológicamente condenado por ofender la imagen de Dios que tenía Israel (cf. § 2.2). Así, tanto el evangelista Juan como los Sinópticos evidencian que Jesús entró en un conflicto religioso con las autoridades del templo, a tal punto que decidieron acabar con Él[79].

Acerca del juicio mismo, el teólogo expresa que, al no poder contar con la historicidad de los hechos en sí, no queda claro si se trata de uno o varios procesos religiosos. Pero, de acuerdo a los antecedentes que muestran los Evangelios, se puede observar que Jesús experimentó, por lo menos, dos juicios de carácter religioso: uno ante Anás y otro ante el Sanedrín. Así, el Evangelio de Juan presenta un primer interrogatorio a Jesús que se lleva a cabo en la casa de Anás, quien le interroga sobre los discípulos y la doctrina que Él enseña. Frente a este interrogatorio Jesús no responde, por lo cual, los que quieren acusarle no tienen motivo explícito para llevar a cabo su objetivo. Los Evangelios sinópticos, por su parte, relatan que a la mañana siguiente, después de haber estado en casa de Anás, Jesús es llevado ante el Sanedrín; ahí nuevamente es interrogado, y si bien, al principio Jesús no responde, ante la pregunta de si Él es el Mesías lo hace diciendo que sí. Bastó esa respuesta para que todos lo consideren culpable y lo condenen a morir[80]. A partir de ahí, lo que encierra la respuesta de Jesús parece indicar la razón legal e histórica por la cual las autoridades judías lo condenan. Asimismo, el motivo de la condena de Jesús tiene coherencia con la lucha que Él emprendió durante todo su ministerio, cual fue, la de anunciar un Reino que plantea una

[77] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 159.
[78] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 264. Ver también: *Jesús*, pp. 190-195.
[79] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 264.
[80] Cf. *Ibid.*, p. 265.

nueva forma de manifestarse Dios y que no contempla el templo como centro de continuidad para una teocracia israelita[81].

En cuanto al juicio político, Jon Sobrino constata que, si bien el Evangelio de Lucas expresa que la última responsabilidad de la muerte de Jesús es de las autoridades judías, la condena y el tipo de muerte en sí manifiestan que se trata de una condena de carácter político – Jesús se ha hecho pasar por rey de los judíos – y murió como un malhechor político – muerte en cruz – y con la posibilidad de ser canjeado por el subversivo político Barrabás. Sin embargo, no es fácil separar el juicio político del religioso, ya que ambos están muy relacionados. Por lo demás, el juicio político contiene dos tipos de acusación, con el fin de alcanzar la condena a muerte: uno se basa sobre hechos políticos subversivos, y el otro se apoya en la oposición de lo religioso-político que refleja la oposición de Jesús frente a Roma[82].

La primera forma de acusación, indica el teólogo, se reconoce en tres expresiones que relatan Lucas y Juan, como son: el alboroto que suscita Jesús en el pueblo, la prohibición del pago de impuesto al César y el considerarse a sí mismo rey (cf. Lc 23,2; Jn 19,12). El primer enunciado refiere al hecho que los judíos quieren presentar la predicación de Jesús como políticamente peligrosa y subversiva frente al poder romano representado en la persona de Pilatos; lo que, a juicio del autor, es bastante probable de sustentar si se considera que un profeta como Jesús resulta políticamente peligroso, por lo cual, se hace necesario eliminarlo, aun cuando sea por medio de argumentos que se apoyen en hechos poco probables[83]. En cuanto al segundo enunciado sobre el tributo al César, el asunto se plantea de tal manera que se lo puede reconocer como una verdadera trampa política para hacer caer a Jesús. Lucas llama a los fariseos de espías (cf. Lc 20,20-26) y Marcos también los llama, junto a los herodianos, de espías (cf. Mc 12,13-17), explicitando en el relato que representantes de esos grupos fueron donde Jesús a hacerle una pregunta que les permitiera atraparlo en alguna palabra y entregarlo al poder de jurisdicción del gobernador. Sin embargo, Éste les responde con la conocida sentencia de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, dejando claridad de la distancia que Él toma, tanto de los dominadores romanos como de los subversivos antirromanos[84]. La tercera expresión sobre la acusación de Jesús de proclamarse rey, Jon Sobrino indica que dicho enunciado se encuentra en el Evangelio de Juan y que ahí el tema tiene un carácter, principalmente, cristológico. Para Juan, Jesús es rey y tiene un Reino,

[81] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 266.
[82] Cf. *Ibid.*, p. 266.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 267.
[84] Cf. *Idem*, p. 267.

pero que es diferente a los Reinos políticos y del mundo. Es más, Juan se preocupa en iluminar positivamente la realidad de rey y reinado de Jesús, cuando explicita que ese reinado de Jesús consiste en dar testimonio de la verdad, por lo cual se opone a un antireino que se manifiesta a partir del mundo de la mentira[85].

Con todo, Sobrino asevera que las acusaciones contra Jesús no tienen mucho éxito frente a Pilato. Al contrario, los Evangelios dicen que Pilato tenía la intención de liberarlo (cf. Mt 27,15-23; Mc 15,6-14; Lc 23,17-23; Jn 18,39-40), por lo cual trató de buscar otro medio para evitar la condena, haciendo entrar en escena a Barrabás. Pilato, entonces, coloca la negociación de liberar a Jesús en lugar de Barrabás, pero la muchedumbre elige a Barrabás y pide la crucifixión de Jesús (cf. Mt 27,20; Mc 15,6-11; Jn 19,6). Así, aun cuando pareciera que Pilato no quería responsabilizar al poder romano de la muerte de Jesús, termina por condenarlo y de ahí lo importante es saber por qué Pilato condena a muerte a Jesús. Frente a la intención de éste de liberar a Jesús, los judíos, según relata el Evangelio de Juan, se niegan rotundamente a que lo suelte, y si lo hace, lo acusan de no ser amigo del César, porque todo el que se presenta como rey está en contra del César (cf. Jn 19,12). Ante esa tajante acusación Pilato no tiene más alternativa que condenar a Jesús[86].

Desde el punto de vista histórico-legal, el teólogo afirma que la condena a muerte de Jesús no sólo parece injusta, sino que, también, muestra poca lógica. Pero desde la perspectiva teológica de la historia, tiene mucho sentido y es una necesidad. Ahora, si se mira el juicio desde la óptica de los mediadores, hay que señalar que en dicho juicio se enfrentan dos mediadores: Jesús y Pilato, que representan dos tipos de mediaciones, el Reino de Dios y el Imperio Romano, desde los cuales se desencadena la disyuntiva de tener que elegir entre el Dios de Jesús o el César, por lo que se trata de una alternativa excluyente, puesto que no se puede ser, al mismo tiempo, amigo de Jesús – que revela el verdadero poder divino – y amigo del César[87].

Por último, se puede observar, indica el autor, que el proceso, tanto religioso como político, advierte de la disyuntiva en medio de la cual Jesús se encontró durante todo su ministerio, cual es, vivir y predicar al servicio de la llegada del Reino de Dios o favorecer y sustentar la teocracia judía y su paz con el Imperio Romano dominante de la época[88]. Ahora bien, teniendo en cuenta que ambas realidades invocan divinidades diferentes, para Jesús significa elegir entre su Padre y los dioses romanos. Como Jesús se decide por Dios, como su

[85] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 268.
[86] Cf. *Ibid.*, p. 269.
[87] Cf. *Ibid.*, p. 270.
[88] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 191.

Padre, entonces su muerte es fruto de la suerte que corre aquel que no opta por las divinidades de la muerte y la opresión[89]. Por lo tanto, Jesús, con su predicación, levanta un conflicto no sólo de Él con el orden religioso y político establecido en Israel, sino también, entre divinidades: entre el Dios del cual Jesús habla, el Dios de la Ley y los dioses políticos del Imperio Romano[90].

3.3 El significado de la muerte de Jesús en la cristología de Juan Luis Segundo

Así como hay razones que justifican la condena a muerte de Jesús, así también el acontecimiento de la muerte es punto de partida para que, tanto los discípulos como los oyentes posteriores, busquen el sentido de lo que representa ese acto de entrega de Jesús.

La reflexión cristológica de Juan Luis Segundo acerca del significado que tiene la muerte de Jesús, primero para Él mismo y luego para los demás, plantea dos elementos teológicos desde los cuales se desarrolla la relevancia de dicho acontecimiento: la subida a Jerusalén y el sentido escatológico de la muerte de Jesús.

3.3.1 Subida a Jerusalén

No existe duda que la ciudad de Jerusalén se convierte en el lugar central, como lo es el viaje que Jesús realiza a la misma, por el hecho que en esa ciudad es donde el conflicto provocado por Jesús, por su mensaje, por su estilo de vida y por su predicación del Reino, llega a su punto cumbre, ya que es en ella donde se produce el desenlace final de la vida de Jesús[91]. La llamada subida a Jerusalén contiene en sí misma algunos aspectos que posibilitan ver la manera cómo se lleva a cabo el término del ministerio de Jesús, aunque los evangelistas exponen de forma diversa la relación que tiene Éste con la ciudad de Jerusalén. Mateo presenta Jerusalén formando parte de la primera profecía de la pasión de Jesús. Para Marcos Jerusalén es el lugar donde Jesús sitúa su vida y su ministerio una vez que haya pasado por Judea[92]. Juan, en cambio, presenta varias subidas a Jerusalén a causa de las fiestas religiosas que se celebran ahí. Independientemente de lo que cada evangelista exponga, a Juan Luis

[89] Cf. SOBRINO, *Jesús*, p. 192.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 195.
[91] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 291.
[92] Cf. *Ibid.*, p. 269.

Segundo le interesa, principalmente, el desenlace del conflicto que se produce en la última subida a Jerusalén[93].

Ciertamente, a la hora de la subida a Jerusalén, asevera el autor, Jesús ya tiene la fama de ser un profeta conflictivo, lo que se puede reconocer en la observación que coloca Marcos que quienes acompañan a Jesús están con miedo (cf. Mc 10,32)[94]. La expresión de subida tiene, ciertamente, un sentido en la interpretación del hecho final de la vida de Jesús. Subir hacia Jerusalén muestra algo más que el lugar geográfico en que se encuentra la ciudad. La subida a Jerusalén conlleva un doble significado. Por una parte, Jesús sube al lugar que contiene la imagen del Dios de Israel, en nombre del cual ha anunciado y ha convocado a todo el pueblo para la llegada del Reino y que, también, es el lugar donde Dios mostrará todo el poder con que llega el Reino. Por otra parte, Jerusalén es el lugar donde viven las autoridades israelitas, las que ostentan el poder oficial de parte de Dios y a quienes Jesús ha imputado, desacreditándolas con sus parábolas, acusándolas de usar el nombre de Dios para generar y sustentar la opresión del pueblo[95]. Jesús, sabiendo eso, sin embargo, decide subir hacia Jerusalén para predicar, también ahí, lo que ya anunció por toda Galilea y, al igual como les aconteció a los profetas del Antiguo Testamento, así, también, Jesús mismo presiente que experimentará la persecución y el sufrimiento a causa de anunciar el poder diferente que trae consigo el Reino de Dios[96].

3.3.2 Sentido escatológico de la muerte

Respecto de lo que Jesús espera como resultado del conflicto en Jerusalén, Segundo asevera, que no se trata de hacer un análisis acerca de la conciencia que Jesús tenía de la situación, sino conocer lo que piensa Éste acerca de su fin y de su decisión de subir a Jerusalén de todas maneras. El teólogo señala que existen datos suficientes, ya sean directos como indirectos, para saber lo que le pasaba a Jesús[97]. Entre los datos indirectos, subraya el teólogo que existe una lógica que le da unidad a todo el camino que ha recorrido Jesús desde Galilea hasta el centro: Jerusalén, donde se desarrolla el fin de su misión. Se trata del hecho que Jesús estuvo y se mantuvo siempre atento a los mecanismos históricos que posibilitaban la llegada del Reino, enseñando al pueblo de Israel a reconocer y buscar la transformación de

[93] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 270.
[94] Cf. *Ibid.*, p. 271.
[95] Cf. *Ibid.*, p. 272.
[96] Cf. *Idem*, p. 272.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 283.

los mismos, particularmente de aquellos mecanismos que generan una estructura inhumana en la sociedad[98].

En relación con lo anterior, se consideran relevantes los datos directos que Jesús mismo facilita, como es el de conocer y estudiar el modo, el tiempo y los medios con que Dios procura hacer llegar su Reino a Israel, a través de la persona de Jesús[99]. Un aspecto importante de esos datos es la relación que existe entre Jesús, el anuncio del Reino y el poder. En comparación con Juan Bautista, a Jesús no le desagrada la relación con el poder. Pero el problema con el mismo surge a causa de la predicación de Jesús, cuando favorece a los sufridos de la sociedad israelita y va alentando la propia capacidad de poder de ellos, aunque, al mismo tiempo, trata de mantener bajo control ese poder. A Jesús le interesa, señala el teólogo, que el Reino de Dios se establezca con el poder necesario para ello, ya que la implantación total del mismo sólo llegará con el poder divino[100], cuando el año de gracia sea una realidad, los pobres no sean más pobres, los que lloran rían, los hambrientos sean saciados y los que están perdidos sean encontrados[101].

Ahora bien, Segundo, también, llama la atención sobre el hecho del por qué Jesús, conociendo su forma de predicar la llegada del Reino de Dios, no se prepara para enfrentar la reacción contraria de los poderosos adversarios en Jerusalén. La respuesta está en que, para Jesús, tomar precaución, significa hacerlo de una manera diferente, esto es, de una forma en la cual no interesa la inmediata posesión del poder o la lucha contra el poder enemigo, sino que ÉL se dispone y se responsabiliza de su tarea de una forma pacífica y limitada, confiando la situación a Dios, porque confía que el poder divino está de su parte[102].

Así, para desentrañar el sentido escatológico de su fin, a partir de la pasividad de Jesús ante el desenlace del conflicto, el teólogo analiza tres datos que, a su juicio, están acompañados de la mirada de los evangelistas que ya pasaron por la experiencia de la cruz y de la resurrección[103]. Pero, más allá de ello, esos tres datos arrojan luz sobre el futuro que le espera a Jesús en el desenlace del conflicto entre la crisis de Galilea y la muerte en el monte Calvario. El primero refiere a las palabras de Jesús por las que anuncia que algunos de los que le acompañan no verán la muerte hasta que el Reino de Dios haya llegado con poder (cf. Mc 9,1). El segundo, muestra un pequeño Apocalipsis presente en la predicación de Jesús previo a

[98] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 284.
[99] Cf. *Ibid.*, p. 285.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 289.
[101] Cf. *Ibid.*, p. 288.
[102] Cf. *Ibid.*, p. 290.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 291.

su pasión en Jerusalén[104], que es cuando Jesús habla de una gran tribulación y destrucción por la que pasarán Jerusalén y su Templo[105]. Y el tercer dato, que Segundo indica como de mayor importancia, es el que considera el grito de sorpresa y desorientación de Jesús en la cruz.

En cuanto a la interpretación de estos datos, y teniendo en cuenta que no hay una conexión interna entre los tres, el autor propone la prueba de la distinción de lo pre y pos-pascual, para descubrir la lógica interna que contienen, en vista del significado escatológico de la muerte de Jesús. Esos tres datos, de acuerdo al análisis que hace Segundo, arrojan tres contenidos teológicos de interpretación que son: el abandono de Dios, la venida del Reino con poder y la venida del Hijo del hombre con poder.

Comenzando por la idea del abandono de Dios, Segundo señala, que es una situación que los mismos evangelistas consideran incorrecta, ya que, si se toma en cuenta el hecho que sus escritos son iluminados por la experiencia pos-pascual, estos mismos afirman lo contrario, esto es, que Dios ha resucitado a Jesús, de lo cual ellos son testigos (cf. Hech 2,32)[106]. Así, a partir de la experiencia pascual, la primera comunidad cristiana llega a la convicción que Dios constituyó a Jesús como Señor y Mesías, a quien los judíos crucificaron (cf. Hech 2,36). Si bien, la muerte de cruz de Jesús no se puede negar históricamente, por más escandaloso que resulte, los evangelistas la narran, pero con la ayuda de la experiencia pascual que disminuye la realidad de escándalo de la muerte en cruz, sustentándola en la certeza profética que Jesús muere para resucitar al tercer día[107].

Respecto del segundo contenido teológico, el autor señala que este se puede entender a la luz del tercer dato sobre el grito de sorpresa y desorientación de Jesús en la cruz. Ello es posible si se considera que lo más probable es que la predicación de la muerte de Jesús en la ciudad de Jerusalén es un dato pos-pascual, puesto que no es posible que Jesús habría lanzado ese grito de abandono, si no hubiera estado seguro de la acción salvadora de Dios y si no hubiera contado, previamente, con ese tipo de muerte. De ahí que, en el anuncio que hace Jesús de la llegada del Reino con poder, está contemplado que Dios interviniera al igual como lo hiciera con los profetas del AT y que su cooperación con la instauración del nuevo Reino tuviera una duración mayor que la que tuvo en sí[108]. Por lo cual, el anuncio de la venida del Reino con poder se reconoce como un dato pre-pascual, ya que si se tiene en cuenta el que Jesús manifiesta que algunos de la generación contemporánea a Él serán testigos de la llegada

[104] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 292.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 293.
[106] Cf. *Ibid.*, p. 294.
[107] Cf. *Ibid.*, p. 295.
[108] Cf. *Ibid.*, p. 296.

del Reino, ello coincide con la obsesión que la primera comunidad cristiana tiene con el tiempo que significa el plazo de una generación. Se trata entonces de un mismo y único plazo, aun cuando después la comunidad cambie el sentido de la espera. Luego, cuando la profecía refiere al poder con que llegará el Reino, Segundo asevera que no se trata de cualquier tipo de poder, sino de ese que hará posible que en la tierra se cumpla la voluntad de Dios así como ya se cumple en el cielo. Esto es, que los pobres dejen de serlo, que los que están afligidos ya no lo estén y que los que tienen hambre sean saciados, y esa espera es la que echa por tierra el acontecimiento de cruz y por eso mismo, resulta un dato pascual[109].

El tercer contenido teológico, sobre el Hijo del hombre, dice relación al discurso escatológico de Jesús (cf. Mc 13,1). Si se considera, primero, la lógica interna que acompaña el ministerio de Jesús desde su comienzo, con el paso por el discipulado de Juan, hasta el desenlace final que se desata por el conflicto generado con las autoridades judías, no se descubren muchos datos que preparan este discurso escatológico[110]. En segundo lugar, si este discurso escatológico forma parte de la manera como Jesús entiende los acontecimientos, no se justifica el grito de abandono de Jesús en la cruz[111]. Tercero, que este discurso parece más bien expresar la situación de vida de la comunidad pos-pascual, que habría conseguido salir de la crisis en que la colocó la experiencia de cruz de Jesús[112]. Sin embargo, si la profecía le pertenece a Jesús, entonces, asevera Segundo, hay que deducir tres cosas: una, que Jesús no predijo su muerte y por lo mismo, su grito en la cruz se hace más inteligible. Otra, que aun después de la experiencia pascual, el enigma de la muerte de Jesús está pendiente de ser resuelto[113]. Tercero, que las expectativas escatológicas existentes en Israel llevan a entender la muerte de Jesús en función del poder de Dios que se manifestará en un futuro próximo a favor del mismo Jesús. Por último, que es suficiente atribuir una segunda venida apocalíptica del Hijo del hombre, no en vista a la llegada del Reino, sino en vista de una generación que viva de manera más humana[114].

[109] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 297.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 298.
[111] Cf. *Ibid.*, p. 299.
[112] Cf. *Ibid.*, p. 300.
[113] Cf. *Ibid.*, p. 301.
[114] Cf. *Ibid.*, p. 302.

3.4 El significado de la muerte de Jesús, en la cristología de Jon Sobrino

En el pensamiento cristológico de Jon Sobrino, el sentido de la muerte de Jesús tiene que ver con la respuesta a la pregunta por qué muere Jesús. Pero antes de entrar a desarrollarla, el teólogo expone que ya en el NT dicha pregunta está presente y a ella responde de manera precisa, haciéndolo a partir de la experiencia de la Resurrección, buscando dejar en claro dos cosas. Primero, que la muerte en cruz es un hecho escandaloso, por lo que la respuesta al por qué muere Jesús, precisamente, en una cruz hace parte de la manifestación del misterio de Dios. Lo segundo apunta al significado de la muerte en cruz, ante lo cual el NT plantea que, si bien el hecho es malo para Jesús y negativo para las personas que lo acompañan, éste tiene en sí algo positivo y bueno, porque es a través de la cruz de Jesús que Dios da la salvación al mundo[115]. Así, el hecho de la cruz tiene un valor objetivo que los primeros cristianos no consiguieron percibir en cuanto acontecía, pero que, poco a poco, comenzaron a mirar con los ojos de la fe y empezaron a comprender la cruz como un acontecimiento positivo, también inserto en la bondad de Dios para el bien de la historia[116].

En cuanto a la elaboración de la respuesta al interrogante sobre el significado de la muerte de Jesús, Jon Sobrino propone un proceso de reflexión en base a cuatro ideas teológicas que están presentes en el mismo NT, como son: la cruz en el misterio de Dios, la cruz como salvación, como algo grato a Dios y como expresión del amor de Dios.

La primera idea refiere a la interpretación de la cruz en el misterio de Dios. El teólogo expresa que los primeros cristianos, en su interés por indagar sobre el por qué de la muerte en una cruz, consiguieron dar varias respuestas en la perspectiva del misterio de Dios. Una primera respuesta la encontraron al considerar la cruz como el destino de los profetas (cf. 1Tes 2,14s; Rom 11,3; Mt 23,37; Mc 12,2s), explicación que surge del contexto judío donde la historia está marcada por la muerte infligida a los profetas, pero donde falta todavía descubrir el sentido de esa muerte para la historia. De ahí que la pregunta acerca de la muerte de Jesús continúa vigente, ya que Jesús es más que un profeta, a fin de responder al sentido del por qué muere el Mesías, el Hijo de Dios. A partir de ello, aparece otra respuesta que es entender la cruz como una realidad ya anunciada en las Escrituras. Es la respuesta de la primera comunidad cristiana que se refleja en el relato de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,25)[117]. Pero, asevera el autor, el hecho de la cruz todavía continúa en la incertidumbre, por

[115] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 281.
[116] Cf. *Ibid.*, p. 282.
[117] Cf. *Ibid.*, p. 282.

lo cual, los primeros cristianos, en la continuación de su búsqueda de respuesta, llegan a una de tipo teologal, cual es que Jesús muere porque su muerte forma parte del designio y previo conocimiento de Dios del hecho (cf. Hech 2,23; 4,28), por cuanto la cruz es un acontecimiento necesario para la humanidad (cf. Lc 24,26; Mc 8,31). Así, estas dos primeras formas de respuesta que presenta el NT manifiestan que los primeros cristianos se niegan a dar, por sí mismos, una resolución al por qué de la muerte en cruz, sino que la procuran en Dios, esto es, que la respuesta al sentido de la muerte en cruz de Jesús se encuentra en Dios y no en la historia, simplemente[118].

La segunda idea teológica apunta a entender la cruz como hecho de salvación[119]. Si bien, en la primera posibilidad de respuesta se apeló a encontrar el significado de la muerte en

[118] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 283.

[119] Aun cuando estamos analizando el tema de la muerte de Jesús desde la perspectiva de su relación con el mensaje del Reino, nos parece significativo atender aquí a la temática del sentido salvador que tiene el hecho de la muerte. De acuerdo a lo que indica la Notificación de la Congregación de la fe, algunas afirmaciones de Sobrino llevan a pensar que Jesús no atribuye un valor salvífico a su muerte. Por ejemplo, cuando afirma "que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriológicos que, después, elaboró el Nuevo Testamento: sacrificio expiatorio, satisfacción vicaria (…) En otras palabras, no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte, como hizo después el Nuevo Testamento". Frente a ese planteamiento, la Congregación señala que lo que al principio parecía una afirmación limitada, después se vuelve categórica, cuando dice "no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte… [Así] los numerosos pasajes del Nuevo Testamento que hablan del valor salvífico de la muerte de Cristo resultan privados de toda conexión con la conciencia de Cristo durante su vida mortal. No se toman debidamente en consideración los pasajes evangélicos en los que Jesús atribuye a su muerte un significado en orden a la salvación… Pero el problema no se reduce a la conciencia con la que Jesús habría afrontado su muerte y al significado que él le habría dado. El p. Sobrino expone también su punto de vista con respecto al significado soteriológico que se debe atribuir a la muerte de Cristo: 'Lo salvífico consiste en que ha aparecido sobre la tierra lo que Dios quiere que sea el ser humano (…) El Jesús fiel hasta la cruz es salvación… es revelación del *homo verus*, es decir, de un ser humano en el que resultaría que se cumplen tácticamente las características de una verdadera naturaleza humana […] Según esto, la cruz de Jesús como culminación de toda su vida puede ser comprendida salvíficamente. Esta eficacia salvífica se muestra más bien a la manera de la causa ejemplar que de la causa eficiente (…) No se trata, pues, de causalidad eficiente, sino de causalidad ejemplar'". Cf. CONGREGACIÓN, Notificación, p. 21. A ese respecto, Hünermann hace ver que Sobrino contempla, en su reflexión sobre la muerte de Jesús, un gran número de trabajos exegéticos que salieron a la luz a partir de la década de los 60. Ciertamente, existen entre los exégetas posiciones que difieren unas de otras. En ese sentido, Sobrino, por su parte y de manera general, se remite a las interpretaciones neotestamentarias de Leonardo Boff, Edward Schillebeeckx, Xavier Léon-Dufour, José Ignacio González Faus. Sobrino, sigue Húnermann, "traduce al español una fórmula que Wilhelm Thüsing ha utilizado repetidamente: Jesucristo realiza su vida y su muerte como 'pro-existencia'. Fidelidad a Dios hasta el final, hasta el extremo, servicio a los hombres hasta el final, hasta el extremo: ésta es la manera como Jesús vivió, como fue al encuentro de su muerte y como murió. Y con ello en la vida y en la muerte de Jesucristo se pone de manifiesto 'lo humano verdadero', el sentido verdadero, más profundo, abismal, de la humanidad. Y esta humanidad consumada es el lugar de la presencia de Dios. El amor de Dios en la cruz es real, y allí se hace presente en toda su insondabilidad". Por lo demás, la acusación contra la teología de la cruz de Sobrino, indica Hünermann, refiere a la "única alusión al par de conceptos de la tradición aristotélica y escolástica", lo que hace ver que, por una parte, "Sobrino no está tratando sobre la doctrina de la causalidad ni de conceptualizarla con precisión. La utiliza en un sentido más amplio, más bien como ocasión para hacer una aclaración con lo que se remonta a un *topos* patrístico. En la cristología agustiniana, Jesucristo es esencialmente comprendido como 'ejemplar' ('Exemplar') (Wilhelm Geerlings), de modo que la fuerza y dinámica más profunda es el Espíritu de Jesucristo, que es el Espíritu del Padre. Y así como en Sobrino, Jesús mismo y su cruz son caracterizados como 'iniciativa de Dios', así su cruz es caracterizada como expresión del amor de Dios a los hombres […] En este contexto, Jon Sobrino remite a numerosos textos de la Escritura, como por ejemplo 1 Jn 4,10; Rom 5,6-8, etc. Si esto es así, no es fácil

cruz en el misterio de Dios, a partir de ahí surge una nueva pregunta por el sentido, cual es, por qué es ese, precisamente, el designio de Dios y no otro. Este interrogante aparece sobre la base de la comprensión que el Dios de Jesús y el de los judíos es un Dios bueno, que quiere la llegada del Reino para liberar a los oprimidos. Si ello es así, cómo entender, entonces, la coexistencia en Él de la bondad y del designio de que su Hijo muera en la cruz. Surge, entonces, la pregunta del para qué muere Jesús, o sea, la pregunta por el plan salvífico de Dios[120]. Para responder a ella, Sobrino retoma el lenguaje del NT que presenta varios modelos teóricos, en los cuales se muestra la relación entre la cruz y la salvación y que el teólogo expone por medio de cuatro temáticas: sacrifico, alianza, siervo sufriente y salvación en la teología de Pablo.

Con la primera temática de respuesta sobre el sacrificio, Sobrino recuerda que el NT expresa en varios lugares, y por medio del lenguaje cúltico, la acción salvadora de Jesús, como es: cordero pascual inmolado, sangre de Cristo, sangre derramada por nosotros y por muchos (cf. 1Cor 5,7; Rom 3,25; Ef 1,7; Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20). La carta a los Hebreos utiliza el lenguaje cúltico, también, para expresar el significado salvífico de la cruz de Jesús, enfatizando que ese sacrificio declara inválido todo otro sacrificio y sacerdocio. Ella desarrolla el sentido que el sacrificio de Jesús es aceptado por Dios, ha penetrado en los cielos y ha llevado a cabo la comunión de Dios con la humanidad, por eso Él es el intercesor, salva, alcanza la redención eterna, santifica y permite que muchos tengan acceso a Dios (cf. 9,24; 7,25; 9,12; 2,10; 10,10; 10,19). Por último, el sacrificio de Jesús realiza la purificación de los pecados, limpia las conciencias de las obras de muerte para dar culto a Dios (cf. 1,3; 10,11-14; 9,14; 10,22)[121].

La segunda temática sugiere la explicación de la cruz como salvación en vista a la idea de una nueva alianza. En este modelo, el NT interpreta la cruz de Jesús a la luz de la alianza de Dios con los hombres del AT. La cruz de Jesús, si bien es expresión de sacrificio, su sangre es la que se derrama, principalmente, para el perdón de los pecados (cf. 1Cor 11,25)[122]. Es manifestación de una salvación más amplia que, en la línea del profeta Jeremías (cf. 31,31-34) que expresa una nueva alianza, la cual consiste en una nueva forma de vida de quienes son agraciados por ella, de los que reciben la plenitud de la fe (cf. Heb 10,22-24)[123].

---

de entender que Sobrino esté en oposición al Decreto de Trento sobre la justificación o a la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II (LG, n.7)". Cf. HÜNERMANN, Peter. Las publicaciones de Jon Sobrino condenadas ¿Es este el pontificado de Benedicto XVI? En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 111-120, p. 116-117.

[120] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 285.

[121] Cf. *Ibid.*, p. 286.

[122] Cf. *Ibid.*, p. 287.

[123] Cf. *Ibid.*, p. 288.

La tercera temática es la figura del siervo sufriente que se encuentra en el libro de Isaías. El NT, constata Sobrino, presenta en varios textos el uso de Isaías para explicar la elección y manera de Jesús de llevar a cabo su misión. Lo más probable es que se hayan tomado del tercer cántico del siervo sufriente las frases que sirven para explicar la manera como murió Jesús: como oveja llevada al matadero (cf. Is 53,7; Hech 8,32); encontrado entre los malhechores (cf. Is 53,13; Lc 22,27)[124]. En esa misma línea, Pablo expresa que a Jesús, quien no conoció pecado, Dios le hizo conocer el pecado, para que la humanidad alcanzara la justicia de Dios (cf. 2 Cor 5,21) y Juan relaciona la teología del siervo con la del cordero expiatorio del Levítico (cf. Jn 1,29). Por tanto, la idea central del siervo que se repite en el NT es aquella que Jesús, siendo inocente, carga con los sufrimientos de todos y en ello se convierte en el salvador de todos. De esta manera se afirma que algo positivo aconteció con la cruz de Jesús[125].

La cuarta y última temática es la salvación por medio de la cruz de Jesús. Pablo, expone Sobrino, resalta en su teología sobre la cruz tres aspectos de la misma. La primera es la centralidad de la cruz para la verdad de la fe en Jesucristo. Aun cuando la cruz resulta algo escandaloso, ella se constituye en el hecho central de la revelación de Dios (cf. 1 Cor 1,22s; 2,2-3). El segundo aspecto es que la cruz da la salvación sin ofrecer más pruebas que el hecho de afirmar que lo negativo de la existencia humana se ha transformado, por medio de ella, en algo positivo (cf. 2 Cor 5,14; 8,9; 13,4; 5,19), lo que muestra, a su vez, que la máxima debilidad se transforma en fuerza, la pobreza en riqueza, el egoísmo en entrega y la división en reconciliación[126]. El tercero afirma que la cruz libera de la Ley que se ha convertido en maldición. Si bien, Pablo expresa que la Ley es cosa buena porque proviene de Dios, la realidad humana la ha convertido en maldición, puesto que no da la fuerza necesaria para hacer el bien que prescribe (cf. Gal 3,22; 3,10). Así, ya que la posibilidad de condenación llega por medio de la Ley, Pablo relaciona a Cristo con la Ley, afirmando que ha nacido bajo la Ley para rescatar a los que se encuentran sujetos a ella (cf. Gal 4,4), rescate que realiza por medio de su muerte en cruz[127].

La tercera idea teológica que considera el teólogo en el desarrollo de su respuesta a la pregunta de por qué muere Jesús, es la de la cruz como manifestación de lo que agrada a Dios. A partir de lo planteado por el NT, dos son las ideas que habría que subrayar. La primera es que, teniendo en cuenta que el NT no considera el sufrimiento de la cruz en sí como lo que

[124] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 288.
[125] Cf. *Ibid.*, p. 289.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 290.
[127] Cf. *Ibid.*, p. 291.

trae salvación, hay que resaltar que es toda la vida de Jesús que resulta grato a Dios y que la cruz es la confirmación de la totalidad de su vida. De esta forma, el NT manifiesta que existe en la historia algo que es agradable a Dios, porque hubo quien entregó su vida por amor[128]. La segunda idea destaca que lo que resulta grato a Dios es la misma persona de Jesús. Jesús es la salvación, porque es fiel en su vida hasta entregarla en la cruz. Es el hombre verdadero, porque en Él se realiza la plenitud humana y es de Él que habla el NT cuando dice que pasó haciendo el bien, que vino a servir y no a ser servido, que es fiel y misericordioso. Y a partir de esa fidelidad de Jesús se puede afirmar que en la tierra existe el amor, porque en Jesús se manifiesta que el núcleo de la condición humana es el amor capaz de superar el mal y de hacer que se ame a todas las personas[129].

La cuarta y última idea teológica que considera Sobrino, dice relación a que la cruz manifiesta la fe de los cristianos en el amor de Dios. La experiencia de la cruz de Jesús en el fondo lleva a preguntarse sobre lo que dice la cruz acerca de la salvación de Dios. Así, lo que el NT manifiesta al respecto es que Dios ha tomado la iniciativa de revelar a Jesús como el Salvador y en la cruz de Jesús es Dios mismo el que se muestra grato a los seres humanos (cf. Rom 3,28; Jn 3,16; 1 Jn 4,9)[130], puesto que Dios no pone límites a su amor, ya que hasta lo más querido de Él, su propio Hijo amado es confirmado en su entrega hasta la muerte de cruz, por amor a la humanidad[131]. Por tanto, la cruz de Jesús manifiesta de Dios que es un Dios que está con la humanidad – el Dios con nosotros – que se hace definitivamente presente en la historia y que es un Dios que es don para la humanidad[132].

Por último, el acontecimiento de la cruz que aparece como un escándalo para los discípulos, suscita en los mismos la necesidad de comprender cómo el Dios bueno, a quien Jesús llama Padre, que libera a los oprimidos y que quiere la llegada del Reino, tiene el designio que su Hijo muera en una cruz. En vista que la bondad de Dios y la muerte en cruz de Jesús parecen realidades incompatibles, surge, no sólo la pregunta, sino también la respuesta salvífica. Jesús muere para salvar a la humanidad entera del pecado. Así, tanto las diferentes formas de respuestas como los distintos niveles de la reflexión neotestamentaria llevan a un proceso de comprensión por medio del cual se pasa del escándalo al sentido salvador de la cruz[133].

---

[128] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 292.
[129] Cf. *Ibid.*, p. 293.
[130] Cf. *Ibid.*, p. 294.
[131] Cf. *Ibid.*, p. 295.
[132] Cf. *Ibid.*, p. 296.
[133] Cf. *Ibid.*, p. 284.

4 EL DIOS QUE SUFRE EN LA CRUZ DE JESUS

En el pensamiento cristológico de Jon Sobrino sobre la muerte en cruz de Jesús, a diferencia de lo que plantea Juan Luis Segundo, se observa un importante tema teológico que muestra la relación existente entre el hecho de muerte y la idea de Dios que manifiesta Jesús al morir[134]. Debido a la centralidad que cobra dicho tema en la cristología del autor, nos parece que es materia obligada de análisis y reflexión, en cuanto que deja al descubierto lo que la cruz de Jesús revela de Dios.

A partir del estudio del tema, sugerimos tres aspectos teológicos que, a nuestro juicio, expresan el desarrollo del pensamiento de Sobrino respecto de la manifestación de Dios en la cruz de Jesús, cuales son: la presencia de Dios, el silencio de Dios y el sufrimiento de Dios en la cruz.

4.1 La presencia de Dios en la cruz

Si bien, a primera vista pareciera que la muerte de Jesús puede relacionarse con la muerte de los profetas y de los mártires que siempre existió en la historia de la humanidad, la muerte de cruz posee una expresión propia, puesto que Jesús, afirma Jon Sobrino, murió en ruptura con la causa por la cual iba a morir, porque, cuando estaba colgado en la cruz, experimenta el abandono de Dios, el abandono de Aquel de quien anunció que se acercaría en gracia[135]. De ahí que lo peculiar de la muerte de Jesús es que muere en discontinuidad con su vida y que muere no sólo Él, en cuanto persona, sino que muere también su causa. Ni aun la Resurrección, asevera el teólogo, lleva a superar el escándalo de la cruz, sino que ésta mantiene abierta la pregunta por Dios mismo[136]. Por eso, la muerte de Jesús acarrea consigo la

---

[134] Creemos necesario decir algunas palabras sobre la fuente teológica desde la cual Sobrino debe haber recibido el interés por el tema de Dios en la cruz de Jesús. No es casualidad que exista una coincidencia entre la expresión "el Dios crucificado" de Moltmann y la empleada por Sobrino. Ambos teólogos dedican un apartado a dicho tema. Ambos sugieren que la experiencia de cruz de Jesús toca el concepto de Dios y a la teología cristiana. Ciertamente, Moltmann, que ha sido estudiado por Sobrino, debe haber marcado, de alguna manera, el modo de entender y pensar el sufrimiento de Jesús en la cruz de cara a Dios. Cf. MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 275. También: SOBRINO, *Jesucristo*, p. 297.

[135] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 162.

[136] Cf. *Ibid.*, p. 163. En relación al tema de la presencia de Dios en la muerte de cruz de Jesús, que desarrolla Sobrino en su cristología, Guerrero resalta que Dios se manifiesta lejano y ausente, y que el escándalo que acompaña además la muerte en cruz es el abandono que sufre el Hijo inocente cuando muere. De ahí que la cruz se convierte en una nueva vía para acceder a Dios, que no es de la positividad de la existencia como es desarrollada por la teología natural, sino que es por el camino de la negatividad del mundo, ya que es el dolor el que permite el verdadero reconocimiento de Dios. Así la cruz manifiesta a un Dios crucificado, ya que en ella no sufre sólo Jesús, sino también el Padre. Cf. GUERRERO, *Jesucristo*, p. 76.

revisión de todas las ideas e imágenes de Dios, ya que se trata de entender la presencia de Dios en el Jesús crucificado y abandonado, lo que exige una necesaria transformación de la idea misma de Dios.

En el sentido de la transformación de la idea de Dios, la trascendencia queda trastocada por las categorías de poder, sufrimiento y amor. En la cruz la idea de Dios supera a las dos imágenes clásicas bíblicas: la prohibición de hacerse imágenes de Dios (cf. Dt 5,8) y el hecho que la auténtica realidad de Dios aparecerá al final de la historia y por medio de una acción definitiva (cf. Is 65,17)[137]. Así, en la cruz, Dios no tiene un rostro que pueda ser trazado por ningún ser humano, ni hay imagen alguna de Dios, a no ser el poder, el sufrimiento y el amor como expresión de lo que Él es. El poder que se manifiesta en la cruz no aparece como algo externo en contra de lo negativo o del mal, sino que su poder se muestra impotente frente a la injusticia, la opresión, el pecado y la muerte. El poder de Dios se hace notable al interior de lo adverso, hundido en lo desfavorable para, desde ahí, mostrar una nueva relación entre Dios y la historia, entre lo trascendente y lo inmanente[138].

Respecto del conocimiento de Dios, Sobrino señala, que al plantearlo desde la cruz, conlleva poner en cuestión el tema del conocimiento de Dios de la teología natural. En lugar de desarrollar el conocimiento de Dios a partir de lo positivo de la existencia humana y de la creación, la cruz lleva a pensar el conocimiento de Dios a partir de la experiencia del mal en el mundo[139]. La cruz, subraya el teólogo, más que ser una respuesta es preguntar por Dios de una manera distinta, ya que en la cruz no aparece el Dios semejante a la idea que se tiene de la divinidad, sino que aparece de forma desemejante, por lo cual, la desemejanza que muestra la cruz es la contradicción entre la verdadera divinidad y el sujeto que se acerca a la cruz[140]. Cabe preguntar, entonces, acerca de que si el Hijo muere, muere, por lo tanto, Dios[141], puesto que en la cruz Dios se presenta en el dolor, no busca explicar nada y se deja conocer como aparece, como lo antidivino. Y como la cruz no es respuesta, ella exige aproximarse a Dios con una actitud, principalmente nueva, ya que es la cruz la que cuestiona al hombre por su interés y afán en defender una determinada imagen de divinidad[142]. Ello permite entender que la mediación de Dios, por excelencia, es la cruz, sobre todo la del oprimido, y no la naturaleza ni la historia, ya que sólo ella cuestiona el ser-hombre cuando una persona se acerca a un

[137] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 164.
[138] Cf. *Ibid.*, p. 165.
[139] Cf. *Idem*, p. 165.
[140] Cf. *Ibid.*, p. 166.
[141] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[142] Cf. *Ibid.*, p. 166.

oprimido y ese cuestionar se convierte en la mediación histórica de la pregunta acerca del ser-Dios[143]. Acceder a Dios es acceder al pobre, afirma el teólogo, y eso implica creer que el Hijo del hombre está en los pobres, lo que es una sorpresa necesaria para que la humanidad reconozca la divinidad de Dios en la cruz. Así, el conocimiento de Dios no es de tipo natural, sino con-natural, ya que nace no de su manipulación, sino de la común participación en el dolor del otro[144].

4.2 El silencio de Dios en la cruz

De acuerdo a los relatos evangélicos, la muerte de Jesús resulta algo escandaloso no sólo por el tipo de muerte, sino también por la manera como Jesús se enfrenta a la muerte. Dicha forma de Jesús ante la muerte contempla la experiencia del silencio de Dios que, en la reflexión cristológica de Jon Sobrino, atiende a dos expresiones narradas en los Evangelios: las últimas palabras de Jesús y el abandono de Dios en la cruz.

En la primera expresión que se refiere a las últimas palabras de Jesús, dependiendo del Evangelio, se pueden reconocer diferentes vocablos, tales como las palabras de perdón por los que lo matan (cf. Lc 23,34), la de bendición a uno de los ladrones (cf. Lc 23,43), las dirigidas a su madre y al discípulo Juan (cf. Jn 19,25-27) y el clamor de tener sed (cf. Jn 19,28). Sin embargo, la más importante, subraya Sobrino, es la que Jesús dirige a Dios y es la que se puede llamar de las últimas palabras, las cuales contienen en sí un profundo sentido teologal, porque en ellas aparece la realidad de Dios en la cruz[145].

De acuerdo a los relatos de Marcos (cf. 15,34) y Mateo (cf. 27,46), en la cruz Jesús exclama las primeras palabras del salmo 22: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?; según Lucas (cf. 23,46), Jesús expresa las palabras del salmo 31: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu, y en Juan (cf. 19,30) Jesús emite las palabras: Todo está cumplido. Considerada la diversidad de palabras y siguiendo la propuesta de los exégetas, Jon Sobrino se detiene, particularmente, en las palabras de Marcos, considerándolas las más originales y coherentes con la vida de Jesús y las que menos podrían haber sido inventadas por las primeras comunidades, debido al escándalo del abandono por parte de Dios que ellas encierran.

---

[143] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 166.
[144] Cf. *Ibid.*, p. 167.
[145] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 300.

La segunda expresión de Jesús en la cruz apunta al abandono por parte de Dios. Es un hecho extraordinario el que Marcos presente la muerte de Jesús en la cruz al desnudo, señalando el abandono del Padre, con toda la vergüenza que ella significa en sí, y que, igualmente, al tener el coraje de hacerlo, muestra que es un dato real, aun cuando fuera difícil de aceptar[146]. Asimismo, no se puede obviar que posteriormente la comunidad cristiana y la Iglesia, en general, intentaron de suavizar la cruda descripción de Marcos. Tanto el NT como, posteriormente, los Padres de la Iglesia, señala Sobrino, procuraron moderar la descripción que hizo Marcos del abandono de Dios en la cruz, lo que confirma, por una parte, lo difícil que resulta aceptar el desamparo en que queda Jesús en su muerte y por otra, que el tipo de muerte de Jesús reprueba la idea que hasta ese momento se tiene de Dios[147].

Esa narración de la muerte de Jesús que hace Marcos, a juicio del teólogo, expresa mejor que los demás Evangelios, lo nefasto que resulta la muerte de Jesús y la radical discontinuidad con su vida que ésta encierra[148]. Poniendo atención principalmente a la discontinuidad con la vida de Jesús, Sobrino resalta que lo nuclear en su vida fue el anuncio de la llegada del Reino y que es precisamente lo central de su mensaje y de su actividad lo que menos se hace presente en los relatos sobre la muerte en cruz de Jesús. Nada se habla de los signos que acompañan la llegada del Reino, no sólo en el momento de su muerte, sino tampoco en el huerto ni en su pasión. Pero más allá de la discontinuidad entre la muerte y la misión, Sobrino subraya que en la cruz se puede ver una discontinuidad mayor entre la vida y la misión de Jesús y su relación con Dios como Padre[149]. Así, además de experimentar la deserción de los discípulos, la traición de uno de ellos y la negación de otro, Jesús vive su momento de muerte, según el relato de Marcos, en el silencio de Dios, esto es, sin la presencia activa de Dios-Padre. Por último, dice el autor, la nueva manera de cómo Dios se relaciona con Jesús en la cruz, no sólo es doloroso, sino que además el pecado aparece con mayor poder que Dios en la cruz y que de Dios se escucha más su silencio que su expresión de cercanía[150].

---

[146] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 301.
[147] Cf. *Ibid.*, p. 302.
[148] Cf. *Ibid.*, p. 303.
[149] Cf. *Ibid.*, p. 304.
[150] Cf. *Ibid.*, p. 305.

4.3 El sufrimiento de Dios en la cruz

La reflexión acerca del tema del sufrimiento de Dios, parte de la base que el que muere en la cruz es el Hijo de Dios; de ahí que, señala Sobrino, surja el interrogante sobre lo que la cruz dice de Dios y sobre lo que hace Dios ante el sufrimiento de su Hijo. Pregunta que una vez más, indica el teólogo, no es fácil de responder, porque de acuerdo a lo que manifiestan las Escrituras, ante la cruz Dios calla, no interviene, sino que deja que los acontecimientos sucedan. De ahí la nueva pregunta acerca de cómo se revela Dios en el silencio, en el abandono y en la quietud de la cruz[151]. El teólogo se hace cargo de estas preguntas llevando a cabo su reflexión cristológica en base a dos aspectos del sufrimiento; el primero refiere a la posición de Dios frente al sufrimiento y, el segundo, a la realidad del sufrimiento en la realidad de Dios.

En el primer aspecto, después de hacer un breve recorrido sobre la reflexión que desarrolla la teología al respecto, Sobrino acentúa que ciertamente el sufrimiento es algo que la razón no puede llegar a comprender, menos aun el sufrimiento del inocente, y que la fe y la persona religiosa, también, se preguntan por el sentido y la acción de Dios frente al sufrimiento[152]. Sin embargo, subraya el teólogo que, desde la perspectiva teológica, Dios no puede ser considerado la solución al problema del sufrimiento, al contrario, hay que presentar a Dios tal como Él actúa y se manifiesta ante el sufrimiento, como quien no hace nada. Dios, afirma el autor, no hace nada ante el sufrimiento, porque Él participa del mismo, Él carga con el sufrimiento y no se dispone para ser la explicación ni dar un significado al sufrimiento[153].

En ese sentido, surge la reflexión de Jon Sobrino sobre el sufrimiento mismo de Dios. Si Dios participa del dolor, entonces, pregunta, cómo le influye a Dios el sufrimiento, lo toca o no. Mas, antes de entrar a responderla, es necesario considerar cuál es la idea de Dios de la que se está preguntando por su relación con el sufrimiento. En este punto, el teólogo expresa que, para hablar de Dios sólo se puede hacerlo por medio de fórmulas doxológicas. La fe cristiana introduce una nueva forma para hablar de Dios que es la afirmación sobre la encarnación de Dios[154]. Ciertamente que esta afirmación es cosa de fe y ha sido aceptada en la fe, de ahí la obligación para la teología de tener que explicitar dicha afirmación. Entonces, la encarnación declara, a su vez, que el Hijo, la segunda Persona de la Trinidad, asume totalmente la realidad de Jesús, esto es, que el Hijo experimenta, en sí mismo, la humanidad,

[151] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 306.
[152] Cf. *Ibid.*, p. 307.
[153] Cf. *Ibid.*, p. 308.
[154] Cf. *Ibid.*, p. 309.

la historicidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús[155]. Por lo tanto, se trata de creer y afirmar que en el Hijo, que se ha hecho verdaderamente carne, es quien se ha dado el devenir de Dios que no es carne, y que una fe que se fundamenta en la encarnación rompe con las formas humanas de pensar y de hablar de Dios.

Planteada así la comprensión de Dios que deviene carne, Sobrino expresa que el tema del sufrimiento de Dios no es fácil de explicar, puesto que no existen afirmaciones bíblicas sobre el sufrimiento de Él, pero sí, existe la afirmación de Pablo que Dios estaba en la cruz y la del centurión que dice que verdaderamente Jesús es el Hijo de Dios (cf. Mc 15,39)[156]. Por lo cual, afirmar que Dios estuvo en la cruz es aseverar, a su vez, que es la cruz de Jesús en la que estuvo Dios, porque es ella la que se torna revelación de la realidad de Dios, así como Jesús mismo, su predicación y su vida son revelación de Dios. Si eso es así, señala Sobrino, entonces también es posible afirmar lo inverso, esto es, que si Dios se manifiesta en toda realidad de Jesús, entonces el estar de Dios en la cruz revela algo de Dios mismo[157].

Ahora bien, si la cruz puede y debe decir algo de Dios, se hace necesario llevar adelante la reflexión. Para Sobrino, la preocupación no está en interpretar el cómo del sufrimiento de Dios, sino explicitar la participación que Dios tiene en la muerte de cruz de Jesús. Para ello, el teólogo destaca la cuestión del silencio como expresión del amor incondicional de Dios. Como el mismo afirma: "Dios está inactivo en la cruz para que los hombres podamos fiarnos de su amor, Dios no habla a Jesús para poder seguir hablando a los hombres, Dios deja morir a Jesús para poder comunicarnos su designio de vida"[158]. Por último, el sentido de afirmar el sufrimiento de Dios en la cruz tiene relación con lo que confiesa la fe cristiana que Dios aceptó, en su modo de Dios, encarnarse en la historia, lo que conlleva no sólo dejarse afectar por la misma historia, sino, y además, por la realidad de pecado que lleva a la muerte en la historia. Por lo tanto, la cruz no debe ser entendida como haciendo parte del proyecto de Dios, como designio de Él, sino como resultado de la opción primera de entrar en la historia, de encarnarse por amor y con amor, sin salirse de ella, sin huir, sin querer manipularla, asumirla toda, entera, con el sufrimiento que ella comporta, puesto que sólo así la historia de la humanidad puede alcanzar la salvación[159].

---

[155] Cf. SOBRINO, *Jesucristo*, p. 308.
[156] Cf. *Ibid.*, p. 309.
[157] Cf. *Ibid.*, p. 310.
[158] Cf. *Ibid.*, p. 311.
[159] Cf. *Idem*, p. 311.

5 REFLEXION FINAL: LA FIDELIDAD DE JESUS AL PROYECTO DEL REINO

Al tener en cuenta el estudio sobre el tema de la muerte de Jesús en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, se observa la presencia de un punto de partida similar en el pensamiento de ambos, aunque con matices propios en el tratamiento que va adquiriendo a lo largo de la reflexión, cual es, que Jesús muere a causa del Reino y de manera violenta.

Los dos teólogos destacan que la forma como Jesús plantea la llegada del Reino de Dios en medio de Israel, es la causa por la cual entra en conflicto y genera una situación de rechazo y de persecución hacia su persona. Pero, cada cual examina dicha causa, siguiendo un itinerario propio de reflexión.

La cristología de Juan Luis Segundo posee la particularidad de analizar el motivo de la muerte de Jesús, siguiendo la línea de la investigación histórica que deja al descubierto que Jesús fue un hombre de conflicto. Partiendo del dato de Jesús, considerado el rey de los judíos, presente en los cuatro Evangelios, el teólogo destaca que las circunstancias de su muerte se muestran por medio del análisis de tres tipos de antecedentes bíblicos: las parábolas dirigidas a tres grupos determinados de Israel, los milagros y la crisis de Galilea. Cada antecedente expone, a su vez, el tipo de conflicto que se genera en torno a Jesús. Las parábolas plantean que los tres grupos a los cuales están dirigidas, asume un determinado tipo de actitud y llegan a una resolución respecto de Jesús. El primer grupo se reconoce atacado y desenmascarado en su oposición al Reino que Él anuncia; el segundo, se sabe llamado a participar de la construcción de una comunidad de profetas a favor de la causa del pueblo; el tercero, que logra entender el mensaje de la Buena Nueva que se les anuncia, no consiguen permanecer al lado de Jesús, hasta el desenlace del conflicto. El antecedente de los milagros deja de manifiesto la incondicionalidad del Reino hacia los pobres, por lo que genera un desajuste en las estructuras de la sociedad israelita, ya que los que vivían al margen de la misma, ahora consiguen integrarse y actuar dentro de ella como seres conscientes y responsables. El tercer antecedente, expone el acuerdo al cual llegan los herodianos y fariseos para eliminar a Jesús, una vez que la decepción que Él origina se apodera del ánimo de la muchedumbre, porque Jesús no acepta ser reconocido rey al estilo como lo esperaba Israel, por lo que toman la decisión de eliminarlo.

En el pensamiento cristológico de Jon Sobrino se plantea la necesidad de recuperar el sentido original de la cruz. Para ello es importante reconocer los motivos por los cuales Jesús es condenado a la muerte en cruz. Un primer motivo es el ambiente de persecución que

envuelve a Jesús, el que se desarrolla de manera progresiva y constante. Todos los grupos, socialmente representativos de Israel – fariseos, sumos sacerdotes, escribas, saduceos, herodianos -, se unen para conducir a Jesús a la muerte, ya que se ven amenazados en su poder religioso y social que justifica la opresión del pueblo en nombre de Dios. Otro motivo es que, sabiendo Jesús del poder que tienen las autoridades judías para darle muerte, se mantiene en su actitud de seguir anunciando el Reino y la misericordia de Dios para con los marginados. Un tercer motivo es la muerte en cruz de Jesús como consecuencia de la manera en que Jesús manifestó a Dios, ya que trastocó la imagen que Israel tenía de Él. Jesús luchó contra las fuerzas sociales, que expresaron una concepción de la divinidad, que servía para justificar las situaciones de opresión y de muerte. Al contrario, muestra que el plan de salvación de Dios consiste en que todos los seres humanos tengan vida plena, en todas las dimensiones de la misma, incluida la material. Por eso, Jesús desafía la Ley para que recupere su verdadero sentido de amor a Dios y al ser humano, y muestre la auténtica voluntad de Dios respecto del día sábado que es que la persona humana viva.

El hecho y el significado de la muerte de Jesús es tratado, por la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, sobre la base de dos elementos de reflexión: las predicciones de muerte y el ser considerado blasfemo. El primer elemento es desarrollado, principalmente, por el teólogo uruguayo, y el segundo por el teólogo salvadoreño.

Segundo, analizando los tres tipos de predicciones, como son: ser rechazado y condenado a muerte, ser entregado en mano de los hombres, ser entregado a los sumos sacerdotes y escribas, para que lo condenen a muerte en manos de los gentiles, destaca, que difícilmente, razones religiosas constituyen un argumento suficiente para provocar la muerte violenta de Jesús. Lo más probable es que, la concepción del Reino de Dios que tiene y anuncia Jesús, unida a su extraña preferencia por los excluido y su tendencia a derribar las barreras de la Ley poniéndola al servicio del ser humano, haya sido visto, más que un motivo religioso, como un motivo subversivo, por invitar al pueblo a la rebelión, lo que hacía necesario eliminarlo. Respecto del significado de la muerte, subraya su sentido escatológico, en cuanto que es la experiencia pascual de los discípulos la que posibilita su reconocimiento y la aceptación de su escándalo. Así, aun cuando no se puede negar históricamente la muerte en cruz de Jesús, por muy escandaloso que sea, los primeros cristianos, deciden narrarla, a partir de la experiencia pascual, incluyendo el grito de abandono de Jesús en la cruz, porque comprenden que Dios interviene, por medio de la muerte de Jesús, en la historia, al igual como lo hizo con los profetas del AT. Asimismo, la expectativa escatológica de los

seguidores de Jesús, les da a entender que su muerte está en función del poder de Dios, el que se manifestará en un futuro próximo, a favor del mismo Jesús, primero, y de la humanidad toda, después, a fin de que viva una vida más humana.

Sobrino, por su parte, resalta que la causa de muerte de Jesús es haber sido considerado un blasfemo, esto en base a dos ideas de reflexión: la cruz como fin del camino de Jesús como testigo de Dios y el camino mismo como proceso que lleva a una nueva comprensión de Dios. Subraya que el principal conflicto se da con los fariseos y sacerdotes, porque Jesús ataca los mecanismos de manipulación que ellos ejercen en relación a la imagen de Dios que promueven, y porque anuncia el Reino como una realidad que llama a la reconciliación con Dios y con las demás personas, la cual pasa por el cambio de la realidad social establecida. Asimismo, como Jesús optó por predicar y servir a la instauración del Reino de Dios en lugar de cuidar la teocracia judía, su muerte es consecuencia de su decisión de combatir las divinidades de muerte y opresión. En cuanto al significado de la muerte, Sobrino fundamenta su sentido en Dios y no en la historia, propiamente tal. La cruz se inserta en el misterio, en lo grato a Dios y en el amor de Dios, y tiene, a su vez, un sentido salvador. Por eso, la muerte en cruz de Jesús es para salvar la humanidad de su pecado.

Por lo demás, para el teólogo salvadoreño, el sentido de la muerte en cruz de Jesús alcanza su mayor comprensión cuando se la reflexiona a partir de la manifestación de Dios que ella expresa. La presencia de Dios en la cruz es un tema teológico particular del teólogo, en base al cual, destaca la autenticidad de la realidad de Dios. La cruz muestra la nueva relación que establece Dios con la humanidad en la historia. Ella es la nueva mediación de Dios, por la cual, para acercarse a Él es necesario acercarse al pobre, en quien está el Hijo del hombre. Dios no se queda ajeno al sufrimiento, por el contrario, participa de él, carga con él y salva por medio de él. La cruz y el sufrimiento de Jesús manifiestan el amor incondicional de Dios por la humanidad y su aceptación de encarnarse en la historia, asumiendo la realidad de pecado que esta acarrea y que lleva a la muerte. Por tanto, con la muerte en cruz de Jesús Dios acepta la historia, tal como ella es, y le comunica a los seres humanos su designio de vida plena.

CAPÍTULO VI

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS Y SU PERENNE PRESENCIA EN LA HISTORIA

1 INTRODUCCIÓN

La confesión de fe en la Resurrección de Jesús es un elemento central de la fe cristiana, además de ser el núcleo en toda la predicación de la comunidad. El creyente entiende que la Resurrección es la obra de Dios que confirma y sella la predicación y misión de Jesús. Es el acontecimiento que posibilita una nueva actitud en los discípulos de Jesús, una vez que habían pensado que con la crucifixión todo había acabado. Lo cierto es que después del encuentro con el Resucitado, todo reinicia su curso; los discípulos se reúnen de nuevo, forman la comunidad cristiana y comienzan una misión universal que muy pronto alcanza, también, a los gentiles[1].

Al mismo tiempo que favorece la relectura de todo lo acontecido con y a Jesús, la Resurrección posibilita la reflexión creyente acerca del significado de la persona de Jesús, como el Cristo, para la humanidad entera. Así, este acontecimiento da origen a una nueva etapa en la vida de los seguidores de Jesús. Después de la Resurrección los discípulos entienden que son los continuadores de la misión de Jesús, a la vez que los iniciadores de la tarea de pensar y transmitir su significado e interpretación a las generaciones futuras de creyentes, siempre en diálogo con el contexto histórico-cultural en el que se encuentran.

En el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo el tema de la Resurrección se desarrolla dentro del contexto de la reflexión teológica consagrada al Jesús histórico, como el mismo teólogo lo dice. En cuanto acontecimiento, suscita, de una parte, la pregunta de si la Resurrección, como experiencia, es histórica o es verdadera y, de otra, si lleva necesariamente a la afirmación de que la Resurrección de Jesús conduce más allá de la misma historia de Jesús[2]. En la reflexión cristológica de Jon Sobrino, la Resurrección, que es pensada desde el ámbito narrativo del NT, es destacada como el acontecimiento escatológico de Jesús, el cual lleva a preguntar por la perspectiva más apropiada para comprender el mismo hecho de la Resurrección[3], ya que éste es, a la vez, un acontecimiento que revela al mismo Dios. Por eso,

---

[1] Cf. KASPER, Walter. *Jesús el Cristo.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 152.
[2] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, p. 335.
[3] Cf. SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico.* México: Ediciones CRT, 1976, p. 177.

para el teólogo, existe una relación directa entre el lenguaje que permite conocer a Dios y el que permite comprender la Resurrección, de forma que se puede llegar a saber quién es Dios, también, por medio del hecho de la Resurrección[4].

En el presente capítulo exponemos el tema de la Resurrección de Jesús a la luz del pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, quienes lo abordan desde dos perspectivas propias. Para Segundo la principal vía para comprender la Resurrección se da en la correspondencia que ésta tiene con la vida y predicación de Jesús y para Sobrino, el elemento teológico base para entender el hecho de la Resurrección está en que ésta manifiesta la acción de Dios que resucita a Jesús, de una parte, y revela a Dios mismo, de otra.

2 LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA DE LA RESURRECCIÓN

Aproximarse al tema de la Resurrección implica, en el pensamiento de ambos teólogos, comenzar por considerar la perspectiva hermenéutica de la misma, en vista de dejar claras las coordenadas con que se la analiza y se procura su sentido y significado para Jesús como para los creyentes. Así, para Juan Luis Segundo la cuestión hermenéutica debe establecer la relación que la Resurrección tiene con la persona de Jesús de Nazaret, en cuanto Jesús histórico. Para Jon Sobrino, se trata de exponer lo que la hermenéutica de la Resurrección revela de Dios y de su acción sobre la persona de Jesús como el crucificado.

2.1 La hermenéutica de la Resurrección en la cristología de Juan Luis Segundo

De acuerdo al estudio del tema llevado a cabo en el pensamiento de Juan Luis Segundo, nos parece apropiado señalar que la reflexión acerca de la Resurrección de Jesús consta de dos momentos. El primero se da cuando el autor propone su análisis, directamente, como un anexo a la primera parte de su reflexión cristológica que dice relación con el tema del Jesús histórico en los Sinópticos. Está consciente que el tratamiento dado al Jesús histórico enfatiza elementos auténticos sobre Jesús de Nazaret y aparta del tema los datos pos-pascuales que surgen a partir del acontecimiento de la Resurrección por no hacer parte de los cánones de la historia que permiten aproximarse de una manera más fidedigna a lo que él hizo y dijo. La Resurrección arroja, además, sobre la persona de Jesús la interpretación que surge

[4] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 180.

de ella en la primera comunidad cristiana[5]. En un segundo momento, explica el tema como un punto propio, no sin dejar en claro que igualmente, por las características propias del estudio y del análisis que desarrolla sobre el Jesús histórico, el tema de la Resurrección no presenta una continuidad lógica con los tratados antes, puesto que en la exposición de dichos temas pone el acento en el ámbito de la historicidad de los hechos, mientras el tema de la Resurrección refiere, más bien, a la significación de los mismos. Con todo, Segundo señala que se debe tener cuidado de no hacer aparecer el acontecimiento de la Resurrección, simplemente, como símbolo o alegoría de la persona y vida de Jesús[6].

2.1.1 La pregunta por lo verdadero del acontecimiento de la Resurrección

Un primer principio de análisis que considera Juan Luis Segundo es el interrogante acerca de si la Resurrección es un hecho histórico o verdadero. Pregunta que, antes de responder, exige aclarar qué se entiende por cada una de las expresiones que ella encierra, ya que, a juicio del teólogo, el lenguaje moderno demanda establecer la distinción entre el adjetivo histórico y el adjetivo verdadero, por lo que resulta inevitable disponer, a su vez, de algunos criterios lingüísticos que faciliten hablar del posible o imposible valor histórico de la Resurrección[7].

La Resurrección de Jesús, señala Segundo, no es comparable con la situación de reanimación de un cadáver. Esto último significa, desde el sentido exacto y moderno de la expresión, un acontecimiento histórico que conlleva la posibilidad de la comprobación o no empírica, ya que la reanimación o revivificación de un cadáver significa, para la persona afectada, volver a su mismo estado de vida en que se encontraba hasta el momento de morir. Así, a esa posibilidad real de comprobación de los hechos es a lo que se refiere la ciencia histórica moderna cuando dice que algo es histórico[8].

En cuanto a conocer cuando un hecho es verdadero, Segundo propone el recurso de la comparación entre los héroes de Homero y Jesús resucitado, en el sentido que así como los héroes homéricos, no siendo históricos, influyen en la realidad histórica de Grecia originando la formación ética de la cultura helénica, así se puede entender que el hecho del Jesús resucitado, aun cuando no es un hecho histórico en el sentido moderno de la palabra, si es

[5] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 251.
[6] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 311.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 312.
[8] Cf. *Ídem*, p. 312.

verdadero en cuanto que influye en la creación de una comunidad que prolonga a Jesús en la historia. Con esto se dice que la Resurrección se considera histórica, en el sentido amplio de la palabra, porque la vida y la actividad de Jesús origina en sus discípulos, amigos y adversarios resultados concretos, por lo que la historicidad del hecho de la Resurrección no es propia a la historia de Jesús, sino a la historia de la Iglesia que se generó a partir de Él, es decir, es en la historia de la Iglesia donde se hace evidente el influjo de la Resurrección de Jesús[9]. Entonces, sí es posible mostrar científicamente, por medio de documentos, lo que la experiencia pascual del encuentro con Jesús resucitado suscitó, en cuanto a experiencias históricas constitutivas de datos, en el significado, función y estructura de la Iglesia primitiva[10]. Al mismo tiempo se puede afirmar que los acontecimientos pascuales se consideran verdaderos, porque se fundamentan en la confesión de los discípulos de Jesús que aseguran ser testigos de su Resurrección[11].

En relación con lo anterior, se reconoce un segundo principio de análisis que apunta a conocer y a inferir la interpretación que se lleva a cabo, a partir de la Resurrección, de la vida y actividad de Jesús. Ese principio refiere al estudio del género literario que está presente en los relatos de encuentro con el Resucitado, con el fin de no confundir y superponer tipos de afirmaciones diversas.

Un antecedente significativo que Juan Luis Segundo reconoce, al estudiar los documentos sobre la Resurrección, es que el número de las fuentes de información sobre esta son mayores en relación a los que refieren a los datos históricos, ya que no se trata sólo de los documentos de los tres Evangelios sinópticos, sino que a ellos debe incorporarse el texto de Marcos 16,9-20, considerado un apéndice del Evangelio y que por lo mismo, se ve como una cuarta fuente de información. Luego, está el Evangelio de Juan que también es considerado una quinta fuente narrativa, particularmente los capítulos 20 y 21. Este último es visto como un apéndice del Evangelio y como una sexta fuente de información. Después de Juan está la introducción narrativa del libro de los Hechos de los Apóstoles (1,3-11) que expone la última aparición de Jesús la que finaliza con su ascensión a los cielos y que, por lo mismo, es considerada la séptima fuente de información. Por último, señala Segundo, está el escrito de Pablo, la Primera Carta a los Corintios (15,3-8)[12], donde el apóstol presenta una lista sintética

[9] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 313.
[10] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 251.
[11] Cf. *Ibid.*, p. 259.
[12] Este texto, recuerda Segundo, está juzgado por la exégesis como el primer escrito y el más antiguo en cuanto a fuente de información.

de las apariciones del Resucitado y que se considera la octava fuente de información[13]. Así, considerados estos ocho documentos o fuentes de información, el teólogo se ocupa en mostrar las características literarias que contienen y expresan el relato de las diferentes experiencias de la Resurrección[14].

2.1.2 La narrativa de la Resurrección

Los Evangelios sinópticos, señala Juan Luis Segundo, parecen relatar las experiencias de encuentro de los discípulos con el Jesús resucitado, sin cambiar el género literario que utilizan para narrar, a su vez, las experiencias previas a tal acontecimiento, con el fin, seguramente, de expresar que tales experiencias son verificables en sí mismas. Lo mismo sucede con el Evangelio de Juan que en este aspecto se une al estilo de los Sinópticos[15]. Sobre el por qué de esa doble similitud, el teólogo señala que, por una parte, el que los Sinópticos mantengan el mismo tipo de género literario para ambas etapas de los acontecimientos junto a Jesús y, de otra, que Juan vuelva al género de los Sinópticos para relatar los datos pos-pascuales, merece una atención especial, a fin de conocer la diferencia subyacente que existe entre ambos tipos de narraciones pre y pos-pascual[16].

A partir del análisis exegético que lleva a cabo Juan Luis Segundo, tres son las características del género literario que contiene la narración de los acontecimientos pos-pascuales, tales como: el desaparecimiento del estilo sinóptico, la interpretación y la comprensión de lo acontecido a Jesús y la dificultad para reconocer a Jesús en el resucitado.

Respecto de la primera característica, Segundo subraya que llama la atención el hecho que a la hora de relatar los acontecimientos pascuales, los Sinópticos dejan de lado la narrativa sinóptica y comparada, y que cada uno se lanza a narrar los hechos de una manera propia[17]. Un punto en la diferencia es el lugar en que cada uno sitúa las apariciones de Jesús. De acuerdo a los relatos del Evangelio de Marcos, no se menciona ningún lugar a excepción del momento en que el ángel les dice a las mujeres que Jesús se encontrará con sus discípulos en Galilea (Cf. Mc 16,7) y el momento en que Jesús se aparece a María Magdalena, el primer día de la semana, que supone el lugar de Jerusalén. En el caso de Mateo, el Evangelio menciona Jerusalén como el lugar en que el ángel anuncia, por primera vez, a las mujeres que

[13] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 315.
[14] Cf. *Ibid.*, p. 316.
[15] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 253.
[16] Cf. *Ibid.*, p. 254.
[17] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 316.

Jesús ha resucitado y, luego, lo anuncia a los once discípulos en el monte de Galilea (Cf. Mt 28,6; 16). Lucas, por su parte, menciona la aparición de Jesús en el relato acerca de los discípulos que van de camino a Emaús (Cf. Lc 24,13-35). Juan habla de dos apariciones de Jesús en dos momentos diferentes, separadas por una semana; una es la aparición a sus discípulos en Jerusalén y otra, la aparición a María Magdalena junto al sepulcro vacío, lo que supone el mismo lugar de Jerusalén. Además, en el epílogo del capítulo 21, el evangelista habla de la aparición de Jesús a sus discípulos que están junto al mar de Galilea. El libro de los Hechos de los Apóstoles, en cambio, menciona que Jesús se dejó ver durante cuarenta días después de su Resurrección. Por último, Pablo no habla de lugar para las apariciones de Jesús, ya que no se detiene en ese dato, a no ser en el momento en que se refiere a la aparición que hace a él mismo cuando va camino a Damasco. Por lo tanto, no existe preocupación por ponerse de acuerdo sobre el lugar, a la hora de relatar las apariciones de Jesús[18].

La segunda característica del género literario que narra las apariciones de Jesús resucitado refiere a la interpretación y comprensión de lo que ha acontecido con Jesús. Dejando de lado la fuente de la Primera Carta de Pablo a los Corintios, Juan Luis Segundo señala que las otras siete fuentes de información expresan que las manifestaciones del Jesús resucitado van acompañadas de expresiones y enseñanzas dirigidas a sus discípulos, en las que se distinguen dos grupos. El primero alude a la interpretación del AT con relación al acontecimiento de Jesús. Tomando en cuenta el relato acerca de los discípulos que van de camino a Emaús, Lucas expone una larga conversación entre los dos discípulos y Jesús, pero sin que los discípulos sepan quién es el que se ha acercado a ellos. La conversación plantea, de parte de los discípulos, la desorientación en que se encuentran por el hecho de la muerte y del fracaso de Jesús y, de parte de Jesús la respuesta que considera una relectura de las profecías enunciadas ya en el AT. El evangelista muestra, con ello, como esa interpretación de las Escrituras ilumina la mente y el corazón de los discípulos que vuelven a Jerusalén para contárselo a los demás. Y ahí, cuando están todos reunidos, Jesús se aparece, nuevamente, a ellos y, así como lo había hecho con los discípulos que iban camino a Emaús, ahora les explica a todos el significado de las Escrituras y la relación que tiene con lo que ha acontecido a Él[19]. Sólo que, para que la interpretación de las Escrituras sea acogida, el evangelista agrega un detalle importante, a juicio del teólogo, que es que Jesús abre las inteligencias de los discípulos para que puedan comprender su sentido[20].

[18] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 317.
[19] Cf. *Ibid.*, p. 321.
[20] Cf. *Ibid.*, p. 322.

Ello considerado, Segundo explica que, si bien las palabras y enseñanzas que acompañan las apariciones de Jesús no tienen la misma dimensión que cuando estaba en el tiempo de su predicación, ellas arrojan luz para la comprensión del hecho de la Resurrección en relación con la vida ministerial de Jesús. Así, el evangelista quiere dar a entender, con la interpretación de las Escrituras por parte de Jesús, que los discípulos debían comprender que la misión que Dios le había confiado al Mesías no queda en contradicción debido a los acontecimientos de pasión y muerte de Jesús. Algo similar sucede con la expresión que relata Juan cuando dice que Jesús sopla sobre sus discípulos y les dice que reciban el Espíritu Santo (cf. Jn 20,22-23). Dicha expresión tiene relación con el logion de Mateo donde Jesús da poder a sus discípulos para perdonar los pecados (cf. Mt 18,18). Así, las palabras del resucitado en el Evangelio de Juan expresan que las indicaciones sobre el poder hechas por Jesús, previamente, a su muerte cobran realidad con el poder nuevo de Jesús tras su Resurrección. Lo mismo sucede con la autoridad y responsabilidad de Pedro al frente de la comunidad. Las palabras dirigidas a Pedro después de la Resurrección, como relata Juan capítulo 21, quieren expresar que el nuevo poder de Jesús avala el poder de la comunidad para perdonar a Pedro que lo ha negado y que no por eso no sigue siendo capaz de amar verdaderamente[21].

El segundo grupo de palabras refiere a la comprensión de los hechos que suceden mucho después de la experiencia de la Resurrección, pero que son, a juicio de Segundo, puestas en boca del Jesús resucitado. La principal muestra de este grupo de palabras es el mandato de Jesús a sus discípulos, que presenta el Evangelio de Mateo (cf. 28,19), de hacer seguidores de Él a todas las gentes y de bautizarlas en su nombre y en el del Padre y del Espíritu Santo. Dichas palabras tienen de trasfondo la problemática que vive la primera comunidad cristiana de considerar que no puede entrar ni comer en casa de paganos y, mucho menos, bautizarlos. Así, el libro de los Hechos de los Apóstoles deja al descubierto esa dificultad ante la cual Pedro tiene que realizar una explicación justificando por qué sí es posible ir hacia los paganos (cf. Hech 10,1-11)[22]. Aun cuando pareciera que Pedro no conoce una palabra de Jesús que exprese el bautismo a los paganos, lo cierto es que uno de los relatos de la Resurrección le atribuye a Jesús el mandato de hacerlo, por lo que su significado mayor está en que con la experiencia de la Resurrección la comunidad entiende que existe una vida nueva ilimitada que no puede quedar sólo para ella, sino que llega a comprender que con la Resurrección de Jesús no existen límites para comunicar la Buena Noticia a todas las

[21] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 323.
[22] Cf. *Ibid.*, p. 324.

personas. Así, la universalidad del mensaje de Jesús pasa a formar parte de la nueva comprensión que tiene lo acontecido con Jesús, a partir de la experiencia de Resurrección[23].

La tercera característica del género literario que plantean las apariciones del resucitado, apunta a la dificultad que tienen los discípulos de reconocer al Jesús resucitado. Así, los discípulos de Emaús conversan por largo tiempo con Jesús sin reconocerlo; lo mismo sucede con María Magdalena, quien cree estar hablando con el jardinero del Huerto de los Olivos. Otro tanto sucede en el relato de la pesca milagrosa a orillas del Lago Tiberiades, donde Pedro no reconoce a Jesús. En la aparición que hace Jesús a los once en Galilea, si bien los discípulos lo adoran, algunos tienen duda de que sea Él; y el discípulo Tomás es el que más explícitamente expresa la dificultad de creer que Jesús haya resucitado, lo que acepta sólo una vez que ha recibido la prueba de colocar su mano en las llagas de Jesús[24].

Frente a esos datos de dificultad para reconocer a Jesús resucitado, cabe preguntar primero, acerca de lo que hace posible reconocerlo y, dejar para después, lo que lo hace difícil. En relación a lo que hace posible reconocerlo, el teólogo propone que se da cuando Jesús muestra o entrega algún dato que permite a sus discípulos vincular la presente existencia, como resucitado, con la vida anterior que vivía hasta el momento de su muerte. Eso es lo que sucede en el momento de la cena con los discípulos de Emaús; éstos reconocen a Jesús por la manera en como parte el pan entre ellos. O en el caso de María Magdalena, la cual lo reconoce por su voz, cuando Jesús pronuncia su nombre; y en el encuentro con Tomás, cuando éste puede ver sus llagas de crucificado[25]. Así, un dato importante y común a todo eso, es que hay algo en la persona de Jesús que trasciende ambos momentos de su existencia, el histórico y el resucitado, lo que posibilita que sus discípulos lo pueden reconocer en su imagen, porque come con ellos y porque se hace presente con el mismo cuerpo en que vivía hasta su crucifixión. Por lo tanto, la existencia de Jesús como resucitado posibilita que la fe de sus discípulos les lleve a reconocer en el Jesús resucitado los valores por los cuales vivió y murió en el tiempo de su predicación del Reino[26].

La dificultad para reconocer a Jesús en el resucitado se debe, enfatiza Segundo, al hecho que Jesús vive una existencia nueva y diferente a la que vivía cuando hacía parte concreta de la historia de la humanidad, ya que la de ahora es una existencia escatológica. De ahí que los discípulos quieren expresar que ellos se encontraron verdaderamente con lo que llegó a ser definitivamente Jesús de Nazaret cuando reconocieron que Él es alguien que vive

[23] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 325.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 326.
[25] Cf. *Ibid.*, p. 327.
[26] Cf. *Idem*, p. 327.

en una existencia sin límites de espacio y de tiempo, fuera de las variables de nuestra condición humana-histórica[27].

Por lo tanto, Segundo señala que si se relacionan las dos condiciones de reconocer a Jesús, la posibilidad y la dificultad, se puede ver que los discípulos se acercaron por un instante a la realidad escatológica en que se encuentra Jesús como resucitado, realidad que toca al mismo Jesús que vivió la historia humana concreta, que predicó el Reino por el cual vivió y murió y que se hizo de amigos y enemigos, pero que ahora, por la gracia de Dios, lleva esa historia a la plenitud y la establece ahí donde alcanza el sentido y la realidad final verdaderos[28].

2.2 La hermenéutica de la Resurrección en la cristología de Jon Sobrino

La reflexión cristológica de Jon Sobrino plantea que se trata de ver la Resurrección desde el enfoque de un acontecimiento que revela a Dios, puesto que, junto al elemento teológico de la cruz, la Resurrección de Jesús también manifiesta a la humanidad quién es Dios[29]. Pero, como un primer paso hacia la comprensión, se hace necesario atender a algunos elementos teológicos que permitan su interpretación.

2.2.1 La Resurrección como acontecimiento escatológico

La Resurrección, en cuanto a su análisis hermenéutico, además de referir a las diferentes expresiones de la realidad humana, plantea la problemática que, al ser un acontecimiento escatológico, no puede ser descrita como un hecho intra-histórico simplemente, sino que exige responder a la pregunta de cómo entender el texto que relata el acontecimiento de la Resurrección cuando este no es comprensible por sí mismo. Esto es, qué hacer para salvar la distancia en el tiempo, ya sea entre los discípulos y Jesús resucitado como entre el acontecimiento de Jesús y la actualidad. Nos detenemos a abordar aquí, principalmente, la primera parte de la pregunta[30].

---

[27] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 328.
[28] Cf. *Idem*, p. 328.
[29] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 180.
[30] Cf. SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1999, p. 31. Asumimos el estudio de la respuesta a la primera parte de la pregunta: cómo salvar la distancia en el tiempo entre el Jesús resucitado y los discípulos, porque ella ilumina la interpretación de su aplicación a la actualidad y porque, de acuerdo al carácter de nuestro trabajo, nos queremos mantener en los límites de un análisis teológico

Entonces, para entender porqué la Resurrección es un acontecimiento escatológico, se hace necesario analizar los textos que narran las apariciones de Jesús resucitado, en base a algunos elementos de interpretación, como son: la acción escatológica de Dios, los límites del lenguaje y el círculo hermenéutico trinitario.

El primer elemento, que dice relación con la acción escatológica de Dios, más allá de significar una acción directa sobre la persona de Jesús, manifiesta algo nuevo y decisivo, cual es que Dios confirma a Jesús y su verdad de vida y que lo exalta para siempre. Por tanto, lo que se dice con ello es que es Dios el que se revela de manera definitiva y visible en la imagen humana de Jesús[31]. Asimismo, considerando que el NT afirma que, por la Resurrección, Jesús ha sido inserto definitivamente en la vida divina, Sobrino señala que ello es el primer efecto que surge de la acción de Dios por lo cual se puede afirmar que la Resurrección de Jesús es un acontecimiento escatológico donde sucede lo último, tanto desde el sentido temporal de la historia como desde el metafísico en el cual se manifiesta la realidad última de la misma[32].

El segundo elemento de interpretación sobre los límites del lenguaje, Sobrino explica que no existen palabras que expresen plenamente la realidad de la Resurrección de Jesús; de ahí la necesidad que hay – y que muestra el NT– de expresarlo de muchas maneras, teniendo como base realidades análogas a la experiencia de la Resurrección. Así, recurriendo al estilo de la negación, el lenguaje se expresa como afirmación: afirma que la muerte no es el fin de la vida de Jesús. A su vez, cuando quiere afirmar, el lenguaje se plantea como declaración; declara que Jesús sigue teniendo su identidad propia en el presente y que es una identidad real, positiva, insuperable y definitiva[33]. De esa manera, tanto el lenguaje de afirmación como el de declaración ayudan a mirar la vida histórica de Jesús y su cruz como puntos de referencia de lo que es confirmado en la Resurrección, que el resucitado no es otro que Jesús de Nazaret crucificado, y a tener presente que Dios es el Dios de la vida, que es capaz de generar vida hasta de la muerte y de la negatividad de la historia[34]. Además, afirma el teólogo, para entender el acontecimiento de la Resurrección es importante tomar en cuenta el o los

---

sistemático propiamente tal de los contenidos cristológicos del pensamiento de Sobrino al respecto del tema de la resurrección.

[31] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 34.

[32] Cf. *Ibid.*, p. 35.

[33] Cf. *Ibid.*, p. 36.

[34] Cf. *Ibid.*, p. 37. También en: SOBRINO, Jon. "El Resucitado es el Crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. En: *Sal Terrae* 70 (1982), 181-194, y en *Diakonía* 21 (1982), 25-40.

lenguajes en que se expresan los relatos, ya que ese es el único camino de acceso para comprender el contenido de la Resurrección[35].

Respecto del tercer elemento de la dimensión trinitaria, Sobrino afirma que el Nuevo Testamento, al manifestar la Resurrección de Jesús, no sólo está proclamando una novedad cristológica, sino que también anuncia algo que es nuevo desde tres dimensiones. Primero, que manifiesta algo nuevo respecto de Dios. El Dios que resucita a Jesús ya no es Yahvé, sino que es un Dios nuevo por el hecho de haber llevado a cabo una acción escatológica en Jesús. Segundo, que revela algo nuevo de la persona de Jesús. La acción escatológica de Dios sobre Jesús lleva a reflexionar sobre la propia vida y realidad de Jesús, lo que llevará a proclamar su indisoluble unión con Dios. Tercero, que esa acción escatológica de Dios sobre Jesús lleva a dar la gracia del Espíritu sobre los que estuvieron y participaron de la vida y misión de Jesús y los impulsa a seguirlo y a dar testimonio de Él. Llama de círculo trinitario a este tercer elemento, porque, a juicio del teólogo, la iniciativa surge y está en Dios, desde donde, a su vez, se manifiesta el Dios nuevo que posibilita el hombre nuevo que puede conocer a ese Dios nuevo, y toda esa realidad nueva está dada por medio de la novedad de Jesús como el resucitado que posibilita lo nuevo de Dios y de la humanidad[36]. En ese sentido, el Padre es él que resucita a Jesús y derrama su Espíritu sobre los discípulos de Jesús y es por la acción del Espíritu en los seres humanos que se llega a comprender todo eso que se da a conocer con Jesús resucitado[37].

2.2.2 *La Resurrección como acontecimiento que abarca la realidad*

Además de ser un evento escatológico, Jon Sobrino plantea que la Resurrección es el acontecimiento que revela quien es Dios y, por eso mismo, se aproxima a las mismas cuestiones que plantea el tema del conocimiento de Dios. Así, la hermenéutica que lleva a la comprensión de la Resurrección tiene que desarrollarse de tal manera que abarque todas las expresiones de la realidad, por lo que Sobrino sugiere abordar el hecho de la Resurrección de Jesús desde tres aspectos de la realidad: el esperar, el saber y el hacer[38].

El primer aspecto de la realidad, que se convierte en un principio hermenéutico para comprender la Resurrección, es la esperanza. Sobrino parte por considerar la perspectiva de espera que se muestra en el NT y que acompaña la actividad de Jesús. Dicha perspectiva se

[35] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 38.
[36] Cf. *Ibid.*, p. 38.
[37] Cf. *Ibid.*, p. 39.
[38] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 180.

inserta en la expectativa escatológica de la fe de los discípulos que, a su vez, expresa una perspectiva apocalíptica. Y esta última expresa la confianza que la Resurrección no se da para un solo hombre, sino que se cree en la universalidad de la misma, esto es, que todos los seres humanos resucitan en Jesús[39].

Asimismo, la perspectiva apocalíptica ayuda a comprender el acontecimiento de la Resurrección de Jesús, en cuanto interpreta a esta como el evento que anticipa el final de la historia y permite entender que toda la actividad de Jesús es preludio de lo que vendrá al final de la misma[40]. Es al final de los tiempos cuando triunfará el poder del amor de Dios sobre un mundo de injusticia, ya que la anticipación del final de la historia se da en la persona de un crucificado y no en otro, y como expresión de una esperanza en una nueva justicia que se manifiesta en un mundo sin posibilidad de redención[41].

Por lo demás, el análisis neotestamentario de la perspectiva de esperanza arroja consecuencias sistemáticas para la comprensión de la Resurrección de Jesús, las que se identifican en base a cuatro afirmaciones teológicas de interpretación. Primero, se trata de reconocer que el principio hermenéutico de comprensión de la Resurrección se fundamenta sobre la base del horizonte apocalíptico de una esperanza de la revelación de Dios al final de la historia, lo que debe incluir, a juicio del teólogo, entender que esa esperanza de revelación futura de Dios vale, también, para la actualidad. Segundo, en el NT ya se expresa que la esperanza como horizonte de comprensión de la Resurrección no implica la concepción de una esperanza cualificada; es decir, que no se trata solamente de una esperanza antropológica, sino que debe considerar, necesariamente, la comprensión teológica de la misma, ya que debe surgir a partir de la pregunta por el poder de Dios sobre la injusticia de este mundo. Tercero, la perspectiva apocalíptica mantiene vigente la pregunta por la justicia que existe en medio del sufrimiento, fruto de la maldad, y de la miseria del mundo[42]. Cuarto, la afirmación cristológica central, desde la perspectiva del horizonte escatológico, es que la Resurrección es comprensible por medio del lenguaje apocalíptico así como por la experiencia de la cruz. Por tanto, la comprensión de la Resurrección precisa de la expectativa apocalíptica, pero considera la experiencia de la cruz como lugar de esperanza y utopía, de lo contrario, asevera Sobrino, no habrá posibilidad de conocer la Resurrección de Jesús[43].

---

[39] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 181.
[40] Cf. *Ibid.*, p. 182.
[41] Cf. *Ibid.*, p. 183.
[42] Cf. *Ibid.*, p. 184.
[43] Cf. *Ibid.*, p. 185. En el contexto del análisis del problema hermenéutico de la resurrección de Jesús, según Sobrino, Guerrero señala que el problema hermenéutico se acentúa cuando se reconoce que en el NT la resurrección es un acontecimiento escatológico, por lo cual, para entender la resurrección de Jesús hay que

En el segundo aspecto de la realidad, sobre lo que se puede saber, Jon Sobrino reflexiona el papel que cumple el conocimiento histórico para la comprensión de la Resurrección de Jesús. Para captar lo histórico, propiamente tal, se consideran tres puntos de análisis: la hermenéutica de lo histórico, los prejuicios de la historicidad y del concepto de historia, y el concepto de historia a partir de la promesa y la misión.

La hermenéutica de lo histórico considera la Resurrección como un acontecimiento escatológico, por lo que cabe preguntarse sobre el significado que tiene para la misma el saber si es un hecho histórico o no, pregunta que comporta el dilema de la relación entre historicidad y fe. Fundamentado en los presupuestos y prejuicios ya existentes en la cristología – que provienen de la reflexión protestante – Sobrino expone que existen dos posibilidades de planteamiento histórico o no histórico ante la Resurrección. Una, se puede considerar la Resurrección como ahistórica y, por lo mismo, considerarla exclusivamente como materia de fe, o, al contrario, y ahí la segunda, declarar de ahistórica a la moderna conciencia histórica y buscar un nuevo método histórico que facilite el declarar la Resurrección como una realidad histórica. Ello equivale a afirmar que si la ciencia histórica es verdadera, entonces, la Resurrección no es histórica y si la Resurrección es la que es histórica, entonces, el concepto de ciencia histórica no es verdadero[44].

Para encontrar una respuesta a ese dilema, Sobrino propone, como un primer paso, ver lo que el NT expone y entiende como lo histórico de la Resurrección, para lo cual hay que tomar en cuenta que los discípulos, cuando afirman que Jesús ha resucitado, lo hacen en base a tres consideraciones cristológicas: primero, que Dios resucitó de entre los muertos a Jesús crucificado; segundo, que en Jesús resucitado se fundamenta la justicia a los pecadores, los sometidos y a los condenados a muerte; y tercero, que los discípulos son testigos y no meros espectadores de la Resurrección de Jesús. Por lo que, el problema histórico de la Resurrección no se resuelve afirmando que la tumba estaba vacía o que Jesús vive, sino considerando la realidad de los discípulos como principales expositores de este hecho[45].

---

considerar tres condiciones interpretativas: una esperanza radical en el futuro, una conciencia histórica que capte el sentido de la historia como promesa y una praxis de liberación al estilo de Jesús. Desde estos tres criterios, Guerrero enfatiza: primero, que la resurrección, en el horizonte apocalíptico, revela la acción definitiva de Dios que llevará a cabo al final de la historia; segundo, que la resurrección es una posibilidad no "en" el mundo y la historia, sino "para" el mundo y la historia, en el sentido que la resurrección es un acontecimiento del futuro que fundamenta la esperanza universal capaz de renovar el mundo; tercero, la resurrección desencadena una misión que es praxis transformadora como continuación de la obra y de la palabra de Jesús, por eso, tiene que ser semejante, estructurada y conflictiva como la de Jesús. Cf. GUERRERO, Jesús Alonso. Jesucristo, salvador y liberador. En: *Naturaleza y gracia*, p. 79-80.

[44] Cf. SOBRINO, *Cristología*, pp. 185-186.

[45] Cf. *Idem*, p. 186. 286-288.

A partir de ahí, cabe preguntar qué significa la historicidad de la Resurrección y cómo se puede llegar a comprenderla. Para responder a esta pregunta, Sobrino apela a la crítica del positivismo histórico, a la concepción existencialista de la historia y a la concepción de una historia universal-unilateral. La crítica al positivismo histórico considera dos presupuestos teóricos: epistemológicamente, plantea que lo nuevo se comprende a partir de lo antiguo y, teológicamente, se debe entender que es el hombre y no Dios el que conduce la historia[46]. Esta forma de interpretación de la historia hace imposible designar la Resurrección como acontecimiento histórico, debido a la dificultad que contiene y levanta un triple presupuesto positivista: el ontológico, porque impide entender la Resurrección como una acción de Dios; el analógico, porque impide afirmar el carácter escatológico de la Resurrección, y el racional, porque impide representar el carácter práxico de la Resurrección[47].

La segunda crítica existencialista de la historia apunta a mostrar lo limitada que resulta la comprensión de la misma si se pone el acento en el futuro como resultado del presente y se deja de lado la condición temporal de esta. Una concepción histórica de este tipo obstaculiza la comprensión de la Resurrección no sólo como acción de Dios, sino también como realidad temporal, ya que deja la responsabilidad de la condición histórica de la misma a los testigos que la predican y de quienes la recepcionan los oyentes, y le niega historicidad al mismo acontecimiento de Resurrección.

La tercera crítica expone la idea de considerar un hecho histórico en la medida en que puede ser interpretado a partir de su contexto, esto es, en la medida en que está inserto en la visión universal de la historia. Así, por ser un hecho final, que acontece anticipadamente, la Resurrección puede interpretarse a partir de una comprensión universal de la historia. Sin embargo, asevera Sobrino, esta concepción de la historia y del hecho de la Resurrección no tiene en cuenta lo negativo de la historia que no puede ser incluido en el horizonte universal de la misma, ya que es precisamente lo negativo lo que imposibilita una comprensión universal de la historia. Por lo que, la Resurrección no puede mostrar, tampoco, la acción de Dios como poder que vence sobre una realidad de dolor, miseria e injusticia, y como horizonte escatológico de esperanza, lo que sí facilitaría la comprensión de la totalidad de la historia a la luz de la Resurrección[48].

Consideradas las dificultades de una interpretación positivista de la historia, Sobrino expone la concepción de la misma, en base a lo que se puede hacer en ella, es decir, la

[46] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 187.
[47] Cf. *Idem*, p. 187.
[48] Cf. *Ibid.*, p. 189.

comprensión de la promesa y la misión en la historia. En primer lugar, se trata de entender la historia como promesa. Analizando la comprensión de promesa que desarrolla Moltmann, Sobrino plantea que la historia no debe entenderse exclusivamente como realidad temporal y como presente inacabado, sino que como futuro que es promesa; esto es, entender la promesa como aquello que da sentido a la historia, por lo que la historia está definida y se inicia en la promesa, es decir, que espera el cumplimiento de algo que está por venir. En esa perspectiva, la Resurrección puede entenderse como realidad histórica en la medida en que transporta la promesa definitiva de Dios, puesto que como acontecimiento, ella no es una posibilidad en el mundo y en la historia, sino que se realiza para el mundo y para la historia; por tanto, lo histórico de la Resurrección de Jesús se comprende en la medida en que la misma se entiende como promesa que abre el futuro de la historia[49].

Entender la historia como promesa significa, al mismo tiempo, entender que ésta comporta una misión y que a partir de esa base de comprensión, hay que entender que un hecho histórico supone captar la misión que de él surge. Así, la Resurrección debe interpretarse no como un acontecimiento en la historia, sino como el acontecimiento que funda la historia, como una realidad que se abre al futuro escatológico de la misma. De ahí, surge la pregunta por lo qué hay que hacer en esa historia, o sea, aparece, necesariamente, el tema de la praxis como principio hermenéutico para comprender la Resurrección de Jesús como una invitación a actuar, desde ya, en la historia. Este principio hermenéutico de la praxis sugiere, en un primer momento, como señala Sobrino, cuatro puntos de comprensión. Uno, de acuerdo a al NT, todas las apariciones del Jesús resucitado destacan una misión que posee una doble dirección: de una parte, está al servicio de la predicación de Jesús como el resucitado y, de otra, el servicio de posibilitar, a partir de la Resurrección de Jesús, una nueva creación[50]. Otro, la Resurrección de Jesús es el acontecimiento que genera una nueva historia, por lo cual, dicho acontecimiento es el apostolado que posibilita a la historia visualizar su esperanza escatológica. Otro punto, la Resurrección de Jesús conlleva la misión de hacer realidad la esperanza que trae y significa la Resurrección[51]. Cuarto punto, la Resurrección se manifiesta en el amor presente en la historia y hace presente la esperanza que ella misma trae consigo. El amor presente, a su vez, puede traducirse como acción política, en la medida en que transmite la verdad de la Resurrección, la cual implica una misión de transformación de la historia; que toma en cuenta la teología de la cruz, en el sentido que toda transformación

[49] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 190. 291.
[50] Cf. *Ibid.*, p. 191.
[51] Cf. *Ibid.*, p. 192.

cristiana acepta y pasa por el sufrimiento de la cruz, la que comporta una esperanza contra toda esperanza, y que la misión que surge del acontecimiento de la Resurrección considera, en última instancia, el mismo sufrimiento de Cristo[52].

De estos tres horizontes de la realidad que posibilitan la comprensión de la Resurrección, Jon Sobrino enfatiza el tercero, el de la praxis como seguimiento de Jesús. El horizonte de la praxis es la condición necesaria para expresar, más claramente, que una práctica de y por amor manifiesta mejor en qué consiste la esperanza cristiana y favorece, también mejor, la apertura de la historia a la esperanza que la Resurrección trae consigo[53].

3 EL SIGNIFICADO DE LA RESURRECCIÓN DE JESUS

Atender al significado de la Resurrección de Jesús, a partir de la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, implica poner atención a los énfasis que presenta el pensamiento de cada unos de los ellos sobre el tema y el por qué de dicho acento, y qué es lo que aporta a la comprensión de Jesús mismo como resucitado.

3.1 El significado de la Resurrección según Juan Luis Segundo: dos líneas de análisis interpretativo

En el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo reconocemos dos líneas de análisis: una primera expone el significado que tiene para los discípulos mismos que son testigos de la Resurrección, considerando en qué medida los compromete a ellos con Jesús resucitado; y una segunda línea sugiere el alcance que tiene el hecho para las primeras comunidades cristianas.

3.1.1 Primera línea: el significado para los discípulos directos de Jesús

En relación a su significado, tomando en cuenta su valor histórico, pero también yendo más allá del mismo, Juan Luis Segundo comienza por enunciar que, si se quiere conocer el significado de Jesús de Nazaret, habrá que confiar en la sinceridad de los discípulos cuando

[52] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 193.
[53] Cf. *Ibid.*, p. 194.

afirman que vieron vivo a Jesús después de su muerte[54]. Es necesario tener en cuenta que las afirmaciones de los discípulos surgen de, a la vez que confirman, la fe que ellos tienen en Jesús, y su testimonio de haber visto a Jesús resucitado no puede entenderse separadamente de esa fe[55]. El verbo creer adquiere, en los relatos de la Resurrección, un lugar mucho más importante que en las narraciones que refieren a los hechos de la vida de Jesús hasta el momento de su muerte[56]. Jesús se aparece resucitado, enfatiza Segundo, sólo a quienes creyeron en Él en cuanto anunciaba su mensaje del Reino y aceptaron los valores que Él representaba, manteniéndose fieles hasta su muerte en cruz. De ahí que los discípulos, cuando hablan del encuentro con el resucitado, siempre refieren al plural 'nosotros', en el sentido que fueron capaces de mantenerse unidos a Jesús desde antes de la Pascua[57].

Respecto a establecer el tipo de contenido que manifiestan las expresiones acerca de Jesús resucitado, Segundo señala que los relatos acerca de la Resurrección presentan un contenido que tiene relación con lo que él llama de datos transcendentes – tema planteado en el capítulo segundo de este estudio –, porque apuntan a la zona de los datos últimos o trascendentes, y ello en dos sentidos: uno, porque aluden al límite de la realidad, es decir, a las posibilidades más lejanas de llegar que ésta tiene, y otro, porque recurren a un tipo de verificación escatológica, o sea, entendiendo la escatología como una dimensión propia de la existencia humana[58]. A partir de aquí se puede desprender el significado que tiene todo el cuidado que los evangelistas ponen al relatar el acontecimiento de la Resurrección de Jesús, ya que se preocupan por diferenciar ese dato trascendente de los demás datos históricos pre-pascuales[59].

El hecho de la Resurrección lleva al límite y hace pasar a lo último, afirma Segundo, que es donde "toda la realidad responde al problema del destino de los valores practicados y enseñados por Jesús". Los discípulos, después de haberse encontrado con Jesús resucitado, parecen conocer el resultado de aquello por lo cual se arriesgaron, y al ver a Jesús vivo creen que consiguieron ver y ser testigos del resultado. De lo que se trata, en lenguaje del teólogo, es de interpretar que los discípulos lograron asomarse a lo último y hacer allí la verificación de un dato trascendente fundamental. Por eso, al narrar la experiencia del encuentro con el resucitado, los evangelistas, teniendo en cuenta la experiencia de los discípulos, utilizan un

[54] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 252.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 257.
[56] Cf. *Ibid.*, p. 258.
[57] Cf. *Idem*, p. 258.
[58] Cf. *Ibid.*, p. 261.
[59] Cf. *Ibid.*, p. 263.

género literario no histórico, porque ven que están ante un hecho que es más que histórico, un acontecimiento desde el cual la historia puede ser juzgada y desde el cual se puede conocer su sentido último que es la dimensión de lo escatológico[60].

En cuanto a la interpretación de la Resurrección como un acontecimiento escatológico, Segundo asevera que las experiencias de encuentro con el Jesús resucitado descubren el sentido que ya poseían los hechos anteriores. Asimismo, el impacto que ejerce la Resurrección en el mundo de significados de los discípulos y, a través de ellos, en el de toda persona humana, se puede comprender por medio de la explicación del efecto de redundancia. Así como el efecto redundancia – tomado del sistema científico de Bateson –, muestra que la significación de las cosas avanza gracias a las acentuaciones, acumulaciones y redundancias, así también la Resurrección, como un acontecimiento último que penetra la historia, produce un cambio en la misma y origina la irrupción de un mundo nuevo de sentido que se le ofrece a la persona humana en la persona de Jesús resucitado[61].

3.1.2 Segunda línea: el significado para las primeras comunidades cristianas

En la segunda línea de análisis, como Juan Luis Segundo mismo señala, se trata de mostrar cómo se dio el inicio de la interpretación que la primera comunidad hizo de Jesús tras el acontecimiento de la resurrección y cómo, a partir de ahí, empezó a relacionarse la escatología con la historia de la Iglesia primitiva[62]. Relativo a la interpretación que hace la comunidad cristiana de Jesús, el teólogo indica que se detendrá, particularmente, en el análisis de los textos ofrecidos por el libro de los Hechos de los Apóstoles en el que aparecen los discursos de Pedro ante el pueblo y el Sanedrín semanas después de acontecida la Resurrección de Jesús, porque considera que, desde el punto de vista del contenido, dichos relatos acercan bastante a la interpretación que la comunidad hace del hecho de la Resurrección[63]. Asimismo, para mostrar la comprensión que los textos presentan de la Resurrección, Segundo expone su análisis de los mismos en base a cuatro puntos de interés.

El primer punto de análisis alude al tema de Jesús y su relación con el Reino. En consideración a lo que expresa el primer discurso de Pedro al pueblo (cf. Hech 2,22-24. 32.36), Juan Luis Segundo llama la atención sobre la ausencia de la expresión “buena noticia” que acompañó siempre la predicación de Jesús. Pedro no habla del Reino, sino que atrae toda

[60] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 263.
[61] Cf. *Ibid.*, pp. 267-268.
[62] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 337.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 338.

la atención de sus oyentes al tema del triunfo y de la dignidad que adquiere Jesús de Nazaret[64]. Pregunta el teólogo si la desaparición del tema del Reino se debe a que la comunidad cristiana considera realizado el Reino que anunció y preparó Jesús, y que puede ser que haya acabado con Él mismo en su muerte en cruz, producto del gran conflicto histórico que originó en la sociedad israelita. Pero en primera instancia responde que no. Lo que sucede es que ha cambiado el escenario del anuncio de la buena noticia. Lo que acontece después de la Resurrección de Jesús es que la comprensión escatológica del hecho concentra, ahora, la atención en el nuevo poder personal y sagrado que tiene Jesús y dirige la historia a un esquema sin tiempo y al acto divino sublime que es el del crucificado-resucitado. Por lo que el sentido de continuar rezando la oración que enseñó Jesús, que pide por la llegada del Reino, continúa con pleno sentido, para que se haga posible la voluntad de Dios en el cielo y en la tierra[65].

El segundo punto de análisis muestra, de una parte, la diferencia en la predicación de Pedro a la de Jesús, porque el primero enfatiza que Jesús fue acreditado por Dios, por medio de los milagros, prodigios y señales (cf. 2,22), justamente aquello que Jesús se negó a mostrar a sus oyentes[66]. Es más, Pedro recurre a la Resurrección para evidenciar que el mesianismo de Jesús es tal y justifica la verificación de la misma en base al testimonio de los discípulos (cf. 2,32; 3,15; 4,33), olvidando, así, que esos mismos testigos tuvieron, primero, que creer en la Resurrección de Jesús para, después, pasar a ser testigos de este acontecimiento. Falta en el discurso de Pedro, a juicio de Segundo, la audacia hermenéutica ya planteada por el mismo Jesús, cual es, que para otorgar a la Resurrección su justo valor, se necesita identificar la lucha histórica de Jesús por el Reino y su opción por los pobres, con lo que ha sucedido a Jesús mismo, el ser resucitado por Dios, puesto que lo que la Resurrección viene a hacer es confirmar, precisamente, la vida y la actividad de Jesús[67].

El tercer punto de análisis, alude al discurso de Pedro, en el que se manifiesta que después de la Resurrección de Jesús continúa vigente la venida del Mesías; esto es, la primera comunidad cristiana espera una Parusía. Se plantea así, señala el teólogo, una transformación en la interpretación del significado de la Resurrección. En un primer momento, la interpretación, por parte de la primera comunidad cristiana, expresa que la Resurrección tiene el sentido de triunfo y exaltación de Jesús, el cual está sentado a la diestra de Dios esperando por la manifestación universal de su triunfo al final de los tiempos (cf. Hech 2,33; 3,21; 5,31;

[64] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 339.
[65] Cf. *Ibid.*, p. 340.
[66] Cf. *Ibid.*, p. 341.
[67] Cf. *Ibid.*, p. 342.

7,56). Luego, se sustituye esa interpretación por otra donde Jesús pierde la centralidad que tenía y la atención se coloca en la segunda venida del Mesías. Así, todo lo que implica la persona de Jesús, su vida y su ministerio, pasa a considerarse un instrumento que posibilita el momento final de la manifestación definitiva de Dios, por lo que se establece, de esa manera, una cierta contraposición de la historia hacia la escatología[68].

El cuarto y último punto de análisis refiere al tema de la liberación y la salvación. Aquí, Juan Luis Segundo, parte por plantear que Jesús, a lo largo de su ministerio, propuso la invitación a una conversión que supone poner las propias opciones en sintonía con las prioridades del corazón de Dios. Es más, Jesús mismo se preocupó de mostrar en qué consisten dichas prioridades y cuál es su lógica humanizadora. Asimismo, Jesús dio a entender que el ser humano puede encontrar a Dios en el hermano necesitado, en medio de la historia y no huyendo al interior del corazón o al terreno del culto religioso. Por lo cual, el carácter sagrado de la historia se manifiesta según se muestre cada opción a favor o en contra de Dios. Sin embargo, la comunidad cristiana, a la luz del acontecimiento de la Resurrección, empieza a colocar el énfasis en una cuestión diferente. De acuerdo a lo que se puede observar, el discurso de Pedro resalta, de manera especial, el carácter sagrado de la persona de Jesús y su directa intervención para alcanzar la salvación sin exigir determinadas opciones históricas. En ese sentido, indica el teólogo, por primera vez se une a la persona de Jesús la expresión de la salvación, lo que dará otra orientación a la interpretación del acontecimiento de la Resurrección. En su discurso Pedro dice que no existe en la tierra otro nombre que el de Jesús para alcanzar la salvación, por lo cual, si se hace una relación entre nombre y poder, ello quiere decir que en Jesús se manifiesta todo el poder salvador hacia la humanidad y con ello, se obtiene como resultado que Jesús se somete al triunfo de lo religioso, puesto que son los actos religiosos los que se deducen de la conversión[69]. Así, los que se convierten deben dejarse bautizar en el nombre de Jesucristo, para que les sean perdonados los pecados, y la decisión de entrar a formar parte de la comunidad redunda en ser la opción histórica más decisiva que cualquiera otra. Por lo tanto, asevera Segundo, en vista que la primera comunidad cristiana privilegió un aspecto histórico desfavoreciendo otros, queda pendiente la tarea de rescatar el sentido total que contienen la historia de Jesús y el hecho de su Resurrección[70].

---

[68] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 343.
[69] Cf. *Ibid.*, p. 344.
[70] Cf. *Ibid.*, pp. 345-346.

3.2 El significado de la Resurrección según Jon Sobrino: tres momentos de reflexión

De acuerdo a nuestro estudio, el pensamiento cristológico de Jon Sobrino expone el significado de la Resurrección de Jesús en tres momentos. El primero, refiere a los elementos cristológicos que implica el significado de la Resurrección. El segundo, presenta tres temáticas que apuntan a un triple significado del hecho: el teológico, el soteriológico y el cristológico. Y el tercer momento trata del significado que tiene la Resurrección para Jesús mismo, alcance que da origen a la cristología que se desarrolla como pensamiento después[71].

3.2.1 Primer momento: elementos cristológicos

En cuanto a los elementos cristológicos, Jon Sobrino sugiere cuatro componentes de reflexión: la experiencia de gracia, la realidad escatológica, la vuelta de Jesús y el valor de los lugares santos.

El primer elemento de la experiencia de gracia se fundamenta en el texto bíblico de 1 Cor 15, en el que Pablo habla que Cristo apareció, (en griego *ophthe)*; sólo que ese término en griego puede tener varios significados. En este caso, el teólogo sugiere que se interprete la palabra en el sentido que Jesús se presentó o se volvió visible o también, que se presentó y se dejó ver. Si se lo traduce en esos dos sentidos, el significado de ambas traducciones lleva a una doble reflexión. La primera refiere al tipo de conocimiento que está implícito en la expresión *ophthe*, ya que no necesariamente sugiere una cristofanía, en el sentido de ver físicamente a Jesús resucitado, sino que corresponde interpretarlo como el ver, en el sentido de entender en profundidad y, de ahí, el saber que se encontraron con Jesús vivo, experiencia desde la cual concluyen los discípulos la victoria final de Dios sobre la muerte[72]. En la segunda reflexión, el teólogo propone que el término *ophthe* no se traduzca como ver simplemente, sino más en la línea que Jesús se dejó ver, porque ese sentido manifiesta mejor una acción específica de Dios que deja ver al resucitado y, en ese sentido el dejarse ver de Jesús lleva inclusa la expresión de estar capacitado para ver a Jesús, lo que implica que las apariciones son, principalmente, expresiones de gracia donde Dios tiene la iniciativa. A Sobrino, esta segunda acepción le parece la más importante, puesto que expresa mejor lo que

[71] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 88.
[72] Cf. *Ibid.*, p. 94.

los discípulos quieren declarar con las apariciones de Jesús: que han sido agraciados con la iniciativa de Dios de hacerlos testigos del Jesús resucitado[73].

El segundo elemento cristológico alude a Jesús resucitado como el contenido central de las apariciones, a partir de lo cual, surge, a su vez, la interpretación de la resurrección universal. El mismo lenguaje que narra las apariciones del resucitado lleva implícita la manifestación de la resurrección universal y es esa, afirma Sobrino, la expresión que favorece la primera comunidad cristiana y no la de la exaltación o de la subida a los cielos. Junto a esta comprensión de la Resurrección, los discípulos entienden, también, que en el acontecimiento de Jesús se revela la presencia salvadora y última de Dios que comporta la realidad de la presencia salvadora de Dios al final de los tiempos. Por eso, los discípulos realizan ciertas acciones que reflejan esa afirmación, como es volver a Jerusalén, porque es el lugar en que se llevarán a cabo los acontecimientos escatológicos finales; la comunidad escoge a Matías para completar el número escatológico de los doce; la fe explicita el Espíritu que se revela en Pentecostés como declaración que se inicia el tiempo escatológico; la introducción del bautismo que expresa la fe en la inminente expectativa escatológica; el compartir el pan como pre-anuncio del banquete escatológico; las comunidades cristianas se entienden a sí mismas como comunidades de elegidos y santos de los últimos tiempos y el que la comunidad inicie la predicación e invitación a la conversión, porque el fin es inminente. Todas esas acciones, señala Sobrino, tienen coherencia con la interpretación que Dios resucitó a Jesús como primicia y que ha de venir de nuevo como Hijo del hombre, para llevar a cabo el juicio final universal. Así, todos estos actos manifiestan, a su vez, que las apariciones son la manifestación de la realidad nueva de Jesús y de la acción definitiva de Dios[74].

En el tercer elemento cristológico, Sobrino subraya que las apariciones de Jesús resucitado implican tres cosas al mismo tiempo: novedad, continuidad y discontinuidad respecto de la persona de Jesús. Pero, esa triple manifestación de la Resurrección tiene un elemento teológico común, cual es, que el resucitado es el crucificado. La continuidad se reconoce en que Jesús resucitado expresa el mismo interés, que mostró antes, por los pecadores, ya que envía a sus discípulos a perdonar; mantiene el mismo tipo de relación con sus discípulos y discípulas: come con ellos, los acompaña en la actividad de pesca y entrega la primacía de la comunidad a Pedro. Se trata, así, del mismo Jesús y de los mismos discípulos, y las apariciones de Jesús resucitado confirman la fe de sus discípulos[75]. La diferencia se

[73] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 95.
[74] Cf. *Ibid.*, p. 96.
[75] Cf. *Ibid.*, p. 97.

expresa en que el que había muerto crucificado, ahora está vivo y resucitado, y a partir de ahí, se manifiesta lo nuevo, cual es, que Jesús lleva a Cristo, es decir, Jesús es camino para llegar a Cristo. Así, el seguimiento de Jesús, afirma Sobrino, es lo que posibilita tener una experiencia directa de Cristo resucitado[76].

El cuarto y último elemento cristológico alude al interés por los lugares santos. Sobrino destaca que es una necesidad humana sacralizar los lugares donde yace enterrado un mártir o un santo. Algo parecido sucede con el túmulo de Jesús. Si bien, no hay datos históricos sobre la realidad del sepulcro vacío que relatan los textos bíblicos, no se puede negar que, por parte de las mujeres, se muestra el interés implícito de visitar el lugar donde Jesús fue enterrado, seguramente, señala el teólogo, para mantener vivo el recuerdo, para mostrar el propio compromiso con Jesús y para expresar el agradecimiento a todo lo que Él hizo y significó en la vida de sus discípulos y discípulas[77].

3.2.2 Segundo momento: tres temáticas

En la primera temática o perspectiva de interpretación del acontecimiento de la Resurrección, Jon Sobrino plantea, en base a lo que presenta el NT, que la Resurrección revela la acción, por excelencia, de Yahvé como el Dios que resucita a Jesús de entre los muertos. Si bien, el AT habla de la acción de Yahvé, preferentemente en la historia del pueblo de Israel cuando lo libera de la esclavitud de Egipto (cf. Dt 5,6; 26,5b-9), esa acción va alcanzando, poco a poco, un sentido de realización plena en el futuro; el profeta Isaías expresa que Yahvé va a crear cielo y tierra nuevos (cf. Is 65,17s). Ahora, con Jesús, Dios se revela como Aquel que "llama a las cosas que no son para que sean" (cf. Rom 4,17). En ese sentido, el Dios que resucitó a Jesús se conoce en la tensión que manifiesta su acción en el presente y en relación con su acción definitiva en el futuro; de ahí que el mismo acontecimiento de la Resurrección levanta la pregunta cristológica de si en ese hecho se da cumplimiento a la promesa definitiva de Dios. Pero Sobrino llama la atención de que hay que tener cuidado de interpretar la Resurrección como la acción definitiva de Dios de cara al futuro, como hecho escatológico, dejando de lado la pasividad de la cruz, puesto que – como ya hemos tratado en el capítulo anterior – en la entrega de Jesús se da la entrega de Dios, y en el sufrimiento de Jesús sufre Dios también[78]. Asimismo, lo que manifiesta de Dios el NT es que tanto el

[76] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 98.
[77] Cf. *Ibid.*, pp. 100-101.
[78] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 198.

abandono de Jesús en la cruz como su acción en la Resurrección de Jesús es lo que revela a Dios como el Dios fiel a Jesús y a todo lo que Él representa, así Dios se manifiesta en un proceso abierto que alcanza su plenitud en el *eschaton*[79].

La segunda temática de interpretación es la soteriológica. Por medio de ésta, Jon Sobrino procura exponer el sentido salvador del acontecimiento de la Resurrección de Jesús. Observando como el Jesús resucitado se muestra, precisamente, a los discípulos que huyen, que lo niegan y lo abandonan en su pasión, se puede entender que con la resurrección, Dios revela su bondad, su amor perdonador y reconciliador, especialmente para con los que se han dejado llevar por la desilusión y el miedo[80]. La Resurrección de Jesús, igualmente, da inicio a un futuro liberador, por lo que no se puede ver la Resurrección como un acontecimiento del pasado o sólo presente, si no que con la Resurrección el ser humano está orientado hacia el futuro, hacia la plenitud de la propia historia (cf. 1Cor 15,13; Rom 8,11; 1Pe 1,3)[81].

Con la tercera temática de interpretación, Jon Sobrino busca mostrar cómo a partir de la experiencia de la Resurrección de Jesús se inicia en la comunidad cristiana todo un proceso de fe y de reflexión teológica acerca de la persona de Jesús. Se trata de las primeras reflexiones teológico-cristológicas que van surgiendo en las diversas comunidades y con diversos matices teológicos, de acuerdo a los diferentes teólogos existentes en cada comunidad y que da paso al escrito del NT. En esa primera reflexión cristológica se reconocen aspectos que dicen relación a la vida y experiencia de los primeros cristianos. Un primer aspecto, es la fe de los discípulos en Jesús como Cristo. A juicio de Sobrino, es muy probable que los discípulos, en un primer momento, vieron en Jesús al Mesías esperado, pero luego, a partir de la crisis de Galilea, se percibe que no han conseguido entender todo el sentido de la obra de Jesús y en el momento de la pasión y de la cruz lo abandonan. De esto se puede deducir, en primera instancia, que hasta el momento de su muerte, los discípulos no consiguen comprender totalmente la vida y el ministerio de Jesús[82]. Otro aspecto son las afirmaciones fundamentales sobre la persona de Jesús. Una primera afirmación expresa que, si Dios ha resucitado a Jesús es porque lo ha confirmado en su predicación, en su vida y en su cruz. Una segunda, Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos, por lo que se muestra una relación directa y peculiar entre Dios y Jesús, la que se expresa con el título de Hijo del hombre y con la expectativa de la parusía de Jesús. Una tercera afirmación se expresa de doble manera: de una parte se atribuyen títulos de dignidad a Jesús y, de otra, se plantean

[79] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 199.
[80] Cf. *Idem*, p. 199.
[81] Cf. *Ibid.*, p. 201.
[82] Cf. *Idem.*, p. 201.

teológicamente los acontecimientos de su vida[83]. Así, la unidad funcional que se atribuye a Jesús e Hijo del hombre antes de Pascua, después de Pascua se pasa a afirmar la unidad personal (cf. Hech 3,20s). Otro aspecto de interpretación es que la reflexión sobre la persona de Jesús se lleva a cabo de dos maneras: por los títulos de dignidad y por la teologización de los hechos[84]. La primera manera alude, principalmente, al significado futuro de Jesús, que se indica la expresión: *maranatha*. La realidad de Jesús se desvela en la parusía (cf. Mt 25,31-46; Mc 14,61s; Lc 12,8s). La segunda, concierne al problema de si la figura de Jesús está sujeta a su manifestación futura o si debe entenderse desde el presente eterno del Señor exaltado. Sea cual sea, lo importante es no romper la tensión que generan esas dos cristologías[85]. Un último aspecto de interpretación refiere a la relación de Jesús con Dios que se encuentran, principalmente, en la cristología paulina. Pablo resalta dicha relación, en base a dos títulos, que Jesús es el Señor (cf. Rom 14,9; Fil 2,11; 1 Cor 7,10s. 25; 9,14) y que Jesús es el Hijo de Dios (cf. Rom 8,3; Gal 4,4-6; Rom 8,32; Gal 2,20; Rom 5,8.10)[86]. El uso de esos títulos permite reconocer un doble movimiento; uno, que se aplican títulos de dignidad a Jesús para explicitar su importancia y el hecho de ser reconocido a partir de lo que ya se conoce, y, otro, que Jesús es explicado a partir del título que va de lo particular hacia lo universal, Jesús es el Cristo. Por tanto, a partir de la Resurrección, Jesús pasa a ser el contenido de la predicación[87].

3.2.3 Tercer momento: el significado de la Resurrección para Jesús mismo

En el tercer momento, exponemos lo que Jon Sobrino expresa como significado para Jesús mismo. La Resurrección es un hecho que hace justicia a Jesús mismo, puesto que reafirma su vida y afirma la actual plenitud de la misma. Asimismo, el acontecimiento de la Resurrección de Jesús lleva a una relación de fe con Jesús en una doble perspectiva: en cuanto a la realidad objetiva de Dios, como contenido de la fe y en cuanto a la relación subjetiva del que cree con Jesús[88]. De esas dos, nos detenemos, aquí, en la primera, por lo que dice relación con el carácter propio de este trabajo teológico-cristológico.

---

[83] Cf. SOBRINO, *Cristología*, p. 202.
[84] Cf. *Idem*, p. 202.
[85] Cf. *Ibid.*, p. 203.
[86] Cf. *Idem*, p. 203.
[87] Cf. *Ibid.*, p. 206.
[88] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 147.

La Resurrección de Jesús no sólo confirma, sino que, a su vez, suscita una nueva fe en los discípulos, particularmente, después de los acontecimientos de Pascua, que les lleva a hablar de Jesús, también, de una manera nueva. Es por la fe de los discípulos en Jesús resucitado que se inicia el desarrollo de una nueva cristología, la cual se expresa de dos maneras: una, por la vía teórica y otra, por la vía práxica[89]. Esta última es la que se manifiesta primero, señala Sobrino, porque los discípulos declararon, con su propia vida, que Jesús está vivo hasta el punto de entregarla a causa de su fe. Primero, que la praxis se reconoce por el testimonio de fe de los discípulos en Jesús resucitado que, de acuerdo al NT, se muestra de diversos modos: Pablo habla de tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo (cf. Fl 2,5); Juan plantea la primacía del amor al prójimo, de amar al hermano como Jesús amó a sus discípulos (cf. Jn 13,15); los Sinópticos expresan la exigencia de configurar la propia vida con la vida de Jesús, ya que esa configuración se corresponde con la invitación que hace Jesús de seguirlo (cf. Mt 16,24-28; Lc 14,28-33)[90]. A partir de esa compresión, los discípulos entienden que deben proclamar a Cristo y comienzan a desarrollar, a su vez, una vida y tarea misionera. Segundo, otra manera de expresar la fe en Jesús vivo es que los cristianos reconocen a Jesús como lo absoluto, lo último, alguien por el cual se debe entregar la vida[91]. Tercero, asumir la transformación que origina la fe en Jesús en la propia vida, como es el nuevo sentido que cobra con Jesús la celebración de la cena de Pascua, la nueva norma frente al matrimonio, la posibilidad del celibato, la apertura al perdón a los enemigos, entre otros. Cuarto, que la experiencia de las primeras comunidades con Jesús resucitado ayudó a que se pudieran proponer un conocimiento teórico acerca de la realidad de Jesús como, también, restaurar la propia realidad de discípulos y comunidad creyente en Jesús[92]. Ello considerado, el teólogo asevera que, en un sentido general, la praxis junto al resucitado llevó a los primeros cristianos a dar testimonio que Jesús es alguien único, último y radical. Esa práctica de fe se fue, poco a poco, perfilando en formulaciones de fe, en las cuales prevalece la expresión o título que Jesús es el Señor, por quien es necesario vivir, morir y con quien hay que configurarse[93].

La segunda manera de expresar las primeras reflexiones cristológicas es la vía teórica, que busca pensar acerca de quien es este Jesús crucificado y resucitado. En este punto de análisis Jon Sobrino busca exponer el interés, la orientación y el énfasis que mueve a la

[89] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 159.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 160.
[91] Cf. *Ibid.*, p. 161.
[92] Cf. *Idem*, p. 161.
[93] Cf. *Ibid.*, p. 162.

primera comunidad para hablar de Jesús[94]. Si se tiene en cuenta que hacia los años cincuenta ya está definido, a grandes líneas, el núcleo de la fe cristiana, cual es, que Jesús, el crucificado, es Hijo de Dios, surge la pregunta sobre cuál puede haber sido el punto de partida para llegar a tal afirmación. A juicio del teólogo, en esa primera reflexión cristológica pudieron haber estado presentes dos elementos: la expectativa de la venida futura de Cristo y la exaltación del mismo en el momento presente. Respecto del primer elemento, se trata de una orientación de la reflexión que parte del enunciado que Dios confirmó a Jesús, que está vivo y fue exaltado por Dios[95]. Esta línea de interpretación cuenta con dos puntos de apoyo; el primero es la inscripción colocada en la cruz, que afirma que Jesús es el rey de los judíos, el Mesías, y el segundo, es la referencia al salmo 110 donde se dice que Dios sienta a su derecha al Mesías. Todos esos datos se pueden ver en el libro de los Hechos de los Apóstoles que recoge la tradición primera de las comunidades. Ahí se afirma que Dios exaltó a Jesús, que lo colocó a su derecha y por medio de Él el Espíritu fue derramado a los cristianos (cf. Hech 2,32s.36; 5,31; 13,33); por lo cual, Jesús está por sobre David y que Él es el verdadero Mesías[96].

El segundo elemento alude a la expectativa de la Parusía, en la cual la comunidad mira hacia el futuro y está a la espera de la segunda venida del Mesías como Hijo del hombre. En esta naciente reflexión cristológica se presentan dos textos que relacionan a Jesús con el futuro. En los Hechos de los Apóstoles se expresa la idea que Dios enviará a Cristo que está retenido en el cielo mientras se cumple el tiempo de la restauración final, y en la Primera carta a los Corintios se encuentra la exclamación: ven Señor – Maranatha – que está también presente al final del Nuevo Testamento, en el libro del Apocalipsis, con lo cual se enuncia que Jesús posee el señorío total y de quien se espera su segunda venida salvadora. Así, ambos textos manifiestan la expectativa de un Mesías mediador que vendrá al final de los tiempos y que dice relación con Jesús resucitado[97].

Por último, la vía de reflexión teórica expresa dos tipos de significados; uno, que después de la Resurrección la reflexión cristológica volvió a la persona de Jesús y, otra, que el surgimiento del cristianismo, como fenómeno, no se puede explicar por analogía con otros fenómenos religiosos, sino que a partir de la experiencia del crucificado-resucitado, lo que rompe toda posible analogía[98].

---

[94] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 162.
[95] Cf. *Ibid.*, p. 163.
[96] Cf. *Ibid.*, p. 165.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 164.
[98] Cf. *Ibid.*, p. 162.

4 JESÚS: VERDADERO DIOS Y VERDADERO HOMBRE

Resulta innegable que el acontecimiento de la Resurrección de Jesús ocasiona grandes cambios en la vida y en la fe de los primeros cristianos, de tal manera que empiezan a divulgar la buena noticia, no sólo del Reino, sino de quien hace presente el Reino, Jesús. Con la Resurrección se da inicio a una nueva etapa en la comprensión de la propia fe en Jesús de Nazaret, comprensión que, con el correr del tiempo irá desarrollando nuevos aspectos de la misma, especialmente en la medida en que es difundida y entra en contacto con otras culturas y pueblos.

La reflexión cristológica de Juan Luis Segundo muestra el interés por responsabilizarse teológicamente del principio cristológico de creer que Jesús es, verdaderamente, el camino de acceso a Dios[99]. Cuando levanta la pregunta-afirmación de si Jesús no resucita al ser humano para qué le habla, no está desentendiéndose del punto central de la reflexión de toda su cristología, saber y entender porqué Jesús de Nazaret, que vivió una historia como la nuestra, responde a la búsqueda de sentido de la historia y de la vida de toda persona humana[100]. Lo que busca es tratar de acoger la propuesta de pensamiento que plantea Machoveč cuando expresa que "el momento en que Pedro descubrió que Jesús era todavía vencedor ha sido uno de los momentos más grandes de la humanidad y de la historia"[101], y conceder a esa afirmación la continuidad de una reflexión cristológica que pueda seguir dando cuenta de un diálogo con los ateos potenciales y que pueda hacerse cargo de la pregunta de si la historia de Jesús deja de interesar cuando los cristianos afirman que Jesús es Dios[102]. Dispuesto así el ámbito de la reflexión, Juan Luis Segundo, al iniciar el tratamiento del tema de la humanidad y divinidad de Jesús, declara que tratará de un problema nuevo que presenta su mayor dificultad en los siglos IV y V d.C., tiempo en que se plantea la doble pregunta acerca de si es Jesús verdadero Dios y verdadero hombre[103].

En el caso de Jon Sobrino, éste parte constatando que las cristologías neotestamentarias y conciliares son reflexiones de fe, que afirman quién es Jesucristo a partir de la fe que los discípulos y la comunidad eclesial tiene en Él. Ambos escritos verbalizan y teorizan quién es ese Jesús que ahora es creído como el Hijo de Dios. El NT invita a tomar una postura ante la totalidad de la realidad de Jesucristo, sin necesidad de diferenciar si se

[99] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 636.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 637.
[101] Cf. *Ibid.*, p. 638.
[102] Cf. *Ibid.*, p. 540.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 541.

hace frente a la realidad divina y humana de Jesús[104]. Los textos conciliares son útiles teológicamente, aunque limitados, porque colocan a la cristología en un camino nuevo y ambivalante, de lo que es necesario hacerse consciente, para analizarlos e historizarlos desde una perspectiva adecuada, que en el caso del autor, es la de las víctimas[105]. En cuanto al tema de la divinidad y humanidad de Jesucristo, este surge en lo que el teólogo llama el segundo momento fundante de la cristología, esto es, el momento en que se generan las afirmaciones cristológicas de los primeros Concilios y donde el tema va surgiendo de forma cronológica y sistemática. Es el momento en que se va consolidando la reflexión teórica acerca de Jesucristo[106].

4.1 La cristología conciliar, según Juan Luis Segundo

Juan Luis Segundo desarrolla el estudio de la cristología conciliar en dos momentos: atiende al proceso explicativo que lleva a cabo el Nuevo Testamento para declarar que Jesús es Dios, y expone el curso que desarrolla la discusión eclesial para llegar a afirmar a Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre.

4.1.1 La declaración de Jesús como Dios en el Nuevo Testamento

Al analizar el tema de la divinidad de Jesús, Segundo explica el significado o la interpretación que se da al lenguaje que emplea el NT para referirse a Jesús como Dios. Empezando por los Sinópticos, un primer aspecto a considerar es el contexto religioso-cultural en que fueron escritos. Recuerda que lo más probable es que son textos que fueron elaborados para comunidades cristianas constituidas por paganos convertidos a la fe en Jesús. Se trata de cristianos que surgen en el momento en que el mensaje cristiano se dispone a una inculturación en el mundo greco-romano. Es el tiempo en que la categoría de Mesías – Cristo – ya no expresa suficientemente lo que se busca dar a entender de la realidad de Jesús en un mundo influido por la cultura griega. Ya Pablo, antes que se escriban los Sinópticos, recurre al concepto griego de Mesías, pero con el sentido nuevo de pasar a designar al mismo Jesús.

[104] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 13.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 317.
[106] Cf. *Idem*, p. 317. Un análisis de la reflexión que desarrolla Jon Sobrino sobre la cristología conciliar es llevada a cabo por Jorge Costadoat, enfatizando aspectos que a él le parecen relevantes. Cf. COSTADOAT, Jorge: *La liberación en la cristología de Jon Sobrino*. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-81; Cristo liberador, mediador absoluto del Reino de Dios; y en: *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, 173-199.

Esto es conocido por los Sinópticos, y si bien se mantienen fieles, en alguna medida, a la tradición que les llega del AT, se disponen a hacer uso de nuevas categorías que hagan comprensible el mesianismo de Jesús a los paganos. Así, el Evangelio de Marcos registra, al momento de la muerte de Jesús, la interpretación que hace un pagano de ese hecho cuando afirma que verdaderamente ese hombre era hijo de Dios (cf. Mc 15,54). Si bien, la expresión hijo de Dios presente en Marcos introduce Jesús en la esfera divina, la misma no alcanza a expresar el grado de esa pertenencia[107]. Por lo demás, el mismo Evangelio se presenta como la Buena Noticia de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios (cf. Mc 1,1); esto es, expresa la doble dirección del mismo, de dirigirse a la comunidad cristiana de origen judío y que luego se incultura en el mundo greco-romano. Más tarde, Lucas, al presentar el primer discurso de Pedro usa un lenguaje que permite superar la división entre judíos y paganos (cf. Hech 2,36) y lo hace empleando la expresión de Señor. Es un título, señala Segundo, que demanda la veneración religiosa sin delimitar exactamente el grado de pertenencia que tiene a la esfera divina la persona a quien se le aplica, en este caso, Jesús[108].

En cuanto a los escritos de Pablo, Segundo subraya que, teniendo en cuenta que son cartas que fueron escritas algunos años antes que los Evangelios sinópticos, éstos ya presentan predicados divinos acerca de la persona de Jesús. Hacia el año 57, en la Primera Carta a los Corintios, manifiesta la siguiente declaración de fe: que no hay más que un sólo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para quien existimos; y un sólo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros mismos (cf. 1 Cor 8,6). Lo que indica, a juicio del teólogo, que por la época en que fueron escritos los textos del NT, se habla de la divinidad de Jesús sin preocupación de hacer decaer el monoteísmo ni la real humanidad de Jesús[109]. Llama la atención que en las dos cartas a los Tesalonicenses, Pablo no habla de la divinidad de Jesús y sí lo hace en el período en que escribe las grandes cartas que se siguen. En la Carta a los Filipenses, igualmente, hace varias alusiones explícitas a la divinidad (cf. Flp 3,3-14; 2,6.11) y cita un himno al cual los exégetas consideran un valor pre-paulino, el cual explicita que Cristo-Jesús es de condición divina y es igual a Dios. La inclusión de ese himno litúrgico muestra que la fe en la plena divinidad de Jesús ya está presente en las primeras comunidades cristianas y que se expresó, a su vez, en el canto litúrgico o cultual[110].

En cuanto al Evangelio de Juan, Segundo plantea que es una obra singular en el NT, del cual ni la exégesis consigue definir si se está ante un escrito de pensamiento judaico,

[107] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 645.
[108] Cf. *Ibid.*, p. 646.
[109] Cf. *Ibid.*, p. 647.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 648.

esenio, judaico-helenístico, platónico, gnóstico o hermético. En todo caso, lo que importa tener en cuenta es que el final del Evangelio da a entender que se trata de una apología de la fe cristiana (cf. 20, 28-31), fe que refiere a un contenido que requiere de un conocimiento específico sobre Jesús, el Mesías e Hijo de Dios. Claro está que estas dos expresiones no pueden entenderse, simplemente, como sinónimas. El título de Hijo de Dios es, en el Evangelio de Juan, más que un predicado; refiere al propio Unigénito de Dios Padre (cf. 1,14), que está al interior del Padre (cf. 1,18) y que puede decir, al igual que el Padre, yo soy (cf. 8,24-27.58; 13,19). Se trata de una obra que presenta una nueva forma literaria para desarrollar una apología de la fe en la divinidad de Jesús[111]. Se está delante de un Evangelio que contiene una reflexión de tipo filosófico-teológico y que, si se observan bien sus expresiones y argumentos, éstos tienden a mostrar a un pagano de cultura griega que la divinidad de Jesús no sólo es contenido de predicación, sino que realidad admisible de su persona[112].

Al mostrarse en el Evangelio el diálogo entre el cristianismo naciente y el mundo cultural griego, señala Segundo, se pueden observar dos diferentes cosas entre sí, cuales son, que, por un lado, se descubre en el cuarto Evangelio una nueva teología si se tiene en cuenta los elementos de los cuales el autor dispone para mostrar a los más elevados representantes del mundo griego lo que significa Jesús. Y de otro, se percibe que se está delante de una obra del NT ya superada, por cuanto que el lenguaje que usa, tomado de la cultura griega, aun cuando pueda seguir siendo próxima de algunos aspectos de la realidad actual, como el del surgimiento de las ciencias, aparece obsoleto a la hora de hablar de otros aspectos de la realidad, porque se percibe que es un lenguaje incapaz de asumir y reflexionar los problemas actuales[113].

Además, lo que resulta teológicamente sorprendente, afirma Segundo, es que la debilidad que muestra el lenguaje literario sigue siendo tal para el mensaje cristiano de Salvación, aun después de que Dios se dignó auto-revelarse en su propio Hijo. Sin embargo, es importante dejar en claro que, cuando el autor está diciendo que el cuarto Evangelio es algo superado, no quiere decir que éste se convierte en un texto inservible, sino advierte que la problemática a la cual atiende su autor, la de los destinatarios, ya está superada, y eso indica que el proceso de continuar aprendiendo a partir del hecho Jesús prosigue, no se acaba en una

---

[111] Cf. SEGUNDO, Juan Luis.*El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático.* Santander: Editorial Sal Terrae, 1989, p. 206.
[112] Cf. *Ibid.*, p. 208.
[113] Cf. *Ibid.*, p. 210.

época determinada, porque el evento Jesús es poseedor de una superabundancia de sentido para toda la humanidad, en todos los tiempos[114].

Por último, Segundo destaca que los primeros cristianos usaron el lenguaje figurado con el fin que éste consiguiese transmitir, en un único significado, lo que la propia fe veía como necesidad de afirmar: la unidad y la distinción de lo que no se puede mezclar ni separar con respecto a la existencia de Jesús, el Cristo[115]. Ciertamente que en esa primera época del cristianismo, dicho lenguaje no consigue definir de manera exacta la realidad divina de Jesús. Los cristianos necesitaron de cuatro siglos para armarse conceptualmente y responder a los interrogantes acerca de lo que se debe entender por Señor y por Dios[116].

4.1.2 El proceso de discusión eclesial

Al introducir el segundo momento de su reflexión, Juan Luis Segundo expresa que se hace necesario dar un salto desde el tiempo en que se establece el NT al tiempo del siglo IV, cuando la Iglesia inicia la discusión sobre la forma en la cual se debe hablar de Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre. Lo que le interesa al teólogo de ese tiempo de disputa es, principalmente, plantear el problema tratado por los Concilios ecuménicos, la discusión que allí se produce y la solución a la cual se cree llegar[117].

4.1.2.1 Concilio de Nicea

Comenzando por el Concilio de Nicea (325), Segundo destaca que en este la Iglesia declara la doctrina central de la fe cristiana que hoy se conoce como el credo largo de la celebración Eucarística. Respecto de la persona de Jesús, este credo afirma la fe "en un solo Señor nuestro, Jesucristo, Hijo de Dios, nacido… del Padre… engendrado, no hecho, de la misma substancia que el Padre, por el cual han sido hechas todas las cosas, que bajó… se encarnó y se hizo hombre, padeció y resucitó, subió a los cielos y ha de venir…" (Ds 54). Esta confesión de fe en Jesús es una prolongación de la confesión de fe de Pablo en 1 Cor 8,6. Sólo que en la confesión de Nicea hay una clara afirmación que Jesús no es una especie de semidiós, al estilo de los dioses menores del panteón griego o romano. En el credo se dice que Jesús es el Hijo de Dios, que tiene la misma naturaleza o substancia de Dios, explicitando así

[114] Cf. SEGUNDO, *El dogma*, p. 209.
[115] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 649.
[116] Cf. *Ibid.*, p. 650.
[117] Cf. *Ibid.*, p. 650.

que el Verbo de Dios encarnado, que es Jesús, tiene que ser pensado como alguien que participa plenamente de la categoría divina[118].

Sin embargo, el lenguaje que emplea el Concilio de Nicea presenta algunos elementos de dificultad que originan problemas de comprensión que llevan a las nuevas definiciones de Éfeso y de Calcedonia. Un primer elemento de dificultad es que el que hace de sujeto único posee dos nombres: Jesucristo e Hijo de Dios; se da una especie de yuxtaposición de nombres. Un segundo punto, que no se declara que es lo "uno solo", o sea, no se define la unidad. Lo que hace la fórmula de fe es reunir los predicados de divino y humano bajo un único sujeto. Tercer elemento, que el conjunto de predicados que se le asignan a un único sujeto, refieren a su condición divina como humana, pero no se especifica en qué consiste su condición divina, sólo insiste en que es igual al Padre[119]. Y un cuarto aspecto, que la única acción divina, la encarnación, es la que realiza el cambio entre los atributos divinos y la historia en la persona de Jesús. La encarnación es la que sugiere el origen de la humanidad que permite a la historia de Jesús pasar, mediante el uso de un mismo sujeto, a significar algo de los verdaderos atributos de Dios. Ella muestra que en Dios está el poder de bajar y asumir la condición humana hasta las últimas consecuencias. Así, todos esos elementos están pidiendo un desarrollo posterior de reflexión cristológica[120].

4.1.2.2 Concilio de Éfeso

Después de Nicea, Juan Luis Segundo se detiene en el estudio del Concilio de Éfeso (431), del cual le interesa tratar, especialmente, tres cánones que son tres fórmulas dogmáticas que se vuelven clásicas y que definen la fe cristiana[121]. El primero, lo llama de canon central, porque es el que habla de la doble naturaleza de Jesús, la divina y la humana, composición que lleva a preguntar por el sujeto al cual debe atribuírsele los predicados de ambas naturalezas. Los otros dos cánones, a juicio del teólogo, tratan de la regla general que se ha fijado, cual es, no hacer separación de sujetos para atribuir los predicados divinos y humanos. Desde una mirada general, se puede decir que este Concilio no da una respuesta positiva, sino que condena, más bien, una desviación[122].

---

[118] Cf SEGUNDO, *La historia,* p. 651.
[119] Cf. *Ibid.*, p. 652.
[120] Cf. *Ibid.*, p. 653.
[121] Cf. *Ídem,* p. 653.
[122] Cf. *Ibid.*, p. 654.

Asimismo, en base al estudio que lleva a cabo de la formulación dogmática del Concilio de Éfeso, Segundo señala cuatro observaciones y precisiones, respectivamente. Primero, que la definición indica una o dos palabras para expresar lo que es un sujeto: Jesús, Hijo o Verbo de Dios, y persona o hipóstasis, prohibiendo, de esa manera, separar el sujeto y afirmando que hay una sola persona en Jesús-Hijo de Dios[123]. Por lo demás, el término persona (*prósopon*) resulta, en el siglo V, un concepto casi indigno de aplicarse en el mundo de la divinidad, ya que significaba la máscara que usaban los actores en el teatro y que figuradamente puede ser usada como instrumento de identificación. Igual como la palabra *prósopon*, la palabra hipóstasis se prestaba para la ambigüedad en su interpretación, ya que no significa directamente sustancia. Podía significar la constitución interna de un ser individual como apuntar a la constitución interna de los seres de una misma especie, y es esa ambigüedad en el significado lo que se presta a la confusión. El pensamiento cristiano, en el cual ejerce influencia la cultura griega, necesitará de mucho tiempo, asevera el autor, hasta descubrir la diferencia en el origen del mundo del ser y el de la significación[124]. La segunda observación alude al hecho que la unidad personal posibilita el cambio en los nombres, esto es, que se puede decir de Dios lo que se afirma de Jesús, pero sólo en esa dirección ascendiente[125] puede decir de Dios lo que se puede decir de Jesús, y sólo en esa dirección descendiente[126]. Tercero, que no se puede hacer el cambio en la dirección inversa, esa vía el Concilio de Éfeso la omite, puesto que, si se trasladan atributos divinos a Jesús, pone en dificultad la propia realidad histórica del mismo. Si Jesús hubiera sabido todo, no sería hombre y no habría podido vivir en plenitud su condición humana, ya que es intrínseco a ella vivir cara a la muerte y a la incertidumbre de lo que ella implica. La cuarta y última observación, refiere al hecho que Éfeso origina una nueva solución teológica, cual es, que un cristiano puede decir de Dios que tuvo madre, que padeció y murió y así, afirma el teólogo, el concepto de Dios deja de plantearse como una barrera sólida, difícil de afectar[127].

4.1.2.3 Concilio de Calcedonia

El tercer Concilio de estudio de Juan Luis Segundo es el de Calcedonia (451). En éste se busca reflexionar lo que quedó pendiente en Éfeso en vista a dar alguna solución. Lo que

[123] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 656.
[124] Cf. *Ibid.*, p. 657.
[125] Cf. *Ibid.*, p. 658.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 658.
[127] Cf. *Ibid.*, p. 659.

agrega el Concilio de Calcedonia a la definición de Éfeso es que en Jesús existen "dos naturalezas sin confusión, sin mezcla, sin división, sin separación… que concurren en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas… un solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo" (Ds 148). Respecto de esta declaración, que Juan Luis Segundo llama de núcleo esencial de la afirmación calcedonense, dice que se pude hacer dos observaciones.

La primera, que la fórmula calcedonense declara que en Cristo, Hijo de Dios, hay una persona y dos naturalezas[128]. La novedad de esa afirmación y a la cual, a juicio de Segundo, no se le ha prestado mayor atención, es que esas dos naturalezas, la divina y la humana, no se confunden, no se mezclan y, tampoco se separan ni se dividen, como ya lo expresara Éfeso. Si bien, Calcedonia sigue afirmando la unidad como posibilidad de comunicación de idiomas, también se preocupa en prevenir una mala interpretación de la fórmula de Éfeso que dice que las dos naturalezas no se mezclan ni se confunden, para evitar, así, entender a Jesús como un medio Dios y un medio hombre[129]. Por lo cual, con la afirmación que las dos naturalezas no se mezclan, tanto Jesús con su historia humana como el concepto de Dios, se salva de convertirse en una cuestión ontológica, ahistórica, irrelevante o ideológica, y los convierte en algo solidario con el tipo de historia que al realizarse por medio de opciones históricas acertadas, abre al ser humano al conocimiento de lo Absoluto[130].

En la segunda afirmación, Segundo se detiene a analizar lo que significa naturaleza – *fysis* –. A juicio del teólogo, para llegar a afirmar que en Cristo existen dos naturalezas, es necesario un concepto único y general que posibilite ser dos, al mismo tiempo que la persona sigue siendo una. Los maestros, son aquí los griegos que consiguen aplicar a la totalidad del ser instrumentos de lenguaje que permiten conocer mejor el mundo físico; por eso, la naturaleza o física de una cosa es lo que permite tener un conocimiento de la misma que hace desaparecer lo cambiante y falaz de la realidad. Ahora bien, desde ese término general, se llega al ser del individuo de una especie cualquiera, de forma que se consigue sistematizar el universo y conocer sus leyes[131]. Sin embargo, en cuanto al ser de la persona y la libertad, éstas quedan fuera de la comprensión de la realidad. Por eso, Segundo considera necesario llevar a reconocimiento ciertos hechos que cualquier filosofía y cultura debe tomar en cuenta, como es el caso que a medida que avanza la espontaneidad y la libertad de los seres que son más complejos y perfectos, aumenta la importancia de conocer lo que aspiran llegar a ser y el

[128] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 661.
[129] Cf. *Ibid.*, p. 662.
[130] Cf. *Ibid.*, p. 663.
[131] Cf. *Idem*, p. 663.

proceso que los ha llevado hasta su condición actual de ser. Observado eso y trasladándolo al caso de Jesús, el autor señala que no es la naturaleza de Jesús la que hay que hacer entrar en el conocimiento de su divinidad, sino su historia; esto es, aquello que Jesús libremente quiso ser con su naturaleza divina. Por tanto, es la historia de Jesús, su forma concreta de ser hombre, que manifiesta lo que Dios quiso ser y es; como también, los valores que Jesús representa son los valores con los cuales Dios, el todopoderoso, quiso que coincidiera toda la realidad del universo, especialmente los proyectos históricos que van en la misma dirección[132].

Una última observación que lleva a cabo Juan Luis Segundo es que Calcedonia consigue completar lo que quedó enunciado en Éfeso, cual es, que declara el fundamento que posibilita comunicar de Jesús los dos lenguajes, el divino y el humano. Es decir que la comunicación de idiomas a Jesús no se hace mezclando las naturalezas divina y humana[133]. Lo que sí quiere decir Calcedonia es que la naturaleza de Dios se manifiesta como la opción libre de Dios de hacerse evidente en la historia humana y verdadera de Jesús. Esto es lo que, según el Evangelio de Juan, tuvieron que aprender los discípulos cuando Felipe pide a Jesús que les muestre al Padre, a lo que Jesús responde que, si bien ya está bastante tiempo en medio de ellos aun dicen no conocerlo, y que quien ve a Él ve al Padre (cf. Jn 14,9). Ello significa que lo que es el Padre está ya expresado en la historia de Jesús[134].

4.1.3 El sentido antropológico de la divinidad de Jesús

Un último punto, además de las observaciones que lleva a cabo y que dice relación con Jesús y el Absoluto, es el significado antropológico que tiene el afirmar la divinidad de Jesús. Segundo, partiendo de la base de las definiciones de Éfeso y Calcedonia, asevera que el auténtico concepto de divinidad se va construyendo con los elementos concretos que entrega la vida humana de Jesús, esto es, la historia de Jesús se constituye – y en ella la historia como tal – en categoría válida para pensar correctamente a Dios. Por lo cual resulta relevante pensar el alcance antropológico que tiene la divinidad en una doble perspectiva, desde la trascendencia a-histórica y desde la trascendencia histórica[135].

En cuanto a comprender la trascendencia a-histórica, Segundo indica que, si se produjo un cierto vaciamiento de la historia de Jesús en Occidente, producto del descubrimiento de la trascendencia divina, se debe al hecho de no llevarse a cabo lo que

[132] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 664.
[133] Cf. *Ibid.*, p. 666.
[134] Cf. *Ibid.*, p. 667.
[135] Cf. *Ibid.*, p. 670.

manda Calcedonia, cuyo principio teológico central es el de no confundir las dos naturalezas, la divina y la humana, de Jesús. Seguramente, por la falta de una categoría que le de a la historia la total conocitividad, ha llevado al pensamiento cristológico a deducir el ser de Jesús a partir de lo que ya se cree de Dios. Es más, para el teólogo, se trata de algo más que de la falta de una categoría. En su opinión, se trataría más bien de una manipulación ideológica del concepto de Dios en la que se buscaría restar al Absoluto, su implicancia con las exigencias históricas conflictivas, particularmente, de la historia que se entiende como aquello que está aun por hacerse y no como simple conservación de lo que está ya hecho[136].

En relación a la trascendencia histórica, Juan Luis Segundo asevera que el Evangelio enseña que es en la historia donde se encuentra a Dios en el prójimo y en el hermano necesitado. En ese sentido, para que la historia se encuentre con la trascendencia, se hace necesario conseguir reflexionar en profundidad los acontecimientos que la generan, de manera que dicho encuentro no se vea limitado por las urgencias históricas de la misma[137]. Asimismo, la intención de la comunidad cristiana con las formulaciones dogmáticas de Éfeso y Calcedonia fue expresar que una historia auténticamente humana puede convertirse en clave de interpretación para comprender que es el Absoluto y cual es la relación que establece con los proyectos humanos que se llevan a cabo en la historia y que permiten el despliegue de la buena voluntad en la historia. En esa misma línea se puede entender entonces, que lo que quiere decir el Evangelio es que el aceptar a Jesús como Buena Nueva no está sujeto a que previamente se acepten ciertas premisas metafísicas acerca de la existencia y características del ser infinito, si no que está destinado a aquellos que apuestan por valores idénticos, convergentes o paralelos a los de Jesús[138]. Por tanto, lo que Juan Luis Segundo entiende como Dios o como Absoluto es a Aquel que se manifiesta y que se identifica con los valores que representa Jesús, por los cuales colocó y apostó su vida, y con los cuales construyó y mostró el sentido que tiene la historia, en contraposición a la muerte y a la nada[139].

4.2 La cristología conciliar según Jon Sobrino

En el análisis del tema cristológico de la divinidad y humanidad de Cristo, Sobrino sigue un itinerario de reflexión que considera, en un primer momento, las limitaciones y posibilidades teológicas que brinda el período de la Patrística; luego, el proceso de entrada

[136] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 671.
[137] Cf. *Ibid.*, p. 674.
[138] Cf. *Ibid.*, p. 675.
[139] Cf. *Ibid.*, p. 676.

que hace el cristianismo en el mundo greco-romano para detenerse, después, en el análisis de los concilios, principalmente los llamados cristológicos. De estos momentos del itinerario, nosotros vamos a exponer el primero y el tercero y, de los mismos, sólo aquello del pensamiento cristológico del autor que refleja su contribución teológica a la posibilidad de entender a Jesús de Nazaret como el Cristo, y Cristo liberador.

4.2.1 Límite y novedad de la época Patrística

En relación con las limitaciones y posibilidades teológicas de la Patrística, Jon Sobrino propone tres elementos de análisis: la novedad con respecto al Nuevo Testamento; la Salvación como una constante, y la ausencia del tema del Reino de Dios[140].

4.2.1.1 Novedad respecto del Nuevo Testamento

En el primer elemento, Jon Sobrino destaca que la reflexión cristológica continúa después del NT y que, si bien hay continuidad en el pensamiento, se dan, también, cambios importantes. Es así como la interpretación teórica de Cristo, aun cuando comienza con el análisis de su vida y destino, se va trasladando a la constitución ontológica de su realidad, favoreciendo la idea de la trascendencia por sobre la histórica y la encarnación por sobre la resurrección en el futuro; lo que tiene como consecuencia que la historia de Jesús se vaya quedando ausente de la reflexión teológico-cristológica[141].

Volviendo al tema del NT, Sobrino asevera que en el se percibe un activo recuerdo de Jesús de Nazaret, por parte de quienes lo conocieron y fueron testigos de su Resurrección. Incluso después de haber surgido la cristología paulina, los Evangelios sinópticos vuelven a la historia de Jesús, lo que resulta importante tener en cuenta. La primera cristología presente en el NT, que nace de la experiencia pascual, considera que esa misma experiencia reclama para sí lo acontecido con la persona de Jesús. La cristología surge porque existe una realidad

[140] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 322.
[141] Cf. *Ibid.*, p. 322. Referente a la historia de Jesús, Jorge Costadoat señala que Sobrino, en su estudio sobre los textos conciliares y la patrística, muestra que uno de los vacíos teológicos es el haber dejado de lado el "principio de realidad" de Jesús de Nazaret y haber centrado la reflexión sobre Jesús, enfatizando la comprensión del ser del mismo en términos de "naturaleza" en lugar de mantener su comprensión como aquel en quien se revela la totalidad de la humanidad y de la divinidad. Cf. COSTADOAT, Jorge. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-81, p. 72.

histórico-escatológica que la Resurrección no anula, sino que confirma. Y es sobre esa realidad del Jesús histórico y de su Resurrección que el NT construye su cristología[142].

Sin embargo, en la época Patrística se da un distanciamiento paulatino del Jesús histórico y de su Resurrección, para dar lugar al desarrollo de una reflexión que se concentrará más en la Encarnación; tema que presupone la preexistencia del Verbo, como Hijo de Dios, esto es, su origen trascendente[143].

El distanciamiento que va alcanzando la reflexión cristológica de la época Patrística respecto de la del NT, se hace evidente a la hora de observar la relación existente entre la cristología y la praxis, como entre la cristología y la comunidad. Sobre la primera relación, Sobrino señala que en el NT la fe en Jesucristo considera el elemento teórico como el elemento práxico. El elemento teórico se reconoce por la proclamación de Jesús como Hijo de Dios y el práxico se muestra en la solicitud del seguimiento a Jesús, de rehacer su vida, de tener sus mismos sentimientos, de realizar las mismas obras que Él[144]. Por lo cual, en el NT Jesús es presentado no sólo como contenido de fe, sino que se presenta su persona como realidad que puede ser reproducida en la propia vida. Es más, la cristología teórica y práxica se facilitan mutuamente la interpretación sobre la persona de Jesús, de tal manera que el seguimiento lleva hasta el martirio. Pero, esa relación entre cristología teórica y práxica se va debilitando a medida que avanza la historia. La cristología se va transformando, progresivamente, en un ejercicio conceptual que se aleja de la vida práxica para dar paso al ejercicio de la inteligencia que va generando, principalmente, una fe pensada. Así, el alejamiento de la praxis del seguimiento de Jesús influye en la deshistorización de la cristología, donde la praxis creyente no consigue suscitar la grandiosidad del pensamiento cristológico[145].

En cuanto a la segunda relación, Sobrino expresa que si bien para el NT fue primordial la personalidad de importantes teólogos como Pablo y Marcos, también lo fueron las comunidades existentes. Así, la cristología que surge en el tiempo que sigue al acontecimiento de la Resurrección no es sólo fruto de la reflexión de los teólogos, con el fin de sugerirla luego a las comunidades, sino que es también fruto de la praxis comunitaria; es la vida de la comunidad la que ilumina, al mismo tiempo, la interpretación que se hace de Jesús[146]. Ahora bien, el autor también explica que se dice de la Patrística que ha desarrollado una cristología

[142] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 323.
[143] Cf. *Ibid.*, p. 324.
[144] Cf. *Ibid.*, p. 327.
[145] Cf. *Ibid.*, p. 328.
[146] Cf. *Ibid.*, p. 329.

popular debido a que la mayoría de los teólogos de esa época ejercían en la Iglesia la función de obispos, por lo cual la teología muestra un estilo homilético, catequético y parenético; lo que indica, a su vez, que los teólogos recogen en su reflexión los problemas e intereses que les plantean sus feligreses. Tomando en cuenta esto, Sobrino sugiere observar, en qué medida la cristología se constituye en un elemento que surge de la fe y de las inquietudes del pueblo, esto es, de una cristología popular o no, y eso se puede verificar de dos maneras: una, porque la cristología surge por medio de los símbolos de identificación histórica, geográfica y étnica que expresa al pueblo – un ejemplo, el caso de Cristo rey –, y otra, que la cristología nace como reflexión teórica, a partir de lo que expresa o dice la comunidad de su experiencia de fe en Jesús, de su vida y misión comunitaria[147].

Sin embargo, a juicio de Sobrino, la cristología de la Patrística se puede considerar o llamar de popular, más bien, por el sentido de estar presente en el ambiente cultural de la época, de hablar y discutir de ella, aunque poco se conozca, ya que los teólogos se van asemejando, cada vez más, a los pensadores del mundo helénico y se van desarrollando como teólogos intelectuales comprometidos con el pueblo. En un contexto así el papel del pueblo se va limitando a aceptar algunas declaraciones cristológicas y a participar en sínodos y concilios; será más o menos ortodoxo o hereje, pero se irá transformando en un simple destinatario de la cristología y no su agente principal, como sucedía en el NT, donde la discusión de la comunidad era algo esencial para expresar y reflexionar la cristología[148]. De esa manera, en la época Patrística se va perdiendo la relación entre cristología y comunidad. La realidad concreta de las comunidades no será más el principio heurístico y hermenéutico de la cristología y, por lo mismo, se irá perdiendo de ella – la cristología – su historicidad, al mismo tiempo, que la realidad histórico-concreta de Jesús se vuelve irrelevante para la cristología[149].

4.2.1.2 La Salvación como una constante

En el segundo elemento de análisis de la Patrística, Jon Sobrino subraya que la Salvación sigue siendo el interés central de la cristología de esa época, al igual como lo fue para el NT. En la Patrística, la cristología se sigue desarrollando en función de la soteriología, por lo que se continúa dando una estrecha relación entre ambos. De esa estrecha relación, la

[147] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 330.
[148] Cf. *Ibid.*, p. 331.
[149] Cf. *Ibid.*, p. 332.

Patrística, ante la presencia del marcionismo y del gnosticismo, afirma que entre el Dios Creador y el Dios Salvador no existe diferencia, y que la creación es una obra buena, fruto del amor, y no el acto fallido de un demiurgo, y que la creación se llevó a cabo por medio de la Palabra que es mediadora de la Salvación: Jesucristo[150]. Mas, aun reconociendo esos alcances positivos de la cristología Patrística en el punto de la Salvación, Sobrino también plantea sus limitaciones. Por una parte, la noción sacrificial del mediador de la Salvación es lo que permitirá que la Salvación se mantenga siempre muy unida al derramamiento de la sangre de Cristo en su pasión, y por otra, queda pendiente la cuestión de cómo participan los seres humanos en la realidad del mediador de la Salvación, más allá de la simple participación sacramental en el Hombre perfecto y total de que habla Ireneo[151].

4.2.1.3 Ausencia del tema del Reino de Dios

El tercer y último elemento de análisis apunta a la ausencia del tema del Reino en la cristología de la época Patrística. A juicio de Sobrino, el tema del Reino desaparece de la reflexión teológica de esta época, porque desaparece, a su vez, la relación trascendental entre Dios y el Reino, al mismo tiempo que no se habla de este último en cuando mediación de Dios[152]. Asimismo, el autor considera importante observar que, si bien en la Patrística la cristología depende de la soteriología, hay que recordar que en el pensamiento helénico el mundo es visto de manera cosmocéntrica y la salvación se entiende como la eliminación de la inseguridad por medio del conocimiento, la eliminación de la mortalidad por medio de la inmortalidad y la eliminación de la prisión material por medio de la liberación intelectual. De ahí, la salvación va a entenderse como la superación de la finitud por medio de la deificación del ser humano. Así, se puede ver la diferencia de comprensión entre el mundo bíblico y el mundo helénico. Para el primero, la Salvación es pensada en términos de Reino de Dios, por lo que Jesucristo, a su vez, es visto en la línea de profeta y Mesías. En el segundo mundo, la salvación es pensada en términos de la liberación de la finitud, por lo cual, Jesús es interpretado en perspectiva de la mediación que lleva a cabo entre lo finito y lo infinito, para lo cual resulta fundamental el pensamiento de la cristología de las dos naturalezas[153]. Todo esto tiene consecuencias, también, en el traspaso del tema de Reino de Dios al de la Iglesia. En la época Patrística, la realidad del Reino dará paso a la realidad de la Iglesia. Será la

[150] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 333.
[151] Cf. *Ibid.*, p. 336.
[152] Cf. *Ibid.*, p. 338.
[153] Cf. *Ibid.*, p. 339.

Iglesia la que se irá comprendiendo como lo último, como la vía para acceder a Jesús, reemplazando, de esa manera, al Reino como camino para conformarse a Jesús, a la vez que, como vía de acceso a la voluntad de Dios[154].

4.3 Análisis de la cristología conciliar

El análisis de las formulaciones cristológicas conciliares que lleva a cabo Jon Sobrino, sigue el orden cronológico que llevó el proceso de afirmaciones, comenzando por la divinidad de Cristo, siguiendo con su humanidad y finalizando en la relación de ambas naturalezas[155]. De dicho análisis vamos a exponer, como ya anunciamos anteriormente, el aporte que hace el teólogo al estudio de lo mismo.

4.3.1 La divinidad de Cristo

Partiendo de la teología del NT, Jon Sobrino hace notar que ya ahí se encuentran expresiones que favorecerán la posterior afirmación de la divinidad de Cristo[156]. El Logos del prólogo de Juan alcanza gran importancia misionera para predicar a Cristo en el mundo helénico. Si bien, el texto del prólogo no dice que el Logos sea Dios, en cuanto consustancial al Padre, sí afirma su preexistencia que expresa relación con la creación y con la acción de la divinidad, ya que el Logos estaba presente en la creación y todo se hizo por medio de Él. Esta observación teológica muestra dos cosas: una, que se va dando, en el ambiente cristiano, la aceptación de la realidad cuasi-divina del Logos y, otra, que la divinidad de Cristo se va aceptando con cierta fluidez, lo que ocasiona la crisis arriana[157].

---

[154] Cf. SOBRINO, *La fe* p. 338.

[155] Cf. *Ibid.*, p. 363. Respecto de la cristología conciliar, la Congregación para la doctrina de la fe, en su Notificación a Sobrino, llama la atención sobre "el modo como trata los grandes concilios de la Iglesia antigua, que, según [el autor], se habrían alejado progresivamente de los contenidos del Nuevo Testamento". Si bien, se acepta el carácter limitado de las fórmulas dogmáticas, ya que no pueden expresar todo lo que contiene el misterio de la fe, el texto de la Notificación continúa diciendo que "no tiene ningún fundamento hablar de la peligrosidad de dichas fórmulas", si son interpretadas, auténticamente, como dato revelado. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Notificación sobre las obras del padre Jon Sobrino, s.j.* L`OSSERVATORE ROMANO, 148 (11-16 de marzo de 2007), 20-22, p. 20.

[156] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 364.

[157] Cf. *Ibid.*, p. 365. En relación al tema de la divinidad de Jesucristo, si bien nosotros no nos hemos detenido en la temática de la divinidad en el NT, que desarrolla Sobrino, nos parece necesario presentar aquí el llamado de atención que se le hace al respecto. La Notificación señala que "diversas afirmaciones del autor tienden a disminuir el alcance de los pasajes del Nuevo Testamento que afirman que Jesús es Dios". De acuerdo a lo que expresa el teólogo, "en el Nuevo Testamento no se afirma claramente la divinidad de Jesús, sino que sólo se establecen los presupuestos para ello… [que] en los comienzos no se habló de Jesús como Dios ni menos de la divinidad de Jesús, lo cual sólo acaeció tras mucho tiempo de explicación creyente, casi con toda probabilidad

En relación a la disputa arriana que se resuelve en el primer Concilio ecuménico de Nicea (325)[158], Sobrino analiza la fórmula dogmático-cristológica que de ahí resulta, rescatamos de dicho estudio, principalmente, dos elementos de reflexión, cuales son: la precisión y la novedad conceptual que ofrece la afirmación cristológica conciliar.

La precisión más importante que exhibe la fórmula de Nicea es, según Sobrino, el adjetivo "verdadero" – Dios verdadero de Dios verdadero –, por medio del cual quiere decir que la divinidad de Cristo hay que entenderla a la manera que el Hijo es verdaderamente Dios. Ahora bien, como en el NT y en la tradición Dios es una realidad concreta en el Padre, se plantea la necesidad de un enfoque nuevo para abordar la divinidad de Cristo, el cual no es divino por ser Dios – el Padre –, sino porque posee una relación específica con Dios – el Padre –. Por lo tanto, para expresar de forma adecuada esa relación existente entre Jesucristo y el Padre – Dios – el Concilio de Nicea introduce una novedad conceptual, cual es, la de *homoousious*, consustancial al Padre, esto es, de la misma naturaleza que el Padre; a diferencia de la expresión conceptual de los arrianos, que aceptaban una relación de semejanza – *homoiousios* – entre Cristo y el Padre. De esa manera, explica Sobrino, la relación entre el Hijo y el Padre se expresa con mayor claridad, puesto que el Hijo proviene del Padre en cuanto que es engendrado por el Padre, no creado, y su participación en la realidad divina se expresa afirmando que el Hijo es consustancial al Padre, esto es, de la misma sustancia del Padre[159]. Así, el Concilio de Nicea lleva a cabo una deshelenización de la comprensión de divinidad, puesto que hace la afirmación radical que Cristo no es una realidad

---

después de la caída de Jerusalén". Ante ello, la Congregación para la fe afirma que "la divinidad de Jesús ha sido objeto de la fe de la Iglesia desde el comienzo, mucho antes de que en el concilio de Nicea se proclamara su consustancialidad con el Padre. El hecho que no se use este término no significa que no se afirme la divinidad de Jesús en sentido estricto, al contrario de lo que el autor parece insinuar". Cf. CONGREGACIÓN, Notificación, p. 20. Es importante tener en cuenta, también, que el análisis bíblico-conciliar que propone Sobrino se sostiene sobre la base de estudios teológico-exegéticos. Como indica Hünermann, Rudolf Schnackenburg escribe en su comentario a Jn 20,28, refiriéndose a la confesión de Tomás ante el Señor resucitado, que frente a la "confesión de la divinidad de Jesús en labios de Tomás habrá que cuidarse de no caer en el peligro tanto de atenuarla como de fijarla dogmáticamente […] En la mente del evangelista, la confesión de Tomás aclara que la fe en Jesús, el Hijo de Dios, exigida por la comunidad (cf. 20,31) implica el ser-Dios de Jesús. El es el único y verdadero Hijo de Dios, uno con el Padre, no sólo en obras, sino también en esencia (cf. Tomo 2, excurso 9); pero el evangelista no está pensando todavía en la doctrina de las dos naturalezas, sino que liga el ser-Dios de Jesús a la función reveladora y salvífica del Hijo: él es el Mesías, el Hijo de Dios; es decir, él es el Mesías en tanto es el Hijo de Dios, y es el Hijo de Dios en su actuación mesiánica". Esa diferenciación de la que habla Schnackenburg, explica Hünermann, es lo que está en la mira de Jon Sobrino. Es más, esa diferenciación "ya había sido advertida por Alois Grillmeier en su gran obra de tres volúmenes sobre el Concilio de Calcedonia". Cf. HÜNERMANN, Peter. Las publicaciones de Jon Sobrino condenadas ¿Es este el pontificado de Benedicto XVI? En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 111-120, p. 113-114.

[158] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 367.

[159] Cf. *Ibid.*, p. 369.

intermedia entre la divinidad y la humanidad, sino que dice abiertamente que es de realidad divina[160].

En ese contexto de la precisión y novedad que aporta el Concilio, cabe preguntar acerca de qué es eso divino que se predica de Cristo. Teniendo en cuenta que en la Sagrada Escritura no aparece la expresión divinidad, sino que se habla de Yahvé, en el AT, y de Padre, en el NT, hay que considerar, entonces, que al decir que Jesucristo es de la sustancia del Padre no se está diciendo que Cristo participa de una *ousía*, la divinidad, sino que la fórmula que Cristo es consustancial al Padre quiere significar que Jesucristo posee, en plenitud, el dominio sobre el mundo y la historia, el cual lo ejerce en unión con Dios, el Padre, en el plano de la creación y de la Salvación. Por lo cual, si Nicea trae la novedad de hablar de la divinidad del Hijo, trae también la novedad de comenzar a hablar de la historicidad del Padre[161].En ese sentido, aporta una novedad teo-logal, y eso debido a que no se puede afirmar de Jesucristo que es consustancial al Padre sin que la idea de Padre sea tocada por esa declaración. Nicea resulta, así, un Concilio teologal, puesto que en Dios se hace sitio a Jesús. Y respecto de esa novedad teologal, el teólogo desarrolla dos puntos de reflexión: uno, sobre la concreción de la realidad de Dios y, otro, sobre el hecho y significado de que el sufrimiento afecta a Dios.

En relación al primer punto de reflexión, en el Concilio de Nicea se declara al Hijo consustancial al Padre por lo que Jesús es y no por lo que hace. Por tanto, las acciones de Jesús no se toman en cuenta a la hora de redefinir a Dios, lo que indica que Nicea no supera la visión esencialista y no historizada de la divinidad. En dicho Concilio se expresa a Dios como Aquel que actúa de forma universal y trascendente, como el Creador, pero no se continúa la línea del Dios Yahvé, del AT, y del Padre, en el NT, que baja para liberar a su pueblo y que se acerca por medio del Reino ofrecido a los pobres[162]. De esa manera, para Nicea Dios es aun el Dios sin historia y podría hablarse de una helenización del concepto de Dios, ya que se expresa a Dios por medio de conceptos universales y no concretos. Sin embargo, ello no debe llevar a olvidar que Nicea hace en Dios un sitio para Jesús; afirma que Jesús es Dios, por lo que abre un camino desconocido, en el cual se asienta el germen de la concreción y parcialidad de Dios del que hablan el AT y el NT. En Nicea Dios ya posee una concreción: la realidad de Jesús[163].

El segundo punto de reflexión resalta que la mayor dificultad para que Arrio afirmara la divinidad de Jesús era que éste había padecido, por lo cual Cristo no podía ser Dios, porque

[160] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 370.
[161] Cf. *Ibid.*, p. 371.
[162] Cf. *Ibid.*, p. 373.
[163] Cf. *Ibid.*, p. 374-375.

sus limitaciones y sufrimientos lo impiden. Pero el Concilio de Nicea proclama la divinidad de Jesucristo, con lo cual, coloca a Dios en relación con el sufrimiento de Jesús[164]. Así, los padres conciliares, siguiendo la teología de Pablo y Marcos, aceptaron la divinidad de un Cristo sufriente. Ahora bien, mantener la relación Dios y sufrimiento se puede hacer no sólo por fidelidad formal a los textos bíblicos del NT, sino que también la teología tiene que asumirla "como condición de posibilidad para expresar la realidad última de Dios, tanto en su contenido, Dios es amor, como en su formalidad, Dios es misterio"[165]. Asimismo, aun cuando el Concilio de Nicea no piensa la relación entre la humanidad y el sufrimiento de Jesucristo, lleva a cabo una declaración de principios que motiva el reproche de parte de la línea arriana: creer en un Dios que sufre. Lo que sucede es que si Nicea afirma la divinidad de Cristo sufriente, lo que hace es romper la idea de un Dios inmutable y pasa a afirmar la coexistencia en Dios de la trascendencia y el sufrimiento, lo que si es parte de una estricta revelación de Dios, y eso es lo que propone Nicea como lo más original e inabandonable de su teología formal, a fin de que los seres humanos entiendan la magnitud del amor de Dios y lo acepten[166].

4.3.2 La humanidad de Cristo

Si bien es cierto, la humanidad de Jesús se muestra evidente en el NT, cuando la fe cristiana se interna en el mundo helenista se ve obligada a enfrentar el gnosticismo que cuestiona teórica y prácticamente la humanidad de Cristo. La polémica que surge lleva a la firme convicción cristiana que lo humano en Cristo es real, de manera tal que ni la realidad divina puede privarle de la realidad humana[167]. Ya la Primera y Segunda Carta de Juan muestran la presencia de cierto docetismo, recuerda el teólogo, cuando insta a confesar que Jesucristo, venido en la carne, es Dios. Así, en el ambiente cristiano surgen algunos teóricos, como Simón el Mago y Basílides, que niegan cualquier sufrimiento de Cristo, negando con ello la historia, nacimiento, muerte y resurrección de Jesucristo. Aparece también Marción, quien dice que la encarnación fue solo en apariencia, ya que si Cristo se hace verdaderamente

[164] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 375.
[165] Cf. *Ibid.*, p. 377.
[166] Cf. *Ibid.*, p. 378.
[167] Cf. *Ibid.*, p. 391. En relación al tema de la humanidad, Jorge Costadoat destaca que Sobrino, en su análisis de la cristología dogmático-conciliar, procura recuperar la humanidad de Jesús y leerla desde su historia, para que, mostrando la limitación y peligrosidad de las afirmaciones conciliares, se les aplique una lectura a partir de la referencia al Jesús del Reino de Dios y a los pobres como los destinatarios directos del mismo. Cf. COSTADOAT, La liberación, p. 72.

humano, deja de ser Dios. Valentín, desde otra perspectiva, dice que Cristo desciende al mundo humano para unirse a Jesús y liberar la chispa divina que hay en el hombre, y llevar a cabo la salvación[168]. En vista de enfrentar esa problemática sobre la humanidad de Cristo, sin la cual no hay Salvación, surgen apologetas defensores de la carne de Cristo. Aparece Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon y Tertuliano. El primero defiende la real existencia de Cristo en la carne; el segundo, resalta la unidad del plan de Salvación de Dios que alcanza a toda la creación hasta su consumación, colocando como hecho central la encarnación de Cristo[169]; y el tercero preanuncia los problemas clásicos de la cristología, como es el tema de las dos naturalezas, la coexistencia y diferenciación, y la unidad de Cristo.

De la disputa conceptual que surge acerca de la humanidad de Cristo, Sobrino destaca que esta muestra, de una parte, la tendencia de disminuir o quitar la humanidad a Cristo y, de otra, la preocupación por parte de los creyentes de mantenerla y defenderla. A su juicio, la disputa se capta mejor si se pone atención a dos temáticas: el alma y la voluntad de Cristo, ya que más allá de la discusión sobre la existencia corporal – carne – de Cristo, está la cuestión acerca de las dimensiones del saber, querer y decidir[170].

Acerca del alma de Cristo, Sobrino evoca la línea de discusión que surge hacia el siglo III. De una parte, los teólogos de Alejandría enfatizan la divinidad de Cristo; así Clemente espiritualiza la carne y confiere a la *apatheia* de los griegos el cuerpo y el alma de Cristo. Orígenes, por su parte, enfatiza la encarnación como acto descendente, donde la humanidad se diviniza dejando de tener identidad propia. De otra parte, en Antioquía está Pablo de Samosata que resalta la humanidad de Cristo y en ella la existencia del alma, para evitar así hacer depender su actividad humana de su divinidad, como un solo principio[171]. Luego, Apolinar defiende y acentúa la unidad de Cristo en una naturaleza, poniendo en dificultad la humanidad. Éste veía imposible que para mantener la unidad, Cristo tuviera las dos naturalezas completas, por lo cual, le quita a la humanidad el alma, quedando la pura *sarx* unida al Logos, completamente divino. Frente al apolinarismo se organiza el Sínodo de Alejandría (362), convocado por Atanasio, en el que los llamados paulistas insistieron en la cuestión del alma de Cristo y los apolinaristas insistieron en que el principio de actividad espiritual del cuerpo de Cristo era el Logos, por lo que, el Sínodo no consiguió zanjar el problema[172], y en el año 381 se reúnen en Constantinopla 150 padres y se lleva a cabo un

[168] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 393.
[169] Cf. *Ibid.*, p. 397.
[170] Cf. *Ibid.*, p. 398.
[171] Cf. *Idem*, p. 398.
[172] Cf. *Ibid.*, p. 399.

Concilio en el que se elabora un símbolo de fe similar al de Nicea. Ahora bien, dicho símbolo no especifica nada respecto de la humanidad de Cristo, sino que agrega un canon que anatematiza a los que niegan un alma a Cristo (Ds 301). Al año siguiente, se realiza un Sínodo en Constantinopla (382) que concluye reafirmando que "el Logos es Dios totalmente perfecto… pero en los últimos días por nuestra Salvación llegó a ser un hombre perfecto". Posteriormente, es el Concilio de Éfeso (431) el que proclama que Cristo, en cuanto a su humanidad, es un hombre perfecto, de carne animada de alma racional (Ds 250), y el Concilio de Calcedonia (451) declara que Cristo es perfecto en su humanidad, que es verdaderamente hombre de alma y cuerpo, y que es consustancial a nosotros en cuanto a su humanidad (Ds 301)[173].

En relación a la voluntad de Cristo, Jon Sobrino indica que el debate resurge por la problemática que levanta el tema de las dos naturalezas en Cristo. Para el patriarca Sergio de Constantinopla, se trata de aceptar una única operación divino-humana para las dos naturalezas. El papa Honorio explica, de su parte, que en Cristo existe una única voluntad, la divina[174]. Máximo el Confesor afirma, por su parte, que negar la voluntad humana lleva implícito negar la naturaleza humana de Cristo, por lo que convenció a Martín I a convocar el sínodo de Letrán (649), el cual proclamó dos voluntades en un único Cristo, Dios, las voluntades divina y humana. Como la discusión continuara, el emperador Constantino IV propuso la realización de un nuevo Concilio, el llamado Concilio de Constantinopla III (681), en el cual se confirma lo declarado en el Concilio de Calcedonia, pero esta vez explicitando la expresión de la voluntad humana de Cristo[175].

Si se quiere profundizar el tema de la humanidad de Cristo, afirma Sobrino, es necesario saber ir más allá de los concilios, ya que no es suficiente afirmar que Cristo es verdaderamente humano, sino que es necesario decir, también, que en Él ha aparecido lo humano verdadero, por lo que a su juicio, los concilios manifiestan dos limitaciones serias: la falta de dialéctica y de concreción de lo humano. Ambas están intrínsecamente relacionadas, de modo que buscar superar una lleva a superar la otra limitación. No es suficiente con volver a recuperar lo humano de Jesús ni la tarea de desmitificar su humanidad, para evitar que Cristo fuera considerado un mito, sino que se necesita plantear la humanidad de Jesús como

[173] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 400.
[174] Cf. *Idem*, p. 400.
[175] Cf. *Ibid.*, p. 401.

triunfadora sobre lo inhumano, ya que la simple recuperación de la humanidad de Jesús no es suficiente, señala Sobrino, para responder al problema de lo humano *versus* lo inhumano[176].

4.3.3. La relación de ambas naturalezas

Para la reflexión de este tema, Jon Sobrino privilegia el análisis del Concilio de Calcedonia, puesto que dicho concilio posee la grandeza de dar el primado a la unidad de la totalidad, afirmando la unidad sin mezcla de dos realidades tan distintas como la trascendencia y la historia[177]. De dicho análisis, presentamos, particularmente, la reflexión crítica y positiva que hace el teólogo de la fórmula conciliar. En vista a ello, Sobrino plantea tres insuficiencias, cuales son: de concreción, de historicidad y de relacionalidad, y propone su reinterpretación.

En la primera insuficiencia, la de la concreción, el teólogo señala que los conceptos universales que emplea la formula de Calcedonia dificultan reconocer la idea de revelación dentro del texto, puesto que los términos que emplea son abstractos y son más difíciles de completarlos con contenidos concretos. Por lo cual, si bien se puede leer la fórmula de Calcedonia como afirmación de la fe verdadera, esta es limitada para expresar la revelación como para cuestionar la propia imagen de Dios y de lo humano, y para reconocerla como buena noticia de que así es Dios y lo humano, a diferencia de lo que expresa la revelación cristiana, ya que posee una lógica distinta de manifestación[178]. En la revelación cristiana se sabe quien es Dios y que es ser hombre o ser humano desde Cristo, ya que Dios es el Padre de Jesús y ser hombre es ser como Jesús.

---

[176] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 404.

[177] Cf. *Ibid*., p. 411. Desde una mirada general, Sobrino expresa que una reinterpretación de la fórmula de Calcedonia no es suficiente para reenfocar la cristología, en cuanto se siga entendiendo que en dicho concilio se ha proclamado lo más profundo sobre Jesús. Hay dos razones que permiten ver las limitaciones del mismo: una de método y otra de contenido. Respecto de la primera, Sobrino observa que "la fórmula de Calcedonia expresa la realidad de Jesús en conceptos-límite como divinidad, humanidad, unión personal de dos naturalezas", los que no se pueden intuir por sí mismo, si no es por medio del proceso filosófico-cultural que llevó a ellos. Pero como el camino que llevó allá tiene su origen en la Escritura, el enfoque dogmático debe volver a ella; es decir, la fórmula de Calcedonia permite un avance en la cristología en la medida en que vuelva a la fuente histórica de Jesús. Respecto de la segunda razón, Sobrino señala que hay dos contenidos que permiten ver su limitación. Uno, que la fórmula acepta conceptos que no se pueden presuponer desde Jesús, como es qué es ser Dios y qué es ser hombre, por cuanto que son conceptos previos a Jesús y por cuanto que Jesús mismo viene a cuestionar la comprensión que hay de Dios y del hombre. Otro, que la fórmula plantea la identificación de Jesús con el Logos y omite lo que la Escritura presenta como lo más esencial de Jesús que es su relación con el Padre. Cf. SOBRINO, Jon. La fe de Jesús, relevancia para la cristología y el seguimiento. En: *Christus* 484 (1976), 15-39, p. 16.

[178] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 425.

Más allá de la limitación, Sobrino subraya que la fórmula contiene un elemento decisivo que sirve a la revelación de Dios, porque establece el cómo las dos realidades, la divina y la humana, se relacionan entre sí por medio de la unión hipostática y de los cuatro adverbios de relación. Si bien, eso que se expresa de Dios es misterio, y aparece de manera doble, porque Dios, de una parte, asume junto a sí la realidad no-divina y de otra, es Él el que posee la posibilidad de crear aquello que siendo distinto de Él le pertenece y lo puede crear para expresarse a sí mismo. Calcedonia manifiesta que el misterio cristológico es posible en Dios. Asimismo, Dios es Buena Noticia, porque se relaciona con lo humano sin disminuirlo, sino respetándolo[179]. Aunque queda abierta la pregunta sobre qué es eso divino que tiene la capacidad de asumir lo no-divino y qué es eso humano que puede ser asumido por lo no-humano. Cierto que la unión hipostática es la expresión cumbre de la relación entre Dios y lo humano, entre trascendencia e historia, pero no manifiesta la relación a la manera como ocurrió al Dios concreto que se hace presente en el Jesús concreto de Nazaret ni muestra al Jesús concreto haciendo presente al Dios concreto[180].

La segunda insuficiencia, refiere a la ausencia de la historia de Jesús en la conceptualización de naturaleza, como expresión de la realidad. Sobrino pregunta sobre el por qué la tendencia a devaluar la humanidad de Jesucristo, tanto en el docetismo como en el apolinarismo y el monofisismo, de manera tal, que Calcedonia tiene que afirmar que Jesucristo es consustancial a nosotros, esto es, afirmar que es verdaderamente humano[181]. Sin embargo, por ser lo humano comprendido en el término conceptual de naturaleza, lo humano de Jesús, que es evidente en el NT, es visto de manera negativa y limitada; pero si se mira lo humano de Jesús desde la historia, no existe dificultad para hablar de la crisis y las tentaciones que vivió o de decir que el Hijo no conoce el día de la venida del Reino, todo lo cual el Nuevo Testamento lo expresa de una manera normal[182].

Lo mismo sucede con el tema de la cruz. Si se entiende la cruz como naturaleza, ésta dice sólo derramamiento de sangre y sacrificio, pero si se la mira desde la historia y como resultado de causas históricas, entonces tienen que ver con una forma de vivir y de relacionarse con los seres humanos que es el amor. Así, la comprensión de la soteriología resulta distinta según si se ve la cruz desde la naturaleza o desde la historia. Desde la naturaleza la cruz dice, como ya se ha mencionado, derramamiento de sangre y muerte y la soteriología se vuelve magia o crueldad de un dios arbitrario. En cambio, vista desde la

[179] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 426.
[180] Cf. *Ibid.*, p. 427.
[181] Cf. *Ibid.*, p. 428.
[182] Cf. *Ibid.*, p. 429.

historia de Jesús, la cruz dice entrega radical de Jesús que se ofrece como Salvación, y en la cruz aparece la verdadera vida[183]. Otro tanto sucede con el ser y hacerse. El hacerse, como lenguaje, señala Sobrino, ayuda a la cristología a enfatizar aspectos que no se expresan con vigor por medio del lenguaje del ser, como lenguaje de la naturaleza. Ello sucede con la realidad histórica de Jesús; Jesús se va desvelando a través de su historia como lo muestra el NT, como también se revela la procesualidad de su filiación para la cual el NT expresa diversos momentos históricos, como la preexistencia, concepción, nacimiento, bautismo, transfiguración, resurrección, exaltación y parusía, a fin de expresar que desde siempre y a través de toda su vida Jesús es el Hijo de Dios. Con esto, Sobrino quiere decir que, precisamente, por ser Hijo de Dios, Jesús posee una realidad plena que necesita de una historia plena, con su dinámica y sus fases, como con sus novedades, para que pueda introducir la humanidad en su plenitud de ser Hijo[184].

En la tercera insuficiencia, la de la relacionalidad, Jon Sobrino resalta que el concepto de naturaleza debilita y devalúa la comprensión de la relación existente entre Jesús y el Padre, como entre Jesús y el Reino de Dios. En cuanto a la primera relación, si bien Calcedonia afirma la relacionalidad de Cristo con el Padre cuando proclama su filiación divina, pero lo hace definiendo que el Hijo es engendrado del Padre y que es consustancial a Él, lo que se declara bajo el presupuesto teórico griego de la comunicabilidad de la divinidad, y así, la relación del Hijo al Padre es una relación de proveniencia que se puede expresar por el concepto de naturaleza; expresión que no posibilita incluir lo que hay de relación histórica y personal entre Jesús y el Padre. Si se quiere incorporar la relación histórica y personal, es necesario recurrir al concepto de persona como se entiende a partir de las discusiones trinitarias que plantea dos direcciones de comprensión, la de la autoposesión espiritual del sujeto y la de la entrega del sujeto[185]. De éstas, la segunda dirección es la que mejor ayuda a comprender la relación existente entre Jesús y el Padre, puesto que ser persona significa entrar en relación con otro; entonces, Jesús se constituye en persona, justamente, por la entrega que hace de sí a un otro que es Dios. Y es en esa entrega que hace de si a Dios lo que lleva a concretar su personalidad genérica y es lo que hace que aparezca su relación esencial con Dios. Asimismo, la relación de Jesús con Dios a la manera de entrega histórica, asevera Sobrino, también se puede expresar por medio del concepto de filiación, si se pone atención a

[183] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 430.
[184] Cf. *Ibid.*, p. 432.
[185] Cf. *Ibid.*, p. 434.

la base bíblica que muestran los Sinópticos de la relación de confianza que existe entre Jesús y el Padre que puede llamarlo de *Abbá*[186].

Por lo demás, la fórmula de Calcedonia afirma la coexistencia en Jesucristo de lo divino y lo humano que no considera la relación personal y primigenia que se manifiesta en la entrega de Jesús al Padre; lo que deja fuera de la comprensión la incomparable relación existente entre Jesús y Dios, cuando Jesús se sabe potenciado por Dios y lo manifiesta en su vida, en su obra y en su oración dirigida al Padre y para el Padre, por lo que Sobrino ve necesario repensar la filiación del Hijo a partir de la relación histórica de Jesús con el Padre[187].

Respecto de la relación de Jesús con el Reino de Dios, la fórmula de Calcedonia no lo contempla, sin embargo, Sobrino considera que hay que recuperar dicha relación para que se supere el reduccionismo de la Salvación que se expresa en la fórmula por medio de la expresión "por nosotros y por nuestra salvación". Al recuperar la relación de Jesús con el Reino de Dios, se puede recuperar la comprensión de la divinidad como el Dios de hijos e hijas pobres, y se recupera la dimensión negativa de la realidad que se manifiesta como el antirreino. Ahora bien, frente a la pregunta de cómo recuperar esto desde la fórmula de Calcedonia, Jon Sobrino plantea, que se puede hacerlo si se comprende la naturaleza, de la que habla la fórmula, como persona en el sentido zubiriano, esto es, que el ser y saberse persona se da precisamente en las acciones humanas que actualizan la realidad de persona. Así, la praxis de Jesús, en vista al Reino, se entiende como aquello que constituye lo central de su persona y no se ve como algo ajeno a ella. Asimismo, se podría, también, pensar la relación de Jesús al Reino si se piensa la relación entre el ungiente – Dios – y el ungido – Cristo – unidos por una misma voluntad de construir el Reino, en la cual Cristo participaría, de forma esencial, desde la praxis liberadora trascendente de Dios, y así su praxis y amor en medio de la historia sería la expresión histórica de la actividad y del amor trascendente de Dios[188].

Por último, si bien Calcedonia carece de la concreción histórica y relacional, Jon Sobrino asevera que no se puede olvidar su aporte positivo, cual es ofrecer el contenido de lo que hay que historizar: lo divino y lo humano, y de cómo hay que hacer para entender su relación: respetando ambas realidades, sin confusión, sin mezcla, sin división, sin separación, lo que debe considerarse una ayuda importante para plantear correctamente la totalidad.

---

[186] Cf. SOBRINO, *La fe*, p. 435.
[187] Cf. *Ibid.*, p. 436.
[188] Cf. *Ibid.*, p. 437.

5 REFLEXIÓN FINAL: EN LA RESURRECCIÓN DIOS CONFIRMA LA VIDA Y LA MISIÓN DE JESÚS

La Resurrección es el acontecimiento que, en la cristología de los dos teólogos latinoamericanos, posibilita la lectura sobre la persona de Jesucristo en una doble dirección. Hacia el pasado, en vista a comprender, a la luz de este suceso, la vida y la predicación de Jesús. Hacia el futuro, en cuanto suscita una nueva etapa en la vida de la comunidad de discípulos y de la Iglesia post-apostólica.

En el tratamiento que se da al tema de la Resurrección desde una lectura que mira hacia el pasado, tanto en la reflexión de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, se advierte la preocupación por plantear el sentido hermenéutico de la misma, si bien con matices propios en cada autor. Segundo inserta la problemática de la hermenéutica de la Resurrección en el contexto cristológico que ha venido desarrollando, como es el del Jesús histórico, por lo que dicho acontecimiento levanta la pregunta sobre su veracidad histórica, a fin de evitar que se la interprete como un símbolo o alegoría acerca de la persona y vida de Jesús. Sobrino, en cambio, manifiesta un interés teológico por la hermenéutica de la Resurrección, partiendo de la base que esta revela la acción escatológica de Dios en la historia, la que comienza por declarar la verdadera realidad de Jesús de Nazaret.

Si bien, los dos teólogos fundamentan su análisis hermenéutico en los relatos evangélicos de la Resurrección, cada uno lo expone desde una orientación particular. Para el teólogo uruguayo se trata, en primer lugar, de establecer lo histórico y lo verdadero de tal acontecimiento, llegando a señalar que es histórico, porque hace parte de la historia de las primeras comunidades, ya que es ahí donde se muestra el influjo que tuvo en el significado, función y estructura de la Iglesia primitiva. Es verdadera, porque se fundamenta en la confesión de los discípulos que dicen haber visto a Jesús vivo. Después, considerando los aspectos del género y de la narrativa de los relatos de resurrección, muestra la relación que existe entre el hecho de la Resurrección y la vida y ministerio público de Jesús. Resalta que el lenguaje bíblico posibilita ver el proceso de reconocimiento que vivieron los discípulos ante el encuentro con Jesús vivo, como es, en un primer momento la dificultad para creer que Jesús está vivo; luego, ver que el resucitado es el mismo que murió en la cruz y, finalmente, aceptar que, verdaderamente, el que se les aparece es Jesús de Nazaret, el que estaba muerto y ahora vive.

El teólogo salvadoreño, por su parte, considera que el análisis exegético manifiesta, principalmente, el sentido escatológico de la Resurrección y el círculo hermenéutico de la

misma. Lo primero, muestra que la Resurrección, al ser un acontecimiento escatológico, no se puede entender como un hecho intra-histórico, sino que está referido a la acción de Dios que, más allá de ser un acto divino sobre la persona de Jesús, manifiesta algo nuevo, que es que Dios confirma la vida de Jesús para siempre. Lo segundo, plantea que la Resurrección es un hecho que revela la acción trinitaria de Dios, porque el que resucita a Jesús es un Dios diferente a Yahvé. Proclama que existe una unidad indisoluble entre Jesús y Dios, y manifiesta que el Espíritu es el que, después del hecho de la Resurrección, impulsa a los discípulos a dar testimonio de Jesús vivo.

El significado de la Resurrección es otro elemento cristológico del que se ocupan ambos teólogos. Para Segundo, el significado está dado para los discípulos directos de Jesús como, también, por las primeras comunidades. En cuanto a lo primero, resalta el verbo creer como un aspecto importante de los relatos sobre la Resurrección. Jesús se muestra a quienes creyeron en Él, en cuanto anunciaba la llegada del Reino, y permanecieron fieles hasta el momento de su muerte en la cruz. Lo segundo refiere a la interpretación que las comunidades hacen de Jesús tras el hecho de la Resurrección. Jesús es, ahora, hacia quien se dirige toda la atención de los oyentes, se les anuncia en su triunfo y dignidad. Se enfatiza la evidencia de su mesianismo, su exaltación a la diestra de Dios, el carácter sagrado de su persona y su directa intervención para alcanzar la salvación de Dios.

Sobrino señala que para descubrir el significado de la Resurrección es necesario aludir a tres momentos de análisis. El primero enfatiza los elementos cristológicos de la experiencia de gracia, de la realidad escatológica, de la vuelta de Jesús y del valor de los lugares santos. Todos ellos manifiestan que el Jesús resucitado ofrece la gracia de la Resurrección a toda la humanidad. El segundo momento resalta que Jesús resucitó de entre los muertos, que su Resurrección revela la plenitud a la que Dios llama a todo ser humano y que Jesús queda confirmado en su vida, en su predicación y en su muerte de cruz. En el tercer momento se destaca el significado de la Resurrección para Jesús mismo, cual es, que no sólo confirma toda su vida y acción, sino suscita una nueva fe en sus discípulos, por cuanto, comprenden que deben asumir el mismo estilo de vida de Jesús, tener sus mismos sentimientos y configurar su vida a la de Él.

La lectura en perspectiva de futuro de la Resurrección, por último, apunta al surgimiento de una nueva etapa cristológica en la fe y en la vida de la Iglesia. La experiencia con el resucitado origina la preocupación por entender y declarar a Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre. Tema cristológico que ambos teólogos tratan, pero con una

orientación propia. En el caso de Juan Luis Segundo, cabe indicar que su interés por reflexionar a Jesús como verdadero Dios y como verdadero hombre parte de la base que Jesús es el verdadero acceso al Padre. Pero, teniendo en cuenta, al mismo tiempo, su preocupación por dialogar con los ateos potenciales, el teólogo pregunta si la historia de Jesús deja de interesar cuando los cristianos afirman que Jesús es Dios. Así, tomando en cuenta que su cristología se ha preocupado, principalmente, de exponer la realidad histórica de Jesús, en cuanto puede ser posible de acoger y asumir como propia, se ocupa, en un primer momento, de reflexionar el proceso narrativo que muestra el Evangelio para llegar a declarar a Jesús como Dios. Lo importante a destacar de dicho proceso es que debe reconocerse como necesario, en vista que las primeras comunidades cristianas están preocupadas de hacer comprensible Jesús a los nuevos seguidores y creyentes del mundo pagano. En relación al proceso que desarrolla la discusión eclesial, Segundo subraya que, más allá de las problemáticas, limitaciones y aportes, lo que interesa distinguir es que la reflexión conciliar posibilita una nueva comprensión de la idea de Dios, que supera la del Dios inmutable. Por el contrario, enfatiza que la fe cristiana, con el proceso de la discusión conciliar, lo que busca es expresar que en Jesús Dios es Alguien que tiene madre, que padece y que muere. Es más, al declarar la unidad de las dos naturalezas en un único sujeto, la fe cristiana afirma, de una parte, la validez tanto de la existencia histórica de Jesús como la comprensión de Dios como Dios, pero que se hace solidario con la historia humana y abre al ser humano al conocimiento del Absoluto. De otra parte, afirma que una historia auténticamente humana puede convertirse en clave de interpretación para comprender qué es Dios, como Absoluto, y cuál es la relación que establece con los proyectos humanos que se llevan a cabo en la historia. Por último, Segundo acentúa que el proceso de discusión eclesial posibilita constituir a la historia de Jesús en categoría válida para pensar correctamente a Dios.

Jon Sobrino, por su parte, yendo más allá del reconocimiento de las problemáticas, limitaciones y aportes que genera la reflexión conciliar, destaca que ella propicia declarar, en una primera instancia, que Cristo es consustancial al Padre, significando en ello que Jesucristo posee el dominio sobre el mundo y la historia en plenitud, en unión con el Padre y en el plano de la creación y la Salvación. Sin embargo, asevera Sobrino, ello no supera la visión esencialista y ahistórica de la divinidad, ya que la declaración conciliar no continúa la línea del Dios Yahvé y del Dios Padre, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sin embargo, la reflexión conciliar permite entender el sentido teologal de la afirmación de la divinidad de Jesús, puesto que al declarar a Cristo Dios, lo que hace es hacer en la divinidad

un lugar a Jesús. Así, al afirmar la divinidad de Jesús, las fórmulas conciliares lo que hacen es poner a Dios en relación con el sufrimiento, ya que aceptan la divinidad de un Cristo sufriente. Asimismo, esta afirmación rompe con la idea de un Dios inmutable, para dar paso a la afirmación de la coexistencia en Dios de la trascendencia y el sufrimiento, o sea, de lo vulnerable.

CAPÍTULO VII

LA CRISTOLOGÍA ANTROPOLÓGICA DE PABLO

1 INTRODUCCIÓN

No se puede omitir, como parte de este trabajo de estudio y análisis cristológico, el interés manifiesto de Juan Luis Segundo por la cristología de Pablo, a la cual dedica toda la segunda parte de su obra cristológica[1], y de la cual nos ocuparemos en este séptimo capítulo.

La disposición que muestra el teólogo para adentrarse en la teología paulina se fundamenta, al parecer, en el hecho que descubre en Pablo al cristiano que emprende la tarea de traspasar el espíritu y el sentido que posee la existencia de Jesús de Nazaret a otra existencia que se halla en otro contexto histórico y que enfrenta otras problemáticas de vida. Asimismo, Pablo es, a juicio del teólogo, el que mejor consigue relacionar la historia con la escatología del mensaje y la vida de Jesús[2].

Con todo, Segundo expresa que no es fácil penetrar la cristología de Pablo, porque éste, a diferencia de los Evangelios sinópticos en que la cristología se muestra evidente, no fundamenta sus escritos en la historia de Jesús, sino que plantea, más bien, una reflexión abstracta sobre lo que significa la persona de Jesús para la comunidad a la cual está dirigiendo sus cartas. Así, a diferencia de los Sinópticos, donde cada uno es poseedor de una reflexión cristológica determinada, en las cartas paulinas se percibe que el autor da por conocida la historia de Jesús, la cual, seguramente, fue transmitida por medio de la catequesis de las primeras comunidades cristianas, por lo que la cristología -la de la historia de Jesús de los Sinópticos-, está presente de manera ocasional en sus cartas[3]. Asimismo, la reflexión

---

[1] Somos conscientes que estamos hablando de la segunda parte de la obra cristológica de Juan Luis Segundo, como si se tratara de una sola obra. Lo que sucede es que, teniendo en cuenta que, en cuanto a contenido, se trata prácticamente del mismo, no por eso queremos omitir el hecho que existe una organización mas explicita en el texto de *La historia perdida y recuperada*, en relación al de *Historia y actualidad*; como también, hay precisiones diferenciadas, según de cuál obra se trata. Por lo tanto, en el desarrollo del tema trabajaremos en base a los dos textos.

[2] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, p. 372. Respecto de la aproximación a la teología paulina por parte de Juan Luis Segundo, Comblin subraya que éste se sorprende frente a los descubrimientos que consigue alcanzar en el evangelio de Pablo y se interroga sobre cómo fue posible que el conjunto de la organización eclesiástica haya omitido, en su enseñanza, lo que en el Nuevo Testamento aparece siendo el motor de la novedad cristiana. Segundo, continua afirmando Comblin, acentúa que desde el principio la Iglesia adoptó el evangelio de Mateo como el manual de la catequesis y lo que ha guardado, de alguna manera, el evangelio de Pablo. Cf. COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 58-59.

[3] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 375.

cristológica presente en las cartas de Pablo posee un orden inverso a la de los Sinópticos. En ellas el Apóstol plantea, primero, su interpretación acerca del Resucitado para presentar, después, el recuerdo de Jesús que contienen los Evangelios sinópticos[4].

Por lo demás, teniendo en cuenta que Juan Luis Segundo no se detiene a analizar la totalidad de las cartas paulinas, cabe indicar que su estudio cristológico privilegia tres de las mismas, cuales son, las de los Corintios, Gálatas y Romanos, que pertenecen al *Corpus Paulinum*, propiamente tal[5]. Considerando, además, que dicho *Corpus* se divide en tres períodos de escritos, éstas hacen parte del segundo período. Preguntando por la relación que puede haber entre los tres períodos en que se agrupan las cartas y el desarrollo del pensamiento cristológico de Pablo, el autor indica que en el segundo período, el pensamiento cristológico de Pablo presenta grandes cambios en relación al del primero. En el primer período, particularmente en las cartas a los Tesalonicenses, Pablo aun mantiene expresiones propias del mensaje histórico de Jesús, como el tema del Reino de Dios (cf. 2 Tes 1,5; 1Tes 2,12), el de las persecuciones a semejanza de la de los profetas (cf. 1 Tes 2,15), el de la venida del Señor como un ladrón (cf. 1 Tes 5,2.4), el que nadie debe devolver mal por mal (cf. 1 Tes 5,15) y el de la justicia que convierte la tribulación en gozo (cf. 2 Tes 1,6-7)[6]. En el segundo período, en cambio, las cartas más extensas escritas por Pablo dedican gran parte a las problemáticas que están presentes en la vida de las comunidades y que muchas veces no tienen relación directa con una reflexión sobre el significado de Jesús de Nazaret para la persona humana y que, por lo mismo, dejan en oscuro la predicación acerca de Jesús de Nazaret[7].

2 LA CARTA A LOS ROMANOS

De las tres grandes cartas pertenecientes al segundo período de los escritos paulinos, Juan Luis Segundo privilegia el estudio de la carta a los Romanos porque, a juicio de él, se trata de un pequeño tratado donde Pablo, junto con ir respondiendo a las preguntas y

[4] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 374.
[5] Cf. *Ibid.*, p. 376. El mismo autor señala que va referirse a las cartas que pertenecen a un período determinado de la vida de Pablo. Subraya que el epistolario conocido de Pablo se divide en tres períodos, cuyas fechas hoy la exégesis puede establecer con bastante seguridad: el "primero, situado alrededor del año 50, comprende las dos cartas a los Tesalonicenses. El segundo, central, data probablemente del año 57, estando Pablo en Éfeso, y comprende las cartas a los Corintios, a los Gálatas y a los Romanos. El tercero se sitúa durante el cautiverio de Pablo en Roma, entre los años 61 y 63, y de este período data la carta a Filemón". Cf. Ibid., p. 376.
[6] Cf. *Ibid.*, p. 378.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 382.

cuestiones que le plantean los cristianos de Roma, va exponiendo a un ritmo propio el pensamiento teológico que va desarrollando y creando de una manera más universal y mejor argumentado. Por eso, el teólogo se dispone a trabajar este texto siguiendo el proceso del pensamiento de su autor, particularmente, los ocho primeros capítulos, ya que éstos responden a una problemática humana más universal y porque ellos contienen la síntesis más acabada y compleja en que Pablo expone el significado que tiene la persona de Jesús para todo ser humano[8].

En ese sentido, tomando en cuenta que la teología de los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos no es la misma que plantean los Evangelios sinópticos, porque Pablo expone su pensamiento sin referencia a la historia de Jesús, el autor indica que, igualmente, buscará para su estudio una clave de lectura que, ciertamente, será diferente a la usada en el análisis de los Sinópticos, pero que permitirá penetrar y seguir mejor el hilo conductor de la cristología del apóstol. Para descubrir esta clave de lectura, deberá poner atención a dos cosas: distinguir el aspecto sobresaliente del género literario del autor y descubrir la problemática en torno a la cual organiza los elementos de su pensamiento[9].

En el primer elemento, Segundo señala que, para comenzar su estudio, tendrá presente que el género literario de los primeros capítulos de la carta manifiesta un claro proceso de gestación del pensamiento teológico del autor y no una simple repetición de una teología ya elaborada[10]. A juicio del teólogo, en esta carta como en las otras dos –Corintios y Gálatas-, se trata de un nuevo tipo de discurso escatológico, en el que el significado de Jesús para la persona humana se presenta unido al plan de salvación de Dios[11]. En ese discurso escatológico Pablo personifica los sustantivos, les dirige preguntas, les atribuye intenciones, o actos, o reacciones; esto es, Pablo personifica las fuerzas internas y significativas que intervienen y estructuran la existencia humana[12]. Y he aquí un elemento literario importante, ya que la personificación literaria que hace Pablo de los conceptos teológicos más importantes permite entender la necesidad de examinar cuidadosamente la lógica interna con que actúan

[8] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 384. Si bien, René Marlé afirma que el estudio que Juan Luis Segundo realiza de los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos no tiene un propósito exhaustivo ni busca acumular nuevos datos teológicos que se sumen a los ya encontrados en los Sinópticos con miras a crear un nuevo argumento cristológico, queremos resaltar que el interés de Segundo por la cristología antropológica de Pablo se debe, justamente, a la capacidad que tuvo Pablo de crear un pensamiento cristológico que pudiera mostrar el significado universal que tiene Jesús para toda persona humana. Cf. MARLÉ, René. Fe, Ideología, Religión en J. L. Segundo. Crónica. En: *RSR* 76/2 (1988), 267-268. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina. X,16, p. 12.
[9] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 385.
[10] Cf. *Idem*, p. 385.
[11] Cf. *Ibid.*, p. 387.
[12] En atención a que Juan Luis Segundo resalta la personificación que Pablo hace de las fuerzas internas, nosotros optamos por escribir dichos conceptos en mayúscula.

los personajes – elementos personalizados – y como en esa actuación definen su existencia real en relación a todo ser humano[13].

En el segundo elemento, el teólogo llama la atención sobre el hecho que la personificación de las fuerzas internas en la carta a los Romanos, sobre todo en los primeros capítulos, obliga a procurar una clave antropológica o existencial que permita penetrar el pensamiento teológico-cristológico de Pablo. Entiéndase por clave, según señala Segundo, a aquellas imágenes que, teniendo su organización, lógica y coherencia propias, conducen el campo determinado de la existencia humana[14]. Asimismo, indica que, si bien Pablo quiere seguir el testimonio de Jesús, lo hace en un contexto diferente, por eso que coloca en el desarrollo de su pensamiento su propia clave de interpretación, porque en el nuevo contexto del paganismo grecorromano en que se encuentra Pablo, seguir a Jesús implica dirigir al Jesús de la historia los problemas de la realidad que el Apóstol le toca enfrentar en esa época. Por lo cual, Pablo aplica al testimonio vivo de Jesús una clave antropológica que cumple una función importante y definitiva en el desarrollo de su teología y cristología, cual es, colocar a Jesús resucitado como el Señor del cosmos que transforma toda existencia humana[15].

Considerado estos dos aspectos para el estudio de los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos, el autor emprende, lo que él llama, la difícil tarea de penetrar con fidelidad la creación cristológica de Pablo.

3 PAGANOS Y JUDÍOS SON ESCLAVOS DEL PECADO

Juan Luis Segundo, para el desarrollo del tema sobre los paganos y los judíos como esclavos del pecado, analiza principalmente, los capítulos uno, dos y tres de la carta a los Romanos. Según lo indica el teólogo, los versículos del uno al quince del capítulo primero expresan, el saludo que hace Pablo a los destinatarios de la carta; luego, el autor de la carta inicia la tarea de interpretar el significado que Jesús tiene para toda persona humana[16].

---

[13] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 389.

[14] Cf. *Ibid.*, p. 390. René Marlé subraya que Juan Luis Segundo desprende de la teología cristológica de Pablo una clave de interpretación antropológica, la que puede ser llamada también de "existencial". Pero advierte acerca de que no hay que olvidar que esta clave en Pablo se abre, igualmente, a la causalidad histórica y política, por su dinamismo interno y en fidelidad al Jesús de los Evangelios. Cf. MARLÉ, Fe, Ideología, p. 12.

[15] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 391.

[16] En relación al sentido antropológico general de la cristología de Juan Luis Segundo, José Manuel Ferari señala, en el contexto de las exigencias metodológicas de la anti-cristología, que Pablo es, para el teólogo uruguayo, el que interpreta a Jesús, infiriendo de su vida el significado que tiene para la existencia humana. Ciertamente, Pablo no se aparta de su tiempo, para llevar a cabo su interpretación antropológica; al contrario, a

De acuerdo al análisis que lleva a cabo Pablo, según indica el autor, éste comienza por establecer un principio de salvación que se fundamenta en la fe. Si bien, Pablo no define todavía de qué fe se trata, sí expresa que esa fe es una Buena Noticia, porque contiene la Salvación de toda persona humana, independientemente de la distinción religiosa que pueda hacerse o que asuman las personas a quienes se dirige la Noticia. Más adelante, en los capítulos dos y tres, Pablo precisará de qué Salvación está hablando. Por ahora, expresa que existe una necesidad de salvación que surge de la situación humana en que viven judíos y paganos la que está en directa relación con la realidad de Pecado que caracteriza sus mundos (cf. 3,10)[17].

Establecido de esa manera el objetivo de la carta por parte de Pablo y que el teólogo uruguayo expone como punto de partida para el inicio de su estudio, se da continuidad al análisis de los siguientes textos: Romanos 1,16-32; 2,1-28 y 3,1-20. El análisis de dichos textos contempla un estudio en base a tres puntos de observación: una primera lectura básica, una segunda lectura en profundidad y la relación que hay entre el contenido de los capítulos de la carta y la vida y el mensaje de Jesús.

3.1 Los paganos esclavos del pecado

Segundo comienza por preguntar si es necesario que Pablo hable por separado acerca de que tanto los paganos como los judíos están bajo el Pecado, a lo que responde afirmativamente, puesto que si bien el pecado es el mismo para ambos grupos, los mecanismos que utiliza para esclavizar a las personas son diferentes, al actuar sobre paganos y judíos,[18]. En ese sentido, al teólogo le interesa mostrar primero los mecanismos que el Pecado usa para esclavizar a los paganos y hacer ver que no actúa de la misma manera con todas las personas, sino según si éstas tienen una ley interna o externa que les muestre cuales son las cosas lícitas y cuales las pecaminosas para orientar su forma de vida[19].

Otra pregunta que levanta el teólogo es si Pablo no está exagerando al presentar una lista de cualidades negativas de los paganos. Para entender esa actitud del Apóstol hay que

---

partir de las cuestiones específicas de su entorno judeo-cristiano, el Apóstol plantea a Jesús las preguntas e inquietudes de sus contemporáneos, con sus propias categorías de pensamiento, en vista de transmitir, de modo comprensible, el significado que es Jesús para la humanidad conocida por él. Cf. FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo*, [S.N.] [s.n.], 1992, p. 170.

[17] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 395.

[18] Cf. *Ibid.*, p. 396.

[19] Cf. *Ibid.*, p. 397.

atender, señala el autor, a dos elementos literarios presentes en el texto, pero que no se muestran muy evidentes al lector. Un primer elemento es observar que Pablo no está interesado en hacer una descripción sociológica de la realidad de los paganos, sino en exponer el mecanismo que coloca a los griegos bajo una forma de vida engañosa y alienada, aun cuando éstos pudieran tener muy buenas intenciones[20]. En ese sentido, hay que tener presente también que Pablo no desconoce las virtudes que las personas y la cultura del mundo pagano poseen; pero quiere enseñar que entre ellos se ha introducido un mecanismo que penetra toda su realidad histórica, haciendo que las personas, por estar inmersas en ella, lo consideren algo normal y que, aun cuando pudieran percibir que existe algo condenable en su contexto de vida que estarían dispuestos de rechazar, sucede que individualmente poco o nada pueden hacer para enfrentarlo. Es más, independientemente de que se trate de una realidad personal o social, para Pablo el Pecado es siempre un mecanismo que actúa sobre la persona como un proceso que lo deforma y que lo lleva hasta las consecuencias de la deshumanización[21].

El segundo elemento a considerar es el adjetivo de lo inhumano. Si se toma en cuenta la lista de cualidades negativas de los paganos presentada por Pablo, cabe preguntar respecto a qué se refiere cuando dice que están llenos de injusticia, y la respuesta[22], según indica Segundo, se encuentra en la triple división del capítulo primero que está señalada por la repetición de la frase: "Dios los entregó" (cf. 1,24.26.28). Así, en las tres partes o divisiones aparecen los tres mismos elementos. El primer elemento apunta a que el ser humano se desvía de Dios cuando no lo reconoce como Dios. El segundo indica que Dios entrega al ser humano al extravío de sus deseos y pasiones, y el tercero refiere a la conducta inmoral por parte de la persona humana que se manifiesta en su relación con las demás personas[23]. Lo que llama negativamente la atención de estos tres momentos señalados por el capítulo es la reacción de Dios frente a la idolatría del pagano. Como lo indica Segundo, es como si Dios los dejara a disposición de su propia insensatez y llevara a cabo, de esa forma, una especie de castigo de los paganos. Al respecto surge la pregunta de si esa aparente imagen de Dios que presenta Pablo en el capítulo dice relación con el Dios manifestado por Jesús que es amigo de publicanos y pecadores. Para responder a ello, es necesario llevar a cabo una segunda lectura más profunda que permita conocer lo que Pablo busca expresar en el capítulo[24].

---

[20] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 309.
[21] Cf. SEGUNDO. *Historia y actualidad*, p. 310.
[22] Cf. *Idem*, p. 310.
[23] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 397.
[24] Cf. *Ibid.*, p. 399.

Al iniciar esa lectura más profunda del capítulo uno, Segundo comienza señalando que los resultados de la misma no llegan a ser más que hipótesis de trabajo, ya que sólo se puede alcanzar una claridad mayor con el estudio de los capítulos posteriores. Por eso, que es necesario seguir la orientación que presenta el pensamiento mismo de Pablo en la carta a los Romanos. En vista de ello, el teólogo rescata tres pistas de análisis teológico-cristológico del texto como son: el que todos hacen las mismas cosas, que la verdad está sometida y que es necesario reconocer las etapas del proceso de esclavitud.

La primera pista de análisis, enfatiza que Pablo está preocupado en demostrar la proposición de que tanto paganos como judíos están bajo el Pecado. Poniendo atención más cuidadosa a lo que el Apóstol quiere decir con eso de estar bajo el Pecado, Segundo expresa que, en primera instancia, eso significa que se pertenece a alguien, o sea, que se es esclavo de alguien, ya que lo propio de ser esclavo es pertenecer a otro y no a sí mismo[25]. Mas, ese pasar a pertenecer a otro se da por medio de un proceso en que el Pecado va apoderándose de la persona de tal manera que llega a convertirse en su dueño. Asimismo, como no todo lo que Pablo dice de los paganos puede simplemente imputarse a los judíos, hay que considerar que ello sólo es posible, como indica Segundo, si se quita del proceso de esclavitud de los paganos todo el contenido pecaminoso que éste conlleva. Sólo entonces se podrá decir de los judíos que hacen las mismas cosas que los paganos[26].

La segunda pista alude a la verdad como realidad sometida. Pablo comienza por preguntar acerca de cómo es que el ser humano deja de ser dueño de sí mismo y llega a ser dominado por el Pecado. En el análisis de la temática, expone que se trata de un proceso de enajenación en el cual la persona se aliena de sí misma, colocando su ser y actuar en poder de otro. Si eso ocurre es porque el ser humano ha perdido la conciencia de su propia verdad; esto es, cuando deja de estar en contacto con la expresión más verdadera y auténtica de su ser. Sólo así consigue someterse a alguien que, sin violencia, puede tomar como posesión suya el interior de la persona (cf. Rom 7,20-23). En ese sentido, Pablo expresa que el desvío de la verdad de sí mismo es semejante a vivir en la mentira, y vivir en ella es vivir confundido[27]. Plantea así la gran importancia que tiene la verdad y la mentira a la hora de influenciar en el ser humano para que éste llegue a la enajenación de sí mismo o no[28]. Según el Apóstol, Dios mira con ira ese proceso en que la persona se hace esclava del Pecado y comienza a vivir en la mentira. Dios dirige su ira a la persona pagana en cuanto permite que la verdad quede presa

[25] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 400.
[26] Cf. *Ibid.*, p. 401.
[27] Cf. *Ibid.*, p. 402.
[28] Cf. *Ibid.*, p. 403.

de la injusticia, ya que al pecar contra la verdad actúa en favor de la injusticia.[29] De esa manera, opone Pablo la verdad a la injusticia, porque es en la injusticia donde se muestra la impiedad del ser humano, puesto que una vez que tomó la opción de hacerse impío – de pecar contra Dios – ha tomado, en el fondo, la decisión de no preocuparse por el hermano y de vivir en su egoísmo, para practicar libremente la injusticia. A partir de esto se puede entender que si una persona se niega a mirar su propia verdad es porque prefiere vivir bajo cualquier forma de egoísmo que le permita vivir en la injusticia[30].

La tercera pista para una lectura más profunda del texto refiere al hecho que las circunstancias de las etapas en un proceso de esclavitud influyen en el resultado de lo que la persona humana llegue a ser y a vivir. Observando de nuevo las tres etapas que presenta el texto sobre la relación de Dios con los seres humanos, Juan Luis Segundo subraya que es necesario reagrupar los elementos que ahí se presentan para introducirse mejor en el contenido[31]. Así, en la primera etapa del proceso de esclavitud aparece un primer elemento que se expresa como una fuerza latente al interior del ser humano, y que se manifiesta por medio de fuertes deseos que llevan a la persona a la impureza, a las pasiones que denigran y hacen que la mente se dirija hacia lo que no le conviene[32]. En vista de esto, Segundo sugiere el supuesto que Pablo, en este primer capítulo de la carta, todavía no relaciona directamente la fuerza interna que experimenta la persona con la realidad de Pecado, pero, sí, lo relaciona con lo que deshonra a la misma, esto es, con lo que la deshumaniza[33]. Respecto de la segunda etapa en el proceso de esclavitud, Segundo señala que se puede deducir del texto que el ser humano llega a someter la verdad precisamente para que ésta no le moleste, ya que si deja a la verdad expresarse, ella le incomoda frente a su inclinación instintiva de tender a una realidad infrahumana de su condición de persona[34]. Es así como en este capítulo, Pablo muestra que el ser humano urde las justificaciones para dejarse llevar por su tendencia primitiva y caer en la idolatría. En la tercera etapa del proceso de esclavitud, Pablo muestra que la persona pagana se hace esclava porque es incapaz de discernir sobre su propio comportamiento; de ahí que cuando el autor de la carta habla de que los paganos tienen una ley interior, está hablando de un principio de discernimiento moral que no les llega desde fuera de sí mismos, sino que lo que sucede a la persona pagana es que, de tomar decisiones libres propias pasa a acatar

[29] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 405.
[30] Cf. *Ibid.*, p. 407.
[31] Cf. *Ibid.*, p. 408.
[32] Cf. *Ibid.*, p. 409.
[33] Cf. *Ibid.*, p. 410.
[34] Cf. *Ibid.*, p. 413.

órdenes que le vienen de su condición instintiva y pasa a hacerse esclavo de su propia naturaleza infrahumana[35]. Asimismo, cuando Pablo presenta la lista de pecados para acusar a los paganos, se trata más bien, indica Segundo, de pecados que deshonran la conducta de las personas; es decir, la lista habla de una sociedad donde el ser humano se ha convertido en lobo de otro ser humano, más que de una sociedad donde se lleven a cabo pecados graves. Ante ello, lo que sucede es que la persona humana sólo alcanza superar una sociedad infrahumana en la medida en que recupera la capacidad de volver a ser dueña de sí misma, adquiriendo la libertad de su propia condición y consiguiendo enfrentar su propia verdad y la verdad de Dios[36].

En cuanto al tercer punto de estudio sobre el primer capítulo de la carta a los Romanos, Juan Luis Segundo plantea que existe una relación entre lo que enseña Pablo y lo que enseñaba Jesús en el período pre-pascual. Si se tiene en cuenta que la enseñanza pre-pascual de Jesús lleva implícita la referencia al Dios de Israel, Segundo indica que la universalidad del mensaje de Jesús es, en un comienzo, una dimensión más potencial que real. De ahí que cabe preguntar por los datos, en la predicación del Jesús histórico, que pueden ser reconocidos en la enseñanza de Pablo a las primeras comunidades cristianas que sean planteados de la misma manera como Jesús los propone en una situación de separación entre judíos y griegos. En vista de ello, el teólogo expresa que, a su juicio, existen dos elementos religiosos básicos que muestran la modificación que Pablo hace de la predicación de Jesús a Israel en vista a traspasarla a los nuevos cristianos del mundo contemporáneo, que son: el significado evangélico de Satanás y de la idolatría[37].

Respecto del primer elemento religioso básico, Segundo recuerda que en la predicación de Jesús a Israel está presente el tema del Reino de Dios como una realidad que no sólo supera, sino que vence a Satanás, entendiendo a este último como alguien que esclaviza y coloca al ser humano en una situación de existencia infrahumana. Así, de la misma manera como en los Sinópticos Satanás dice relación a la situación de posesión de las personas, así también el Pecado es para Pablo un poder que toma posesión del ser humano, que lo esclaviza y que lo hace vivir y actuar de una forma deshumanizadora[38]. En ese sentido, Segundo resalta que tanto Jesús como Pablo consideran que la victoria sobre Satanás y el Pecado se da por medio de la fe; sólo que cada uno – tanto Jesús como Pablo – llama a la fe de una manera propia. En Jesús, cuando llama a los discípulos es para enviarlos a predicar la

[35] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 414.
[36] Cf. *Ibid.*, p. 416.
[37] Cf. *Ibid.*, p. 417.
[38] Cf. *Ibid.*, p. 418.

Buena Noticia, expulsando demonios y curando enfermedades, como señal que Dios está de nuevo actuando en medio del pueblo de Israel. En el caso de Pablo, adquiere un lugar importante en su enseñanza el carisma de la profecía y desaparece la función de la expulsión de demonios. El ejercicio de la profecía se convierte en el signo que Dios está actuando en medio de los creyentes, puesto que es la profecía, en el pensamiento de Pablo, la que permite poner al descubierto las intenciones secretas del corazón humano y es la que conduce el interior de la persona al redescubrimiento de su propia verdad, y la lleva por el proceso de la re-humanización de su condición como persona[39].

En relación al segundo elemento religioso básico, el teólogo uruguayo señala que en el primer capítulo de la carta a los Romanos Pablo presenta la idolatría en su sentido común, cual es, la de la adoración que los paganos hacen de los dioses o de las imágenes creadas por el mismo ser humano, con miras de no dejarse llevar por un estilo de vida infrahumana. A diferencia de los Sinópticos que exponen que Jesús llama de generación adúltera, precisamente, a los que en Israel viven en la idolatría frente a Yahvé (cf. Mc 8,38; Mt 12,39; 16,4)[40]. Ahora bien, frente a la relación que existe entre la idolatría, de la cual Jesús acusa a los judíos, y la que Pablo atribuye a los paganos, Segundo indica que para crear un puente entre ambas – entre la de los paganos y la de los judíos – es necesario relegar o colocar entre paréntesis el punto que las diferencia, que es el de la ortodoxia religiosa, y centrar la atención en el hecho que ambos grupos humanos se vuelven esclavos del Pecado, ya que actúan favoreciendo la injusticia[41]. Por eso, lo que Pablo hace es elevar la esclavitud del Pecado a una realidad humana universal en la cual quepan ambos grupos sociales. De ahí que pasa a hablar, también, de la esclavitud de los judíos del Pecado.

[39] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 419. Respecto del por qué Segundo plantea el cambio de la acción exorcista por la profética, en Pablo, se debe al hecho que hay un cambio en el contexto cultural. En la realidad cultural de los Sinópticos, Jesús considera Satanás alguien que esclaviza, que reduce al ser humano a una situación infrahumana que "va desde la privación de las funciones físicas de relación con [otra persona] hasta la imposibilidad psíquica de establecer con los demás los más básicos nudos sociales". En el nuevo contexto epistolar paulino, el paso de Satán al Pecado se da por el cambio de la realidad cultural. Se pasa de lo físico a lo antropológico, de lo que interesaba a Israel a lo que interesa a la humanidad; esto es, se pasa de lo que es signo de proximidad del Reino y su poder para Israel, como es la victoria sobre Satanás, a un sentido antropológico más positivo y total, el de ejercer el profetismo como signo que Dios está verdaderamente presente entre los fieles. Por tanto, la función antisatánica en lo físico desparece para dar paso al ejercicio del carisma profético.
[40] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 420.
[41] Cf. *Ibid.*, p. 422.

3.2 Los judíos esclavos del Pecado

En el estudio del tema de los judíos bajo el Pecado, Juan Luis Segundo considera el análisis de los capítulos 2,1-28 y 3,1-20 respectivamente. Del capítulo segundo, destaca que Pablo afirma que los que poseen una Ley hacen las mismas cosas que los que no la poseen, es decir, que los paganos. Además, a los judíos debe sumárseles el pecado de que juzgan las cosas que hacen los paganos creyéndose a sí mismos poseedores de una superioridad religiosa. Pero, para confirmar que eso es lo que está diciendo Pablo, es necesario atender a dos cosas: primera, al real límite del capítulo donde Pablo habla de la esclavitud de los judíos respecto del Pecado y, segunda, al significado que le da Pablo a los tres ejemplos de pecados: robo, adulterio y sacrilegio[42]. Se pone atención en esas dos cosas en base a los tres pasos de análisis ya enunciados en el tema anterior.

Una primera lectura de los capítulos en estudio permite reconocer tres puntos de atención que ayudan, después, a una lectura más profunda de los mismos. El primer punto refiere a la delimitación del capítulo segundo, para lo cual Segundo llama la atención acerca de que Pablo, en los primeros dieciséis versículos aun no define que está hablando de judíos, sino que lo hace recién en el versículo diecisiete y lo hace llamando a los judíos de tú lo que muestra una cercanía mayor, por parte de Pablo, hacia los mismos[43]. Otro punto de atención es que aun cuando lo que diferencia a los judíos de los paganos es que los primeros poseen una ley externa que les fue revelada por Dios, Pablo advierte que ese criterio de diferencia no posee ningún tipo de garantía frente al juicio de Dios. De ahí que en los dieciséis primeros versículos Pablo asigna un solo criterio en Dios para juzgar tanto a judíos como a paganos, cual es, que Dios no posee motivos para favorecer a nadie en particular ni en desmedro de otro (cf. 2,11). Un tercer punto es que Pablo, una vez más, muestra el mecanismo del Pecado que origina la ira de Dios y que dice relación con el hecho que los judíos no son obedientes – dóciles – a la verdad, y que lo que le interesa a Dios es que reconozcan la verdad de la Ley y que la pongan en práctica, para lo cual Pablo deja planteado el principio que Dios lleva a cabo un juicio equitativo para con toda la humanidad, el cual no está sujeto al don que cada persona o grupo de personas posee o haya recibido de parte de Dios mismo, y es ese principio el que, a juicio de Segundo, Pablo presente como su evangelio[44].

---

[42] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 332.
[43] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 428.
[44] Cf. *Ibid.*, p. 429.

Frente al segundo punto al cual hay que poner atención y que dice relación al pecado de los judíos, Segundo muestra que en el capítulo dos de la carta a los Romanos, Pablo atribuye a los judíos tres pecados que están prohibidos por el Decálogo de la Ley que son: el robo, el adulterio y el sacrilegio, y que el apóstol se los atribuye sólo a los judíos y no a los paganos[45]. Ante la pregunta de por qué Pablo coloca esos tres ejemplos de pecado y no otros, el teólogo expresa que es posible que se trate de tres ejemplos abstractos que permitan a Pablo hablar de que el ser humano se engaña si cree que la posesión de una ley que le viene de parte de Dios le asegura el estar salvo y le exime del juicio de Dios. Asimismo, teniendo en cuenta que Pablo ya manifestó en el capítulo primero de la carta que no son los pecados – en plural – lo que esclaviza a la persona, ahora procura mostrar que el judío, aun cuando pudiera cumplir todo el Decálogo de la Ley, puede igualmente pecar: de ahí, también, la lista de actitudes que el mismo Pablo expone en el capítulo tercero, en los versículos del 10 al 18. Según Segundo, aquella lista de pecados expresa el mismo pensamiento de Pablo en cuanto que, delante de Dios no existe nadie que pueda considerarse totalmente justo, porque todos los seres humanos se han desviado de Su voluntad. En ese mismo sentido, pero desde otra perspectiva, con esa lista Pablo expresa, a su vez, que lo que sirve para todos los seres humanos es apto también para quienes son poseedores de la verdadera y auténtica expresión de la Palabra como juicio de Dios, es decir, de la Ley[46].

En una segunda lectura más profunda de los capítulos segundo y tercero, el teólogo uruguayo señala dos movimientos de reflexión; uno que va de la norma al privilegio y otro, del espíritu a la letra. En el primer movimiento el teólogo subraya que en vista a reconocer el proceso de engaño que lleva al judío a volverse esclavo del Pecado, es necesario dejar de lado los tres pecados que Pablo atribuye a los mismos, ya que no dejan de ser más que simples ejemplos para mostrar como los judíos actúan de mala fe cuando juzgan sobre la conducta de los demás[47]. En cuanto a reconocer el proceso que lleva a la esclavitud, es importante colocar atención al manejo que hace el judío de la Ley que Dios le dio. En el segundo capítulo de la carta a los Romanos, indica Segundo, Pablo habla de un mecanismo de engaño que se expresa por medio de la importancia que cobra para el judío el tener o ser el poseedor de una Ley, esto es, considerar el poseer la Ley como un privilegio[48]. Detenerse en este tema del privilegio es importante, asevera Segundo, porque se trata de una premisa epistemológica con la cual Pablo lleva a cabo su interpretación acerca de la Palabra de Dios. Para Pablo, Dios no otorga

[45] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 430; ver también en *Historia y actualidad,* p. 334.
[46] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 433.
[47] Cf. *Ibid.*, p. 435.
[48] Cf. *Ibid.*, p. 436.

privilegios a nadie, porque de hacerlo no podría juzgar con rectitud a la humanidad; al contrario, Dios tiene una preocupación real por toda la humanidad y dentro de la misma se ubica Israel[49].

En el segundo movimiento de reflexión, Segundo propone la hipótesis que Pablo crea una distinción respecto de la Ley. Al personificar la Ley, lo que quiere decir es que, así como las personas son poseedoras de cuerpo y alma, así también la Ley es poseedora de letra y espíritu. Esta caracterización de la Ley permite al Apóstol decir que si bien los judíos tienen disposición para el cumplimiento literal de la Ley, en cuanto están bajo el Pecado no consiguen cumplirla espiritualmente, por lo cual serán juzgados por ser transgresores de la misma[50]. En ese mismo sentido, señala el teólogo, que para el pensamiento de Pablo la Ley es aquella en la cual Dios ha revelado el auténtico valor de la persona humana, por lo que el tener la Ley como un privilegio para alcanzar la salvación de Dios trae como consecuencia la fijación en el cumplimiento literal de la letra y aleja al ser humano del espíritu de hacer lo que Dios en sí quiere con ella. Por lo tanto, la hipótesis muestra un paso más en el proceso de esclavitud del Pecado del judío, cual es, que el entender la Ley como privilegio lleva al judío a cumplirla, pero de una manera superficial, ya que hace uso de ella para desentenderse de Dios, con lo cual blasfema contra el único Dios que verdaderamente existe[51].

En el tercer punto de estudio que refiere a la relación entre el texto de los capítulos segundo y tercero de la carta a los Romanos y el mensaje y vida de Jesús, Segundo destaca que se puede reconocer, más bien, la diferencia que existe entre la interpretación que Pablo hace del espíritu con que se cumple o no la Ley y las enseñanzas de Jesús de Nazaret expuesta en los Evangelios sinópticos. En ese sentido, Segundo sugiere observar cómo Pablo deduce su pensamiento de la predicación de Jesús, pero en un contexto histórico-cultural diferente. En vista de ello, llama la atención acerca que ambos – Pablo y Jesús – están frente a un mismo interlocutor que es el judío[52]. Sin embargo, el contexto socio-cultural en que se encontraba el judío al que se dirigía Jesús y el judío de la diáspora al que se dirige Pablo es diferente. La situación de los judíos a los cuales Pablo se dirige es inversa a la de los contemporáneos de Jesús, ya que los judíos de la diáspora son una minoría que se encuentra oprimida por el Imperio Romano, por lo cual Pablo no puede hacer uso de la clave política de Jesús. Por lo mismo, opta por la clave antropológica para denunciar la opresión en la que se encuentra el ser humano, y denunciar que el trato inhumano que hace una persona de otra, en este caso el

[49] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 437.
[50] Cf. *Ibid.*, p. 441.
[51] Cf. *Ibid.*, p. 442.
[52] Cf. *Ibid.*, p. 443.

judío que está oprimido políticamente por los paganos, se fundamenta en una mentira religiosa que favorece la opresión de sus semejantes[53]. Ante dicha realidad, lo que Pablo hace en su enseñanza es optar por otra clave a la de Jesús y ello, porque su preocupación teológico-cristológica apunta a alcanzar dimensiones de la humanidad que posiblemente, el mensaje de Jesús no haya alcanzado. Es por eso que Pablo encara al judío, a partir de la opresión religiosa que él mismo ejerce en contra de los demás, justificándose en un juicio crítico y despiadado. Además, el Apóstol mide el Pecado por medio de la distancia en que está el corazón humano respecto del corazón de Dios y con ello, señala una nueva opción hermenéutica para explicar la Ley, cual es, leerla con un corazón humano sensible que está preocupado por el hermano, por el prójimo[54]. Y es en esa orientación que parece leerse la parábola de Jesús sobre el buen samaritano, como indica Segundo, en la línea que el pagano es alguien que consigue hacer una correcta opción hermenéutica, justamente porque es poseedor de un corazón sensible capaz de ser prójimo del débil y necesitado, no así el sacerdote y el levita que entendían la Ley como aquella norma que les obligaba a tomar distancia de los moribundos que encontraban en el camino. Por lo tanto, asevera el teólogo, de lo que se trata en la enseñanza cristiana de Pablo es de llevar al judío a comprender que la Ley no le está dada para juzgar a los demás, sino que, tomando la distancia necesaria y siendo libre ante la misma, puede adoptarla mejor en su comportamiento de cara a lo que Dios pretende por medio de ella que es que toda persona llegue a ser más humana[55].

3.3 La fe liberada de las obras de la Ley

Juan Luis Segundo subraya que Pablo plantea, en los once últimos versículos del capítulo tercero, que la fe se contrapone a las obras de la Ley, propuesta de pensamiento que se analiza y explica en relación a la libertad del judío como del pagano respecto del Pecado. Para adentrarse en el estudio de dicha temática, el teólogo llama la atención sobre algunos aspectos del pensamiento de Pablo que abren el análisis del texto en perspectiva teológico-cristológica.

Una primera cosa frente a la que invita a detenerse es la expresión del “ahora” con que empieza el párrafo. Para Segundo, este vocablo orienta a descubrir que ahí se inicia la cristología de Pablo que, siendo precedida por los temas antes expuestos de judíos y paganos

[53] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 444.
[54] Cf. *Ibid.*, p. 445.
[55] Cf. *Ibid.*, p. 446.

bajo el Pecado, quiere manifestar con ese ahora la importancia de Jesús de Nazaret para la vida de todo ser humano[56]. Un segundo aspecto en que hay que poner atención es que, Pablo piensa de una manera nueva como Dios trata de salvar a la persona humana del Pecado. Un tercer aspecto a atender es que, Pablo incluye un nuevo elemento que Dios opone a la esclavitud, tanto de los judíos como de los paganos que es la fe, la cual facilita el declarar a ambos grupos de justos. Por último, Segundo llama la atención que en esta segunda parte del capítulo tercero, Pablo también se enfrenta al tema de la Ley, declarando que el cumplimiento de ésta no garantiza la justicia que lleva a cabo Dios sobre la humanidad[57].

Considerados estos aspectos, Juan Luis Segundo continúa un análisis hermenéutico del texto en base a dos elementos teológicos de reflexión: la justificación en la fe, y la fe y la liberación del esclavo.

En el primer elemento teológico, Segundo se detiene a examinar uno de los principios salvadores que le parece el mejor planteado por la reflexión de Pablo, cual es, que el ser humano es declarado justo por la fe independientemente de las obras de la Ley (3,28)[58]. En esta fórmula aparecen tres expresiones claves que se repiten en todo el texto: declarar justo, fe y obras, necesarias de estudiar para un análisis de conjunto del texto. Respecto del primer enunciado de declarar justo, éste alude a la gratuidad de la salvación por parte de Dios. En vista de ello, Pablo propone la sentencia que Dios declara justo a la persona que se encuentra bajo el Pecado, independientemente de si éste se libera o no del mismo[59]. Luego, con el término fe, asevera Segundo, Pablo introduce un nuevo principio que permite el juicio sobre judíos y paganos, el cual posee un carácter universal que toca, también, a los hombres del

---

[56] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 448.
[57] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 353.
[58] Nos parece oportuno traer aquí, bajo el tema de que "el ser humano es declarado justo por la fe independiente de las obras de la Ley", lo que, en el marco de su autobiografía, Juan Luis Segundo dice acerca de haber descubierto a Pablo. Recordando que mientras estudiaba teología, llegó el momento en que comenzó a estudiar el Nuevo Testamento del cual creía que sabía bastante, ya que conocía "el Evangelio"; pero, fue sorprendido al descubrir que lo que la liturgia de la Iglesia y la formación espiritual le habían transmitido en latín, era una extraña selección del Nuevo Testamento. Se dio cuenta que lo que él llamaba "el Evangelio", en singular, era solamente uno de los tres Evangelios sinópticos, el de Mateo. De Marcos no recordaba ninguna frase en latín, lo mismo sucedía con Lucas. Señala el teólogo que por mucho tiempo se quedó intrigado con "ese extraño predominio del evangelio de Mateo por sobre los otros dos Sinópticos. Luego descubrió, una vez que aprendió a leer las cartas de Pablo en griego, que en ellas había una presencia continua del tema de la libertad cristiana. Claro que lo más conocido de Pablo era el aspecto moralista y no su teología. Quedaba fuera de la liturgia el Pablo que habla de la justificación por la fe sin las obras de Ley y también estaban ausentes de la liturgia los textos de sus cartas donde habla de la libertad cristiana frente a la ley mosaica, por lo que el cristiano nunca escuchaba decir que ya no estaba bajo la Ley, aun cuando en Pablo esa era, justamente, la buena noticia, signo de la plenitud de los tiempos y la razón de la encarnación del Hijo de Dios (Gal 4,4). Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana.* Santander: Sal Terrae, 1994, p. 4.5.8.
[59] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 453.

pasado[60]. Con la última expresión, la de las obras, Segundo señala que Pablo opone la fe a otros tres términos que son: las obras de la Ley, las obras y la Ley[61]. Mas, de las tres expresiones la más auténtica es la de las obras de la Ley, porque ambos términos se incluyen mutuamente en el pensamiento de Pablo[62].

Así, una vez que ha contemplado el sentido de cada una de las expresiones, Segundo expone el significado en el texto de las obras de la Ley, lo que considera a partir de una clave de lectura antropológica. Recuerda que Pablo tiene una preocupación por la realidad humana y por el plan de Dios para con la humanidad. Teniendo en cuenta el hecho que la humanidad vive su realidad histórica en el tiempo, Pablo desarrolla su reflexión sobre la dimensión antropológica de las obras de la Ley en oposición a la fe en tres etapas que se dividen por el "antes" y el definitivo "ahora". Existen dos etapas en el antes, como indica Segundo, que considera, en el caso de la primera, el tiempo que va desde Adán a Moisés, y en la segunda, el tiempo que va desde Moisés hasta la llegada de la fe en Jesucristo[63]. La tercera etapa lo establece el ahora de Jesucristo[64].

Accediendo al sentido de cada una de las etapas, la primera que Pablo sugiere, plantea que el juicio de Dios debe considerar un criterio que sea necesariamente universal, puesto que en dicha etapa no existe un precepto revelado ni a persona alguna ni a grupo determinado, como subraya Segundo, Dios juzga pero sin la Ley. La segunda etapa, por el contrario, cuenta con la Ley dada a un grupo determinado que es el pueblo judío. Esta Ley le fue dada para que estuviera al servicio de elevar el nivel moral de la humanidad y para que ayudara a alcanzar la Salvación de Dios por medio de las obras de la Ley. Pero la fe en Jesucristo sustituye las obras de la Ley y devuelve al criterio divino su pleno sentido universal y la plena justicia y salvación que trae para la persona humana[65]. Auxiliándose del análisis exegético de la carta a los Gálatas que también trae el tema de la fe y la ley, Segundo sugiere que Pablo coloca las obras de la Ley en oposición a la fe, porque éstas – las obras de la Ley – sitúan al ser humano en una norma de seguridad que le impide vivir con madurez la libertad a que está llamada la persona por ser hija de Dios[66].

Con el segundo elemento teológico de reflexión sobre la fe y la liberación de la persona esclava, Juan Luis Segundo consigue presentar el pensamiento teológico de Pablo

[60] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 458.
[61] Cf. *Ibid.*, p. 461.
[62] Cf. *Ibid.*, p. 462.
[63] Cf. *Ibid.*, p. 464.
[64] Cf. *Ibid.*, p. 465.
[65] Cf. *Ibid.*, p. 466.
[66] Cf. *Ibid.*, p. 468.

acerca del significado que tiene Jesucristo en el camino de vuelta que debe hacer toda persona para encontrarse con su propia verdad y la verdad de Dios. Asimismo, le interesa al teólogo mostrar lo que enseña el texto respecto de lo que puede hacer el ser humano para alcanzar la libertad de la esclavitud del Pecado en que se encuentra cuando aun no vive la fe en Jesucristo[67]. Así, al tomar en cuenta lo que Pablo enseña en la carta a los Gálatas, oponiendo las obras de la Ley a la fe como un proceso evolutivo de la persona, desde ser niño a llegar a ser heredero de mayoría de edad, Segundo rescata, que el hecho que la Ley haya sido dada a la humanidad por medio de un pueblo determinado, fue una cuestión de carácter transitorio. Ahora bien, el que la Ley sea considerada por parte de Pablo algo transitorio, indica Segundo, lo es porque quiere señalar con eso que encierra algo de contradicción. Es decir que, si en la primera etapa del plan de salvación la Ley resultó ser algo bueno para el ser humano, sucede que en la segunda se vuelve mala si se pasa a valorar por sí misma y ya no se reconoce el momento en que debe finalizar su función[68]. Ciertamente, indica Segundo, siguiendo el pensamiento de Pablo, Dios quiere que la Ley cumpla su función de aproximar el plan de salvación a la humanidad, pero Él también dispone que ésta cese en su función cuando es el propio ser humano el que debe asumir ese plan en la libertad y en la fe que lo convierten en el prójimo de todo otro ser humano. Lo mismo sucede con el pueblo de Israel a quien le fue dada la Ley. Israel está puesto, en un primer momento, como modelo en el cumplimiento de una Ley que hace más humana a la persona, pero luego debe volver a ser un pueblo más entre los demás pueblos, una vez que las obras de la Ley sean liberadas por la fe y todas las personas pasen a ser juzgadas con una única medida[69].

Sin embargo, aun cuando se consigue percibir bien la clave antropológica universal de la teología de Pablo, en la idea de contradicción de la Ley y de Israel queda pendiente, a juicio de Segundo, el ver como la fe en oposición a las obras de la Ley es liberadora con respecto del pagano, ya que parece ser que la fe no se puede entender si no es en relación a las obras de la Ley, de una Ley que el pagano no posee. Pero, parece también que Pablo alude a una fe que se sustenta en el cuidado que Dios hace de la salvación de toda persona, aunque esa alusión no está explícita en la segunda parte del capítulo tercero, pero sí en otros textos de Romanos, en Gálatas y en 1 Corintios[70]. Por lo demás, la unidad del principio teológico de Pablo, que el ser humano está justificado por su fe independientemente de las obras de la Ley, sigue estando vigente y, al respecto, subraya Segundo, que una vez más Pablo, al igual que Jesús,

[67] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 469.
[68] Cf. *Ibid.*, p. 470.
[69] Cf. *Ibid.*, p. 471.
[70] Cf. *Ibid.*, p. 473.

advierte al ser humano de lo nefasto que puede resultar en su vida el predominio de lo religioso en lugar del plan de salvación de Dios para con la humanidad[71].

4 ABRAHAM Y ADÁN RESPECTO DE LA FE EN JESÚS

En el estudio del tema acerca de Abraham y Adán, Juan Luis Segundo considera los textos 4,1-25 y 5,1-20 de la carta a los Romanos. El capítulo cuarto refiere a Abraham, propiamente tal, y el capítulo quinto a Adán. De los dos capítulos, a juicio del teólogo, el cuarto es el mejor acabado, ya que su contenido es claro y posee un hilo conductor que permite reconocer la lógica de su argumento: comienza y termina con el tema de Abraham[72]. Lo que sucede con el capítulo quinto es que, si bien presenta una notable unidad en el tratamiento del contenido sobre Adán, no existe claridad en cuanto a los límites del mismo, ya que empieza hablando de Adán y finaliza hablando de la condición cristiana como bautizados[73]. Por lo demás, se muestra una diferencia de grado en el tratamiento de los temas, según indica Segundo. En el capítulo cuarto, Pablo presupone la fe del judío en la Escritura y argumenta que la Ley, que es expresión de la revelación de Dios para Israel, habla de la relación que Dios establece con su pueblo en la persona de Abraham. En el quinto, en cambio, el autor de la carta se refiere más a la fe y plantea que la total reconciliación de Dios con la humanidad se ha dado en la muerte de Jesucristo, situando lo central de su argumento[74] en la fe cristiana. Sin embargo, más allá de las características exegéticas propias a cada capítulo, nuestro análisis se preocupa, principalmente, de dos grandes personajes presentes en ellos: Abraham y Adán.

4.1 Abraham es un pagano justificado por la fe en Jesucristo

Pablo, resalta Segundo, puede referirse a Abraham a partir del “ahora” de Jesucristo, en cuanto que Dios es él que garantiza la relación que puede existir entre la promesa hecha a Abraham y la que Cristo realiza en el hoy para toda la humanidad[75]. Para llegar a comprender

[71] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 474.
[72] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 382.
[73] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 500.
[74] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 411.
[75] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 495.

esa relación, el teólogo sugiere comenzar por examinar, primero, el lugar que ocupa Abraham en la exégesis paulina. Señala que, Pablo, al querer averiguar en el AT cómo actúa el principio de la justificación por la fe y no por las obras de la Ley, debe hacerlo en un campo bíblico limitado. En el libro del Éxodo reúne material sobre la promulgación de la Ley de Moisés. Pero, es en el libro del Génesis donde se relatan los acontecimientos de vida de los antepasados de Israel, cuando Dios inicia la relación especial con los pueblos que son objeto de una promesa y dentro de los cuales sobresale la figura de Abraham, en quien el apóstol examina si puede darse una relación entre justificación y fe[76]. En vista de ello, Segundo se detiene en tres puntos de expresión bíblica. El primero refiere a la atención que coloca Pablo en la afirmación que Abraham creyó en Dios, lo que le fue contado como justicia (cf. Gén 15,6). En el segundo, se trata de analizar el lugar que ocupa la afirmación anterior en la aventura de Abraham, cual es, que esta se expresa antes del relato que muestra la alianza de Dios con Abraham, la que se confirma con el hecho de la circuncisión de él y su familia. Lo que Pablo quiere resaltar con esto es que Abraham fue declarado justo cuando todavía era un incircunciso[77]. El tercer elemento implícito en el pensamiento de Pablo, refiere al hecho que la promesa de Dios para con Abraham no se sustenta en ningún tipo de obras. Ello queda reafirmado cuando, una vez que Dios pide a Abraham el sacrificio de su hijo y ya en la sola disposición a realizarlo, Dios le promete que lo colmará de bendiciones, que su descendencia crecerá mucho y que por medio de ella todas las naciones serán benditas. Así, sin que Abraham lleve a cabo ninguna obra, Dios lo justifica, simplemente porque creyó en Él[78].

En ese sentido, según Segundo, para Pablo la fe de Abraham dice relación con cierta forma de trabajar o no, puesto que el apóstol tiene preocupación en mostrar que, aunque Abraham no trabaje, Dios igualmente le entrega la promesa[79]. Así, el tema del trabajo constituye para Segundo otro elemento desde donde examinar la fe de Abraham que Pablo resalta. Partiendo de la base que Abraham es una figura física e histórica muy importante para el pueblo de Israel, en cuanto que lo considera origen y padre de todo el pueblo, Segundo subraya que el hecho que Pablo lleve a cabo una revisión histórica que sitúa a Abraham como

[76] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 478.
[77] Cf. *Ibid.*, p. 479.
[78] Cf. *Ibid.*, p. 480.
[79] Cf. *Ibid.*, p. 483. Cabe tener presente en este aspecto del análisis lo que indica Segundo sobre Pablo, cuando examina en la Biblia el principio abstracto de la justificación por la fe. Después de hablar de Abraham como el antepasado en la carne, Pablo hace una comparación de la justificación por la fe con las leyes del trabajo y del salario. Señala Segundo: "la paga o salario (a que aludía el Elohista en Gen 22,18) es una "deuda" que el empleador contrae con el trabajador. En ello no hay "fe", sino negocio, deuda, mérito. Pero como, "para el que trabaja, el salario no se cuenta como regalo, sino como deuda", resulta que Pablo, para probar la fe de Abraham, tiene que encontrar un pasaje donde Abraham no trabaje y, no obstante, se le otorgue algo". Cf. *Ibid.*, p. 482.

el padre de los incircuncisos proporciona fuerza y sentido a su enseñanza en cuanto a resaltar tanto la fe que Abraham tiene en Dios como el hecho que Dios lo considera justo[80]. De ahí que la relación que hace Pablo de Abraham con el trabajar o no para conseguir la aprobación de Dios obedece al propósito del Apóstol de querer mostrar que si Abraham trabaja – peregrina por diferentes países, supera combates y pasa por innumerables peripecias- no es para comprarse derechos ante Dios, ni tiene el propósito de llevar a cabo un contrato o un comercio con Dios, sino que de hacerlo, lo hace por el valor que tiene el trabajo en sí, cuando es fruto de la vocación y de la identidad de lo que la persona – en este caso Abraham – es o quiere ser de cara al futuro, al verse llamado a ser heredero del mundo (cf. 4,13)[81].

En relación a lo anteriormente expuesto, en un tercer momento del análisis del texto, Segundo retoma el tema de la fe de Abraham y pregunta acerca de lo que cree Abraham para que llegue a ser el padre de todos los creyentes[82]. Según el teólogo, en la concepción de fe que Pablo tiene de Abraham debe existir un elemento que permita pasar tanto por la ortodoxia yahvista como por la ortodoxia cristiana. A su juicio, Pablo busca un criterio antropológico que invalide la pretensión y el privilegio religioso, para permitir el acceso a Dios de la humanidad entera[83]. En ese sentido, Segundo plantea que Pablo se esfuerza por presentar la promesa y a Abraham, poseyendo una dimensión antropológica que abarca toda la humanidad. Así, la promesa a Abraham es una imagen ejemplar de la promesa que recibe todo ser humano y es con la que se encuentra cuando debe enfrentar el límite de la muerte. Abraham es un hombre que se comporta como verdadero amigo de Dios, por medio de quien toda persona creyente se convierte en hijo, en la medida en que renuncia a vivir relaciones contradictorias con el Absoluto. Ahora bien, ello es posible si se plantea que la historia misma contiene un Absoluto que está al alcance de todo ser humano como una promesa[84].

4.2 Adán en paralelo con Jesucristo

En el capítulo quinto de la carta a los Romanos, Segundo observa dos perspectivas de reflexión de un único tema, el de la fe. En la primera parte del capítulo, Pablo trata de la reconciliación con miras a establecer la seguridad de la fe de toda persona, y en la segunda

[80] Cf. SEGUNDO, *La historia,* p. 485.
[81] Cf. *Ibid.*, p. 489.
[82] Cf. *Ibíd.*, p. 490.
[83] Cf. *Ibid.*, p. 491.
[84] Cf. *Ibíd.*, p. 492.

parte, pasa a confirmar la universalidad cuantitativa de la fe a fin de que no quede lugar para la inseguridad ante la misma[85].

La fe, en el pensamiento de Pablo, tiene que contar con un clima de paz, de amistad y de filiación para que pueda darse en las personas, puesto que la fe, de la que habla el Apóstol, no tiene sentido por sí misma, ni posee por objeto un credo o una promesa, sino se trata de colocar la fe en ese Alguien que es él que realiza la promesa. Segundo resalta que es necesaria la paz que se alcanza por Jesucristo, para que sea posible la fe[86]. Es más, la paz que garantiza la fe supone que los seres humanos hayan sido declarados justos por la misma fe; esto es, que la fe en Dios que tiene la persona le ha sido dada como base para alcanzar la paz con Dios, paz alcanzada por medio de Jesucristo[87]. Ahora bien, la justificación por la fe, según destaca Segundo, es el segundo paso, ya que primero fue necesario que se diera la reconciliación por medio de Cristo. Por eso, Pablo insiste, en varias expresiones, que la reconciliación se alcanza por Jesucristo, por su muerte y por su sangre[88]. Es, por tanto, a partir de la estrecha relación que existe entre la reconciliación que genera la justificación, que se consigue el ambiente de paz, para que el ser humano pueda creer y confiar su destino al Absoluto. Esa actitud se entiende como la única válida, porque, al confiarse la persona en el amor de Dios quien la reconcilió con Él, no arriesga nada, al contrario, queda de manifiesto en su vida de creyente la seguridad de su futuro definitivo[89].

Una vez que Pablo ha dado a entender que Dios, en Jesús, ha reconciliado al mundo consigo, Juan Luis Segundo destaca que, luego, se ocupa en desarrollar la idea de la universalidad de la fe, concepto que expresa por medio de la palabra mundo, en la cual debe reconocer presente a la humanidad entera a partir, ya, del primer hombre: Adán[90]. En el pensamiento de Pablo, que sigue la línea de la tradición bíblica, Adán representa el prototipo de padre de todos los seres humanos, tanto de los que vivieron en el pasado, como de los que viven en el presente y de los que lo harán en el futuro. De esta manera, Pablo introduce una nueva etapa en su reflexión, la que surge en base a lo siguiente: Si bien en la primera etapa – de Adán a Moisés – los seres humanos entraron bajo la esclavitud del pecado, y en la segunda – de Moisés a Jesús – se alcanza la liberación del mismo gracias a la justificación alcanzada por medio de Jesucristo. En la tercera, el apóstol enfatiza la universalidad de la primera etapa.

[85] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 508.
[86] Cf. *Ibid.*, p. 502.
[87] Cf. *Ibid.*, p. 503.
[88] Cf. *Ibid.*, p. 505.
[89] Cf. *Ibid*, p. 507.
[90] Cf. *Ibid.*, p. 509.

Aquello se muestra, señala Segundo, por el paralelo que Pablo establece entre Adán y Cristo en base a cinco comparaciones que se señalan en la segunda parte del capítulo quinto de la carta a los Romanos[91].

A partir de esas cinco comparaciones, Pablo pone de manifiesto: primero, toda persona humana queda afectada por Adán en cuanto al Pecado o delito, como queda afectada por Jesús en cuanto a la gracia y reconciliación[92]; segundo, que por medio de Jesús, toda la humanidad tiene acceso a la Salvación[93]; tercero, si por el delito de uno y del primer ser humano entró la Muerte a reinar en la vida de la humanidad, por Jesucristo la humanidad recibe en abundancia la gracia y el regalo de la justicia para que reine en la vida. A partir de esta tercera comparación, señala Segundo, Pablo introduce, a la vez, la idea que, si la Muerte es consecuencia del Pecado, la Vida vence no tanto a la Muerte cuanto al Pecado que es el que la provoca. El sugiere, en base a este argumento, la idea de la Resurrección universal que se manifiesta por medio de la victoria de la gracia en Jesucristo. Cuarto, si bien expresa la victoria de la gracia por medio de un lenguaje jurídico, continúa enfatizando que la vida, que se extiende más allá de la muerte, está determinada por la justicia que se declara para todos los seres humanos[94]. Y quinto, Pablo resalta que para alcanzar la justicia, que ya está dada por medio de Jesucristo, es necesario disponerse a la transformación interior, esto es, hacer propia la actitud de obediencia que vivió Jesús y con la que hizo justa a la humanidad entera[95]. A partir de todas esas comparaciones, asevera el teólogo uruguayo, Pablo deja de manifiesto la universalidad cuantitativa, no sólo de la Salvación, sino también de la justicia y de la gracia alcanzadas por Jesucristo[96].

Por último, subraya Segundo, Pablo mira a Jesús con las categorías mentales que facilita a los judíos creyentes ver, en el Espíritu, la paternidad que les alcanzó Abraham por su fe. Tanto en Abraham como en Jesús, la fe sobrepasa los límites históricos de sus vidas. Abraham posibilita a los judíos creyentes relacionar Adán con la paternidad que él –Abraham- adquirió para ellos, por medio de su fe. Por lo demás, la garantía de la promesa hecha a la humanidad en Abraham está dada en Dios, quien la sigue prometiendo a toda la humanidad, ahora, por medio de Jesucristo[97].

---

[91] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 510.
[92] Cf. *Idem*, p. 510.
[93] Cf. *Ibid.*, p. 513.
[94] Cf. *Ibid.*, p. 514.
[95] Cf. *Ibid.*, p. 515.
[96] Cf. *Idem*, p. 515.
[97] Cf. *Ibid.*, p. 497.

5 EL CRISTIANO LIBRE DEL PECADO

Bajo este título se trata de examinar y ver lo que Pablo dice de los cristianos en su carta a los Romanos. Una primera cosa a decir es, que en el pensamiento teológico-cristológico de Pablo, los cristianos son quienes saben qué es la fe, pueden acceder al bautismo en nombre de Jesús y saben que, por medio de la gracia, alcanzan la libertad de la esclavitud del Pecado.

En relación al tema que los cristianos son liberados del Pecado, Segundo desarrolla un estudio y análisis del capítulo sexto y séptimo de la carta a los Romanos. En base a sus observaciones señala que, en estos dos capítulos, Pablo aborda la situación que viven los cristianos frente al mismo principio en que se encuentran judíos y paganos que es el de la fe, pero esta vez, la reflexión plantea un mayor énfasis del vínculo de los cristianos con la fe. Además, en estos dos capítulos, a diferencia de lo que sucede con los capítulos cuarto y quinto, Pablo presenta una cierta imprecisión y debilidad frente al tratamiento del tema de la fe. Eso, porque en los capítulos sexto y séptimo, Pablo se enfrenta a la cuestión de si los cristianos, que creen en Jesucristo, son más libres frente al Pecado que el resto de los seres humanos. En caso que la respuesta sea negativa, señala Segundo, surge el problema del valor salvador y liberador que tiene la fe en Jesucristo y, si se responde positivamente, entonces, surge el otro problema de estar introduciendo, nuevamente, la dificultad de un privilegio de los cristianos frente al juicio de Dios[98]. De ahí que no le resulta fácil a Pablo definir en qué consiste la libertad de los cristianos.

Entrando más en el análisis de los capítulos, Segundo deja ver que aborda el pensamiento teológico paulino desde dos puntos de reflexión que son, el poner atención al tema de la novedad que se presenta ahí y al de la liberación.

Relativo al primer punto de reflexión, Juan Luis Segundo destaca que en estos capítulos – sexto y séptimo, como también lo hará en el octavo – Pablo introduce una nueva expresión que es la del bautismo. Con dicha expresión comienza a hablar no sólo de un nuevo grupo de personas, la de los bautizados en Jesucristo, sino que comienza a hablar de algo nuevo en la vida de las personas[99]. Repetidamente expresa que en Cristo resucitado toda la humanidad está llamada a vivir una vida nueva que surge como expresión de una persona nueva; esa persona nueva es la que ha sido liberada de la antigua esclavitud[100].

---

[98] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 452.
[99] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 524.
[100] Cf. *Ibid.*, p. 527.

Respecto del segundo punto de reflexión, Segundo comienza planteando una pregunta acerca de si los cristianos están liberados del Pecado, de la Ley y de la Muerte[101]. Teniendo en cuenta que los cristianos son los bautizados en Jesús, el teólogo asevera que la liberación está dirigida a todos, pero que refiere, de un modo particular, a grupos determinados, según sea la condición de relación entre su pasado y el presente cristiano en que se encuentran insertos. Así, la liberación del Pecado alude a todos los cristianos, no así la liberación respecto de la Ley que atañe, principalmente, a los cristianos procedentes del judaísmo y la liberación de la Muerte que va dirigida a toda la humanidad, ya que es a ella a que está dirigido el mensaje de muerte y resurrección de Jesucristo[102].

Considerado lo anterior, Segundo destaca, además, que con el capítulo sexto y la primera parte del séptimo, Pablo apunta, principalmente, a los temas de la liberación del Pecado y de la Ley y pregunta el teólogo, acerca del por qué Pablo ha invertido el orden de los temas al hablar primero de la liberación del Pecado y luego de la Ley, cuando se refiere a la condición de los bautizados. Responde Segundo diciendo que Pablo lo hace porque está reiniciando el mismo camino que llevó a cabo cuando trató el tema de la esclavitud. Lo que trata el Apóstol de hacer es explicitar en estos dos capítulos el significado que tiene el principio de justificación por la fe para los bautizados[103]. Asimismo, Segundo destaca que, en relación a la liberación del Pecado, el símbolo del bautismo ocupa un lugar importante. Recordando el doble significado que tiene en la antigüedad, el autor dice que Pablo prefiere el primero que es, que los bautizados deben evocar lo que el bautismo expresa con sus gestos, es decir, exteriorizar que son sepultados, junto con Jesús, en su muerte para resucitar con Cristo de entre los muertos, de manera que puedan vivir en una vida nueva. Así, lo que hace con ello, Pablo, es insertar el comportamiento del bautizado al hecho de participar de la Resurrección de Jesús, por lo que se trata, en ese sentido, de una transformación existencial, ya que el bautizado pasa de la esclavitud del Pecado – de su dominación y señorío – a la liberación en la justicia[104]. Además, Segundo resalta que en el capítulo sexto, Pablo presenta una realidad que se corresponde con la lógica del bautismo, cual es, que el bautizado vive una conducta en conformidad con la vida que es muerta y resucitada en Jesús[105]. Por lo que la imagen a la cual el bautizado debe conformarse es la del Jesús resucitado.

---

[101] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 536.
[102] Cf. *Ibid.*, p. 537.
[103] Cf. *Ibid.*, p. 539.
[104] Cf. *Ibid.*, p. 542.
[105] Cf. *Ibid.*, p. 546.

En cuanto a la liberación de la Ley, Segundo señala que, al iniciar el capítulo séptimo, Pablo comienza con una pregunta que recuerda lo que ha dicho en el capítulo sexto, así, cuando plantea la respuesta lo hace con miras a hablar de la liberación de la Ley. Asimismo, al tratar dicho tema – que ciertamente se refiere a la liberación de la Ley de Moisés – se puede ver como Pablo va dejando lugar a una cuestión que toma su atención, y que dice relación con los mecanismos con los cuales la Ley atrae al judío. Al mismo tiempo, Pablo muestra que, para que la Ley se apodere del judío, tiene que haber en éste otra ley previa y propia – intrínseca – que haga la vez de cómplice de la Ley de Moisés cada vez que el judío debe enfrentarse a la tarea de hacer realidad sus proyectos y colocar en ejercicio su libertad creada. Es por eso que la preocupación principal de Pablo en los seis primeros versículos del capítulo séptimo es mostrar que el bautizado debe quedar libre de la Ley[106].

En ese sentido, al tratar de comprender los mecanismos con que la Ley mantiene su poder sobre los bautizados, Pablo hace uso de la comparación de la mujer que queda libre de sus obligaciones cuando muere el marido y expresa que así también el cristiano debe entenderse muerto a la Ley, una vez que ha sido bautizado, ya que con el bautismo queda libre de las obligaciones de la Ley. Ello es posible porque con el bautismo la persona se hace poseedora de una fuerza divina que Pablo llama espíritu y que posibilita la acción de Dios en la vida del ser humano, con el fin de que pueda servir a la novedad que trae ese mismo espíritu y ya no sirva a lo viejo del significado de la letra. Sólo a partir de ahí, la persona puede vivir en libertad y generar frutos en bien de la justicia y en cumplimiento de la voluntad de Dios[107].

6 EL COMBATE CONTRA LA LEY Y LA MUERTE

Siguiendo el curso del pensamiento teológico de Pablo en los seis primeros capítulos de la carta a los Romanos, Juan Luis Segundo expone que, una vez que ha hablado de la liberación, primero del judío y luego del cristiano, de la esclavitud del Pecado, en el capítulo séptimo pasa a hablar ahora de ambos grupos humanos en vista de la pelea que deben llevar a cabo contra la Ley que lleva a la Muerte. Es así como Pablo pregunta por la intención que tiene Dios al entregar una Ley que hace al ser humano caer bajo el poder del Pecado y que lo lleva a alcanzar la Muerte por de estar bajo su dominio, de tal manera que, con la Muerte

[106] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 554.
[107] Cf. *Ibid.*, p. 558.

como consecuencia, el Pecado consigue evidenciar todo su poder maligno[108]. En ese sentido, Pablo manifiesta preocupación por lo inhumana que se vuelve la persona cuando vive sometida a la Ley de Moisés, tema del que comenzó a hablar a partir del versículo séptimo del capítulo siete.

Por lo demás, Pablo expresa que es necesario combatir la Ley que lleva implícito luchar contra al Pecado que produce la Muerte. Teniendo en cuanta que la Ley no sólo cumple la tarea de informar a la persona sobre la realidad del Pecado, sino que además ejerce la influencia de mover a la persona en dirección del Pecado en lugar de llevarla en la dirección contraria[109]. Asimismo Pablo, también, pregunta por ese algo que, estando dentro de la persona, la opone dentro de sí misma – en el corazón – al amor que Dios ha derramado en ella. Mas, esa oposición no sólo se da en los corazones donde el amor es obra del Espíritu, sino que es una realidad operativa en el interior de todo ser humano, por lo cual, Pablo ve necesario descubrir y conocer la manera en cómo actúa esa fuerza para saber cómo seguir luchando contra ella[110].

En vista a alcanzar la comprensión de la lucha contra la Ley que lleva a la Muerte, Segundo privilegia algunos elementos del pensamiento teológico-cristológico de Pablo que posibilitan reconocer el camino que sigue su argumentación y el posible resultado al que lleva. Esos elementos son: la relación entre carne, cuerpo y espíritu; la persona humana dividida y la existencia de dos leyes en el interior de la persona. Comenzando por el término de la carne, el teólogo destaca que Pablo, por una parte, asocia el lenguaje humano a la debilidad de la carne y, por otra, aplica el término carne al antes de la acción divina, expresando con ello que el vivir desde la centralidad de la carne incapacita para entender las cosas de Dios como, también, la palabra divina que Dios, en su Espíritu, dirige a las personas. Así, en el pensamiento de Pablo carne y espíritu se oponen como la creatura y Dios. Pero el concepto carne tiene, a su vez, el significado bíblico de expresar al ser creado como tal[111].

En relación al concepto de cuerpo, Segundo señala que está relacionado con el de carne en la línea de que el cuerpo se deduce de la carne, aunque el tratamiento que Pablo da al término, pareciera expresar, a primera vista, que cuerpo no tiene nada que ver con carne (cf. 7,24). Mas, en el lenguaje de Pablo, sí, están relacionados; cuerpo es usado como sinónimo de carne y expresa lo mismo. Además, cuerpo enuncia también la totalidad del ser humano que

[108] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 561.
[109] Cf. *Ibid.*, p. 563.
[110] Cf. *Ibid.*, p. 566.
[111] Cf. *Ibid.*, p. 566.

está acogido al deseo, al Pecado y a la Muerte[112]. Con respecto a la expresión Espíritu con mayúscula, Segundo asevera que, en el lenguaje de Pablo, indica al Espíritu de Yahvé que hace existir al ser humano, y el espíritu con minúscula es el soplo que viene de Dios a la criatura y sin el cual ésta deja de existir. Asimismo, el Espíritu de Yahvé significa al mismo Dios que actúa sobre la creación y en la historia de la humanidad y que, en cuanto que actúa en el ser humano, es la fuerza que hace a la criatura ser humana. Es ese Espíritu el que atrae al espíritu de la persona a vivir la ley del amor que Dios ha puesto en los corazones[113].

Ahora bien, tener en cuenta esa realidad del ser humano permite ver, de acuerdo al pensamiento paulino, que toda persona es un ser divido, incluyendo el cristiano. A ese respecto, Segundo señala que puede entenderse la afirmación de Pablo, cuando dice que la persona no puede entender su propia conducta (cf. 7,15), ya que en ella actúan dos tipos de mecanismos que se oponen y que impiden a la persona reconocer el resultado que genera su comportamiento. En ese mismo sentido, Pablo plantea tres tipos de oposiciones que son: entre el yo y lo que habita en mi (cf. 7,17-18.20); entre el querer y el realizar (cf. 7, 15-20), y entre la ley espiritual y el mal (cf. 7,14.16.19). De esas tres oposiciones, la primera indica que hay dos sujetos diferentes y contrarios en la persona que le impiden comprender su propia conducta, la cual surge como efecto de la distinta relación que se produce entre lo interior y lo exterior, entre el yo y lo que habita en mi. La segunda muestra la contraposición que existe entre el yo, como dueño del querer, y el que habita en mi dominando el proceso de la puesta en práctica de lo que quiero[114]. Tercera, que hay una oposición entre el actuar del yo que surge a partir de algo ya existente en el corazón, la ley espiritual, y la actuación que brota de lo que también habita en el interior y que lo lleva a optar por otra cosa, el mal. Así, Pablo continua a colocar el énfasis de su reflexión antropológica de la fe en Jesucristo en la disyuntiva, libertad versus esclavitud[115].

En cuanto a las dos leyes, Juan Luis Segundo destaca que Pablo, en los últimos versículos del capítulo séptimo, presenta un mecanismo que tiene dividida a la persona humana; se trata de una estructura interna a la cual el apóstol llama de ley. Pablo habla, también, de leyes en plural, para referirse a dos sub-elementos del mecanismo general que gobierna la conducta de la persona y el resultado de la misma[116]. Esto quiere decir que la intimidad de la persona tiene su complacencia en cumplir la ley de Dios, la que ha sido puesta

[112] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 571.
[113] Cf. *Ibid.*, p. 572.
[114] Cf. *Ibid.*, p. 573.
[115] Cf. *Ibid.*, p. 575.
[116] Cf. *Ibid.*, p. 577.

en su interior al venir a la existencia, pero, como el ser humano es y sigue siendo criatura, aun cuando haya recibido la ley del amor de Dios, experimenta, a su vez, otra ley que también desde el inicio de su existencia lo hace verse como creador, la que lo domina en su capacidad – en sus miembros – para actuar ignorando los proyectos de su yo más íntimo, y le lleva a obedecer la ley que se apodera de sus capacidades y miembros[117].

7 EL TRIUNFO SOBRE LA MUERTE

Una vez que Pablo ha planteado, en los siete primeros capítulos de la carta a los Romanos, todo su análisis de las condiciones humanas que llevan a la Muerte por sometimiento al Pecado, se introduce ahora, en el capítulo octavo, a plantear la victoria de la Vida sobre la Muerte. La reflexión sobre dicha victoria, señala Segundo, la fundamenta Pablo en el dato trascendente de la Resurrección de Jesús. Así, después de hacer ver la manera como Jesús transforma el sentido de la existencia humana, Pablo medita acerca de la Resurrección y su significado antropológico que posibilita entenderla como la victoria sobre la Muerte; esto es, comprender el impacto que ella tiene sobre el plan de Dios que posibilita la superación de los problemas de los que ha hablado antes en la carta[118]. En ese sentido, Pablo plantea, ahora, que la persona que se encuentra dividida es la misma que es arrebatada y salvada de la Muerte por medio de la Resurrección de Jesús; por lo que el cristiano, como todo aquel que acredita en la Resurrección, alcanza una nueva dimensión antropológica de su existencia, cual es, que ahora puede vivir de acuerdo a la Ley de Dios[119].

A partir de lo anterior y en vista a llevar a cabo el análisis de este nuevo dato en el pensamiento antropológico-cristológico de Pablo, Juan Luis Segundo levanta dos hipótesis de reflexión: una, que Pablo, al introducir en la carta el dato de la Resurrección está queriendo decir que el análisis anterior no consideró suficiente algunos hechos de la realidad humana y, otra, que el dato trascendente de la Resurrección permite ver y mostrar resultados no perceptibles por la experiencia humana de lucha entre el espíritu y la carne[120].

Respecto de la primera hipótesis, Segundo expresa que, a partir del versículo veinticinco del capítulo séptimo, Pablo está reemplazando la división, de la que antes hablaba, por una realidad compuesta en la persona, cuando dice que el yo sirve a la ley de Dios, pero la

[117] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 578.
[118] Cf. *Ibid.*, p. 587.
[119] Cf. *Ibid.*, p. 590.
[120] Cf. *Ibid.*, p. 595.

carne sirve a la ley del Pecado; es decir, que Dios y el Pecado participan de los frutos que ambos generan en el ser humano[121]. Así, esta nueva manera de abordar la realidad humana a partir de dos agentes diferentes, permite a Pablo, exhortar a los destinatarios a dar mayor lugar al Espíritu en sus vidas. Sin embargo, no se trata de elegir entre uno y otro, sino de optar por uno en desventaja del otro y hacer que el yo tenga control de lo que habita en él, puesto que sólo desde ahí puede la persona humana jugarse la vida y vivir en paz consigo misma[122]. Asimismo, al examinar Pablo la actividad histórica del ser humano a la luz de la Resurrección de Jesús, indica Segundo, busca declarar que la Vida supera a la Muerte y que por lo mismo, en la medida en que la persona consigue optar en favor del Espíritu para que dirija su actividad y proyectos humanos, se deja sentir ya la victoria de la vida en la historia del ser humano gracias, precisamente, a la fuerza que viene del Espíritu que es la misma que resucitó a Jesús de entre los muertos[123]. Así, Pablo, que entiende la Resurrección de Jesús como manifestación de la resurrección universal, expresa que la misma es la respuesta final a la cuestión de la disyuntiva, siempre presente en la historia de la humanidad, entre libertad y determinismo, entre Bien y Mal, entre Gracia y Pecado.[124] Por tanto, la Resurrección de Jesús es importante y necesaria, porque constituye el cumplimiento de la promesa dada en la historia de que ella – la historia – será liberada definitivamente de la corrupción que se mezcla con los proyectos del ser humano libre[125].

En cuanto a la segunda hipótesis, indica Segundo, que la victoria que ejerce la Resurrección sobre la Muerte no se lleva a cabo de una manera mágica, sino que actúa sobre la base de la promesa que se hace manifiesta en Jesucristo y que considera la historia de la humanidad toda. En ese sentido, Pablo quiere dar a entender que hace parte del plan de Dios el que la historia de la humanidad sea guiada por el Espíritu hacia un fin que se identifica con la persona de Jesús, y el significado de ese fin que se encuentra en Jesús es que todos los seres humanos lleguen a ser hijos de Dios[126]. Según el pensamiento de Pablo, sólo cuando Jesús aparece en la historia de la humanidad, se da a los seres humanos la posibilidad de llegar a ser plenamente hijos de Dios, ya que únicamente con Jesús, ésta recibe el dato trascendente que la puede hacer vivir de manera consciente y madura su condición humana[127].

---

[121] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 598.
[122] Cf. *Ibid.*, p. 599.
[123] Cf. *Ibid.*, p. 607.
[124] Cf. *Ibid.*, p. 609.
[125] Cf. *Ibid.*. p. 610.
[126] Cf. *Ibid.*, p. 612.
[127] Cf. *Ibid.*, p. 613.

Por último, respecto del fundamento y garantía de la victoria ante la Muerte, Segundo subraya, en primer lugar, la fe como garantía de vivir la promesa de Dios en la historia. Se trata de la fe que, transformada en energía al servicio del amor, se sustenta en la certeza de la promesa que Dios ha entregado a la humanidad[128]. Luego, destaca que el fundamento de la victoria está dado por Dios en la existencia de su Hijo Jesús en nuestra carne, que experimenta en su propia vida la fuerza de la muerte que acompaña a la condición creada de la humanidad.[129] Siendo así, es en Jesús con quien Dios lleva a cabo la promesa a la humanidad, puesto que, cuando Jesús invita a participar del proyecto común del Reino, está posibilitando que los seres humanos pasen a ser cooperadores del gobierno de Dios y participando en la construcción de una humanidad profundamente solidaria, en base a la imagen de Jesús. Es en el Reino que llega con Jesús donde participan todas las personas que son capaces de amar a Dios y en ese amor descubrir y aceptar la invitación que Él mismo ha hecho desde el principio de la creación, de hacerse parte de un proyecto de humanización[130].

8 REFLEXIÓN FINAL: EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DE LA CRISTOLOGÍA DE PABLO

Pablo es, para Juan Luis Segundo, alguien que tiene la capacidad y la audacia de traspasar el umbral del cristianismo naciente, para dirigirse a personas que se encuentran insertas en otras realidades sociales, culturales y religiosas, y de transmitir ahí el sentido que da Jesús a la vida de toda persona que se dispone a creer en Él. Tarea que exige del Apóstol una elaboración teológica propia que, en lugar de referir a la historia de Jesús, como lo hacen los Sinópticos, plantea, más bien, una reflexión abstracta del significado de la persona de Jesús en ese nuevo contexto social. Esa es, a nuestro juicio, la razón por la que Segundo se detiene en el estudio de la teología paulina, particularmente, de los primeros ocho capítulos de la carta a los Romanos.

En estos primeros capítulos de la carta a los Romanos se observa una problemática más universal a la que Pablo atiende y que lo lleva a exponer el significado de Jesús para todo ser humano. Eso hace que su teología sea, no sólo diferente a la de los Evangelios, sino, mejor argumentada y más compleja, lo que exige de Segundo procurar una nueva clave de lectura,

[128] Cf. SEGUNDO, *La historia*, p. 626.
[129] Cf. *Ibid.*, p. 628.
[130] Cf. *Ibid.*, p. 630.

distinta a la histórico-política utilizada para el estudio de los Sinópticos, que le posibilite penetrar el sentido cristológico del pensamiento del autor de la carta.

Juan Luis Segundo, respetando el ritmo del pensamiento de Pablo, destaca, junto al estilo literario, la problemática en torno a la cual organiza su reflexión el Apóstol, ya que eso hace que desarrolle su propia teología y no repita una ya existente. Seguir el curso del pensamiento de la carta permite a Segundo, al mismo tiempo, construir el proceso de formación de su propia clave de lectura antropológica.

Un elemento importante que subraya, es el nuevo tipo de discurso escatológico en/con el que Pablo presenta, como una unidad, el significado de la persona de Jesús y el plan de Salvación de Dios. En dicho discurso, el Apóstol personifica las fuerzas internas y significativas que intervienen y estructuran toda existencia humana. Poner atención a esa personificación conduce a descubrir la problemática humana en torno a la cual Pablo organiza su pensamiento teológico-cristológico y permite poner en juego la clave antropológica con la que Segundo busca penetrar el argumento cristológico, siendo fiel a la reflexión del autor de la carta.

Una vez definida la clave antropológica, Segundo, deteniéndose en el análisis de los primeros ocho capítulos, llama la atención sobre la problemática humana central que plantea Pablo, que tanto paganos como judíos están bajo la esclavitud del pecado. Analizando, según el pensamiento del Apóstol, los mecanismos que el pecado usa para esclavizar a paganos y judíos, Segundo muestra que actúa de manera distinta, según las personas tengan una ley interna o externa. Así, los paganos se hacen esclavos del pecado, porque no son capaces de discernir acerca de sus propios actos. Los judíos se hacen esclavos del pecado cuando juzgan sobre la conducta de los demás y cuando toman la Ley como un privilegio, desentendiéndose de lo que en verdad Dios procura por medio de ella. A partir de ello, se puede llegar a comprender que hay un mecanismo esclavizador que penetra toda realidad histórica y que hace que las personas vivan inmersas en un estilo de vida que es considerando normal.

La posibilidad de poder reconocer, así, la manera cómo los paganos y los judíos se hacen esclavos del pecado, posibilita mejor al Apóstol exponer que con Jesús se da el “ahora” de Dios en la historia. A partir de ello Segundo destaca que ese “ahora” que declara Pablo en su carta, conlleva la manifestación de la fe que declara justa a la persona humana independientemente de la Ley. Sin embargo, la salvación que Dios realiza, por medio de Jesús, en bien de la humanidad, no está sujeta a la fe de las personas, sino que Dios puede declarar justo al ser humano independientemente de si éste está dispuesto de quedar libre de la

esclavitud del pecado o no. Es en ese sentido que Pablo habla de Adán y Abraham, para resaltar que es Dios el que garantiza la Salvación y no la Ley ni el mérito de la persona. Eso muestra que la promesa hecha a Abraham está en relación con la promesa que Cristo realiza a la humanidad, en cuanto que ambas expresan la gratuidad de Dios. Así, haga lo que haga Abraham, la promesa está garantizada por Dios y no en el esfuerzo del patriarca. Respecto de Adán, Segundo resalta que Pablo lo presenta como el padre prototipo de toda la humanidad, frente al cual coloca a Jesucristo, para expresar que, si todos los seres humanos se hicieron esclavos del pecado por la conducta de Adán, todos, igualmente son liberados por medio de la gracia de la justificación dada en Jesucristo.

Por lo demás, el teólogo uruguayo resalta que Pablo plantea, todavía, la realidad del cristiano que cree en Jesucristo y que también, se hace esclavo del pecado. Al respecto, lo más importante es llegar a entender que en Jesucristo resucitado toda persona ha recibido la liberación del pecado y de la muerte. Jesucristo, por quien se establece el bautismo y por medio del cual toda persona recibe una fuerza divina que posibilita la acción de Dios en su vida, es Aquel que es capaz de liberar del pecado y hacer que las personas dejen de vivir como el “hombre viejo”, pasando a vivir como seres humanos nuevos.

Por tanto, Segundo, lo que hace es dar visibilidad a la cristología de Pablo presente en los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos, para evidenciar que el pensamiento cristológico del Apóstol consigue muy bien llevar a cabo la tarea teológica de interpretar la historia de Jesús en clave antropológica, de tal manera que permite entender que, de hecho, su acción salvadora y liberadora, en cuanto muestra la propia verdad del ser humano y la verdad de Dios, puede ser recepcionado e incorporado por todos los pueblos de la tierra.

III Parte

ALGUNOS APORTES Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO, Y NUEVOS DESAFÍOS PARA LA CRISTOLOGÍA LATINOMAERICANA

El análisis y exposición del pensamiento teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino ha sido y continúa siendo un aporte significativo para el desarrollo de la teología y cristología latinoamericana en aquello que dice relación, principalmente, a la orientación que toma el tratamiento de los diferentes temas cristológicos reflexionados por ambos teólogos. Asimismo, hay que tener en cuenta a la vez que, como todo pensamiento y discurso humano, la teología cristológica de los dos teólogos latinoamericanos en estudio presenta algunos límites que se generan, necesariamente, sobre la base del contexto histórico-intelectual de los dos pensadores y de las opciones de las claves de lectura por medio de los cuales desarrollan su reflexión.

En vista de ello, nos parece adecuado incluir en este trabajo doctoral una tercera parte que exprese, en alguna medida, la valoración que hacemos del pensamiento teológico-cristológico de los teólogos en estudio, ya que sólo así podemos hacer justicia a lo que ellos mismos buscan contribuir para el desarrollo de la teología y cristología en América Latina. Hablamos de contribución, porque estamos conscientes que tanto Juan Luis Segundo como Jon Sobrino han planteado su tarea de pensar el acontecimiento de Jesucristo como un aporte y de ninguna manera como una reflexión teológica total y acabada.

Considerado ello, nos parece importante, también, arriesgarnos a hacer algunas propuestas de pensamiento que expresen la imprescindible necesidad de dar continuidad a la reflexión teológico-cristológica latinoamericana, que contemple, de manera integrada – la realidad humana y divina – el significado que sigue teniendo hoy la persona de Jesucristo para los pueblos de América Latina.

CAPÍTULO VIII

APORTES Y LÍMITES DE LA CRISTOLOGÍA DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

1 INTRODUCCIÓN

Referirnos a los aportes y límites que reconocemos en la reflexión teológico-cristológica de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino supone, de alguna manera, contar con un referente teológico a partir del cual emprendemos la tarea de realizar una cierta evaluación del pensamiento de ambos teólogos latinoamericanos. Es por ello que dirigimos la mirada a dos factores teológicos que circunscriben la orientación de esta investigación cristológica y que creemos nos autoriza a tomarlos como parámetros de apreciación. Se trata de considerar el pensamiento teológico-cristológico de los dos teólogos a la luz de una cristología en el ámbito eclesial-católico y en el área del pensamiento teológico sistemático.

Asimismo, hacemos una valoración de la cristología de Segundo y de Sobrino siendo conscientes que no son ellos los que identifican su pensamiento con esas coordenadas teológicas, sino que somos nosotros los que nos planteamos el cometido de analizar y reconocer los aportes y los límites en relación a la perspectiva teológico-cristológica ya antes mencionada, a fin de mantener la cohesión con el propósito de este trabajo de investigación.

Referente al factor teológico de la sistemática consideramos de ella dos cosas. Una, que recoge y ordena los diferentes enfoques desde los cuales se estudia y razona el hecho de Jesús y otra, que examina el modo como las diferentes cristologías establecen un orden de pensamiento en base a un único punto de referencia y a una única realidad que es el acontecimiento de Jesucristo. De ahí que estimamos que la cristología sistemática puede ser un referente válido de evaluación en cuanto permite, por un lado, considerar la diversidad y la pluralidad de las cristologías, en nuestro caso, la diversidad y pluralidad de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, y por otro, observar, en las cristologías en estudio, la continuidad que existe entre la reflexión y la confesión de fe en el objeto de la misma, que es Jesucristo. En cuanto al factor eclesial-católico, el hecho que marca el rumbo por donde iniciar, y luego continuar, la reflexión teológico-cristológica latinoamericana es, particularmente, el Concilio Vaticano II y su acogida por parte de la Iglesia de América Latina. Dicho acontecimiento eclesial resalta la exigencia del compromiso cristiano con la justicia y con los cambios de las estructuras sociales en bien de un mundo creado por Dios y

apto de ser transformado por medio del trabajo humano[1], y repara en una visión comunitaria de la Revelación de la cual Cristo es la plenitud. Esta visión teológica permite comprender que la transmisión de la Revelación es tarea de todos los miembros de la Iglesia y que todos están llamados a traspasarla, tanto para sí mismos como a la humanidad entera[2], perspectiva teológica en que se circunscriben los dos teólogos que investigamos.

Considerado lo anterior, creemos válido, de una parte, analizar el aporte y limite de la cristología de nuestros dos autores en perspectiva de cómo se han apropiado y cómo han organizado los elementos cristológicos de su reflexión, y de otra, examinar la manera cómo ambos teólogos han desarrollado su pensamiento en vista a la única unidad y continuidad que lo garantiza, cual es, Jesucristo. Al mismo tiempo, queremos investigar las limitaciones que presenta su pensamiento al respecto. En esta perspectiva llevamos a cabo la evaluación de la cristología de estos dos teólogos, colocando como núcleo central la tesis de este trabajo de investigación, cual es, Jesús de Nazaret como el Cristo Liberador para América Latina. Sugerimos algunos elementos teológicos del pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino que, a nuestro juicio, hacen más evidentes el aporte y los límites que dicho pensamiento comporta. Es así como en este capítulo octavo privilegiamos las siguientes cuestiones: la problemática que atiende – los destinatarios, el objetivo, y el método – y el enfoque de la reflexión cristológica de ambos teólogos.

2 PROBLEMÁTICA QUE ATIENDE LA CRISTOLOGÍA DE AMBOS TEÓLOGOS

Partiendo del dato, como fuera tratado en el capítulo primero, que en la época contemporánea al Concilio Vaticano II y su posterior apropiación por la Iglesia Latinoamericana, ya se estaba iniciando en el continente la reflexión de una teología con características propias que alcanza su primera aparición teórico-formal con el libro "*Teología*

[1] Cf. ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994, p. 161. Respecto de las líneas maestras que han surgido en la reflexión cristológica a partir del Concilio Vaticano II, y que ciertamente iluminan, también, la tarea teológica y cristológica en el continente, Bruno Forte señala que se puede ver como esas líneas han superado "el manual escolástico preconciliar *De Verbo Incarnato*, en favor de la recuperación del fundamento bíblico de la inteligencia de la fe, de la relevancia soteriológica del mensaje sobre Cristo y de su centralidad para la exacta comprensión de todos los otros aspectos de la teología y de la praxis cristiana. Son tres las líneas en las cuales se podrían resumir las características de los desarrollos de la cristología en estos decenios: se trata de una cristología más propiamente trinitaria, más marcadamente histórica y decididamente pascual, proyectada en confesar la singularidad del Crucificado-resucitado para la salvación del mundo." Cf. FORTE, Bruno. La cristología hoy: el desarrollo a partir del Vaticano II y las características emergentes. En: *Theologica Xaveriana*, 142, (Abril-Junio 2002), 339-349, p. 341.

[2] Cf. STUDER, Basil. Sujetos de la transmisión. En: *Mysterium Salutis. Tomo I.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, pp. 607-668; p. 608.

de la Liberación" de Gustavo Gutiérrez, cabe decir que, tanto Juan Luis Segundo como Jon Sobrino expresan la necesidad de elaborar una cristología situada, que coloque el acontecimiento de Jesucristo en diálogo con la realidad personal y social en que se encuentran inmersos los pueblos y los cristianos de América Latina. Es aquí donde podemos ubicar el punto de partida de la particularidad del pensamiento cristológico de los dos teólogos latinoamericanos.

2.1. Los destinatarios y su contexto histórico-social

Comenzando por los destinatarios, - tema tratado, principalmente, en el capítulo que habla de Jesús y su mensaje del Reino -, nos parece que un aporte importante a la cristología eclesial, en general, y a la latinoamericana, en particular, se puede observar en el ámbito de la elección que hacen ambos teólogos del grupo de personas a quienes va dirigida su reflexión cristológica. En el caso de Juan Luis Segundo, como hemos visto (cf. § 3.1), se trata de atender, como cristiano y como teólogo, a la realidad de secularización que caracteriza la sociedad uruguaya en particular, y las sociedades occidentales en general. Desde el comienzo de su formación como teólogo experimentó la necesidad de entrar en diálogo con los no-creyentes, grupo social uruguayo presente, principalmente, en el mundo universitario, donde la tarea pastoral de la Iglesia aún no se había hecho presente. El entrar y permanecer en contacto con los universitarios le permitió a Segundo acoger y responder a las inquietudes que éstos le planteaban como teólogo. Se preocupó de entablar un diálogo en el cual, la teología que desarrollara, si bien no pudiese resolver sus problemas, al menos, les ayudara a expresarlos de una mejor manera. Así, desde y frente a ese contexto socio-cultural es que el teólogo se interroga sobre el interés que pueda haber hacia la persona de Jesús de Nazaret y pregunta, además, por lo verdadero o lo falso que pueda manifestarse en ese mismo interés.

En este sentido, lo propio de Segundo comienza cuando se ocupa con la pregunta, aparentemente evidente, si sólo a los cristianos o si también a aquellos que se consideran – o son considerados – ateos, o ateos potenciales, les puede interesar Jesús de Nazaret. Asimismo, con miras a iniciar una forma nueva de abordar la cristología en América Latina, este teólogo uruguayo coloca en duda la doble mirada - aceptada por todos - que, por una parte, los seres humanos, se dividen entre los que tienen fe y los que no la tienen y de otra, que los cristianos – o los que dicen serlo – son los poseedores de la fe en Jesús, puesto que él considera que la sola pertenencia y permanencia en la Iglesia católica no es garantía de tener las verdaderas

razones para creer en Jesús. Por eso, él reflexiona el hecho de Jesús y hace teología y cristología pensando en que todas las personas, creyentes o no, tengan acceso a los resultados de su labor, y puedan descubrir en sus escritos el sentido de la existencia humana y las posibles vías de acercamiento a esa consciencia de significación para la vida.

Jon Sobrino, por su parte, observando la situación de opresión en que vive la mayoría de los habitantes de América Latina, coloca en cuestión a la cristología de la tradición eclesial que, teniendo influencia en la vida de los cristianos, presenta una imagen de Cristo que ignora e incluso contradice valores fundamentales de la vida y de la predicación de Jesús. Por eso, manifiesta una gran preocupación por considerar la acción de Jesucristo, en cuanto alcanza la vida y la acción de los cristianos, y sobre cómo incide la acción y vida de éstos en la vida del continente latinoamericano en general y de El Salvador en particular. Para el teólogo, el cristiano es alguien que necesariamente se relaciona con la realidad histórica de América Latina, ya que vive su fe de manera encarnada, por lo que no puede mostrarse ni entenderse como alguien ajeno a la historia. Asimismo de la realidad histórica del continente, Sobrino se interesa, principalmente, por la situación de pobreza y opresión que la caracteriza desde hace siglos y que contradice el adjetivo cristiano que eclesialmente se le ha adjudicado, puesto que esa misma historia muestra que la mayoría de los pueblos latinoamericanos viven en situaciones inhumanas y, por lo mismo, anticristianas.

Es así como el interés y la preocupación que expresan Juan Luis Segundo y Jon Sobrino por pensar el acontecimiento de Jesucristo a partir del contexto histórico, social, cultural, y religioso de América Latina, se convierte en la fuerza de arranque para incursionar en una reflexión teológica que manifieste que, en Jesucristo, Dios habla al ser humano de todos los tiempos, tomando en cuenta la realidad concreta de su condición histórica y social. Asimismo la disposición que expresa Segundo por hacerse cargo de las cuestiones que plantea la secularización y los ateos potenciales a la fe cristiana, como la inclinación de Sobrino por recuperar la verdad de la vida y de la predicación de Jesús con miras a los cristianos comprometidos con la realidad histórica del continente, dice relación con la doble orientación que tiene la Iglesia, en cuanto comunidad que vive y transmite la verdad de la Revelación, y el teólogo, en cuanto cristiano que vive y reflexiona esa verdad que la Iglesia es responsable de comunicar a toda la humanidad.

Ahora bien, el que la cristología de Juan Luis Segundo como la de Jon Sobrino se disponga a ser una cristología situada, dice relación, más bien, con la cristología del Nuevo Testamento y la de los Padres y no con la cristología especulativa de la Edad Media y de la

época moderna, ya que la cristología de las primeras comunidades y de los primeros siglos del cristianismo expresa, de una forma más concreta, la identidad de los destinatarios a quienes va dirigida, y no así la que surge posteriormente.

En ese sentido, reconocemos como uno de los grandes aportes que hacen ambos teólogos a la teología y cristología latinoamericana, la orientación que dan al pensamiento cristológico en base a dos tipos de problemáticas con sus respectivos protagonistas, a los cuales atienden. Así, la cristología que Juan Luis Segundo contempla aspectos teológicos que le permiten aproximar la persona de Jesús de Nazaret al ateo y a toda persona no necesariamente cristiana, que quiere exponerle sus interrogantes, porque apuesta que en Él se encuentra el verdadero significado y sentido de lo que el ser humano busca en su vida. Jon Sobrino, por su parte, considera en su cristología elementos que propician a los cristianos una vía de aproximación a Jesucristo, especialmente a aquella parte de su verdad que ha quedado más oculta, para que, desde Él, puedan orientar su vida y continuar, en la historia, la construcción del Reino de Dios que ha venido con Él.

Por eso, el esfuerzo teológico-cristológico por aproximarse a Jesús y aproximar Jesús de Nazaret a un diálogo abierto con ateos potenciales y cristianos, a partir de lo que se puede decir de quién verdaderamente era y es, ya sea eclesial como extra eclesialmente, se convierte en la contribución más propia al desarrollo de la cristología en el continente. De ahí que los dos teólogos comienzan por considerar a Jesús de Nazaret como el Jesús histórico, porque juzgan que desde allí es más factible escuchar las palabras que Jesús dirige a sus contemporáneos y a toda persona de hoy que se reconoce tocada por Él.

Asimismo, las cuestiones a las que prestan atención, con los destinatarios que las representan, favorecen el objetivo y método propios, no sólo para cada teólogo, sino también para el desarrollo de la reflexión cristológica latinoamericana. Ambos se circunscriben a la Teología de la Liberación, aunque cada uno desde ángulos distintos. Juan Luis Segundo distingue dos estilos de TdL, de los cuales, él se adscribe al que, a su juicio, surgió primero, y que coloca como lugar teológico preferencial al pueblo-objeto. Esa teología se ocupa de liberar al “dios de la ideología opresora”, en el que cree el pueblo, los pobres, que no consiguen reconocer por sí mismos, porque se encuentran inmersos en una fe que trae consigo esa imagen de Dios. De ahí que le compete al teólogo, que puede ubicarse desde fuera de la fe del pueblo y en contraposición a lo que piensa el pueblo, prestar el servicio de mostrar al Dios de Jesús que libera, teniendo como fin principal, despertar a los pobres del dolor y fatalismo en que su fe lo tiene preso. Jon Sobrino, en cambio, plantea como lugar teológico preferencial

el pueblo pobre que se convierte, además, en pueblo-sujeto. En esta línea, el teólogo se ubica en el lugar del pueblo y desde ahí desarrolla su labor teológica. Desde el lugar de los pobres busca mostrar, de una parte, la posibilidad de manipulación del acontecimiento de Jesucristo y, de otra, moverlos a que consigan asumir un papel protagónico en la transformación de la realidad de pecado social que caracteriza la vida histórica de América Latina. Aun cuando tienen acentos distintos, ambos apelan a que la cristología latinoamericana considere, en su reflexión, lo que Jesucristo dice y significa para las personas, a partir de su realidad humana, que es realidad histórica y buscadora de sentido.

Ahora bien, eso mismo que resulta un aporte, fruto de la originalidad de los teólogos, puede verse, también, como una limitación[3]. Nos referimos, principalmente, a lo que representa la elección de los destinatarios. En relación a la dificultad que implica la elección del tipo de destinatarios ateos o ateos potenciales, que ha llevado a cabo Juan Luis Segundo, se advierte el hecho que, al no haber sido parte del desarrollo histórico de la teología y cristología eclesial, dirigir el discurso cristológico a personas que se dicen no creyentes exige ir más allá de las coordenadas eclesiales en que se circunscriben los fundamentos que sustentan la realización del mismo –discurso cristológico-, ya que, como el mismo teólogo lo señala, implica "poner ciertos valores humanos como criterios previos y superiores a cualquier religión determinada", de lo contrario, no habrá posibilidad "de reconocer la importancia y el significado de Jesús"[4]. En ese sentido, preguntamos si es adecuado establecer elementos, particularmente antropológicos como presupuestos de un pensamiento cristológico latinoamericano, considerando que el mismo Jesús se reconoce actuando dentro de una jurisdicción no sólo histórico-social, sino, sobre todo religiosa[5]. Ello exige, a la vez, tener que plantear las coordenadas de la reflexión desde otros parámetros del pensamiento cristológico que no son los acostumbrados por la comunidad cristiana eclesial, es decir, por la Iglesia Católica y su Magisterio, puesto que, de acuerdo a lo que expresa Segundo, "enfrentarse a

[3] Además de hacer nuestra valoración de la cristología, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, en el contexto de una cristología eclesial-católica y sistemática, como indicamos en la Introducción a este capítulo, queremos advertir que damos al concepto de "limitación" o "límite" el sentido de estar "fijada el área de influencia de la reflexión cristológica", esto es, dejar establecidos los marcos dentro de los cuales se mueve la orientación cristológica de ambos autores.

[4] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 25.

[5] Acude a la sinagoga Mc 1,21.39; Lc 4,16ss; participa de la tradición religiosa dada por Moisés al pueblo de Israel Mc 1,44; no sólo conoce, sino que interpreta la Ley de Dios que el pueblo israelita ha recibido por medio de Moisés Mc 10,17-21; Lc 10,25ss. Nos parece que la cuestión de aproximarse a Jesús desde la religión o no es un tema que todavía hay que explorar.

Jesús en busca de tales categorías [la de los tratados], ya es falsear radicalmente ese encuentro con un testigo humano, histórico, singular, Jesús de Nazaret"[6].

Respecto de los pobres como los principales destinatarios de la cristología de Jon Sobrino, su limitación está - y se reconoce por el hecho de haber ya recibido algunas críticas al respecto - en que el teólogo los plantea como el "lugar teológico-eclesial" desde dónde corresponde desarrollar la reflexión cristológica latinoamericana[7]. Partiendo de la base de lo que se puede entender por "lugar teológico", se debe decir que dicha expresión dice relación, por una parte, al lugar donde se da el encuentro de Dios con la humanidad, con la comunidad cristiana y con cada persona, pero de otra, según Melchor Cano, son las fuentes desde donde el teólogo católico toma el material necesario, ya sea para exponer como para refutar las doctrinas que se deben seguir. Así, la pertinencia del uso metodológico que Sobrino hace de los pobres como lugar teológico eclesial, dependerá desde dónde se haga el análisis crítico, lo que no es tarea de este trabajo teológico, por lo cual sólo nos limitamos a enunciarlo como un problema existente[8].

---

[6] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 29.

[7] Como ya indicamos en el capítulo segundo, donde damos una mirada al método teológico-cristológico de Jon Sobrino, la Congregación para la doctrina de la fe critica este presupuesto metodológico de la cristología latinoamericana que lleva a cabo el teólogo salvadoreño. Si bien, se aprecia la preocupación por los pobres y oprimidos, el plantear la "Iglesia de los pobres" como el lugar teológico fundamental no corresponde, ya que sólo la fe de la Iglesia puede considerarse el lugar fundamental para llevar a cabo la labor teológica eclesial. Afirma la Notificación que "el lugar eclesial de la cristología no puede ser la 'Iglesia de los pobres', sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones". Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Notificación sobre las obras del padre Jon Sobrino*, s.j. L'OSSERVATORES ROMANO 148 (11-16 de marzo de 2007), 20-22, p. 20. En cuanto a los pobres como destinatarios principales, Jorge Costadoat expresa que "la opción de una perspectiva en cristología tiene siempre un precio, se la declare o no", pero no es posible no optar. El costo de la opción por los pobres se verifica en la perspectiva de la reopción por una visión simplificadora de la realidad, ya que, si bien, en lo inmediato moviliza a la verificación de la salvación histórica de los pobres, a largo plazo pudiera frustrarla gravemente. Sobrino, a juicio de Costadoat, establece dos simplificaciones: una, entre oprimidos y opresores, y, otra, entre los pobres que poseen una imagen alienante de Cristo y los que creen en un Cristo liberador. En la primera simplificación, Sobrino toma partido por los pobres-oprimidos y con ello invoca la parcialidad de Dios y de la salvación. En la segunda simplificación el teólogo salvadoreño parece no tener en cuenta que también son ideológicas "las diversas mediaciones culturales y religiosas de la fe de las víctimas". Los pobres y cristianos de Latinoamérica posen "una cultura y en esa cultura han acogido y reproducido su fe cristiana". La cristología de Sobrino se extravía, dice Costadoat, "cuando no respeta la realidad misma de la fe en Cristo en el continente" y se dirige por una vía, más bien, ilustrada de la reflexión cristológica que no considera la religiosidad popular que vive y expresa el pueblo-pobre. Cf. COSTADOAT, Jorge. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-84, p. 81-82.

[8] Nos parece necesario expresar, una vez más, que no es objetivo de este trabajo doctoral hacerse cargo del "elenco de proposiciones erróneas o peligrosas" que encontró en los libros: "Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret" y "La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas", la Congregación para la doctrina de la fe y que expresara al autor de las obras, por medio de una Notificación, en marzo de 2007. Sí, nos ha parecido pertinente fijarnos en aquellos tópicos que dicen relación con "algunos de los aspectos de la cristología de Jon Sobrino" que nosotros analizamos en nuestro trabajo investigativo. Por lo demás, consideramos que existen teólogos y teólogas que conocen, por más tiempo y con mayor profundidad, el pensamiento cristológico del autor y que, por lo mismo, cuentan con un cierto grado de autoridad teológica para hacer frente a la mencionada Notificación.

2.2 Problemáticas a las que atienden ambos teólogos

En cuanto a la problemática, propiamente tal, se puede decir que el aporte, en el caso de Juan Luis Segundo, se sitúa en el marco de las condiciones de posibilidad que existen en la realidad histórico-cultural de las personas potencialmente ateas - tema del que hablamos en el capítulo tercero - y de los interrogantes que se le puede plantear a la fe cristiana respecto de la auténtica accesibilidad a la persona de Jesús. Así, sobre la base de la pregunta por el origen de la historia de Jesús que dirige al evangelista Marcos, el teólogo define la orientación de su reflexión sobre el fundamento de dos aspectos teológicos básicos, cuales son, la Sagrada Escritura como la principal fuente de la tradición cristiana, y Jesús de Nazaret como sujeto histórico que transporta valores trascendentes. El primer aspecto se vincula al objetivo que posee la teología latinoamericana que es el de volver a las condiciones primigenias en que la comunidad cristiana empezó a desarrollar una teología y cristología a partir de las proximidades de Jesús. El segundo se sustenta sobre el hecho que el teólogo quiere pensar la cristología más allá de los marcos eclesiales en que se circunscribe toda cristología, entendida como el desarrollo de un tratado acerca de Cristo, puesto que no se preocupa de pensar categorías cristológicas, sino que pretende hablar de Jesús de tal manera que resulte ser alguien que abre caminos a una vida más humana y liberada.

En ese sentido, la contribución de Segundo consiste en emprender la tarea de exponer una cristología que abre el acceso a Jesús de Nazaret mismo por entre las cristologías ya existentes. Por eso se trata de una cristología que él mismo llama de anti-cristología, porque con su reflexión busca recuperar al Jesús que animó y originó la predicación de la primera comunidad cristiana. Se propone dialogar con Jesús a partir, primero, de los interrogantes que le fueron dirigidas y que Él respondió a sus contemporáneos, para luego plantearle las propias de hoy. Para llevarlo a cabo, Juan Luis Segundo cree que la única vía de acceso válida es el Jesús de Nazaret de entonces, en cuanto Jesús histórico. Para eso ve necesario desplegar un proceso de lectura del NT que facilite penetrar, de una parte, en el interés histórico suscitado por Jesús a sus contemporáneos y de otra, reflexionar sobre el significado que Él tiene para los seres humanos actuales que están insertos en un mundo de significaciones parecidas a las de entonces; es decir, de problemas que surgen de un mundo de situaciones iguales con los que Él también se relacionó.

En el caso de la propuesta cristológica de Jon Sobrino, ella refleja características diferentes a las de Segundo, lo que no impide que puedan complementarse. El aporte de

Sobrino - como ya mostramos en el capítulo tercero – se reconoce en su planteamiento cristológico de tipo eclesial, histórico y trinitario.

Dice, primero, que su cristología es eclesial porque, considerando el proceso que vivió la cristología del NT, pretende reflexionar el acontecimiento de Cristo a partir de la realidad y la vida concreta de las primeras comunidades cristianas con miras a mostrar el sentido que Cristo es y da a la práctica de dichas comunidades. Asimismo, es eclesial porque considera también, aunque en un segundo momento de la reflexión, la cristología que exponen los documentos magisteriales y papales, partiendo del supuesto que ambas vías de pensamiento teológicos se complementan. Sin embargo, para el teólogo, la primera vía le parece más importante, ya que posibilita el verdadero conocimiento y la apropiación personal y comunitaria de lo que es Cristo.

Luego, es cristología histórica en cuanto a la clave de interpretación de los contenidos cristológicos y del pensamiento acerca de Cristo. De ahí que el punto de partida de su reflexión cristológica es el Jesús de la historia. En este sentido, aunque exegéticamente no es posible acceder a la historia concreta de Jesús de Nazaret, él se preocupa de recorrer el camino que explica la vida y la predicación del mismo y que posibilita la formulación dogmática de Jesucristo. Además, la cristología de Sobrino es histórica, porque da gran importancia a la praxis de Jesús, más allá de la doctrina planteada por los teólogos del NT y de la tradición eclesial, y porque favorece, además, las categorías históricas de la reflexión de pecado y conflicto, por lo que examina la historia de Jesús desde la conflictividad histórico-teológica.

Por último, se trata de una cristología trinitaria, porque Sobrino reflexiona el acontecimiento de Jesucristo trinitariamente. En este sentido, es una cristología que piensa a Jesús en relación a que Él manifiesta al Padre y su Reino y que muestra el verdadero camino de acceso al Padre. Además, es una cristología que reflexiona a Jesús pneumatológicamente, es decir que se fundamenta en el presupuesto que, viviendo y dejándose guiar por el Espíritu de Jesús, es que se lo comprende como Hijo de Dios y como camino para llegar al Padre. Es la vida vivida en el Espíritu de Jesús la que posibilita la comprensión de Él como el que envía, a su vez, su Espíritu sobre la Iglesia y sobre cada cristiano. Por tanto, Sobrino, en su pensamiento cristológico, busca sacar a la luz la necesidad histórica que la cristología comporta en cuanto que permite conocer quién es Dios, quién es el ser humano y qué es la liberación que se hace visible en la persona de Jesucristo.

Así, desde el punto de vista de la problemática a la que atienden y del procedimiento que ambos teólogos consideran en el desarrollo de su cristología, se puede decir que, tanto Juan Luis Segundo como Jon Sobrino, contribuyen a dejar sentadas las bases para pensar el acontecimiento de Jesucristo, ya sea para creyentes cristianos o no, como un hecho capaz de seguir hablando hoy como Él habló entonces a las personas con quienes se encontró, anunció el Reino, compartió la mesa, enseñó por medio de parábolas y por quienes, también, murió para resucitar y continuar vivo en la historia de la humanidad. Por tanto, Segundo sugiere una cristología que parta de las condiciones de posibilidad que ofrece la antropología humana, particularmente la de los que se dicen no-creyentes y que, sin embargo, se interesan de verdad por lo que comporta y significa la persona de Jesús de Nazaret para la vida de toda persona. Y Jon Sobrino expone una cristología que deja al descubierto la verdad de la praxis de Jesús, para que pueda verdadera y concretamente iluminar la vida de todo cristiano y su actuar transformador en el mundo latinoamericano de hoy.

Dentro del ámbito de la problemática a la que atienden ambos teólogos latinoamericanos, no podemos dejar de mirar, también, algunas limitaciones que se pueden inferir de la propuesta teológico-cristológica. Aún cuando hemos dejado en claro que ellos están conscientes de la opción teológica que han hecho en cuanto a dialogar y desarrollar una reflexión cristológica a partir de determinadas cuestiones antropológicas y eclesiales, no podemos dejar de mostrar que dicha elección conlleva, a su vez, algunas restricciones. La dificultad de pensar el acontecimiento de Jesucristo en perspectiva no eclesial o extra-eclesial, en el caso particular de la cristología de Juan Luis Segundo, considerando muy poco la "tradición" eclesial cristiana. En el caso de Jon Sobrino, la limitante de plantear los temas cristológicos en base a explicaciones generales, dejando en claro que no va entrar a explicitar o detallar lo que se entiende por el Jesús histórico, por ejemplo.

En cuanto a la problemática cristológica particular de Segundo que asume, más bien, lo de una cristología no eclesial, hay que decir que el sólo hecho de un planteamiento extra-eclesial resulta algo totalmente inesperado en la labor teológica católica, en general, y latinoamericana, en particular. Si bien, ya Pablo emprende la tarea de presentar a Jesucristo a las naciones paganas, tal esfuerzo se circunscribe a condiciones eclesiales y culturales propias de la época que son diferentes a las que enfrenta y busca considerar Segundo. El teólogo uruguayo, al parecer, siente la necesidad de justificar que "cree en Jesús de Nazaret y que no pretende engañar a nadie haciéndole pensar que se aproxima a esa figura histórica por primera vez y desde una sistemática neutralidad". Al contrario, confiesa que "cree que Jesús fue la

Palabra de Dios hecha hombre, Dios él mismo", declaraciones que están rodeadas de muchas cosas estereotipadas, de malentendidos que no quiere con ellas, defraudar a sus oyentes[9]. Por lo demás, la más visible insuficiencia en la cristología de este teólogo es la ausencia de la Tradición como fuente teológica de interpretación, ya que se restringe a la fuente particular de las Sagradas Escrituras, porque considera que ellas contienes todo lo esencial para la comprensión del significado y sentido de Jesucristo para la humanidad y para la misma Iglesia.

En relación a la problemática que atiende Sobrino, cabe decir que la orientación que da a la reflexión cristológica que surge de la atención a la misma, se orienta, más bien, al desarrollo de una cristología ilustrada[10]. En ese sentido, la cristología del teólogo salvadoreño desarrolla un procedimiento de estilo de pensamiento, más bien, instruido, en lugar de contemplar la simplicidad cotidiana de la experiencia de fe y eclesialidad del pueblo. En ese sentido, es una cristología que más bien se contradice con la opción del lugar teológico central, desde dónde se afirma que se hace la teología y la cristología: los pobres.

3 ENFOQUE TEOLÓGICO-CRISTOLÓGICO DE JUAN LUIS SEGUNDO Y JON SOBRINO

Al observar el aporte de los dos teólogos latinoamericanos referente al enfoque teológico-cristológico, privilegiamos algunos de los aspectos que ellos exponen y que, a nuestro juicio, resultan elementales para el desarrollo de toda y cualquier cristología. Es destacable la orientación que, por una parte, se inserta en la teología latinoamericana que busca desarrollar una teología liberadora en general, y por otra, muestra el enfoque que cada teólogo le ha dado a su reflexión, con miras a plantear un acercamiento a Jesús, en cuanto liberador. Por parte de Segundo, liberar la cristología del mundo cristiano que dirigió preguntas a Jesús a las cuales Él no había respondido, y de parte de Sobrino, liberar la cristología del concepto teológico abstracto que lo aliena de la realidad histórica.

[9] Cf. SEGUNDO, *Historia y actualidad*, p. 39.
[10] Asumimos la expresión "ilustrada" y la idea de lo que ella expresa, de la crítica que hace Jorge Costadoat a la cristología de Jon Sobrino. Cf. COSTADOAT, Jorge. *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 169.

3.1 El enfoque histórico de Jesús

La dirección que toma la cristología, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, está dada - como fue tratado en el capítulo tercero - por el dato teológico de Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico. Dicho elemento atraviesa, prácticamente, toda la reflexión cristológica de ambos teólogos y se convierte en la contribución principal para la cristología latinoamericana, ya sea porque comporta un sentido y significado real, como porque se convierte en su punto de partida. Para Segundo como para Sobrino, Jesús de Nazaret es aquel del cual habla y da testimonio el NT y que se refiere, concretamente, al Jesús hombre que aparece y vive en la Palestina del siglo I.

Segundo, por su parte, subraya a Jesús como el principio teológico central de su reflexión, porque observa que, precisamente, en cuanto persona histórica es poseedor de los componentes de toda existencia humana y que, por lo mismo, es capaz de dar sentido también hoy a todo ser humano. En vista de ello, se ocupa en penetrar los documentos bíblicos en base a tres criterios históricos generales como son: distinguir lo pre- de lo pos-pascual, lo pre- de lo pos-eclesial y el criterio literario, con el fin de dejar el tributo de un mejor proceso de interpretación histórica que considera los textos neotestamentarios y mostrar los principios básicos en que se fundamenta la historia de Jesús que el NT expone, pero que no narra.

Jon Sobrino, a su vez, expresa el claro interés en desarrollar una cristología latinoamericana histórica que reflexiona a Cristo y los contenidos cristológicos a partir de la persona de Jesús. Por eso, lo que es su énfasis es, al mismo tiempo, su contribución a la reflexión cristológica latinoamericana, cuando coloca como principio básico de la cristología, la afirmación que Cristo no es otro que el Jesús de la historia. Asimismo, el Jesús histórico es el elemento teológico que posibilita, de una parte, conocer y penetrar en la realidad de Dios, y de otra, conocer la vida, el mensaje y la praxis de Jesús en vista a considerarlo como alguien al que se puede seguir.

La apropiación del principio teológico del Jesús histórico, como expresión concreta de Jesús de Nazaret, ayuda, a la vez, a desarrollar la comprensión, en la reflexión teológica latinoamericana, de la cuestión - implícita en la reflexión cristológica de Juan Luis Segundo y explícita en la de Jon Sobrino - que la predicación de Jesús es convergente con la expectativa mesiánica del pueblo de Israel, que, una vez que reconoce en Él al Mesías, esa misma vinculación se convierte en la causa de la muerte de Jesús.

En ese sentido, el teólogo uruguayo proporciona, al análisis del título de Mesías, el desarrollo de la expresión desde la expectativa que tenían los israelitas con respecto de la llegada del Reino de Dios que conduciría a la liberación del pueblo de Israel. En el pensamiento cristológico de Sobrino, si bien a primera vista se muestra la relación del título ”Cristo” como expresión, no sólo, del Jesús pos-pascual – el Cristo de la fe – sino también del Jesús de la cristología dogmática, no queda ahí el sentido del uso. El teólogo salvadoreño contribuye a interpretar el título de Mesías bajo la expresión Cristo, mayoritariamente, desde el significado, no tanto de rey, sino de aquel en quien se cumplen las promesas mesiánicas, sobre todo, de salvación universal para la humanidad, pero que tiene su punto de partida en el Mesías en cuanto Cristo liberador, principalmente de los pobres. Así, considerados los acentos que cada teólogo da al significado de Mesías – Cristo –, lo importante es que para ambos se trata de sugerir cristológicamente que en Jesús de Nazaret se plantea un camino y una opción que hace posible desarrollar una vida más humana y plena, y un camino de acceso a Dios que ofrece una liberación que es salvación.

En relación con las limitaciones que tiene este enfoque, cabe decir que su insuficiencia está en restringir la interpretación cristológica del hecho de Jesucristo a su realidad histórica, a pesar de conocerse las limitaciones que la misma expresión encierra, como es el hecho que no se puede acceder fidedignamente a la persona histórica de Jesús por la falta de material que garantice ese tipo de acceso. Si bien, en el caso de Sobrino, su pensamiento cristológico no muestra un predominio del Jesús histórico por sobre el Cristo de la fe, sí expresa la concepción de Cristo en estrecha relación con la comprensión de la figura histórica de Jesús[11]. Por lo demás, en la fe cristiana, la realidad de la existencia de Jesús transciende los parámetros históricos de toda época y cultura, ya que su ser, su acción y su mensaje, no se restringen únicamente a la condición humana en su finitud, sino que, por el contrario, rompe con los esquemas y las estructuras de la realidad finita. No se puede eludir el hecho que Jesús, por su misma existencia, expresa una pretensión absoluta y que, por su misma realidad, es el centro del mundo y de la historia, porque es el que existió ayer, existe en el hoy y existirá en el futuro[12].

[11] Cf. COSTADOAT, La liberación, p. 83.
[12] Cf. KLINGER, Elmar. Cristo en la fe y en la historia. En: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación. Volúmen III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, pp. 27-54, p. 45.

3.2 Las claves de interpretación

Teniendo en cuenta así, el que ambos teólogos privilegian a Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico, como el elemento teológico-cristológico fundamental de su pensamiento, implica decir también, que otro aporte significativo que hacen a la cristología latinoamericana es el hecho que cada uno se aproxima e interpreta dicho elemento teológico desde una clave propia de interpretación cristológica[13].

Juan Luis Segundo - como lo tratamos en el capítulo tercero – proporciona, a la cristología, una aproximación a la persona de Jesús a partir de la clave de lectura política. Es decir, una vez colocada la centralidad del Jesús histórico para la reflexión cristológica, resulta imprescindible recurrir a la clave política, ya que ella refiere a la influencia que ejerció Jesús en las expectativas mesiánicas de Israel y al modo en como expuso su mensaje acerca de la llegada del Reino, que es el modo profético. Así, la clave política de interpretación facilita acceder a la imagen del Jesús pre-pascual y dejar de lado la imagen formada por la primitiva comunidad cristiana, y ayuda a entender más concretamente la disposición del anuncio del Reino y la causa de la muerte de Jesús como resultado de su estilo de vida y predicación. Asimismo, la clave política propicia al teólogo la tarea de ordenar los datos de la vida y predicación de Jesús y de penetrar en el lenguaje empleado por Jesús en sus enseñanzas.

En el caso de Jon Sobrino, su contribución está en generar un acercamiento a Jesús de Nazaret - como fuera mostrado en el capítulo tercero - mediado por la clave de interpretación de la praxis. Si la reflexión cristológica del teólogo considera, de una parte, que se accede a Dios sólo por medio de Jesucristo, puesto que sólo desde Jesús se abre el misterio de Dios y del ser humano, de otra parte, el único acceso a Jesús, en cuanto persona histórica, es la vía de la praxis y ésta desde dos perspectivas de análisis. Una, atendiendo a la praxis propia de Jesús, de su persona, de su actividad, de sus actitudes y de su fin en la cruz, y otra, planteando la praxis de Jesús como camino de seguimiento a Él mismo. La primera perspectiva, ciertamente, ilumina la segunda, ya que sólo es posible seguir a Jesús en la medida en que hay

[13] Respecto de la "clave de lectura", José Manuel Ferari subraya que es "un instrumento teórico que guía la comprensión de los datos incorporándolos en una línea, en un código, en un universo teórico y práctico, donde la realidad adquiere significación y coherencia". Como toda interpretación requiere claves de lecturas, nadie está exento de su uso. Sin embargo, quien no está consciente de la clave que utiliza, difícilmente podrá hacer uso de una que le permita aproximarse de mejor manera al objeto que desea conocer, en tanto "que quien reconoce su uso puede rechazar claves que no le sirven y escoger la mejor". Cf. FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo*, [S.N.] [s.n.], 1992, p. 178.

aproximación a lo que Él hizo y dijo, para que así la fe de los cristianos no quede en una pura expresión de culto o se limite a ser asimilada simplemente por la estructura de la religión.

Consideradas las dos claves de interpretación, nos parece importante destacar, también, que dicha perspectiva hermenéutica de los dos teólogos propicia la profundización de la cristología latinoamericana en cuanto a reconocer el sentido que tiene la acción de Dios en la historia de la humanidad y en la de los pueblos del continente. Jesús de Nazaret, como el Jesús histórico, hace presente, de una manera concreta, la acción salvadora de Dios en medio de la historia, y muestra el modo cómo quiere Dios que las personas desarrollen todo su potencial humano, a través de lo cual, pueden llegar a reconocerse como hijos de Dios e insertarse en la tarea divina de ayudar a que toda la creación alcance su fin último y pleno en Dios.

Enfocando los límites que plantean estos elementos de interpretación cristológica, hay que decir, simplemente, que están inherentes a la característica de lo que ellas son: claves de lectura determinadas. Son la opción de estos dos teólogos, los que las han elegido no con la intención de considerarlas instrumentos a cabalidad, sino que pretenden que sean elementos teológicos que faciliten, desde una perspectiva también determinada, la penetración en la comprensión del pleno significado de Jesucristo, en y más allá de la historia. Sin embargo, aun cuando, por ser claves de lecturas, son limitados, su insuficiencia está, también, en que no todo lo que manifiestan los Evangelios acerca de Jesús puede ser interpretado desde estas claves, porque sería reducir el acontecimiento de Cristo a la exclusiva hermenéutica que ellas posibilitan. Además, está el hecho que la teología cristiana no puede limitarse a desarrollar su reflexión cristológica desde parámetros únicamente históricos, puesto que ella no puede perder de vista que, si bien la salvación se manifiesta, a su vez, por medio de hechos históricos, es la fe, a fin de cuentas, la única que alcanza la respuesta del significado salvador de estos mismos hechos[14].

3.3 La centralidad del Reino en la vida y misión de Jesús

Otro aporte importante del pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino es la centralidad que le reconocen al tema del Reino en la predicación de Jesús - tópico desarrollado en el capítulo cuarto -. Ambos teólogos enfatizan la relevancia del

[14] Cf. KLINGER, *Cristo en la fe*, p. 28.

mensaje que trae Jesús de Nazaret, el cual abarca todo su ser y quehacer. A partir de él reconoce el significado y el sentido de su vida, su actividad, su fin histórico y su resurrección.

Al considerar el anuncio de la llegada del Reino de Dios, la ocupación principal de la vida de Jesús, Juan Luis Segundo expone el tema en base al estudio y análisis de tres elementos cristológicos neo-testamentarios, como son: la síntesis de Marcos 1,15 sobre la predicación de Jesús, la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista y el discurso de Jesús sobre las bienaventuranzas. A partir de dichos elementos, el teólogo sugiere que un aspecto muy significativo del sentido liberador que trae consigo el Reino predicado e introducido en la historia por la persona de Jesús es el acento en la cuestión del "cambio de mentalidad" que acompaña y expresa la aceptación del Reino. En ese sentido, el autor enfatiza que la proximidad del Reino de Dios que anuncia Jesús de Nazaret no es buena noticia simplemente porque se cree pertenecer al grupo de los que lo heredan, sino porque quienes lo esperan están dispuestos a un cambio profundo de sus vidas. De ahí que el subrayar que los destinatarios del Reino son los pobres y que el Reino viene a los pobres, es porque la situación de pobreza y de inhumanidad en la que viven es un apelo a Dios que quiere que dicha realidad llegue a su fin. Esto es corroborado por las bienaventuranzas, según el pensamiento cristológico de Segundo, puesto que el Reino llega porque Dios busca expresar la plenitud de lo humano y quiere hacer cumplir su voluntad – reinar – en la vida histórica de la humanidad, la cual consiste en hacer cesar la acción destructora de la pobreza que deshumaniza. Para eso llega el Reino y por eso llega con Jesús.

Además, el hecho que Jesús anuncie la llegada del Reino y que ese Reino esté dirigido particularmente a los pobres, evidencia el sentido político de su predicación, puesto que Jesús manifiesta explícitamente la elección de los pobres como los receptores del Reino de Dios. Son ellos, los pequeños, los marginados sociales, los enfermos, los desfavorecidos, los que son víctimas de las injusticias, los que no poseen ningún tipo de esperanza en perspectiva humana, a los que Dios quiere que se les anuncie la llegada del Reino como expresión de su amor. Eso, a juicio del teólogo uruguayo, no tiene nada que ver con, ni está condicionado por el valor moral, espiritual o religioso de sus vidas, sino, en la medida que se hace más evidente la decisión divina de cambiar la situación inhumana en que viven los pobres, más indiscutible se hace, también, la realidad histórica de las políticas humanas en relación a favorecer el desarrollo de la dignidad de las personas. Pero, en la medida en que la orientación del anuncio del Reino se desvía hacia disposiciones religiosas, espirituales o morales, tanto más se aleja la instauración del Reino de su real sentido para la vida de las personas.

En ese sentido resulta interesante constatar, también, el análisis que hace Juan Luis Segundo de los tres tipos de interlocutores a quienes Jesús les anuncia la llegada del Reino: los que se creen herederos directos del mismo, los opositores del Reino y los discípulos de Jesús que tienen la responsabilidad de continuar su anuncio. La hermenéutica desarrollada por el teólogo en base a estos tres grupos de oyentes, le permite, de una parte, proponer una comprensión de la predicación de Jesús que rompe con las falsas seguridades religiosas, ya sea del tiempo de Jesús como de todos los tiempos, y de otra, mostrar que no existen razones, ni justificaciones humanas, ni argumentos religiosos que expliquen el por qué el Reino está destinado para los pobres y marginados de la sociedad israelita y por último, que los que se oponen al Reino lo hacen porque no aceptan los valores que éste representa y que, por lo mismo, quedan fuera del Reino a consecuencia de su propia actitud y decisión de vivir sobre la base de los valores contrarios al Reino de Dios. Por lo demás, este estilo de análisis subraya la gratuidad del Reino y que es recepcionado por los menos tenidos en cuenta en toda la tradición religiosa del judaísmo.

Respecto del tratamiento que Jon Sobrino da al tema del Reino, se puede decir que acentúa que éste es la realidad última, no sólo de la predicación, sino también, de la vida de Jesús. Teniendo en cuenta el método de las tres vías de análisis para conocer lo que entiende Jesús por Reino, como son la vía nocional, la vía de los destinatarios y la vía de la praxis, Sobrino ha dejado emerger el significado definitivo que cobra el Reino con y a través de la persona de Jesús. Con la consideración de la primera vía, Sobrino invita a observar el hecho que Jesús presenta el Reino sobre la base de las mejores expectativas que tiene Israel respecto del mismo, por lo cual el estilo como Jesús anuncia la proximidad del Reino se inscribe como la perspectiva mejor, única y decisiva del Reino de Dios en la historia humana. Para el teólogo, Jesús anuncia un Reino que, por ser Buena Nueva, es gracia de Dios para los seres humanos, y esto en dos sentidos: uno, porque es iniciativa del amor misericordioso y bondadoso de Dios y otro, por ser salvación, trae consigo la liberación, esto es, que actúa en discontinuidad con las situaciones de opresión.

Relativo a los destinatarios del Reino, el análisis de Sobrino plantea que los pobres son los destinatarios preferenciales del Reino de Dios anunciado por Jesús, puesto que Jesús mismo expresa que la llegada del Reino es para ellos. Según el teólogo, existe una relación de derecho entre el Reino y los pobres, puesto que el Reino establece en la historia una relación de justicia, porque los pobres que sufren el desprecio y la marginación social, reciben la promesa que se acerca el fin de sus sufrimientos por medio del Reino de Dios que llega a

ellos. En relación con esto, algo que caracteriza al Reino es su parcialidad, puesto que expresa la preferencia por los pobres, esto es, que desde la realidad de los que sufren, Dios revela su realidad divina de amor y misericordia, en primer lugar, hacia los pobres mismos y, en segundo, desde ellos hacia toda la humanidad.

Por lo demás, en cuanto a las exigencias del Reino, Juan Luis Segundo resalta, principalmente, la exigencia de "conversión", y Jon Sobrino, también, considera la conversión y, además, el "seguimiento" de Jesús.

En la cristología de Segundo, la exigencia de la conversión adquiere connotaciones propias, según sea el grupo al cual se dirigen las enseñanzas y actividad taumatúrgica de Jesús. A los que se consideran destinatarios directos del Reino, Jesús los despierta a dejar la seguridad que tienen puesta en sus riquezas y en su sucesión religiosa. A los pobres les exhorta a cambiar la manera acostumbrada de ver su propia realidad de vida como pueblo pecador, pobre y oprimido, de lo contrario no conseguirán entender y acoger la realidad del Reino que llega para ellos.

En la cristología de Sobrino las exigencias del Reino están dadas por el mismo Jesús, por su vida y su praxis. Su acción taumatúrgica de Jesús no sólo muestra su poder y autoridad, sino que busca transformar la realidad de opresión en amor y justicia. Sus enseñanzas proponen la participación de todos de una misma mesa y el desarrollo de una vida en solidaridad.

Respecto de las limitaciones en este tema, se puede decir que un aspecto de limitación se observa, más bien, en el ámbito cristología dogmática misma, por cuanto que ésta no lo trata como un tema propio, ni le reconoce el lugar central en la vida y actividad de Jesús[15]. En relación al pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, el que el Reino de Dios pase a ocupar un lugar importante en la reflexión cristológica se debe al importante énfasis que le han otorgado los teólogos de la TdL. Se les puede criticar que planteen el Reino casi como la realidad absoluta de Jesús, y que ni siquiera Dios sea reconocido como su realidad última. Por eso mismo, el tema del Reino de Dios se convierte en aquello que proporciona la clave para

[15] Efectivamente, si se pone atención a los manuales de teología cristológica, como es el caso del *Mysterium Salutis. El acontecimiento de Cristo. Tomo III*, se puede constatar que no contienen alusión directa al tema del Reino, sino que tratan, más bien, de los misterios de la vida pública de Jesús.

acceder y para organizar coherentemente la vida y la misión de Jesús[16], que ni siquiera a Él mismo le atribuye el necesario lugar central[17].

3.4 La fidelidad en la muerte de Jesús

Por lo demás, la predicación de la proximidad del Reino significó no sólo la misión principal de la vida de Jesús, sino también la causa del término de su vida. No por casualidad, ni de manera accidental es que Jesús muere en una cruz - como ha sido mostrado en el capítulo quinto -. Es así como la cristología de ambos teólogos latinoamericanos pone a la luz el hecho que la causa principal de la determinación por parte de las autoridades judías, de terminar con la vida de Jesús es la predicación acerca de la proximidad del Reino. Asimismo, el aporte está en la relación que se establece entre ambas realidades de la vida de Jesús, ya que el pensamiento de ambos teólogos acentúa que la muerte en cruz es consecuencia del estilo de vida, de la predicación y de la actividad que realizó Jesús en Israel.

El pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo, enfatiza que la muerte es consecuencia de la manera como Jesús anunció la llegada del Reino y de un rey, una manera que el pueblo israelita no esperaba. Asimismo, el teólogo resalta que Jesús dio a entender que con Él viene un poder capaz de transformar las estructuras de un tipo de sociedad que empobrece y margina a las mayorías, y de cambiar las conciencias acostumbradas a mirar la realidad desde las categorías de pobreza y pecado, para que las personas que participan de esa realidad pasen a entenderse como sujetos del Reino de la alegría que llega. De ahí que para nuestro autor, la muerte de Jesús alcanzará su concreción con la subida a Jerusalén, porque, sabiendo que en esta ciudad se encuentran todos los poderes de Israel y que Él mismo ya se había ganado la fama de ser un profeta conflictivo, Jesús no cambia su decisión de subir a Jerusalén. Es más, si se tiene en cuenta que la predicación de Jesús siempre favoreció a los sufridos de Israel y alentó la propia capacidad de éstos de mantener bajo control el poder mal

[16] Cf. LOIS, Julio. Cristología en la teología de la liberación. En: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 234.

[17] A ese respecto, la Notificación a Sobrino plantea que el teólogo, al establecer un relación peculiar entre Jesús y el Reino de Dios, no desarrolla, suficientemente, la comprensión cristológica de la persona de Jesús como mediador. Si bien, el teólogo afirma "la existencia de una relación especial entre Jesucristo (mediador) y el reino de Dios (mediación)", en algunas de sus afirmaciones "Jesús y el reino se distinguen de tal manera que el vínculo entre ambos resulta privado de su contenido peculiar y de su singularidad. No se explicita correctamente el nexo esencial existente entre el mediador y la mediación… Además, al afirmarse que la posibilidad de ser mediador le viene a Cristo del ejercicio de lo humano se excluye que su condición de Hijo de Dios tenga relevancia para su misión mediadora". Cf. CONGREGACIÓN, *Notificación*, p. 21.

usado de las autoridades judías, no es casualidad que Jesús termine su misión de esa manera y en ese lugar.

En su reflexión cristológica, Jon Sobrino subraya que es importante recuperar el significado original de la muerte en cruz de Jesús, a partir del análisis en perspectiva histórico-teológica del conflicto que Él había generado. Ciertamente, la muerte en cruz es consecuencia histórica de su vida y predicación, pero, tiene a la vez un significado teológico, puesto que atañe el ámbito teológico de la fe en Dios. Jesús afecta la idea de Dios de sus contemporáneos al dejar al descubierto que su concepción religiosa de la divinidad sirve para justificar situaciones de marginación y muerte, y que, por el contrario, Él mismo se encarga de mostrar una nueva imagen en la cual Dios se manifiesta como el Dios del amor, de la misericordia y de la compasión, particularmente con los más desposeídos de la sociedad.

En ese sentido, el aporte que hace el pensamiento de ambos teólogos a la reflexión teológica de la muerte de Jesús, además de situarla desde y para el contexto histórico latinoamericano, está en el énfasis que ponen en la dimensión de fidelidad de Jesús a su misión y su entrega hasta el final de su vida, y en dar a entender que la muerte es manifestación de la acción liberadora de Dios, porque es fruto del estilo de vida y misión de Jesús que no aprueba ningún tipo de esclavitud humana. Asimismo, la muerte de Jesús es resultado, para Juan Luis Segundo, de que su mensaje fue comprendido por el mundo judío y que, por lo mismo, lo acusan y lo condenan por ser un agitador político, situación que Jesús mismo no se preocupa en desmentir. En el caso de Jon Sobrino, él enfatiza en su reflexión que Jesús fue alguien que no se adaptó a las exigencias de las interpretaciones de la Ley judía, ni valoró las tradiciones judías, ni las prescripciones rituales del culto judío, por lo que se enfrentó a la disyuntiva de tener que optar entre el Reino de Dios que traía Él o el favor del poder judío y del Imperio romano. Ciertamente, su decisión siempre fue a favor del Reino y de la manifestación de Dios como Padre de los débiles, por lo cual el resultado de su opción sólo podía ser la muerte y una muerte en cruz.

Desde el punto de vista del significado, para ambos teólogos se trata del sentido escatológico que tiene la muerte de Jesús en la historia y para la humanidad. Juan Luis Segundo, colabora a descubrir el sentido escatológico de la muerte de Jesús por medio del análisis e interpretación de los tres datos bíblicos sobre el abandono de Dios, la venida del Reino con poder y la venida del Hijo del Hombre con poder, que plantean el significado a partir del hecho de la Resurrección de Jesús. Así, aún cuando la idea del abandono de Dios parece, más bien, una idea incorrecta, porque da continuidad a la línea del escándalo, lo cierto

es que la experiencia pascual da la convicción a los discípulos de Jesús que Dios lo constituyó en Mesías y Señor. Respecto de la llegada del Reino con poder, Jesús se refiere al poder que hace posible que en la tierra se cumpla la voluntad de Dios como se cumple en el cielo, y que se refiere al hecho que los pobres dejen de ser tales, que los afligidos ya no lo estén y que los que tienen hambre estén satisfechos. Así el poder de Dios se hace visible por medio de Jesús y en Jesús mismo en vista, principalmente, de un futuro próximo; el Hijo del Hombre vendrá para fortalecer la misma llegada del Reino y para fortalecer el establecimiento de una generación humana más humanizada.

Jon Sobrino ayuda a entender que el significado de la muerte de Jesús dice relación con la respuesta a la pregunta de por qué muere Jesús. Esa respuesta se ha dado en un proceso de reflexión del acontecimiento de la muerte de Jesús a la luz del misterio de Dios. Se inicia respondiendo desde la comprensión del contexto judío que está marcado por la muerte de los profetas. Pero como ello no muestra de manera suficiente el sentido que tiene la muerte para la historia, en un segundo momento se entiende como una realidad ya anunciada en las Escrituras, para, luego, leerla a la luz del designio de Dios con lo cual, finalmente, se llega a una respuesta más en el sentido teologal, esto es, Jesús muere porque su muerte hace parte del designio de Dios y que, por lo mismo, es un hecho necesario para la humanidad. A partir de aquí, se sigue la comprensión de la primera comunidad en cuanto a plantear el sentido de la muerte en cruz como un acontecimiento salvador. De ahí que la pregunta cambia de perspectiva y se trata de ver el para qué muere Jesús. En base a lo que expresa el NT, Sobrino enfatiza que el sentido salvador de la muerte en cruz de Jesús está dado porque este hecho es el resultado de todo lo que Jesús realizó en su vida y que fue grato a Dios, por lo cual la cruz es la confirmación de todo lo que Él vivió de cara al Reino de Dios y para hacer efectivo la voluntad de Dios en la historia. Por eso Jesús llegó hasta la entrega de su vida por amor. Pero, a la vez, la cruz tiene un sentido respecto de la acción salvadora por parte de Dios. Dios ha querido revelarse como Salvador, no sólo en la vida, sino también en la muerte en cruz de Jesús, lo cual explicita que el amor de Dios no tiene límites, puesto que ha confirmado la entrega de su propio Hijo amado en bien de la humanidad.

En ese sentido, lo que hace Sobrino es profundizar, junto al significado de la muerte de Jesús, la idea que Dios, también, sufre en la cruz de Jesús. Además de revelar a Dios como Padre, dice, que en su trascendencia se deja afectar por el sufrimiento y el amor. El poder de Dios se muestra no en lo absoluto y todopoderoso, sino en la impotencia ante la injusticia, la opresión, el pecado y la muerte, puesto que es desde la cruz que Dios establece una nueva

relación de Sí mismo con la historia y con la humanidad, entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo humano y lo divino.

De esa manera, el hecho de la muerte de Jesús, más allá de lo que interpreta en general la cristología, cobra en el tratamiento que le dan Juan Luis Segundo y Jon Sobrino un enfoque que la declara como el acontecimiento, por excelencia, que manifiesta lo "verdadero" de la revelación que ha hecho Jesús del Reino, del valor absoluto que Él llegue especialmente para los pobres, de la radicalidad que cobra la vida de Jesús cuando se trata de jugársela por implantar la voluntad de Dios en medio de la historia y lo verdadero que resulta el que no hay liberación de los marginalizados, ni rompimiento de las estructuras opresoras sin entrega total y por amor hasta la muerte.

En cuanto al límite que se puede reconocer en el tratamiento de este contenido teológico, mirado en la perspectiva de una cristología sistemática, cabe decir que, por parte de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, hay una escasa referencia al sentido meta-histórico de la muerte. Si bien, Sobrino trata del *pathos* de la muerte de Jesús que alcanza también a Dios, no mantiene en ello el acento de la comprensión del tema. Ambos teólogos, al pensar el sentido y significado de la muerte de Jesús, no contemplan, explícitamente, la vía que aquel que muere en la cruz es, a la vez, el Hijo de Dios, ni se dirigen por la línea teológica de reflexionar la muerte en su significado redentor. Por eso mismo, en el análisis del tema no hay preocupación directa con las temáticas que se desprenden de la misma, como son: la antigua alianza renovada por la nueva, el perdón de los pecados como fruto del precio que fue pagado por Cristo en la cruz, ni hay referencia a las dimensiones del Cordero inmolado o del sentido sacrificial de la misma. Esto es, ambos teólogos no desarrollan su reflexión sobre la muerte de Jesús desde la línea de la divinidad de Cristo, sino, más bien, desde la dimensión de la humanidad de Jesucristo.

3.5 La dimensión histórica de la resurrección de Jesús

Aun cuando históricamente la vida de Jesús termina con su muerte, el testimonio de fe de sus discípulos ha sido enfático en declarar que Jesús de Nazaret sigue vivo, que no está muerto y que ha sido resucitado por Dios. En ese sentido, siendo la Resurrección un contenido insoslayable de toda teología cristológica - tema que ha sido expuesto en el capítulo sexto -, éste adquiere, en el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, un tratamiento propio, cual es, reconocer a este acontecimiento de la acción salvadora de Dios una dimensión

histórica. Es ahí, a nuestro juicio, el principal enfoque del aporte que los dos teólogos hacen a la cristología latinoamericana en este tema.

El análisis de la Resurrección, como lo lleva a cabo Juan Luis Segundo, sugiere que ésta, como acontecimiento, escapa del estudio de la cristología de los hechos en que se presenta a Jesús de Nazaret en cuanto Jesús histórico y que, por lo mismo, no se puede hablar de una continuidad en la argumentación. Sin embargo, la Resurrección expresa toda la significación de la realidad histórica de Jesús, de su vida, de su predicación, de su actividad y del fin de su vida.

En Jon Sobrino, aun cuando enfatiza en su reflexión que la Resurrección es un acontecimiento escatológico que revela a Dios mismo, no por eso deja de considerarlo a la luz del lugar que ocupa el conocimiento histórico de Jesús en la comprensión del hecho de la Resurrección. Para el teólogo, la Resurrección debe entenderse como realidad histórica en la medida en que comporta la promesa definitiva de Dios, la cual se lleva a cabo en favor de la historia y del mundo, y que abre toda la realidad histórica y humana hacia el futuro escatológico en Dios. Por eso es necesario entender la Resurrección como el acontecimiento que funda la historia, colocándola en dirección de Dios. En ese sentido, desde la clave de lectura de la praxis, Sobrino enfatiza, también, que la Resurrección comporta una misión, esto es, asume una tarea en la historia. Para fundamentar esto, el teólogo plantea cuatro puntos de comprensión. El primero que la Resurrección demanda una misión en una doble dirección, la de estar al servicio de la predicación de Jesús como el resucitado y de posibilitar una nueva creación. El segundo, que la Resurrección de Jesús origina una nueva historia consistente en que pueda ver su esperanza escatológica. El tercer punto declara que es posible a la historia alcanzar la concreción de su esperanza, y último, que la Resurrección trae consigo la misión de hacer presente y vivir en la historia el amor que incluye la transformación de la historia.

Respecto de la contribución que resulta para la cristología latinoamericana la reflexión sobre el significado de la Resurrección, Juan Luis Segundo propone la importancia de rescatar el sentido total que contiene la historia de Jesús a la luz de la Resurrección. Los discípulos, una vez que se han encontrado con Jesús resucitado, parecen entender que se les muestra el sentido final de todo por lo cual Jesús se arriesgó y ellos también y, por eso mismo, el acontecimiento de la Resurrección adquiere el significado del dato trascedente fundamental. Al enfrentarse al hecho de la Resurrección de Jesús, los discípulos entienden, a su vez, que están frente a un acontecimiento que trasciende lo histórico y que a la luz de éste toda la

historia puede ser juzgada desde y para su sentido último que corresponde a la dimensión escatológica de la misma.

Jon Sobrino, por su parte, plantea que un primer sentido es que la Resurrección tiene un significado para el mismo Jesús, ya que reafirma su vida en cuanto a la historia que ella tiene y le da plenitud. El resucitado es el mismo que murió crucificado. Luego afirma que la Resurrección suscita una nueva fe en los discípulos de cara a Jesús, la cual se expresa de dos formas, una teórica y otra práctica. La fe práctica es la que llevó a los discípulos a dar testimonio que Jesús había resucitado y, por eso mismo, antecede a la fe teórica. Por lo demás, es a partir de la fe práctica que se comienza a generar las reflexiones cristológicas acerca de la persona de Jesús a la luz de su Resurrección.

Ahora bien, desde el punto de vista de los límites y refiriéndolo al tratamiento que hace la cristología sistemática del tema, cabe decir que la Resurrección de Jesús, en la reflexión teológica de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, no sigue el camino de interpretación de un acontecimiento que abre las puertas a la eternidad. Relativo al tratamiento que recibe el tema en la cristología de Segundo, en ella no se busca enfatizar la manifestación de la divinidad de Jesús, en cuanto que el Padre resucita al Hijo. Asimismo, la Resurrección no es vista, por los dos teólogos, como el hecho que pone en evidencia, principalmente, la resurrección de los muertos y de la carne, ni destaca su sentido glorificador, sino que enfatizan, más bien, el sentido intrahistórico de la misma, en vista a resaltar el sentido trascendente que da a toda la acción de Jesús, y en Él a toda existencia humana, y a la posibilidad de optar por Él en la propia vida.

3.6 El nuevo enfoque de la cristología dogmática

Considerado lo anterior, cabe señalar que, tanto para Juan Luis Segundo como para Jon Sobrino, es evidente que el hecho de la Resurrección se convierte en el punto de lanzamiento de los discípulos a continuar la misión iniciada por Jesús. Sólo que, a partir del encuentro con el Jesús resucitado, la tarea de continuidad toma otro enfoque. La atención colocada en ese nuevo enfoque y sus insuficiencias es lo que caracteriza, a nuestro juicio, el aporte principal de la reflexión de los dos teólogos al tema de la cristología dogmática - tópico tratado en el capítulo sexto -. Según el pensamiento de los dos teólogos, los discípulos entienden que no sólo se trata de anunciar lo que Jesús dijo e hizo, sino, también, proclamar acerca de lo que ha acontecido con Él después de la Resurrección. De ahí que, a medida que

avanza el tiempo, las primeras comunidades cristianas se expresan acerca, no sólo del Jesús hombre o de su humanidad, sino de Jesús como Hijo de Dios, eso es, de su divinidad. Así el tema de la humanidad y divinidad de Jesús va alcanzando una dimensión más compleja de análisis y reflexión. Eso sucede, subrayan Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, cuando llega el momento en que la categoría de Mesías no expresa suficientemente el cambio que vive la fe en Jesús, una vez que pasa al mundo griego-helenista.

En cuanto a la novedad del enfoque dogmático, Juan Luis Segundo, destaca que los tres concilios cristológicos, en los que se detiene, consiguen definir: a Jesús como Hijo de Dios, un solo sujeto con dos naturalezas, y la unidad de las naturalezas humana y divina sin confusión, sin mezcla, sin división y sin separación. Pero, si bien, los concilios consiguen definir eso, expresan también algunas insuficiencias, como es: que no se explica en qué consiste la condición divina, la ambigüedad en la interpretación de la palabra hipóstasis, ya que podía significar la constitución interna de un ser individual como la de los seres de una misma especie, y que para llegar a afirmar la unidad de dos naturalezas es necesario un concepto único que posibilite ser dos. A partir de ello, el teólogo contribuye a llevar a cabo la interpretación antropológica de la afirmación de la divinidad de Jesús. Destaca que una auténtica comprensión de la divinidad se construye en base a los elementos concretos que entrega la vida humana de Jesús, por lo que es la historia de Jesús la que se constituye en categoría válida para pensar correctamente a Dios.

Jon Sobrino, por su parte, muestra la interrelación existente entre el NT, la Patrística y las definiciones dogmáticas, desde la perspectiva de lo que una etapa agrega a la otra, y de las limitaciones que a su vez comporta el proceso de la reflexión cristológica. Así, el NT mantiene vivo el recuerdo de Jesús de Nazaret; la Patrística se centra más en el tema de la Encarnación y los concilios se preocupan en definir la realidad divina de Jesús. Sobre las definiciones dogmáticas, cabe destacar que Sobrino las analiza en base a sus temáticas teológicas. En cuanto a la divinidad de Cristo, Nicea expresa una novedad teologal, ya que en Dios hace un sitio para Jesús. Respecto de la humanidad de Cristo, es necesario, según el teólogo, ir más allá de las definiciones conciliares para profundizar en su comprensión, ya que es importante considerar que es en Cristo en quien se ha manifestado lo verdaderamente humano. Sobre la relación de las dos naturalezas, subraya que Calcedonia posibilita el contenido de lo que se debe historizar: lo divino y lo humano. A partir de ahí, lo que resulta es que se fue dando prioridad a la constitución ontológica de Jesús, se acentúa su trascendencia por sobre su realidad histórica, y la encarnación por sobre la resurrección.

En el análisis del desarrollo histórico que alcanza la cristología dogmática, ambos teólogos subrayan que es, principalmente, la fórmula de Calcedonia la que consigue plantear, de una parte, la verdadera asunción de las dos naturalezas, la humana y la divina, en Cristo y, de otra, afirmar la verdadera diferencia entre ambas y que, como tales, están unidas en la única persona de Jesús, en cuanto Logos. Pero, a la vez que reconocen el aporte de esta fórmula, muestran también su debilidad, cual es, que no contempla la idea de la revelación de Dios por medio de Jesucristo en la historia. Deja fuera la concreción de la revelación de Dios, que es histórica, y la historia de vida misma de Jesús. Asimismo, no contempla el tema de la relacionalidad entre Jesús y el Padre y entre Jesús y el Reino. Por lo que queda como desafío el poder recuperar en la reflexión cristológica posterior esos aspectos teológicos que se ven ausentes. Con todo, no se le puede negar a Calcedonia el gran aporte de ofrecer el contenido cristológico fundamental de la humanidad y divinidad en unidad de la persona de Jesucristo.

Referente a las acotaciones que refleja el pensamiento de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino sobre la cristología dogmática, hay que decir que, en el caso de Segundo, su interés por tratar el tema de la cristología surgida a través de las definiciones dogmática no está tanto en querer continuar la reflexión doctrinal y la definición de categorías de la misma, sino en buscar integrar, dentro de su pensamiento cristológico, las formulaciones de fe que comporta la cristología dogmática, a fin de, una vez reconocida la riqueza que arroja sobre la revelación de Dios por medio de la persona y existencia de Jesús, acercar más su significado a los cristianos y a las personas que siguen buscando encontrarse con Jesucristo hoy.

4 A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

Desde una mirada global, podemos decir que los aportes y los límites de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino permiten visualizar, también, la relación que existe entre el tratamiento dado a los contenidos cristológicos evaluados y la comprensión de Jesús de Nazaret como el Cristo liberador para América Latina.

Comenzamos llamando la atención sobre un aporte cristológico importante presente en el pensamiento de ambos teólogos, que es el de recuperar la comprensión del título-nombre Mesías - Cristo - a partir del principio teológico que dice relación con la unidad intrínseca que tiene con el tema del Reino de Dios. Jesús de Nazaret, en la reflexión cristológica de ambos teólogos, es el que realiza el Reino de Dios en la historia, porque en Él se recrea el verdadero

sentido dado por Dios a la humanidad, cual es, que todas las personas, en la medida en que se superan las estructuras sociales de división y marginación, pasen a participar de un solo banquete en una única mesa, y también, expresa la manera de ser de Jesús. Se trata, entonces, de una propuesta cristológica de liberación sobre supuestos teológico-antropológicos y no antropocéntricos, como creen algunos [18]. Decimos supuestos antropológicos, porque consideramos que la reflexión cristológica, tanto de Juan Luis Segundo como de Jon Sobrino, se plantea a partir del principio antropológico-teológico de la realidad histórica como un constitutivo existencial del ser humano, a la vez que, considera a la persona como alguien que posee las condiciones para reconocer, aceptar y asumir su aproximación a Dios por medio de la vía del estilo de vida de Jesucristo. Esto quiere decir, que no es el ser humano, en cuanto ser dotado por sí y en sí mismo el que está en el centro de la reflexión cristológica de estos teólogos latinoamericanos, sino en cuanto es sujeto interlocutor de Dios.

Desde la perspectiva de la teología sistemática, en toda reflexión cristológica, cuando se habla de la liberación que trae Cristo, normalmente, se comprende e interpreta la actividad liberadora de Jesucristo en relación a la acción principal de liberar del pecado y, casi siempre, desde una perspectiva más personal que grupal y mucho menos social. A diferencia de ello, el enfoque que tiene el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino respecto de la liberación que realiza Jesús de Nazaret, en cuanto que es el Mesías que lleva a cabo la acción de Dios en medio de la historia, contribuye, más bien, a la comprensión de Cristo liberador en la línea que representa, exige y convoca a hacer realidad ya en la historia una vida más humanizada, la que supera la división de grupos sociales, rompe con el privilegio de una minoría y transforma la marginalización que sufre la mayoría de los habitantes del continente en una inclusión social solidaria y fraterna.

En cuanto a los límites que presenta la reflexión cristológica de ambos teólogos, comenzamos por el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo. Se puede decir que su desarrollo, por estar acotado, principalmente, a las fuentes de la Sagrada Escritura,

[18] Horacio Bojorge acusa a Juan Luis Segundo de expresar un pensamiento modernista fervorosamente antropológico, donde la fe es sierva de la historia y en el cual se manifiesta un claro giro antropocéntrico de la Revelación divina. Cf. BOJORGE, Horacio. *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.S., 2000. Será bueno referir aquí que diferenciamos antropológico de antropocéntrico, porque entendemos que el primer concepto dice relación a la comprensión del ser humano como alguien que siempre se interroga acerca de su propia condición y existencia, y desarrolla una interpretación sobre ello. El concepto de antropocéntrico, en cambio, pone el acento en la comprensión del ser humano como el centro del universo, a quien se define como el fin absoluto de la naturaleza y punto de referencia de todo cuanto existe. A nuestro juicio, el sentido del primer concepto es el que está a la base del pensamiento teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, por cuanto, que la reflexión de ambos intenta mostrar y aproximar Jesús de Nazaret a los interrogantes de sus contemporáneos como de las personas de hoy, y como Aquel que hace visible el sentido pleno de la humanidad en la medida en que expresa su apertura al Reino en cuanto expresión de la voluntad creadora y amorosa de Dios.

preferencialmente del NT[19], y a los presupuestos de una antropología, sobre todo de cuño existencial-fenomenológico[20], presenta algunas acotaciones visibles. Una primera acotación es el hecho que su reflexión cristológica se restringe al uso, casi exclusivo, de la fuente del NT, como también el que asume la línea de reflexión exegética del desarrollo de las formas bíblicas, siendo ese el principal género literario exegético de la época utilizado para el estudio e interpretación de las Sagradas Escritura, al cual Segundo se suscribe confiadamente. Respecto de la segunda acotación, Segundo muestra abiertamente que su preocupación teológica parte de la comprensión del ser humano como alguien que vive su existencia en la plena conciencia de la relación del ser y su realidad, por lo que, más que apuntar a la trascendencia humana, aboga por la proximidad de Dios en Jesús que se dirige a toda persona que construye su propio mundo de valores en el cual busca dar a Jesucristo el lugar del valor absoluto.

En relación a las limitantes del pensamiento cristológico de Jon Sobrino, cabe señalar que, de alguna manera, se circunscribe a una reflexión en las coordenadas de los elementos cristológicos de la cristología eclesial general y de la cristología de cuño europeo, en particular[21]. Si nos detenemos a observar los grandes temas que trata, encontramos, claramente, que los elementos desde donde los aborda son los que han sido planteados desde siempre por la cristología, como es el caso de la pregunta que Jesús mismo hace a sus discípulos y con la cual muchas reflexiones cristológicas comienzan, el poner atención a la realidad divina y la realidad humana de Jesucristo, la fe de la comunidad cristiana y su influencia en la cristología neotestamentaria como eclesial posterior. Y por lo mismo, su cristología es, principalmente, una reflexión que asume los temas de la cristología sistemática eclesial.

---

[19] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982, p. 63.

[20] Cf. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 3

[21] Del estudio que hemos hecho de la lectura secundaria, desafortunadamente no nos hemos encontrado con alguna crítica en la línea que estamos planteando. Sin embargo, nos atrevemos a hacerla de igual manera, siguiendo la vía de la comparación. Sin negar lo propio del autor, consideramos que, a grandes rasgos, su cristología sigue el parámetro de los contenidos de una cristología sistemática eclesial y europea, cuando contempla, a la base de su reflexión, lo que proponen teólogos, principalmente, alemanes, por ejemplo. Cf. SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina (esbozo).* México: Ediciones CTR, 1977, pp. 13-30. Un estilo que también desarrolla Walter Kasper. Cf. KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002. Asimismo, los temas sobre los cuales reflexiona, saltándonos, en este caso, la perspectiva propia desde la cual los trata: los pobres y oprimidos, son, normalmente, a los que se refieren los teólogos que hacen cristología: Jesús histórico/Cristo de la fe, la oración de Jesús, la fe de Jesús, los títulos de Jesús, la cristología patrística, la cristología dogmática. Cf. *Cristología desde América Latina*, *Jesucristo liberador* y *La fe en Jesucristo*.

CAPÍTULO IX

DESAFIOS Y NUEVAS TAREAS PARA LA REFLEXIÓN CRISTOLÓGICA LATINOAMERICANA

1 INTRODUCCIÓN

Una vez que hemos expuesto y evaluado algunos de los aspectos de la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino sobre Jesús de Nazaret como el Cristo liberador para América Latina, llega el momento de pensar en los desafíos que se le presentan a la reflexión cristológica latinoamericana del futuro, y desde ellos deducir nuevas tareas. En vista de ello, nos parece necesario comenzar por interrogarnos acerca del alcance que, creemos, debe seguir desarrollando la teología cristológica en América Latina. Nos preguntamos acerca de si se trata de seguir pensando el acontecimiento de Jesucristo en diálogo, particularmente, con los cristianos comprometidos o si no resultaría más coherente con el sentido de la catolicidad que la cristología latinoamericana siguiera haciéndose cargo del significado universal que tiene la fe cristiana, dando, de esa manera, continuidad a la orientación que desde los orígenes la comunidad cristiana ha impulsado, cual es, proclamar la Buena Nueva de Jesucristo a todos los pueblos[1].

Considerado lo anterior, sugerimos que la labor teológico-cristológica del continente se responsabilice de pensar y expresar su reflexión en la línea de la conjunción "y" la que, a través de toda la tradición teológica cristiana, principalmente en los primeros siglos de la historia de la teología, ha caracterizado el pensamiento católico respecto de su comprensión de la autocomunicación de Dios a la humanidad, en el sentido recíproco de unión y de relación, como ha sucedido en el tratamiento de los siguientes temas: Dios y hombre, cielo y tierra, divinidad y humanidad, judíos y gentiles, oriente y occidente, hombre y mujer, fe y razón, etc.

Por eso, queremos exponer en este noveno capítulo algunas pistas de estudio que pueden servir como sugerencias para la continuidad de la reflexión teológico-cristológica en América Latina. Estas tocan dos núcleos temáticos los desafíos y las tareas. Dentro del

[1] A este respecto, parece iluminador lo que señala Noemi cuando dice que la catolicidad se valida y se justifica teológicamente si conlleva la realidad concreta "de la pretensión de absolutez del evangelio de Jesucristo" y si, al decir de Congar, en cuanto teología, apunta a la doble fuente de Dios y del hombre. Cf. NOEMI, Juan C.; CASTILLO, Fernando L. *Teología Latinoamericana. Rasgos, Imperativos y desafíos. Liberación y praxis*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998, pp. 52-53.

primero, se analizan los del ámbito cultural, económico y social que refieren, principalmente, al ámbito de lo antropológico. En el segundo se consideran los destinatarios e interlocutores, el enfoque y el método que podría tener en cuenta la tarea cristológica latinoamericana. Es así, como a continuación, damos curso a la reflexión de nuestra propuesta teológica para el futuro de la cristológica en Latinoamérica.

2 DESAFIOS PLANTEADOS POR LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA A LA CRISTOLOGÍA HOY

Desde los orígenes del cristianismo la teología ha debido pensar y reflexionar la Revelación de Dios y el evento de Cristo en y hacia diferentes contextos históricos y socio-culturales de cada época. Durante los primeros siglos la teología cristiana debió penetrar y desentrañar el significado de la Palabra de Dios, revelada por medio de Jesucristo, primero en el contexto judío, luego en el mundo griego-romano, dirigiéndose después hacia el mundo de Asia meridional, el norte de África y Europa. Más tarde la teología se desarrollará inserta en el mundo medieval, del renacimiento, de la ilustración, y así sucesivamente hasta nuestros días.

Actualmente le corresponde a la teología cristiana descifrar el sentido que tiene la Revelación de Dios en el mundo moderno y en medio de la historia de hoy, particularmente, en América Latina. Por eso, aun cuando resulta casi imposible comprender en profundidad el significado de todos los movimientos y todas las representaciones de tipo socio-cultural que se dan en Latinoamérica, creemos necesario, por lo menos de una manera general, poner atención a las grandes tendencias que se pueden reconocer en el ámbito cultural, económico y social de América Latina, y que influyen en nuevas interpretaciones de tipo antropológico. Damos esa mirada apoyados, principalmente, en el análisis de la realidad que presentan los Obispos en el Documento de Aparecida.

Si bien el Documento de Aparecida habla de desafíos que se plantean, más bien, a los discípulos y misioneros de Jesucristo en la América Latina actual, pensamos que, de alguna manera, esos mismos desafíos valen para la labor teológica y cristológica en el continente, en cuanto que la fe se encuentra siempre insertada en el contexto histórico-social que viven los creyentes. Por lo mismo, la proclamación de Jesucristo exige, también, ser contextualizada. Es por ello que tomamos como puntos de reflexión algunos de los desafíos que se exponen en el

Documento y que, a nuestro juicio, aportan una luz sobre la orientación que puede seguir el pensamiento cristológico latinoamericano.

2.1 Desafíos de orden cultural

Comenzamos enunciando los desafíos que plantean las culturas existentes en América Latina a la vivencia de la fe cristiana y al quehacer teológico-cristológico en el continente, partiendo de la base que ellas – las culturas – son las que forman a las personas a la vez que las mismas son resultado de esa formación, por lo que puede arrojar importantes retos a la reflexión cristológica del futuro.

Los Obispos latinoamericanos destacan, refiriéndose a la realidad cultural, lo que nos parece importante de considerar, que en América Latina existe una variedad y riqueza cultural, la que se expresa por medio de las culturas: indígena, afro-americana, mestiza, rural, urbana y suburbana. Cada una manifiesta características propias: la indígena, su profundo apego a la tierra; la afro-americana, su expresión corporal, su enraizamiento familiar y su sentido de Dios; la rural, su relación con el ciclo agrario, y la mestiza, la síntesis que lleva a cabo a partir de la relación que establece entre las múltiples fuentes de origen y el proceso histórico que van viviendo las personas hasta alcanzar la unidad en su cosmovisión (DA 56). La cultura urbana, por su parte, es heterogénea, dinámica y cambiante, ya que mezcla valores y formas de vida que afectan a todos los grupos sociales; y la suburbana es producto de las migraciones de grandes grupos desde el interior del mismo país o continente, que se establecen en la periferia de las grandes ciudades, dando así origen a importantes cinturones de miseria. (DA 58).

Por lo demás, desde una mirada general, un elemento significativo de la cultura actual es que la ciencia y la técnica han alcanzado un desarrollo importante, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, lo que ha influido enormemente en las culturales particulares, generando considerables cambios en sus formas de expresión. A ello han ayudado grandemente los Medios de Comunicación Social que han traducido para las sociedades latinoamericanas una nueva percepción de la realidad social, un nuevo sentido estético, nuevas expectativas acerca de la felicidad y una nueva expresión del lenguaje, todo lo cual busca imponerse como una nueva expresión cultural de los pueblos y grupos sociales que amenaza la destrucción de lo que hay de más humano en los procesos de construcción cultural

en el continente y que se ha expresado por medio del intercambio tanto personal como colectivo (DA 45).

En ese sentido, las diversas expresiones culturales de Latinoamérica se ven afectadas por la imposición de culturas artificiales que llevan consigo la tendencia a implantar una cultura homogénea. Dichas culturas artificiales se caracterizan, además, por promover la auto-referencia del individuo y fomentar un estilo de vida donde la persona se limita a vivir en el día-a-día, sin considerar ni desarrollar programas de vida a largo plazo, ni valorar su pertenencia familiar y comunitaria. Por el contrario, esa nueva cultura artificial-homogénea lleva a mirar a los seres humanos como objeto de consumo y conduce a relaciones afectivas sin compromiso y sin responsabilidad mutua (DA 46). Asimismo, los cambios que genera la nueva orientación cultural afecta, a su vez, la transmisión de las costumbres culturales de los pueblos y grupos étnicos que se traduce en una cierta desvalorización de la tradición como elemento de vínculo entre las generaciones.

En cuanto a los desafíos que esta realidad cultural presenta a la fe cristiana y a la reflexión cristológica latinoamericana, hay que decir que pide tener en cuenta la relación que puede establecerse entre la persona de Jesucristo y las diversas situaciones que presenta la existencia humano-social. Demanda preguntar acerca de la correlación que existe entre el significado de Jesús, en cuanto manifestación del reinado de Dios en la historia, y la invitación que se hace a todas las personas de alcanzar la comunión plena con Dios, para llegar a desarrollar la integridad de la propia condición humana. Sobre qué relación se puede establecer entre la autocomunicación de Dios en Jesucristo, en cuanto Dios del amor, de la misericordia y de la compasión, y la nueva visión de sí misma que alcanza la persona humana, en cuanto individuo auto-referente y comunitariamente desintegrado. Cómo establecer un nexo entre la plena realización humana que se hace presente en Jesucristo y que se alcanza por medio de una vida en comunidad, y la ausencia de programas de vida a largo plazo, la desvalorización de la pertenencia a una familia y a una comunidad, y la desvalorización de la tradición como transmisora de valores. Sobre cómo establecer la correspondencia entre la salvación y la plena liberación que se hace presente en Jesucristo y la nueva percepción social de la felicidad que se sustenta en el control que ejerce el mercado sobre la visión de un mundo maravilloso, pero lejano e inalcanzable, sobre todo, para los pobres. Atender a todas esas posibles relaciones que se pueden establecer entre la fe en Jesucristo y las diversas realidades humanas y sociales existentes hoy en América Latina, puede favorecer a una mayor toma de conciencia de la propia responsabilidad que nos compete como cristianos y como comunidad

creyente ante todo aquello que amenaza con destruir lo que hay de más humano en el proceso de construcción socio-cultural, y a crear nuevas formas que pudieran servir de ayuda para la continuidad de la transmisión de la fe cristiana a los pueblos del continente.

2.2 Desafíos de orden económico

Desde el ámbito de lo económico, el principal desafío que se plantea a la fe cristiana hoy está dado por el fenómeno significativo de los últimos años - como lo señala el Documento de Aparecida - que es mundial y complejo a la vez. Se trata de la globalización que, si bien, toca diferentes ámbitos de la vida humana como lo político, lo cultural y lo comunicacional, su raíz básica se encuentra en la dimensión económica (DA 61).

Desde un punto de vista general, la globalización refiere a la unión de los mercados y a la homogeneidad de la economía mundial que sienta sus bases en el modelo de desarrollo capitalista, por lo cual se trataría, más bien, de un fenómeno con características básicamente económicas y que se plantea como el gran poder económico del capital transnacional implantado a nivel mundial; al mismo tiempo que es ayudado por el incremento de nuevas tecnologías[2]. Se trata, por tanto, de la libertad de acción que alcanzan los mercados financieros a nivel mundial, no sin consecuencias concretas para la vida de los pueblos, particularmente, los de América Latina.

En cuanto a los beneficios que genera la globalización, los Obispos en Aparecida expresan que ésta ha promovido el acceso de toda la familia humana a las nuevas tecnologías, a los nuevos estilos de mercado y al movimiento de las finanzas. Asimismo, ha favorecido el crecimiento de la economía regional, abriéndole el acceso al mercado internacional, acompañado de la incorporación de los últimos avances tecnológicos y posibilitando la participación e integración de los científicos y técnicos que ayudan al desarrollo de alto nivel en el conocimiento internacional. Todo lo cual se hace alcanzable a través de los medios de comunicación social. Además de favorecer el desarrollo económico, la globalización, aseveran los Obispos, expresa el gran anhelo de unidad que busca llevar a cabo la familia humana (DA 60).

---

[2] Cf. IRIARTE, Gregorio. A globalização neoliberal: absolutização do mercado que a todo coloniza. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 21-39, p. 21. Nos parece importante señalar aquí, a partir de lo que el mismo autor asevera, que existe la tendencia de confundir globalización con mundialización. Lo último surge, más bien, como reflejo del alcance mundial que han conseguido las comunicaciones, básicamente. La globalización, por el contrario, como fenómeno histórico-social, se inicia con la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría, y tiene como objetivo la liberación de los mercados financieros a nivel planetario. Cf. *Ibíd*., p. 23.

Si bien la globalización trae beneficios a la comunidad humana, acarrea, también, riesgos a la misma cuando origina grandes monopolios económicos y hace del lucro el valor supremo de la vida social y personal. En ese sentido, la globalización, como actividad de mercado sobrevalorada por encima de toda otra actividad humana, es causa, también, de grandes injusticias y de perversidad en la convivencia social. Los Obispos afirman al respecto, que, por dejarse llevar por la tendencia que privilegia el lucro y la competitividad, la globalización "sigue una dinámica de concentración de poder y de riqueza en manos de unos pocos" (DA 62). Asimismo, hace que las empresas y las instituciones financieras transnacionales se fortalezcan en base a la subordinación de las economías locales, debilitando el rol del Estado en el desarrollo de recursos que favorezcan la vida de los pueblos. Incentiva tratados de libre comercio entre países con economías asimétricas que desfavorecen a los países más pobres. Además, los países con alto grado de desarrollo económico se toman la atribución de exigir de los países latinoamericanos la propiedad intelectual, por medio de derechos de patentes, sobre las diferentes formas de vida existentes en el continente (DA 67).

Como consecuencia de estos y demás objetivos que encierra la globalización, los Obispos expresan que es necesario ver y reconocer el sufrimiento que genera a causa de la injusticia y la iniquidad. Es por eso que hablan de rostros que hacen patente dicho sufrimiento. Hacen referencia a los rostros de indígenas y afroamericanos que no son tratados con dignidad ni en igualdad de condiciones. El rostro de las mujeres que son excluidas por razones de su sexo, raza o situación económica y social. El rostro de los jóvenes que reciben una educación de baja calidad y que están fuera del alcance de oportunidades para una educación y formación profesional que les garantice la entrada al mercado laboral y les dé la posibilidad de formar y mantener una familia. Entre otros, está, por último, el rostro de muchos pobres desempleados, emigrantes, agricultores sin tierras y de los que procuran sobrevivir por medio de la economía informal. A todos ellos se les obliga a sufrir y a vivir en la exclusión social en razón de que la globalización, además de aumentar la distancia entre ricos y pobres, no fomenta ni da lugar a las relaciones solidarias entre los grupos sociales.

Por lo tanto, en base al breve análisis desarrollado arriba, a partir de la realidad económica expuesta por los Obispos en el Documento de Aparecida, cabe destacar que uno de los desafíos que se puede reconocer como aspecto obligatorio a considerar en una reflexión

cristológica latinoamericana es la falta o casi ausencia de valores objetivos[3] que se pudieran evidenciar por encima de los que enfatiza el mercado globalizado. En ese sentido, reconocemos, prácticamente como una exigencia, el ayudar a restablecer, en primer lugar, los valores que promueven la vida y la dignidad humana de los latinoamericanos, como son la verdad, la justicia, el amor, la solidaridad y el respeto por los derechos humanos. En segundo lugar, frente a los desafíos de tipo humano y comunitario que plantea la globalización, cabe interrogarse acerca del alcance que puede y debe tener la acción salvadora de Dios, por medio de Jesucristo que se anuncia, respecto de la realidad y actividad económica latinoamericana actual. Si debe el cristiano vivir su fe como una experiencia que pasa por alto su condición histórica-social o, por el contrario, ha de comprender que creer en Jesucristo implica convertirse en una persona que no sólo está en la búsqueda de la propia plenitud de vida, si no también, de la de sus hermanos, sobre todo cuando hay una mayoría que seguirá sufriendo las consecuencias del trato desigual y marginalizante. Interrogarnos, asimismo, si todavía se puede seguir pensando que es posible desarrollar una reflexión cristológica desencarnada de los signos de los tiempos que muestra la realidad socio-económica del continente.

2.3 Desafíos de orden antropológico

Al inicio de este sub punto, una primera idea a aclarar, es que se trata de exponer aquí la visión del ser humano que se reconoce hoy a partir de la realidad cultural y social de América Latina, y no de realizar un estudio antropológico – en cuanto análisis científico – de la comprensión de persona.

A ese respecto el Documento de Aparecida señala que el ser humano es consciente del valor fundamental de su existencia, del sentido que posee su vida y de su apertura en busca de la transcendencia. Asimismo, expresa que la persona pregunta y busca respuesta sobre el significado más profundo que tiene su vida; cuestión que abre nuevos horizontes a la tradición cristiana y frente a lo cual cobra un renovado valor (DA 52).

Por lo demás, Aparecida afirma que la antropología cristiana resalta la igual dignidad entre hombre y mujer, en razón de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios, por lo cual el misterio de la Trinidad los invita, en la diferencia, a vivir en comunidad de iguales, al mismo tiempo que puedan vivir desde las relaciones mutuas de colaboración y reciprocidad, a

[3] Entendemos, aquí, por "valores objetivos" aquellos valores que son trascendentes en la vida de todo ser humano, en el sentido de trascender a la persona como individuo y a la sociedad en cuanto grupo humano de producción y de consumo.

través de lo cual pueden armonizar, complementar y sumar esfuerzos en beneficio del bien común de todos los latinoamericanos (DA 451 y 452)[4].

Sin embargo, la cultura actual, que hace prevalecer los ídolos del poder, de la riqueza y del placer por sobre el valor de la propia persona, propone estilos de ser y de vivir contrarios a la comprensión humana y cristiana de la naturaleza y dignidad de la persona, generando, así, una realidad compleja y difícil de vivir de manera integrada (DA 387). Así mismo, el ser humano manifiesta una cierta tendencia de mirar y aproximarse a la realidad de manera unilateral, ya sea a partir de la información política, económica, científica, o desde la expectativa del entretenimiento y del espectáculo, lo que obstaculiza, de cierta manera, la posibilidad de alcanzar criterios de significado coherentes entre sí y con la realidad que lo rodea. De ahí que cuando la persona no consigue visualizar una interpretación de la realidad interrelacionada y de unidad en sí misma, se deja llevar por la frustración, la ansiedad o la angustia (DA 36). Los medios de comunicación, por el alcance mundial que tienen, podrían servir de vehículo para una percepción de mayor unidad de la realidad. Sin embargo, se preocupan de transmitir nuevas imágenes personales y colectivas, que, si bien son atractivas, llenan de fantasía a las personas, en lugar de comportar un sentido de vida más verdadero y profundo, distrayendo así al ser humano de lo más esencial de su existencia histórica (DA 38).

Respecto de la dimensión religiosa, los cambios que se manifiestan en la vida de la sociedad perjudica la concepción integral del ser humano, a la vez que disuelve su relación con el mundo y con Dios, llevándolo a excluir a Dios de su horizonte de vida transcendente y a sobrevalorar la propia subjetividad individual. Surge así el predominio del individualismo que debilita, de una parte, los vínculos comunitarios y de otra, deja de lado la preocupación por el bien común y termina por destruir los procesos comunitarios de construcción cultural y religiosa que se originan en base al intercambio de experiencias personales y colectivas (DA 44).

Por último, queremos decir algunas palabras, particularmente, respecto a la mujer. Aun cuando lo que se expresa sobre la realidad de la mujer, no es algo que surge sólo ahora, nos parece importante que el Documento de Aparecida diga formalmente algo al respecto. Resulta observable el hecho que muchas mujeres no son valoradas en su dignidad, ni se valora ni se

[4] Aun cuando está analizando, particularmente el lugar de la mujer, dentro de la Iglesia, queremos rescatar las palabras de Jorge Costadoat que refuerzan el sentido de su dignidad, cuando dice que "en el Documento Conclusivo predomina una actitud positiva de defensa de la mujer, de reconocimiento al valor de sus movimientos y de su presencia en la sociedad y en la Iglesia. La V Conferencia nos recuerda que en la Iglesia Católica las mujeres desarrollan una labor decisiva en la transmisión de la fe", si bien, lamenta también su exclusión. Cf. COSTADOAT, Jorge. *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010, p. 82.

considera su participación en la construcción de la vida social y en la edificación de la Iglesia. Por el contrario, se ha distorsionado su urgente dignificación y participación social, por medio de ideologías culturales que, bajo el sello de sociedades de consumo y del espectáculo, la someten a nuevas formas de trabajo esclavo (DA 453). Por lo cual, dicen los Obispos que es necesario escucharlas - a ellas mismas – en su clamor de no ser más sometidas a distintas formas de exclusión y de violencia, y de dejarlas participar, abierta y activamente, de la vida familiar, cultural, social, económica y eclesial, "generando espacios y estructuras que favorezcan" su inclusión (DA 454).

Ahora bien, a partir de esta breve visión de la persona, nos parece que uno de los principales desafíos que se le plantea a la reflexión cristológica latinoamericana es el de pensar la fe en Jesucristo sobre la base de lo que ella misma - la reflexión cristológica - puede aportar a la comprensión cristiana de la persona en el continente. Si estamos ciertos que toda cristología comporta una antropología, el ayudar a desentrañar el verdadero sentido que tiene el ser humano y presentarlo a la sociedad latinoamericana como un camino a seguir, no se contradice con el anhelo de libertad de ser y de expresión que proclaman los diferentes grupos sociales, puesto que la comprensión cristiana de la persona no le niega a ésta su búsqueda por una mayor plenitud, aun cuando no lo busque en la persona de Jesucristo. Además, reflexionar teológicamente que en Jesucristo se manifiesta el cumplimiento de la plenitud de sentido que comporta toda persona humana, especialmente la latinoamericana, y que en Él se expresa, a su vez, el llamado de vivir una vida personal y comunitariamente más humana, en comunión con los demás, con el mundo y con Dios, es una tarea que no se puede dejar de realizar por más difíciles y contradictorias que resulten las vías comunitario-sociales.

2.4 Desafíos de orden religioso

En América Latina, como en el resto del mundo, la pluralidad de culturas como de religiones es un dato antropológico, social y religioso existente e innegable. Es un dato históricamente dado y que se impone visiblemente. Hace parte de la identidad social y cultural de América Latina y el Caribe la diversidad de tradiciones indígena, afroamericana y europea. Al mismo tiempo, que los pueblos están generados por "muchas etnias, culturas y religiones"[5].

[5] Cf. LIBANIO, J. B. Pluralismo cultural y pluralismo religioso. En: FUNDACIÓN AMERINDIA. *V Conferencia de Aparecida. Renacer de una esperanza*. Chile: Edebé, 2008, 65-68, p. 65.

En relación al ámbito de la variedad de religiones, desde un sentido general, sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX las teologías cristianas, particularmente la católica, se abrieron a la posibilidad de penetrar en el proceso histórico y en los contenidos teológicos vividos y confesados por otras religiones. Por esa época se da paso una reflexión teológica de estilo inclusivista, aun cuando todavía no se daba crédito a expresiones religiosas marginales. Y fue el concilio Vaticano II que, en su Decreto sobre el ecumenismo y su Declaración sobre la libertad religiosa, sienta las bases para el reconocimiento de los valores espirituales que expresan otras religiones[6]. Sin embargo, hoy en día se genera una nueva posición de aproximación pluralista a la revelación, en la cual se aceptan y valoran las otras religiones, por sí mismas, como expresiones religiosas capaces de guiar a los seres humanos a la vida eterna. Postura teológica que todavía no es abiertamente aceptada en las Iglesias cristianas[7].

Al respecto, sucede en América Latina que la realidad del pluralismo religioso experimenta miradas contradictorias al interior de la Iglesia. Los obispos, en Aparecida, explicitan que el diálogo interreligioso tiene su fundamento en la misión de Cristo, ya que ella debe contemplar la articulación entre el anuncio y el diálogo como una elemento constitutivo de evangelización (DA 237). En ese sentido, el pluralismo religioso, entendido como la manifestación coexistente de varias confesiones religiosas en una misma sociedad o país, junto con ser un desafío se torna un signo de los tiempos para pensar la fe cristiana en el continente. De ahí que la Iglesia debe hacer de su existencia en medio de las religiones no cristianas una presencia de discernimiento y testimonio de la luz de Cristo que ilumina a todo ser humano (DA 237), y aun cuando experimente dificultad en las relaciones con ciertas expresiones religiosas poco clara y definidas, debe estar dispuesta a mantener el compromiso y la gracia del diálogo (DA 238).

En ese sentido, la Iglesia latinoamericana, en Aparecida, entiende que debe promover el estudio y conocimiento de las otras religiones, a fin de formar agentes que sean capaces de movilizar un diálogo que considere "las diferentes visiones religiosas presentes en las culturas" de los pueblos de América Latina (DA 238). De esa manera, se contribuye a la construcción de una nueva humanidad que "abre caminos inéditos de testimonio cristiano, promueve la libertad y dignidad de los pueblos, estimula la colaboración por el bien común, supera la violencia motivada por actitudes religiosas fundamentalistas, educa a la paz y a la convivencia ciudadana" (DA 239).

---

[6] Cf. BALASURIYA, Tissa. Revelação e revelações. En: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 19-44, p. 25.
[7] Cf. Ibid., p. 40.

3 NUEVAS TAREAS DE LA CRISTOLOGÍA LATINOAMERICANA

Al examinar los desafíos que plantea a la cristología la sociedad actual de los países del continente, nos disponemos a pensar acerca del sentido que cobran para la propuesta de las nuevas tareas que le competen a la reflexión cristológica latinoamericana del futuro. Pero antes de entrar en materia, queremos señalar, previamente y de manera global, algunas cuestiones elementales que influyen y que deben ser tomadas en cuenta en toda labor cristológica. Una primera cosa es la de recordar, junto a González de Cardedal, que en la cristología existen tareas esenciales y, por lo mismo, permanentes y de cuya explicación depende la comprensión de todo lo demás, como es el caso de los enunciados cristológicos que forman parte de la estructuración del discurso teológico-cristológico y que, necesariamente, deben estar referidos al sujeto Jesús. Y existen, a la vez, tareas secundarias, que surgen de la peculiar sensibilidad de la generación que las desarrolla en estrecha relación con el horizonte cultural y el contexto histórico donde se lleva a cabo el ejercicio de pensar la fe en Jesucristo. Una segunda cuestión es señalar que las tareas de una cristología, así como de la teología en general, se llevan a cabo en base a algunos elementos que posibilitan su desarrollo, como son: el objeto, el lugar, el sujeto y el método[8]. Una última cuestión a considerar es que toda reflexión cristológica está marcada por las tendencias socio-culturales que las movilizan a partir de las carencias o necesidades que se presentan en la experiencia de fe del pueblo creyente como en las búsquedas de sentido de la humanidad toda y de una época determinada.

En vista de ello, consideramos necesario delimitar el ámbito desde donde se planteará la propuesta de las nuevas tareas de la cristología latinoamericana el cual, a nuestro juicio, está dado por tres contextos: uno, el contexto del pensamiento teológico-cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, teólogos latinoamericanos, objeto de este estudio, análisis e interpretación de este trabajo doctoral; otro, el contexto histórico-eclesial de América Latina expresado, principalmente, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, y tercero, el contexto general de la cristología eclesial. En base a esos tres contextos, se trata de examinar y proponer algunas tareas cristológicas que buscan dar continuidad a la labor de pensar y comunicar el acontecimiento de Jesucristo, de cara al futuro de los pueblos latinoamericanos, con miras a anunciar a Jesús como el Cristo que lleva a cabo la promesa salvadora de Dios. Propuesta que haremos, teniendo en cuenta el sentido de la moderación y

[8] Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 23.

del equilibrio que sugiere Gregorio Nacianceno – en su discurso 32 –, para llevar a cabo toda práctica teológica[9].

Dicho esto, ordenamos nuestra propuesta de las tareas cristológicas en base a tres aspectos teológicos de reflexión que son: los destinatarios e interlocutores, el o los enfoques y el método cristológico. Estos tres aspectos son identificados a partir de los desafíos que presenta la realidad socio-cultural y religiosa de Latinoamérica, en conexión con lo expuesto por los dos teólogos latinoamericanos y que, a nuestro juicio, resultan relevantes de seguir teniendo en cuenta como parte de la tarea teológico-cristológica en el Continente. Asimismo, consideramos dichos aspectos, porque creemos ayudan a mostrar el propósito que puede orientar la reflexión cristológica latinoamericana.

3.1 Destinatarios e interlocutores

Primero que nada quisiéramos decir algunas palabras acerca del por qué hablamos de "destinatarios e interlocutores" y no simplemente de destinatarios. Entendemos que si hablamos sólo de destinatarios, la acción de pensar la fe en Jesucristo alcanza una dimensión más bien pasiva, puesto que los destinatarios, por definición, son aquellos a quienes se les dirige la palabra o el mensaje; esto es, son y pueden ser considerados meros receptores, aquellos a quienes va dirigido algo. Ahora, si, además de destinatarios, hablamos de interlocutores, la reflexión puede cobrar un sentido más activo, ya que, aun cuando los interlocutores no pueden ejercer un papel activo directo en las tareas de una cristología, sí lo pueden hacer de una manera indirecta, por medio de los desafíos e interrogantes que plantean, a partir de la realidad histórica, social, cultural y religiosa en que se encuentran inmersos. Eso obliga, necesariamente, al teólogo a conocer, examinar y estudiar dichos desafíos si quiere, de manera real, hablarles del significado que es y puede llegar a ser Jesucristo en sus vidas. Creemos que, tanto los destinatarios como los interlocutores, deben ser considerados seriamente a la hora de emprender dicha tarea cristológica.

Ciertamente que todos los pueblos latinoamericanos y todas las personas son destinatarios e interlocutores para el anuncio de Jesucristo, pero, también, es verdad que, si se busca anunciarlo de una manera que llegue a ser significativo en la vida de las personas, no se puede eludir la realidad histórica-social que ellos comportan. En ese sentido, continúan siendo

[9] De saber transmitir, de la mejor manera posible, el valor que poseen las cosas de Dios, a fin de que engendren la paz en lugar de la discordia. Cf. NAZIANZE, Grégoire de. *Discours 32-37*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985, p. 83-84.

destinatarios e interlocutores válidos –de acuerdo a los desafíos levantado anteriormente (cf. § 2)-, en cuanto a su identidad cultural, los indígenas, los afroamericanos y los mestizos; y desde el punto de vista de las características de diferenciación socio-cultural, los pobres y marginados, los ateos potenciales, las mujeres, los jóvenes, los campesinos, los habitantes de las grandes ciudades, etc. Pero como no nos imaginamos una reflexión cristológica latinoamericana imparcial, por lo mismo que ya hemos dicho, nos disponemos a hacer la opción de considerar, a lo menos, tres tipos de destinatarios e interlocutores: los pobres y marginados, las mujeres y los ateos potenciales[10] de Latinoamérica.

Los "pobres y marginados" son destinatarios e interlocutores necesarios de la reflexión cristológica latinoamericana, porque junto con ser los principales receptores de la llegada del Reino de Dios en el anuncio de Jesucristo y en el Evangelio, son la realidad social más numerosa, desafiante y gritante de América Latina a la hora de presentar la Revelación de un Dios misericordioso, Padre de todos y actuante en medio de la historia de la humanidad, una historia que a ellos parece decirle y mostrarle imágenes contrarias de ese mismo Dios. En ese sentido, aun cuando pareciera que ya han sido suficientemente considerados por los teólogos y cristólogos de la liberación, aun en el siglo XXI, sigue totalmente vigente la problemática levantada por la realidad humano-social de los pobres y marginados latinoamericanos a la reflexión cristológica del continente[11]. Surgen, así, algunas preguntas como: si una persona que no es respetada en su dignidad humana y social puede esperar algo de Jesucristo, en cuanto Mesías y Salvador. Si a alguien que no cuenta con las oportunidades de comprenderse y desarrollarse como persona libre, llamada a alcanzar la plenitud de su humanidad como hijo e hija de Dios, la fe en Jesucristo como Hijo de Dios, le devuelve su condición humana primera establecida por Dios en la creación. Si a personas que no cuentan con las

[10] Tres cosas quisiéramos decir al respecto. Primero, que dudamos en un momento si hablar de ateos potenciales o hablar más bien de la persona moderna de Latinoamérica, puesto que la primera denominación pareciera exigir mayor precisión. Pero si pensamos que, de manera general, lo que caracteriza a un ateo potencial dice relación con lo que representa una persona moderna en cuanto a haber hecho propia la visión de sí mismo, del mundo y de los demás, nos parece que a partir de ahí podemos arriesgarnos a hablar de ateos potenciales. Segundo, que nos llama la atención que el Documento de Aparecida no hace ninguna alusión a este tipo de personas en el continente, significa eso que no hay o, por el contrario, la Iglesia no se detiene a pensar en esa posibilidad de personas, culturalmente indiferentes ante el tema de Dios y del Dios de Jesucristo, en particular. Tercero, que existe una diferencia en la disposición de los ateos potenciales de la época de Juan Luis Segundo a los de ahora; los contemporáneos del teólogo muestran una visible preocupación por el tema de Jesús, mientras los actuales son más indiferentes, no sólo frente a la persona de Jesucristo, sino además ante el tema de Dios y la fe religiosa.

[11] Al respecto de la realidad de los pobres frente a la manifestación de Dios en Cristo, Jorge Costadoat destaca, en el ámbito del análisis del tema de "la necesidad de un encuentro con Cristo", que el Documento de Aparecida invita a comprender "la salvación como vida que supera las condiciones inhumanas en que viven los más pobres", porque la vida en Cristo se manifiesta más plenamente cuando se viven vínculos de verdadera y justa comunión fraterna, donde se superan las desigualdades sociales. Cf. COSTADOAT, Trazos de Cristo, p. 213-214.

posibilidades de desarrollar su capacidad de ser sujetos y gestores de su propia historia personal y social y que, por lo mismo, no son considerados capaces de entrar en diálogo de tú a tú, Jesucristo pueda dirigirles su palabra[12]. Si bien, los pobres y marginados podrían seguir siendo destinatarios e interlocutores de la reflexión cristológica a partir, principalmente, del anuncio del Reino y sus consecuencias éticas y exigencias de seguimiento, nos parece que podría, también, cobrar otro matiz si se examina una reflexión cristológica más a partir del significado que cobra el abajamiento y la encarnación del Hijo en su confluencia con la dignidad humana concreta de hijos pobres y marginados, y no únicamente desde un significado ontológico-metafísico, que refiere a todo ser humano, en un sentido genérico-colectivo, sino, incluido lo anterior, además, desde el significado históricamente palpable que en Cristo el ser humano alcanza su plena dignidad, su esencia como radical apertura a Dios y la meta del destino de su existencia[13].

Otro tipo de destinatarios e interlocutores son las "mujeres". Ciertamente ellas, normalmente y por cuestión cultural, pueden ser y son incluidas entre los pobres y marginados. Sin embargo vamos a referirnos a ellas de manera preferencial y explícita como a destinatarias e interlocutoras válidas del pensar cristológico latinoamericano, justamente, en esa doble perspectiva, como mujeres pobres y marginadas. Ello por dos razones. Una primera, más de tipo eclesial, que las mujeres son la mayoría de las parroquianas y laicas comprometidas de la Iglesia católica de América Latina. La segunda, que, al tener en cuenta la dificultad de definir las causas del por qué la mujer ha sido y es socialmente marginada[14], se puede, al menos, pensar en el gran aporte de equilibrio y plenitud que traería consigo a la vida social y eclesial latinoamericana, el desarrollo más consciente de una reflexión cristológicamente inclusiva de la mujer[15]. Sin duda la presencia activa de la mujer en la

---

[12] En el contexto de la recepción de Aparecida, Costadoat enfatiza que, más allá de la lectura que se puede hacer de las conclusiones de la V Conferencia, el cristianismo en América Latina ha podido llevar a cabo uno de los descubrimientos teológicos más importante y novedoso, cual es, la irrupción de los pobres y sus reclamos contra toda injusticia y por el reconocimiento de su dignidad. Cf. COSTADOAT, *Trazos de Cristo*, p. 69.

[13] Cf. KLINGER, Elmar. Cristo en la fe y en la historia. En: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación. Volúmen III.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, pp. 27-54, p. 48.

[14] Ha surgido en el último tiempo el proyecto de la antropología de la mujer que, si bien ha arrojado importantes luces respecto de la "diversidad de formas en que las sociedades han grabado las diferencias sexuales como diferencias simbolizadas y estructuradas dentro de escalas de prestigio y poder", sin embargo no es fácil poder separar el dilema que genera, en el análisis de las diferencias entre varón y mujer, la tensión entre lo universal y lo particular de la problemática que presentan los datos recogidos por dicha disciplina. Así, al menos, deja ver claramente la complejidad misma de la relación de género. Cf. MONTECINO, Aguirre Sonia. La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios de una escena antropológica latinoamericana. En: PRIMER CONGRESO DE TEOLOGAS LATINOAMERICANAS Y ALEMANAS, Biografías, instituciones, ciudadanía. En: *Stromata*, Año 44, N◦1/2, (2008), pp. 53-63, p. 64.

[15] En relación al lugar de la mujer en la Iglesia, nos parece que refuerza nuestra búsqueda de una reflexión cristológica inclusiva de la misma, las palabras de Costadoat cuando afirma que "la presencia protagónica de la

Iglesia puede contribuir a crear espacios de comunidad y comunión, y marcar el estilo de desarrollo de una reflexión cristológica latinoamericana. Considerando esto, las mujeres de América Latina son portadoras de múltiples interrogantes a la fe en Jesucristo: les cabe a ellas preguntar acerca de lo que pueden esperar de Jesucristo de cara a la realidad socio-cultural que vive la mujer en América Latina; en qué medida Jesucristo puede ayudar a esclarecer su sentido de "igual dignidad", siendo Él varón y, como tal, el Hijo de Dios encarnado; qué significado tiene Jesucristo para la mujer y qué significado puede dar a su vida en cuanto mujer y mujer en sociedad; cómo pensarse como mujer desde Jesucristo y pensarlo a Él, si hay lugar para ello, siendo mujer[16].

Un tercer tipo de destinatarios e interlocutores son los "ateos potenciales". Más que apelar a un grupo social determinado, esta vez se trata de practicar el diálogo cristológico con el hombre y la mujer latinoamericanos que se encuentran inmersos en un estilo de vida caracterizado por la cultura moderna, en la cual, la técnica y la ciencia son lo preponderante. Un aspecto propio de la modernidad, desde el punto de vista antropológico, es el haber colocado, de una manera categórica, al ser humano en el centro de toda actividad humana, haciendo de éste el sujeto de todo fundamento y el punto de referencia absoluto de toda verdad a descubrir y por afirmar. La persona potencialmente atea del continente también participa de esta visión de sí misma y de los otros. En cuanto persona-sujeto, quiere vivir su propia vida y ejercer la capacidad de optar, personalmente, por todo cuanto puede y quiere llevar a cabo; es decir, tiene asumido su ser individuo y vive conscientemente lo que eso significa en cuanto que quiere definir por sí misma su presente y su futuro. Así, la posibilidad de desarrollar su vida en base a pautas sólo es posible si éstas son escogidas y pasan por la propia decisión y experiencia que las hace válidas.

Sin embargo, aun cuando pareciera que puede ser dueño absoluto de todo cuanto es y pueda realizar, la persona latinoamericana moderna experimenta la crisis de sentido y se percibe fragmentada. De ahí que, a la hora de pensarlo como destinatario e interlocutor de la

---

mujer en la sociedad contemporánea nos ha hecho más humanos. El varón se ha desrigizado en su rol de proveedor periférico, ha pasado a formar parte de un equipo parental, participa mucho más en la crianza y educación de los niños y comienza a mirar su propia vulnerabilidad. Mediante vínculos recíprocos de amor y de contención, las relaciones entre el varón y la mujer son más simétricas. Esta mayor humanidad de un amor placentero, igualitario y responsable que muchos católicos y católicas están experimentando trasunta la obra del Espíritu". Cf. COSTADOAT, *Trazos de Cristo*, p. 81.

[16] Respecto de un análisis del proceso que ha vivido la reflexión teológica sobre el lugar de la mujer en el NT, a partir del comportamiento de Jesús con ella, en la reflexión teológica patrística y medieval, como en el origen de una reflexión teológica feminista, se puede consultar la tesis doctoral de Alzira Munhoz, principalmente la segunda parte. Cf. MUNHOZ, Alzira. *Feminismo e evangelização. Uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evagenlizadora da Igreja no Brasil*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008.

reflexión cristológica, surgen las preguntas: si alguien que se tiene por la medida de todas sus opciones propias puede abrirse al principio de estar fundamentado en Otro, como lo plantea Jesucristo; si Jesucristo que vivió hace más de dos mil años, que habló y enseñó desde otros parámetros socio-culturales, puede mostrar un sentido de responsabilidad por el otro a los que definen su estilo de vida hoy desde el individualismo; si para personas que han optado por una posición materialista frente a la vida y las diferentes dimensiones que cobra la relación con los demás, porque han descubierto una mayor identificación con una visión pragmática de la vida, del mundo y de los otros seres, Jesucristo puede convertirse en el instrumento que viabiliza su apertura al sentido trascendente de todo lo existente.

Considerado esos tres tipos de destinatarios e interlocutores, hay que decir, que no debe juzgarse de sesgado el hecho que continuemos sugiriendo que la reflexión cristológica que se desarrolle en América Latina deber ser una reflexión teológica "situada". Aun cuando pareciera que hablamos de pobres, mujeres y ateos potenciales en sentido genérico, no lo es a la hora de saber que existen con rostros concretos en Latinoamérica donde la diversidad cultural, por antonomasia, hace inviable la reducción a un denominador común, como nuevamente lo reconoce la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.

3.2 Enfoque cristológico

Una vez que se ha pensado en los destinatarios e interlocutores posibles y del por qué se los tiene en cuenta, paso seguido es, plantearse la tarea acerca de lo que se quiere comunicar y dialogar con ellos. Estamos ciertos que el asunto del que se ocupará la conversación está dado por la cristología en sí: Jesucristo, pero también somos conscientes que decirlo así suena de una manera tan general que difícilmente puede hacer sentido a la vida concreta de las personas que hemos nombrado anteriormente. De ahí la importancia de concebir y precisar uno o más enfoques teológicos de los cuales pueda responsabilizarse la cristología latinoamericana en su reflexión futura.

Por lo demás, es importante partir considerando que todo y cada uno de los enfoques teológicos como cristológicos refiere, más bien, al sujeto que realiza la labor de pensar y hacer inteligible la fe, en nuestro caso particular, la fe en Jesucristo. Por eso hay que decir que se trata aquí de presentar la propuesta de un enfoque secundario, como lo señala Clodovis Boff, más que el enfoque originario de toda teología que consiste en la "luz de la fe", puesto

que vamos sugerir la óptica o el ángulo desde dónde creemos se debería llevar a cabo la tarea de pensar[17] el evento Jesucristo y su significado para los pobres, mujeres y ateos potenciales de América Latina.

En vista a eso, nos parece que podemos enunciar tres tipos de enfoques, en base a dos momentos de reflexión. En un primer momento, planteamos dos enfoques que, a nuestro juicio, son representativos de la fe cristiana y que deben ser profundizados por la reflexión cristológica latinoamericana: el histórico-antropológico y el cristológico-trinitario. Privilegiamos estos dos tipos de orientación de la reflexión cristológica por dos razones: una, porque creemos que la cristología latinoamericana debe continuar situando su reflexión sobre la base de una vida cristiana encarnada en la realidad histórica concreta de América Latina que le toca vivir a los pobres, mujeres y ateos potenciales del continente, si quiere, en verdad, volver significativa la persona de Jesucristo hoy. La otra, nos parece, que la cristología latinoamericana puede explotar, positivamente, la dimensión trinitaria de la experiencia de Jesucristo si se detiene a pensar la realidad de Dios Comunidad, a partir de Jesús, como una realidad de comunicación, revelación y donación intra-trinitaria y hacia el mundo[18]. En un segundo momento, en vista que no podemos eludir un aspecto visible de la realidad religiosa actual, como es el de la pluralidad, proponemos el enfoque de la disposición para encaminarse hacia el diálogo interreligioso.

En cuanto al desarrollo de una cristología latinoamericana de enfoque histórico-antropológico, nos parece importante indicar que ello es necesario, en primer lugar, porque no se puede renunciar a Jesús de Nazaret, en cuanto hombre concreto, como la puerta de entrada a una relación personal y comunitario-social con Dios; es decir, Jesús es, forzosamente, la vía de acceso perentorio a Dios, alcanzable por la persona latinoamericana. Luego, porque posibilita comprender que Jesucristo manifiesta una acción divina de Dios, en medio de la historia, que va dirigida, al corazón de todas las personas[19], pero, particularmente, al de los pobres, mujeres y ateos potenciales, para ir forjando su libertad, hacerles descubrir el sentido

[17] Cf. BOFF, Clodovis, OSM. *Teoria do método teológico*. Segunda Edição Revista. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 51.

[18] Reforzamos esa posible línea de reflexión con la siguiente afirmación: "No interior de Deus, o Filho leva uma intensa vida de relacionalidade e comunhão com o Pai e o Espirito Santo. Porque a única coisa que o diferencia do Pai é acolher a vida que este lhe entrega. E com ele expressa e transmite seu amor substancial, quer dizer, o Espirito Santo". Cf. BINGEMER L., Maria Clara. *Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso.* São Paulo: Paulinas, 2008, p. 152.

[19] Se trataría de recrear, en el hoy de los pueblos latinoamericanos, la experiencia que vivieron junto a Jesús sus contemporáneos. A eso podría ayudar la reflexión cristológica, a hacer comprensible que Jesús vivió y vive plenamente en nuestra historia, al mismo tiempo que la trasciende. Cf. *Ibid.*, p. 151.

transcendente de su ser y llevarles a reconocer la misión importante de transformación a que están llamados, no sólo para sí mismo sino hacia su entorno social.

En Jesucristo se ha fijado la medida de la humanidad – sentido antropológico de la cristología – a partir de la cual ya no es posible pensar al ser humano sin su referencia abierta a lo divino. De aquí se puede plantear como principio cristológico latinoamericano la necesidad de entender que los pobres y las mujeres, de una parte, están llamados a participar y deben ser partícipes de una misma dignidad filial-divina y fraternal entre los seres humanos, y de otro, de por qué es importante comunicar a los ateos potenciales que su vocación de ser personas y humanos no termina aquí, en una historia y un mundo determinados por el hombre mismo; de invitarlo a ver que eso esencial que busca y que identifica consigo mismo y con el mundo, se encuentra en Otro, en cuanto es un Tu que posibilita descubrir la verdad de lo que el ser humano es y quiere ser.

Respecto del enfoque cristológico-trinitario, una cristología latinoamericana podría hacer el esfuerzo por pensar el acontecimiento de Jesucristo en su totalidad, no parcializando aspectos de su persona, con miras a responder, desde el contexto latinoamericano y de la manifestación histórico-salvífica de Dios, a la pregunta acerca de quién es Jesús, cuestión a la cual no se puede responder sin vincularla a la pregunta de quién es el Padre y el Espíritu. En ese sentido, la reflexión cristológica de América Latina podría hacerse cargo de pensar la persona de Jesucristo a partir de la iniciativa del Padre que quiere la entrada del Hijo en el mundo y en la historia para, desde dentro, mostrarle su propia verdad e impulsarle a dirigirse hacia el sentido esencial de su existencia, cual es, comprender que la plenitud de lo que está llamado a ser lo alcanza en la medida que consigue vivir en vínculo con Quien le ha dado el ser. Asimismo, este enfoque podría, a la vez, considerar la misión de Jesús, el Hijo, unida a la misión del Espíritu, por quien el mundo y la historia se vivifican, y la humanidad consigue participar de la vida divina.

Nos parece iluminador, también, para la tarea de reflexión latinoamericana desde el enfoque cristológico-trinitario, principalmente, dos aspectos teológicos que señala González de Cardedal[20]. Primero, que el punto de partida de toda cristología es la relación filial que Jesús manifiesta con Dios como su Padre, puesto que Jesús sustenta la fidelidad a su misión, además del cumplimiento de la voluntad del Padre, en el amor incondicional y permanente que Él tiene por todos, especialmente, hacia los pobres y desvalidos. En ese sentido, una cristología latinoamericana debería pensar el acontecimiento de Jesucristo, considerando

[20] Cf. GONZÁLEZ de CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, pp. 23-24.

como punto de partida la filiación de Jesús al Padre, en cuanto que es ella la que asegura no sólo la predilección de Dios por los pobres y marginados, sino también la realización de la salvación para ellos. El segundo aspecto dice relación a la unidad que vive Jesús con el Padre por medio del Espíritu. Esa unidad de Jesús con el Padre en el Espíritu se refleja, a su vez, en su unidad con los discípulos, y por medio de la Iglesia, la dirige a toda la humanidad. Es el Espíritu el que lleva a cabo la encarnación del Hijo y que lo revela como tal en su bautismo, y es él que garantiza la disposición y la apertura para acogerlo a Él y su mensaje a través de la historia de la humanidad y de América Latina, en particular. De ahí que una cristología latinoamericana podría desarrollar su reflexión, considerando el significado que tiene el Espíritu en cuanto que es él que infunde y asegura al espíritu humano que es y que está llamado, en el Hijo, a ser hijo e hija de Dios Padre.

En relación con el enfoque de una disposición para el diálogo interreligioso, es importante partir considerando que, a diferencia del diálogo ecuménico, el diálogo interreligioso se comprende a partir del contacto y de la relación que se establece entre tradiciones religiosas. El ecumenismo, por tratarse de la relación entre religiones cristianas, posee una fundamentación común que es Jesucristo. La relación interreligiosa, en cambio, exige comprender que el acontecimiento de Cristo es perceptible de manera diferente y, según la expresión propia de cada religión, puede no ser fácilmente viable la aproximación a Él[21].

Eso considerado, la reflexión cristológica latinoamericana se enfrenta también a la tarea de dar su aporte en el diálogo interreligioso. Para ello, será importante, primero, dejar en claro que se llega al diálogo desde la identidad de confesión de fe cristiana y desde ahí plantearse el interrogante acerca de cómo se va a dialogar. Luego, disponerse a plantear una reflexión cristológica inclusiva que, a diferencia de un cristianismo que se plantea como la única religión verdadera, y como consecuencia de ello, exclusiva[22], se abre a la posibilidad de concebir una nueva hermenéutica teológica[23] que le permite pensar el acontecimiento de Jesucristo de cara al diálogo interreligioso. Por lo demás, si se tiene en cuenta que tanto la religión cristiana como otras religiones buscan articular la relación que Dios establece con la persona humana y con la humanidad, como un todo, y considerando la diferencia de los contenidos teológicos que transmiten, cabe preguntar si podría ser la antropología una vía

[21] Cf. DRUBI, Rodrigo. O diálogo inter-religioso. En: SOUZA, Ney de, (Org.). *Temas de teología latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 211-229, p. 211.
[22] Cf. VIGIL, José Maria. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*. Córdoba: Ediciones El almendro de Córdoba, España, 2005, p. 154.
[23] Cf. SALLES, Walter; BERNARDO, Luiz Thiago. Pluralismo religioso e hermenêutica da diferença. Novas possibilidades para a teologia cristã. En: *Revista de Cultura Teológica*, 65 (2008), pp. 69-90, p. 71.

posible en la confluencia del diálogo interreligioso de la cristología latinoamericana con las demás religiones. La antropología, en cuanto que comprende a la persona como un ser abierto a la trascendencia o al Ser Transcendente, puede convertirse en un punto de encuentro entre la cristología y las demás religiones, en la medida en que asume la tarea de atender a la cuestión de cómo entender el significado de una "vida más plena", a la cual todo ser humano aspira y toda religión confiesa como un contenido de la manifestación de Dios que, en el caso de la cristología, se trata de un contenido teológico fundamental[24]. A nuestro juicio, se trata de una propuesta posible de realizar.

3.3 Método cristológico

Exponemos ahora el tercer aspecto teológico de nuestra propuesta para la tarea cristológica latinoamericana del futuro, el del método cristológico. Antes de pasar a tratar la temática explícitamente, nos parece importante rescatar dos elementos comunes que, además de estar a la base de todo método teológico, son los que viabilizan toda reflexión teológica y, por lo mismo, cristológica. Se trata de los momentos del quehacer teológico, como son: la escucha atenta y la elaboración teórica del significado de lo que se escuchó[25]. En el primer momento teológico, hay que partir considerando que el teólogo es una persona que recepciona el significado de algo que ya fue comunicado y revelado por Dios a la humanidad. Por lo cual, el teólogo lo que hace es ser testigo, por medio del acto de hacer inteligible lo que ve, escucha y recibe del diálogo que Dios realiza, por medio de Jesucristo, con la humanidad de todos los tiempos, en la gracia del Espíritu, invitando al ser humano a entrar en una comunión viva con Él. A partir de ello, en un segundo momento, el teólogo se dispone a escrutar, de una manera creativa, las experiencias de fe que vive el pueblo cristiano y el significado que tiene la revelación de Dios en la historia para la vida humana, en el tiempo y en el lugar donde el teólogo se encuentra inserto.

---

[24] Una veta teológica, por donde desarrollar la reflexión sobre una "vida más plena", desde el ámbito cristiano y que podría posibilitar el diálogo interreligioso, puede ser el enunciado de la "humanización". Si se sigue ese camino, nos parece viable acoger la propuesta de Manuel Hurtado, en el contexto de algunas tareas de la cristología contemporánea, de asumir el título "Hijo del hombre" en la perspectiva de "una invitación a pensar la relación entre la cristología y la humanización" del ser humano y de la creación, ya que el mismo título coloca en destaque el concepto de "humanidad". De ahí se puede desprender la tarea cristológica de llegar a dilucidar el significado que tiene el "hacerse hombre de Dios" para el "hacerse más humano" de toda persona, en la clave de lectura del diálogo interreligioso. Cf. HURTADO, Manuel. Novas cristologías: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. En: *Perspectiva Teológica* 40 (2008), 315-341, p. 339.

[25] Cf. WICKS, Jared. *Introdução ao método teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 35.

En ese sentido, todo método teológico como cristológico está dado, normalmente, por el sujeto que lleva a cabo la tarea de pensar la fe cristiana, por lo que no podríamos cerrar este capítulo sin presentar nuestra propuesta al respecto y sin dar alguna explicación sobre la misma. De ahí que, en vista a mantener una cierta coherencia con lo que hemos expuesto anteriormente, pensamos, más que crear nuevas formas de reflexión, destacar, de los ya conocidos, dos métodos que, a nuestro juicio, posibilitarían a la cristología latinoamericana hacerse cargo de los desafíos y las nuevas tareas sugeridas por nosotros. Se trata de los métodos: "ver-juzgar-actuar" y "el círculo hermenéutico".

En relación al primer método, hay que comenzar diciendo que los Obispos reunidos en Aparecida para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en continuidad con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado, han aceptado el método "ver-juzgar-actuar" como el modo para exponer el contenido doctrinal del Documento de las Conclusiones. Expresan los Obispos que este método les ayuda a "articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento, la valoración con sentido crítico, y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo" (DA 19). A partir de esto se puede decir, además, que este método es una forma ya consolidada en la Iglesia para plantear su pensamiento sobre la fe cristiana y su relación con la realidad histórico-social de América Latina. Pero creemos, también, que no todo se agota ahí.

En ese sentido, queremos destacar todavía dos puntos de consideración. Uno primero, que el método ver-juzgar-actuar, si bien, surge como método pastoral en el contexto eclesial de Europa, ha sido ampliamente aceptado tanto por la actividad pastoral como la teológica de América Latina a partir del Concilio Vaticano II. Ello, porque los Obispos y teólogos latinoamericano han visto en dicho método la ayuda necesaria para llevar a cabo una reflexión teológico-cristológica que considere, en el ver, la historia concreta de América Latina como el lugar teológico en el cual se discierne el significado de la revelación de Dios y de la fe; con el juzgar, se plantea a la fe cristiana la posibilidad de discernir, a la luz de la fe y de la revelación de la Palabra de Dios, cuál es el sentido que cobra la historia de los pueblos latinoamericanos, con todas sus luces y sombras; y con el actuar, se busca dar, desde la misma fe y Palabra de Dios, una respuesta esperanzadora al aquí y ahora de la historia[26]. Segundo, se ve importante la propuesta de aplicación de este método a la reflexión cristológica latinoamericana, propiamente tal, porque este procedimiento permite mantener el énfasis de la

[26] Cf. BENTUÉ, Antonio. *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental*. Sexta Edición corregida y actualizada. Santiago: San Pablo, 2001, p. 420.

comprensión de una fe cristiana encarnada en la historia concreta que viven los pueblos de América Latina, particularmente los pobres y marginalizados, las mujeres y los ateos potenciales. En ese sentido, la continuidad de su utilización podría posibilitar a la cristología latinoamericana poner mayor atención, desde el "ver", al ver "con", "desde" y "como"[27] los pobres, mujeres y ateos potenciales están situados desde su realidad concreta frente a la persona de Jesús. Ello exigiría mucho más a la reflexión cristológica partir de la existencia histórica de las personas y no desde el supuesto teórico de interpretación de los destinatarios e interlocutores futuros. Respecto del "juzgar", la cristología latinoamericana podría continuar su tarea a partir del quehacer que evalúa la coherencia entre el discurso sobre Jesucristo y la realidad histórica en que se inserta. Pero está vez, no sólo lo debería juzgar frente a la cristología clásica, sino también desde lo que ella misma va pensando y exponiendo acerca de la interpretación del significado de la persona de Jesús para los pueblos latinoamericanos hoy. Por último, relativo al "actuar", es coherente con una cristología encarnada, como se reconoce y se define la cristología latinoamericana, el que tenga una injerencia real e iluminadora sobre la acción evangelizadora de la Iglesia que dice relación con la búsqueda de transformación de la vida, no sólo personal sino y sobre todo, social.

En cuanto al método de "el círculo hermenéutico", recordamos que se trata del método usado y propuesto por Juan Luis Segundo. Como el mismo teólogo señala, se trata de un método que surge después de haber tomado consciencia que el cristianismo es una religión principalmente bíblica, por lo cual la teología no tiene la libertad de desviarse del camino que las Escrituras le prescriben y no puede dejar de volver una y otra vez sobre la misma, con el fin de interpretar e iluminar, desde ahí, los acontecimientos históricos conducentes o no a descubrir y reconocer a Dios que se revela en medio de ella[28]. Por eso mismo, nos parece un método válido de seguir considerando en la reflexión cristológica latinoamericana, porque vehicula una forma de pensar que favorece una mirada clara sobre la relación que puede establecerse entre las disciplinas desarrolladas en el pasado y las que se dan ahora y que permiten explicar el presente, con la labor teológico-cristológica en su intento de interpretar la Palabra que Dios dirige al ser humano en el aquí y ahora de la historia, particularmente, la latinoamericana.

En ese sentido, el círculo hermenéutico, como método, posibilita, en primer lugar, el desarrollo de una reflexión cristológica que considera los continuos desafíos planteados por el contexto histórico-cultural y social en que se encuentran inmersos los pobres y

[27] Cf. FUNDACIÓN AMERINDIA. *Aparecida. Renacer de una esperanza*. Santiago: EDEBÉ, 2007, p. 49.
[28] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975, p. 11.

marginalizados, las mujeres y los ateos potenciales. Además, una cristología que se lleva a cabo con la ayuda del método del "círculo hermenéutico" no puede resultar ser autónoma, por no decir ajena, de la realidad que circunscribe la vida de los cristianos, y de lo que ésta dice a la fe en Jesucristo. Luego, la cristología latinoamericana no podría dejar de considerar en su reflexión la relación existente entre las disciplinas que le permiten conocer mejor el pasado de la misma –cristología bíblica- y las disciplinas actuales que le explican la realidad del presente, con el fin de interpretar la Palabra que Dios dirige hoy a los pueblos latinoamericanos. En tercer lugar, que dicho método exige a la cristología latinoamericana estar atenta a los continuos cambios que se generan en los procesos históricos que viven las personas de Latinoamérica, para interpretarles la revelación que hace Dios en Jesucristo. En ese sentido, será muy importante que ésta, -la cristología- ponga atención a los interrogantes que surgen y que puede levantar de ese nuevo contexto socio-cultural, de manera tal que se vea obligada a interpretar, siempre de nuevo, el significado que la Palabra que Dios dirige, por medio de este mismo Jesús, a los habitantes de Latinoamérica de hoy.

Desde una mirada general, por último, cabe decir que ambos métodos favorecen, de una parte, el desarrollo de un pensar cristológico que mantiene activa la triple relación de Dios y Jesucristo, ser humano: pobres y marginados, mujeres y ateos potenciales, y la historia, relación que permite volver siempre de nuevo significativo el diálogo que Dios quiere continuar llevando a cabo con la persona en vista de alcanzar una vida más plena y en comunión. Y de otra, posibilita una reflexión cristológica que se puede plantear desde dos perspectivas del pensar, desde una cristología práxica y desde una cristología teórica. Con ello queremos decir, por una parte, que la cristología latinoamericana que se basa en el método del "ver, juzgar y actuar" puede responder, más directamente, al desafío de la solicitud de presentar a Jesucristo como Aquel a quien se puede confiar la propia vida personal y social-comunitaria, porque es Alguien a quien es factible seguir, hacer de su vida el propio estilo de vida. Independiente de lo anterior, la cristología que se basa en el método del "círculo hermenéutico" puede muy bien alcanzar una reflexión teológica latinoamericana que permita poner en relación los elementos cristológicos dados por la teología exegética de todos los tiempos y la contemporánea, y los interrogantes más profundos y transcendentes del ser humano que vive en América Latina. Por eso, apelamos a que ambas cristologías se complementan en lugar de excluirse, ya que posibilitan la aproximación a la persona de Jesús desde diferentes ángulos del pensar y vivir humanos.

REFLEXIONES FINALES

Las reflexiones finales no pretenden ser una síntesis de todo lo investigado, ni son una repetición de lo desarrollado en las reflexiones correspondientes al final de cada capítulo. Lo que se hace aquí es poner de relieve el hilo conductor temático que orienta todo el trabajo y que alcanza algunas evidencias en la exposición de los contenidos cristológicos tratados en los diferentes apartados, en los cuales ya se vislumbra la importancia y la limitación de la comprensión de Jesús de Nazaret en el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino.

En el transcurso de nuestro análisis sobre la cristología de ambos autores, hemos podido corroborar la centralidad que alcanza el hecho de Jesús en la reflexión de los dos teólogos latinoamericanos. El punto de partida, sin embargo, está dado por el enfoque que establece la TdL, cuando coloca en el centro de su planteamiento teológico la persona de Jesús, en cuanto hombre, Mesías y liberador. Ante la pregunta de lo que aporta la fe cristiana al proceso de liberación que vive América Latina, los obispos en su condición de pastores, por medio de las Conferencias de Medellín y Puebla, advierten sobre la importancia y la necesidad de dirigirse a la totalidad de la persona humana, especialmente a los más pobres, desde la fe en Cristo. Cristo, en cuanto Salvador es quien devuelve la dignidad a los pobres y comunica la grandeza a la existencia humana. Los teólogos latinoamericanos, en sintonía con lo que las Conferencias Episcopales Latinoamericanas manifiestan, asumen, como tarea propia, desarrollar una reflexión acerca de la persona de Jesucristo que se condiga con la realidad histórica y social de los pueblos latinoamericanos. Entienden que se trata de exponer una imagen de Cristo que ilumine, de manera real y concreta, la vida y la praxis cristiana de Latinoamérica.

En ese sentido, Gustavo Gutiérrez deja en evidencia lo primordial que es atender a la imagen de Cristo liberador, para hacer que la realidad concreta que viven los pueblos esté contemplada en la reflexión teológica que se lleva a cabo en América Latina. Expresa, de manera clara, que el anuncio del Evangelio debe considerar la experiencia de los cristianos que se comprometen con el proceso de liberación necesario en un continente que vive sometido a la opresión, ya que Cristo es, para los cristianos, Alguien que se hace presente en la historia de la humanidad trayendo la liberación. Siguiendo esa línea de reflexión, Leonardo Boff, enfatiza, de manera explícita, que los seguidores de Jesús, a lo largo de la historia, quieren saber quien fue realmente Aquel de quien hablan los Evangelios. Por eso, una

cristología que se desarrolla en América Latina, debe contemplar ese deseo de conocer al verdadero Jesús, pero no debe plantearse ajena al contexto histórico y cultural en que viven los cristianos. Para Boff, una cristología latinoamericana debe integrar en su reflexión, los elementos que acompañan el proceso histórico que viven los habitantes de Latinoamérica. Sienta las bases respecto que ella –la cristología latinoamericana- debe contemplar los elementos antropológico, utópico, crítico, social y práxico, los que son considerados, de alguna manera, en la reflexión cristológica posterior. Dichos elementos ponen el énfasis en el hablar de Jesucristo, a partir de Él mismo, para llegar a definir el sentido de la existencia de toda persona latinoamericana. Jesucristo es propuesto como el liberador, en el pensamiento de Boff, porque invita a construir un mundo más fraternal y humanizado, que atiende a los sin-nombre y sin-voz, que anuncia un Reino que no es para unos pocos, sino para todos, y que revela, como lo esencial de su mensaje, el crear nuevas formas de actuar y de vivir en el mundo.

Poco a poco se va delineando el presupuesto de un Cristo liberador, a tener en cuenta en el desarrollo de una cristología latinoamericana. Sobre ese presupuesto cristológico se hace comprensible la centralidad de Jesús de Nazaret en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino. Aunque, como hemos mostrado a lo largo de nuestro análisis, cada autor lo expone de una manera propia, se observa en ambos pensamientos, ya de manera implícita como explícita, el interés en presentar a Jesús como el Cristo liberador para América Latina. El inicio de ese interés está dado por la opción que ambos autores hacen de Jesús de Nazaret como el Jesús histórico.

A juicio de Segundo, el Jesús histórico es quien mejor muestra el aporte que hace Jesús al proceso de humanización de la historia. Postula que es a partir de ahí –del proceso de realización humana- que se puede plantear a los contemporáneos de América Latina, especialmente, a los ateos potenciales, que es posible dialogar con Jesús de Nazaret y descubrir su significado para la comprensión y la realización de la existencia humana. En su reflexión, privilegia el uso de los datos exegético-cristológicos alcanzados por la investigación sobre la búsqueda del Jesús histórico del siglo XX y enfatiza el método de exegesis de las formas, como también los criterios metodológicos de historicidad presentes en el NT, con el fin de rescatar el significado de Jesús en cuanto “Buena Noticia”, no sólo para las primeras comunidades cristianas, sino, sobre todo, para las personas en la actualidad. A ello sirve, a su vez, el planteamiento de la “clave política”, elemento cristológico con el cual

el teólogo quiere evidenciar, más profundamente, la realidad histórica y humana que hace de Jesús Alguien posible por quien optar como estilo de vida.

Jon Sobrino, por su parte, destaca al Jesús histórico porque, como está interesado en desarrollar una cristología histórica, considera que es a partir de Él que se puede acceder a su estilo de vida y a su mensaje, mostrando a los cristianos el sentido de seguir y vivir la fe y la vida cristiana desde la praxis del mismo Jesús. Para eso, considera importante dar cuenta de la historia de Jesús sobre la base de las narraciones evangélicas, considerando que los Evangelios presentan a un Jesús teologizado e historizado. Es el Jesús histórico el que mejor permite reconocer que Jesús es verdaderamente hombre. Es el que mejor posibilita continuar su práctica y seguirlo en su misión hoy, a fin de recrearla como "Buena Noticia" para el mundo, particularmente, para los pobres y oprimidos, ya que es la praxis de Jesús la que muestra más claramente su relación con los pobres, su acción liberadora y su entrega por amor. Así, la opción por el Jesús histórico, como puerta de entrada para una reflexión latinoamericana del acontecimiento de Jesucristo, demarca el itinerario que lleva a cabo la reflexión cristológica de los dos teólogos en su propuesta por mostrar el significado liberador y pleno que trae Jesús a la humanidad, particularmente, a los pueblos de América Latina.

La explicitación que hace la cristología latinoamericana del Reino de Dios como tema central del mensaje y de la actividad de Jesús, es un elemento revelador, también, del sentido liberador que cobra su persona para sus contemporáneos como para los pueblos de hoy. El pensamiento de Segundo destaca que, con el anuncio de la llegada del Reino, Jesús está indicando que se aproxima el momento en que Dios comienza a ejercer su autoridad en la historia y en el mundo. Se trata de una nueva forma de gobierno, que se inicia con los pobres como destinatarios privilegiados del Reino por voluntad de Dios, ya que su reinado tiene como propósito hacer el bien a los que sufren dolor y pasan necesidad. El anuncio del Reino, que está dirigido, tanto a los destinatarios inherentes del mismo como a los opositores y a los discípulos de Jesús, tiene a los pobres, que hacen parte de los últimos, como los destinatarios preferentes, porque Dios se alegra en sacar a los pobres y pecadores de su situación de sufrimiento y marginación. Esta predilección, sin embargo, no se da sin condiciones. En vista que los demás grupos de personas se han planteado en actitud adversa al Reino por no corresponder a las expectativas con que lo esperaban, son los pobres y los pecadores los que reciben la exigencia, en una doble perspectiva; por una parte, deben procurar la coherencia entre los valores que asumen en sus propias vidas con los valores que representa Jesús, quien trae el Reino y, por otra, deben cambiar la forma en cómo se miran y se comprenden a sí

mismos, ya que sólo a partir de ahí podrán creer que el Reino les está verdaderamente prometido. Destaca, así el teólogo, que es ese dejar de mirarse como pueblo pobre, pecador y oprimido lo que posibilita entender que Dios, en Jesús de Nazaret, los privilegia y los libera.

El pensamiento cristológico de Sobrino pone de relieve que el Reino de Dios es lo último en la vida de Jesús, lo que supone la unidad entre la trascendencia y la historia, ya que el Reino manifiesta que es Dios mismo el que entra en relación con la historia y la coloca en relación con Él. Esa orientación de la historia hacia Dios comienza con los pobres. En el anuncio que Jesús hace, Reino y pobre están directamente relacionados. A los pobres, que son los que tienen necesidades reales, porque sufren sed y hambre, están desnudos y enfermos, en las cárceles y se sienten agobiados, les está dirigido el anuncio del Reino de Dios como Buena Noticia, para que tengan esperanza y confíen en la misericordia de Dios que se acerca para terminar con sus sufrimientos. Dicho anuncio va acompañado de algunas condiciones que, de una parte, están dadas por el mismo Jesús y, de otra, en la actitud de aceptación de los pobres. Con Jesús, el Reino trae la liberación y la misericordia de Dios para ellos –los pobres-, ante lo cual se les pide creer. Así, cuando Jesús actúa a favor de los pobres y pecadores, lo que busca, resalta el teólogo salvadoreño, es denunciar la actitud, la acción y la estructura que divide a las personas en opresores y oprimidos, para dar paso a la acción liberadora.

Así, el proceso de reflexión que llevan a cabo ambos teólogos, con respecto al tema del Reino de Dios, contribuye a establecer dos modos mediante los cuales el Reino viabiliza la liberación, tanto de la persona como de la sociedad. De una parte, para los que viven en base a situaciones deshumanizantes, se da la posibilidad de cambiar la manera de entender las relaciones de convivencia en el mundo y decidirse a asumir los valores de mayor humanización que propone el Reino. De otra, la actividad de Jesús es liberadora, porque manifiesta el rompimiento del *status quo* social establecido, ya que se sienta a la mesa con los pobres, libera a los posesos de la sumisión al demonio, perdona a los enfermos sus pecados y sitúa la persona en la correcta dirección al Reino.

De acuerdo a la cristología de Juan Luis Segundo como, también, de Jon Sobrino, la muerte de cruz de Jesús es consecuencia de su mensaje y de su actividad. Percibiendo el no cumplimiento de las expectativas de Israel, tanto de las autoridades como del pueblo, Jesús no cambia el estilo de su predicación ni cambia el rumbo de sus acciones; por el contrario, se mantiene fiel a ello. Segundo afirma, por su parte, que la misma razón que lo llevó a iniciar su vida pública es la que lo lleva a la muerte, ya que con su forma de anunciar la llegada del Reino de Dios se convierte en una amenaza para Israel que espera la restauración del reino de

David. Sobrino, a su vez, destaca que, desde el comienzo de su ministerio, Jesús se ve envuelto en un ambiente de persecución, ya que su manera de predicar el Reino pone en evidencia la injusticia que provoca el poder religioso y social de Israel. Así, independientemente del tratamiento que cobra el tema de la muerte de Jesús en la cristología de los dos teólogos, es importante resaltar que, a partir de ambas reflexiones, se puede concluir que la muerte en cruz de Jesús es un hecho que consuma la opción de su misión, ya que si lo crucifican es porque el significado de su mensaje fue comprendido por todos sus oyentes, tanto por quienes creyeron en Él, como por quienes lo rechazaron. A partir de ahí, el significado teológico que alcanza el acontecimiento de la muerte en cruz pone de relieve, según el pensamiento cristológico de Segundo y Sobrino, que la muerte de Jesús tiene un sentido salvador en la línea de ser el acto final que revela la liberación de toda injusticia por parte de Dios, y no es simplemente el resultado de las condiciones históricas que lo rodearon. Por tanto, es necesario resaltar que lo que salva no es la cruz en sí, sino Jesús y todo lo que Él hace y representa, ya que vive y actúa de una manera que le es grato a Dios: vivió haciendo el bien, ofreció una vida más digna a las personas y amó sin límites hasta entregar su propia vida. La muerte en cruz, más que ser un precio a pagar, es la confirmación de todo lo grato que resultó Jesús para Dios, por cuanto mostró que el Reino consiste en que la libertad se opone a la esclavitud, la justicia se opone a la injusticia y la plenitud de la vida se opone a la marginación de los pobres. Por eso, Dios no sólo lo dejó morir, sino que participó Él mismo de su sufrimiento y de su cruz.

Vinculado al hecho de la muerte en cruz de Jesús, Juan Luis Segundo y Jon Sobrino reflexionan el tema de la Resurrección. Aunque con diferentes rumbos en su tratamiento, según el pensamiento de cada autor, cabe observar que en algunos puntos se puede advertir una cierta alusión al hilo temático conductor de esta tesis. En el caso de la reflexión de Segundo, sobre la base del análisis de las palabras y enseñanzas que acompañan a Jesús en sus apariciones, resalta que ellas iluminan la comprensión de la vida ministerial de Jesús a la luz del acontecimiento de la Resurrección. Se trata de entender, por una parte, que la misión confiada por Dios a Jesús, en cuanto Mesías, no queda truncada tras los hechos de su pasión y muerte, y de otra, que el mandato de Jesús a sus discípulos de hacer seguidores a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, manifiesta que la comunidad entiende que con la Resurrección se recibe una vida nueva ilimitada. Se dan cuenta que esta vida nueva no puede quedar sólo con ella, sino que implica la tarea de comunicar la Buena Noticia a todos los pueblos. De esa manera, la universalidad de su

mensaje pasa a formar parte de la nueva comprensión acerca de la persona de Jesús que origina la Resurrección.

La reflexión de Sobrino, por su parte, una vez que ha analizado el acontecimiento de la Resurrección en base al presupuesto de la acción escatológica de Dios y de su manifestación, pone de relieve que Dios confirma la vida de Jesús y que el resucitado no es otro que Jesús de Nazaret, el crucificado; y que en Él se revela Dios, de manera definitiva. El esperar, el saber y el hacer de la realidad humana posibilitan entender que con la Resurrección de Jesús se origina una nueva historia, en la que se hace presente el amor. La verdad de la Resurrección implica una misión de transformación de la historia sobre la base de la acción del amor que pasa por el sufrimiento de cruz. La Resurrección revela la bondad y la misericordia perdonadora y reconciliadora de Dios para con la humanidad, dando así inicio al futuro liberador en el que el ser humano se orienta hacia la plenitud de la propia historia.

Sobre ese presupuesto, se puede subrayar que el tema de la Resurrección contribuye a la comprensión de Jesús de Nazaret como Aquel que continúa presente en la historia como el Cristo liberador. En el pensamiento cristológico de Segundo, se entiende la historia como un elemento constitutivo de la existencia humana, en la cual toda persona, independiente si es creyente o no, vive la promesa indefinida y persistente de que su existencia tiene un sentido y una meta. Jesús resucitado puede entenderse y aceptarse, a partir de ahí, como Aquel que es capaz de traer un sentido real y verdadero a todos aquellos proyectos que se realizan y por los cuales se lucha. En ese sentido, entender al Jesús resucitado como el Cristo liberador para la propia historia personal y humana, en la cristología del teólogo uruguayo, implica colocarlo en relación con el lenguaje de las búsquedas y proyectos humanos que conlleva, a su vez, a comprender a Jesús como aquel que no tiene respuestas fáciles, sino, por el contrario, que es capaz de llegar hasta las preguntas más radicales que posibilitan la apertura y el acceso a Dios. En el caso del pensamiento cristológico de Sobrino, se puede destacar que, desde la experiencia de la Resurrección, Jesús de Nazaret es reconocido como el Cristo liberador. Eso es posible en la medida en que todo ser humano descubre y reconoce en Él a Alguien que no sólo invita, sino que realiza en sí mismo una vida más plena, no sólo de sentido, sino también de dignidad humana y de participación en la realidad divina. Jesús resucitado puede entenderse como el Cristo liberador, cuando se comprende que no sólo su Resurrección, sino también, su entrega en la cruz es el acontecimiento que acerca la Salvación.

Así, desde la clave hermenéutica del Cristo liberador, cabe reconocer que Segundo declara que la Resurrección viene a confirmar el ministerio de Jesús en el cual dejó planteada

la invitación a la conversión que consiste en colocar las propias opciones en conformidad con las prioridades del corazón de Dios. En ese sentido, Jesús como Cristo, es liberador en la medida en que los seres humanos comprenden que pueden encontrar a Dios en el hermano necesitado y que se disponen a desarrollar una mayor humanización en la historia, en lugar de huir al campo íntimo del corazón o al terreno del culto religioso. Para Jon Sobrino, en cambio, con la Resurrección se inicia el futuro liberador que ha iniciado Jesús con su predicación, su vida y su muerte. Su reflexión cristológica enfatiza, explícitamente, que Jesús es el verdadero Mesías que fue exaltado por Dios en la Resurrección y, a partir de este acontecimiento, este título cobra para la persona de Jesús un nuevo sentido dado por la comunidad cristiana es decir que en Jesús, muerto y resucitado, se ha hecho efectiva la salvación del mundo.

Por lo demás, la cristología antropológica de Pablo, tema propio del pensamiento de Juan Luis Segundo, si bien, no habla de Jesús de Nazaret, propiamente tal, ni se preocupa de la dimensión mesiánica del mismo, posee, sin embargo, un sentido cristológico de la liberación de la esclavitud que permite la lectura salvadora-liberadora del acontecimiento de Jesucristo. En los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos adquiere fuerza la temática de la esclavitud del pecado que alcanza a judíos, paganos y cristianos. Unos y otros son dominados por el pecado que abarca todas las dimensiones de su vida y que los aliena, tanto de sí mismos como de los demás y de todo lo creado. Así, el pecado posee un mecanismo que, al dominar a la persona, la deshumaniza. En base al presupuesto de la esclavitud a que somete el pecado, Segundo pone de relieve que la cristología antropológica de Pablo se ocupa de dejar en evidencia las etapas del proceso que lleva a la esclavitud tanto a paganos como a judíos y a cristianos. Una vez establecido dicho proceso, el Apóstol plantea la fe en Jesús como oposición a la esclavitud del pecado. Es el tema de la fe el que vehicula el sentido salvador y liberador de Cristo. La fe es liberadora respecto del judío, porque lo que lo hace justo no son la Ley ni las obras de la Ley, sino la fe en Jesús. La fe libera al pagano de la esclavitud, porque posee un sentido universal dado por la justificación en Cristo. En el caso de los cristianos, que cuentan con la fe en Jesús, su liberación la alcanzan por el bautismo que los introduce en una vida nueva. Pero, más allá de la libertad de la esclavitud del pecado, la cristología paulina plantea el tema de la liberación de la Ley y de la muerte. Es Jesús, que significa el ahora de Dios en la historia, el que mueve a luchar contra la Ley y la muerte, para que no ejerzan más poder sobre las personas. Asimismo, el triunfo sobre la muerte lo alcanza Jesús con su Resurrección, porque en dicho acontecimiento es la vida la que triunfa sobre la muerte. Por tanto, el sentido liberador de Cristo en la cristología antropológica de Pablo,

contempla examinar toda la actividad humana, y por lo mismo histórica, de cara al hecho de la Resurrección, porque ella constituye el cumplimiento total de la promesa de que la historia será liberada definitivamente de la corrupción que mezcla los proyectos del pecado con los de la persona libre.

Sobre el presupuesto de lo que manifiesta el pensamiento cristológico de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino acerca de Jesús de Nazaret como el Cristo liberador, cabe subrayar que tiene una orientación socio-cultural y religiosa determinada. Ambos teólogos, como se ha evidenciado a lo largo de todo el trabajo, tienen la preocupación de hablar del significado y sentido liberador de Cristo para América Latina; particularmente, para los ateos potenciales, en el caso de Segundo, y para los cristianos comprometidos con el proceso de cambio social, en el caso de Sobrino.

En relación a la continuidad de proclamar el sentido liberador de Jesús como el Cristo en Latinoamérica, debemos reconocer que la realidad de Mesías es un elemento cristológico que está lejos de desaparecer del ámbito del anuncio e instauración del Reino de Dios en el continente. Jesús, en cuanto Cristo liberador, debe continuar siendo el sentido interpretativo de la salvación que trae, ya que sólo cuando la historia humana-latinoamericana llegue a comprender el proceso de liberación que se lleva a cabo por medio de la búsqueda de la verdad del ser humano ante sí mismo y ante Dios, podrá vislumbrar el auténtico sentido de la plenitud humana, personal y socio-comunitaria, que significa Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

1 BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

SEGUNDO, Juan Luis. *Existencialismo, Filosofía y Poesía. (Ensayo de Síntesis)*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentinas S.A., 1948.

_____. *Función de la Iglesia en la Realidad Rioplatense*. Montevideo: Barreiro y Ramos S.A., Editores, 1962.

_____. *Berdiaeff: uma réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: AUBIER, 1963.

_____. *As Etapas Pre-Cristãs da descoberta de Deus. Uma chave para a analise do cristianismo (latino-americano)*. Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. *Teología Abierta para el Laico Adulto. Nuestra Idea de Dios*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1970.

_____. *Teologia Abierta para el laico adulto. Los sacramentos hoy. Tomo IV*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1971.

_____. *Qué es un cristiano*. Montevideo: Mosca Hnos. S.A.-Editores, 1971.

_____. *Teología Abierta para el Laico Adulto. Evolución y Culpa*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1972.

_____. *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*. Buenos Aires: Búsqueda, 1972.

_____. Liberación: fe e ideología. En: *Revista Mensaje* 21 (1972), 248-254.

_____. *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación* . Buenos Aires: La Aurora, 1973.

_____. Teologías y ciencias sociales. Comunicación. En: JORNADA FE CRISTIANA Y CAMBIO SOCIAL EN AMERICA LATINA. *Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro El Escorial, 1972*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, pp. 285-295.

_____. Fe e ideología. En: *Perspectivas de Dialogo* 88 (1974), 227-233.

_____. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

_____. Perspectivas para una teología latinoamericana. En: *Perspectiva Teológica* 17 (1977) 9-25.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Fe e ideología. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo. Tomo II/1*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L., 1982.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad. Tomo II/II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

_____. *Teología Abierta. Iglesia-Gracia. Tomo I*. Segunda Edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

_____. *Teología abierta. Iglesia – Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983.

_____. *Teología abierta. Dios, sacramentos, culpa*. Madrid: Cristiandad, 1983.

_____. *Teología abierta. Refle xiones críticas*. Madrid: Cristiandad, 1984.

_____. Les deux théologies de la libération en Amérique latine. En: *Etudes* 361 (1984), 149-161.

_____. *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

_____. Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica. En: *Selecciones de Teología* 25 (1986), 283-289.

_____. El sentido de la historia humana. En: *Aquí y Ahora. Movimiento Familiar Cristiano*. Secretariado para Latinoamérica. Montevideo 5 (1986), pp. 6-10.

_____. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989.

_____. Libertad y liberación. En: ELLACURÍA; SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 373-392.

_____. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.

_____. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.

_____. *El caso Mateo: los comienzos de una ética judeo-cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1994.

_____. *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*. Buenos Aires: Editorial Lohlé/Lumem, 1998.

_____. Prefacio de Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina, X, 13.

SOBRINO, Jon. El Jesús histórico. Crisis y desafíos para la fe. En: *Christus* 481 (1975), 6-18.

_____. El Jesús histórico. Crisis y desafíos para la fe. En: *Estudios Centroamericanos (ECA*) 318 (1975), 201-224.

_____. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Ediciones CRT, 1976.

_____. La fe de Jesús, relevancia para la cristología y el seguimiento. En: *Christus* 484 (1976), 15-39.

_____. *El celibato Cristiano en el tercer mundo*. Bogotá: Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1977.

_____. *La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*. Panamá: Cica, 1978.

_____. Cristología desde América Latina. Introducción a la Segunda Edición. En: *Christus* 511 (1978), 25-29.

_____. Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. En: *Sal Terrae* 66 (1978), 345-364.

_____. Puebla. Serena afirmación de Medellín. En: *Diaconía* 9 (1979) 9, pp. 27-59.

_____. Relação de Jesús com os pobres e marginalizados. Importância para a moral fundamental. En: *Concilium* 150 (1979), 18-27.

_____. *Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra*. Madrid: PPC, 1980.

_____. Espiritualidad de Jesús y de la liberación. En: *Christus* 529 (1980), 59-63.

_____. Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. En: *Christus* 540 (1980), 17-25.

_____. *La oración de Jesús y del cristiano*. Bogotá: Paulinas, 1981.

_____. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1981.

_____. *Oscar Romero – Profeta y mártir de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1982.

_____. "El Resucitado es el Crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. En: *Sal Terrae* 70 (1982), 181-194.

_____. "El Resucitado es el Crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. En: *Diakonía* 21 (1982), 25-40.

_____. Evangelización y seguimiento. La importancia de “seguir” a Jesús para “proseguir” su causa. En: *Sal Terrae* 2 (1983), 83-91.

_____. *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1985.

_____. Jesús como buena noticia. Repercusiones para un talante evangélico. En: *Sal Terrae* 76 (1988), 715-726.

_____. *El Cristo de los Ejercicios Espirituales: depoimento de Jon Sobrino*. Bilbao: Sal Terrae, 1990.

_____. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador. Depoimento de Jon Sobrino*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

_____; CODINA, Victor. *Santo Domingo 92: crônica testimonial y análisis contextual*. Maliano: Sal Terrae, 1991.

_____. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.

_____. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Segunda Edición. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992.

_____. *Solidários pelo reino. Os cristãos diante da América Central*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Cambio Social y pensamiento Cristiano en América Latina*. Madrid: Ediciones Trotta, 1993.

_____. *Espiritualidade da libertação. Estrutura e conteúdos*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995.

_____. Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo, S.J. En: *Revista del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS)*, 457 (1996), 475-482.

_____. *Ignácio Ellacuría, “aquella libertad esclarecida”*. Santander: Sal Terrae, 1999.

_____. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. Madrid: Ediciones Trotta, 2002.

_____. La centralidad del Reino de Dios anunciado por Jesús. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 68 (2006), 135-160.

_____. O Reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos Desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 241-261.

_____. *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

_____. Rutilio Grande. El nacimiento de una Iglesia nueva, salvadoreña y evangélica. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 3-12.

_____. *Fora dos pobres não há salvação. Pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. Carta a Ignacio Ellacuría: Monseñor Romero y tú. En: *Páginas* 216 (2009), 62-69, p. 63.

_____. Monseñor Romero: conversión y esperanza. "Otra Iglesia es necesaria. Otra Iglesia es posible". En: *Revista latinoamericana de teología* 80 (2010), 215-237.

2 BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AHLERT, Alvori. Fé antropológica como ponte entre fé e ideología em Juan Luis Segundo. En: *Teología y Vida* 48 (2007), 321-336.

ALFARO Juan. Análisis del Libro "Jesús en América Latina", de Jon Sobrino. (San Salvador, 1982). En: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 237-254.

ALESSANDRI, Hernán. *O futuro de Puebla. Repercussão social e eclesial*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

ASSMANN, Hugo. Os ardís do amor em busca de sua eficacia. As reflexões de Juan Luis Segundo sobre "O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré". Notas e Comentários. En: *Perspectiva Teológica* 36 (1983), 223-259.

_____. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

AYERRA, Jacinto. Visión pastoral de la realidad latinoamericana en el documento de Puebla. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de La teología latinoamericana. Puebla. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, pp. 129-156.

BALASURIYA, Tissa. Revelação e revelações. En: TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 19-44.

BENOÎT A. Dumas. Teología de la liberación: ¿por qué esa desconfianza? En: *Selecciones de Teología* 142 (1997), pp. 103-109.

BENTUÉ, Antonio. *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental*. Sexta Edición corregida y actualizada. Santiago: San Pablo, 2001.

_____; FERARI, J. Manuel. De Medellín a Puebla. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana*. *Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, pp. 62-88.

BEOZZO, Jose Oscar. *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BINGEMER L., Maria Clara. *Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BOFF, Clodovis, osm. *Teoria do método teológico*. Segunda Edição revista. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. Epistemología y método de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 79-113.

BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Jesucristo Liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana. Tomo VI*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, p. 17-42.

BOJORGE, Horacio. *Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.S., 2000.

BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Seguimiento de Jesús. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002.

BRIGHENTI, Agenor. Vaticano II – Medellín. Intuições básicas e eixos fundamentais. En: *Revista Eclesiástica Brasileira* 69 (2009) 5-26.

CASTILLO, Jesús Coronado (Org.), *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*, Paulinas, São Paulo 1998.

CADAVID Duque, Alvaro. La Cristología del Documento de Aparecida. En: *Medellín* 131 (2007), 418-445.

CODINA, Víctor. *¿Qué es la Teología de la Liberación?* Santiago: Ediciones Rehue, 1986.

_____. Eclesiología de Aparecida. En: FUNDACIÓN AMERINDIA. *Aparecida: Renacer de una esperanza*. Edebé, Marzo 2008.

COMBLIN, José. La Conferencia episcopal de Puebla. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de La teología latinoamericana. Puebla. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, pp. 91-126.

_____. *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. Os pobres na Igreja latino-americana. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 263-277.

_____. Reflexões sobre a Notificação enviada a Jon Sobrino. En: VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da cruz os pobres: Cristologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 80-88.

COMPENDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Notificación sobre las obras del padre Jon Sobrino, s.j. L'OSSERVATORES ROMANO. 148 (11-16 de marzo de 2007), pp. 20-22.

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documento finales de Medellín*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1968.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Mensaje a los pueblos de América Latina. En: CELAM. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla: Conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, Mayo de 1979.

COSTADOAT, Carrasco Jorge S.J. *El Dios de la vida. El "discurso sobre Dios" en América Latina, Dissertatio ad Doctoratum*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1993.

_____. La liberación en la cristología de Jon Sobrino. En: *Teología y Vida* 45 (2004), 62-84.

_____. *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010.

CRISTIANISME I JUSTÍCIA. *Comentario a la "Notificación" sobre Jon Sobrino*. Barcelona: Cuadernos Cristianisme i Justícia 148 (2007).

DARLAP, Adolf. Teología fundamental de la historia de la salvación. En: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1965, pp. 49-204.

DE FERARI Fontecilla, José Manuel. *Pasos hacia un cristianismo ecológico: derivaciones desde la cristología de Juan Luis Segundo*, [S.N.] [s.n.], 1992.

_____, *Método y contenidos de la cristología de Juan Luis Segundo*. Disertación para el Doctorado. Belo Horizonte: Centro de Estudios Superiores da Companhia de Jesus. Faculdade de Teologia, 1993.

DUMAIS, Marcel. Le sens de la croix de Jésus d'après Jon Sobrino: Questions d'exégèse et d'herméneutique. En: *Église et Théologie* 19 (1988), 323-347.

DUSSEL, Enrique. Hipótesis para una historia de la teología en América Latina. En: CEHILA. *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro*

Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975). Barcelona: Nova Terra, 1977, pp. 271-319.

_____. *Caminhos de libertação Latino-americana. Tomo I*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

_____, La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979). En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana*. *Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, pp. 13-61.

_____, *Caminhos de Libertação Latino-americana. Interpretação histórico-teológica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

_____, Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo negro-esquila misional, 1992.

ELLAURI, Secco. *Historia universal*. Barcelona: Bibliográfica Internacional S. A., 2007.

ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA. *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*. México, Agosto, 1975.

FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Santiago de Chile: ICIRA, 1969.

FIGARI, Luis Fernando. *Reflexiones sobre Medellín. Un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991.

FORTE, Bruno. La cristología hoy: el desarrollo a partir del Vaticano II y las características emergentes. En: *Theologica Xaveriana*, 142, (Abril-Junio 2002), 339-349.

FUNDACIÓN AMERINDIA. *Aparecida. Renacer de una esperanza*. Santiago: EDEBÉ, 2007.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio, SJ. *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Granada: Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 2006.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GRENZ, Dison R. E. *A Teologia do Século XX. Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

GRILLMEIER, Alois. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

GUERRERO, Jesús Alfonso. Jesucristo, salvador y liberador. (La cristología de Jon Sobrino). En: *Naturaleza y Gracia*, 34/1 (1987), 27-96.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria, 1971.

_____. Pobre y liberación en Puebla. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de La teología latinoamericana. Puebla. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, pp.367-413.

_____, *Densidad del presente*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996.

HOMANN A., Frederick. The Historical Jesus of the Synoptics: Volume 2, Jesus of Nazareth Yesterdey and Today. Recensión. Best Sellers, December 1985. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hoja escaneada.

HÜNERMANN, Peter. Las publicaciones de Jon Sobrino condenadas. ¿Es este el pontificado de Benedicto XVI? En: *Revista Latinoamericana de Teología* 70 (2007), 111-120.

HURTADO, Manuel. Novas cristologías: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. En: *Perspectiva Teológica* 40 (2008), 315-341.

IRIARTE, Gregorio. A globalização neoliberal: absolutização do mercado que a todo coloniza. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 21-39.

JIMENEZ Limón, Javier. *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyecto teológicos: Metz y Segundo*. Facultad de Teologia de Catalunya: Editorial Herder, 1990.

KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

KLINGER, Elmar. Cristo en la fe y en la historia. En: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación. Volúmen III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, pp. 27-54.

LASSALLE-KLEIN, Robert. Jesus of Galilee and the crucified people: the contextual christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuria. En: *Theological Studies* 70 (2009), 347-376.

LEONARD, Ellen. *The Historical Jesus of the Synoptic*. Recensión. America, August 2-9, 1986. Montevideo: Biblioteca Manresa, Archivo Juan Luis Segundo. Hoja escaneada.

LEON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Edición revisada y ampliada. Barcelona: Editorial Herder, 1973.

LEPELEY, Joaquín. *Teología de la Liberación: un análisis temático-cronológico*. Bogotá: Centro de estudios para el desarrollo e integración de América Latina – CEDIAL, 1986.

LIBANIO, João Batista. El documento final de Puebla: sus líneas generales. En: EQUIPO SELADOC. *Panorama de La teología latinoamericana. Puebla. Tomo V*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981, pp. 105-126.

_____. *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

_____; ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de Teologia na America Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. Sao Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano. Do Rio de Janeiro a Aparecida*. Sao Paulo: Paulus, 2007.

_____. Pluralismo cultural y pluralismo religioso. En: FUNDACIÓN AMERINDIA. *V Conferencia de Aparecida. Renacer de una esperanza*. Chile: Edebé, 2008, 65-68.

LIGORIO Soares, Afonso Maria. *Dialogando com Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

LOIS, Julio. Cristología en la teología de la liberación. En: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 223-251.

_____. *Jesús de Nazaret, El Cristo Liberador*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.

LOPEZ, Trujillo Alfonso. *De Medellín a Puebla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

LORSCHEIDER, Aloísio. ¿Qué es el CELAM? En: LOPEZ, Trujillo Alfonso. *Medellín. Reflexiones en el CELAM*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

MARGUERAT, Daniel. *Jésus de Nazareth*: *nouvelle approches d'une enigma*. Geneve: Labor et Fides, 1998.

MARLÉ, René. Fe, ideología, religión en J. L. Segundo. Crónica. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas escritas a máquina, X, 16.

MARSCHALL-GREEN, Molly. An Evolutionary Approach to Jesus of Nazareth, by Juan Luis Segundo. En: *Book Reviews* 88 (1991), 483.

MENDOZA, Víctor Manuel. Vigencia del "círculo hermenéutico" para la teología liberadora según el pensamiento de Juan Luis Segundo. En: *Sendero* 91 (2008), 289-323.

MONDIN, Battista. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

_____, *Storia della teologia. Epoca contemporanea*. Bologna: ESD, 1997.

MONTECINO, Aguirre Sonia. La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios de una escena antropológica latinoamericana. En: PRIMER CONGRESO DE TEOLOGAS LATINOAMERICANAS Y ALEMANAS, Biografías, instituciones, ciudadanía. En: *Stromata*, Año 44, N◦1/2, (2008), pp. 53-63.

MUÑOZ, Ronaldo. Para uma eclesiologia latino-americana. En: SOTER E AMERINDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe. Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. A Notificação a Jon Sobrino. En: En: VIGIL, José Maria (Org.), *Descer da cruz os pobres: Cristologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 214-218.

MUNHOZ, Alzira. *Feminismo e evangelização. Uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das diretrizes gerais da ação evagenlizadora da Igreja no Brasil*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2008.

NOEMI, Juan C.; CASTILLO, Fernando L. *Teología Latinoamericana. Rasgos, Imperativos y desafío. Liberación y praxis*. Santiago: Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1998.

OLIVEROS, Roberto. Historia de la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 17-50.

PALACIOS, Carlos SJ. *Jesucristo. Historia e interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1978.

_____. O "Jesus histórico" e a cristologia sistemática: novos pontos de partida para uma cristologia ortodoxa (sobre a cristología de Jon Sobrino e sua tradução brasileira). En: *Perspectiva Teológica* 40 (1984), 353-370.

_____. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PANNENBERG, Wolfhart. *Fundamentos de cristología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

PEDROSO Mateus, Odair. "Volverán las oscuras golondrinas…": o opúsculo de 1948 e a gênese universitária da obra de J. L. Segundo. En: LIGORIO Soares, Alfonso Maria, (Org.). *Uma teologia com sabor de vida*. Sao Paulo: Paulinas, 1997, pp. 45-66.

PIMENTEL Chacón, Jonathan. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Costa Rica: Heredia. Universidad Nacional, Facultad de Filosofia y Letras, 2008.

RAFFO, Armando. A figura de Juan Luis. En: LIGORI, Soares, Afonso Maria (Org.). *Uma teologia com sabor de vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 11-13.

RICHARD, Pablo. Teología en la Teología de la Liberación. En: ELLACURIA; SOBRINO. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, pp. 201-222.

RODRÍGUEZ A., Eduardo. *El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2008.

RUZ Aguilera, Omar. *Paulo Freire y la pedagogía de la liberación*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 1997.

SALLES, Walter; BERNARDO, Luiz Thiago. Pluralismo religioso e hermenêutica da diferença. Novas possibilidades para a teologia cristã. En: *Revista de Cultura Teológica*, 65 (2008), pp. 69-90.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cien años de Teología en América Latina (1899-2001)*. San José: Promesa, 2004.

_____, *Breve historia de la teología en América Latina*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. *Documentos Finales*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1968.

SILVA, Sergio. La Teología de la Liberación. En: *Teología y Vida*, Vol. 50 - N◦ 1-2 (2009), pp. 93-116.

SOARES-PRUBHU, G. M. *Biblical Christology*. *Journal of Theological Reflection*. February 1986. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hoja de fotocopia.

STUDER, Basil. Sujetos de la transmisión. En: *Mysterium Salutis. Tomo I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969, pp. 607-668.

TABORDA, Francisco SJ. Métodos teológicos na América Latina. En: *Perspectiva Teológica* 19 (1987), pp. 293-319, pp. 294-295.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico. Um Manual*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

TOMITA, Luiza E.; VIGIL, José M.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VIGIL, José Maria. *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*. Córdoba: Ediciones El almendro de Córdoba, España, 2005.

WICKS, Jared. *Introdução ao método teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WIGGINS, Donald. *Journal of the Evangelical Theological Society*. September 1991. Recensión. Montevideo: Biblioteca Manresa. Archivo de Juan Luis Segundo. Hojas de fotocopia.

YAÑEZ, Humberto Miguel. La opción preferencial por los pobres en El Magisterio Latinoamericano y su influencia en el Magisterio Universal. A los cuarenta años de Medellín y a los cincuenta años de la creación del CELAM. En: *Stromata*, 44 (2008), 233-261.

3 PUBLICACIONES ELECTRÓNICAS

DESARROLLISMO. Wikipedia. La enciclopedia libre. Desponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Desarrollismo.

HISTORIA DE AMÉRICA. Wikipedia. La enciclopedia libre. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_America.

HISTORIA DE EL SALVADOR. Wikipedia. La enciclopedia libre. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_de_El_Salvador.

JUAN LUIS SEGUNDO. Web-etapas y obras doc. 2006. La página se crea para dar a conocer y mantener vivo el pensamiento de Juan Luis Segundo SJ. Disponible en: http://www.juanluissegundo.com/pdf/biografia.pdf.

JON SOBRINO. Wikipedia. Fundado por Jimmy Wales. Expone biografía, obras, referencias y enlaces externos sobre la persona de Jon Sobrino. Modificada por última vez el 14 septiembre 2010 a las 10:14. Disponible en: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Jon_Sobrino.

SANTOS, Theotonio dos. La teoría de la depedencia un balance histórico y teórico. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/unesco/santos.rtf.

URUGUAY. Uruguay siglo XX. Documento elaborado por José Pedro Barrán. Disponible en: http://www.rau.edu.uy/uruguay/historia/Uy.hist4.htm.