

verdad sobre Jesucristo»⁵², observa en la cristología liberadora «un doble peligro reduccionista: reducción de la divinidad a la humanidad, y reducción de ésta a lo sociopolítico a través de relecturas del Evangelio»⁵³. Según Sobrino, esta postura es considerada una advertencia crítica a la «cristología liberadora» sobre todo por el fomento interesado que han hecho de esa crítica «miembros de la jerarquía latinoamericana» en torno a Puebla. Intentando aclarar el problema, Sobrino señala tres aspectos «antirreduccionistas» inherentes a dicha cristología desde sus orígenes: a) su espíritu profundamente evangélico; b) su irrenunciable acentuación de Cristo «como norma de la práctica liberadora y prototipo del hombre nuevo que se pretende con la liberación»; c) su concreta «indignación ética» por la opresión del pobre y por el falseamiento que se ha hecho de Jesucristo en Latinoamérica⁵⁴, aspectos que en conjunto adquieren suma relevancia comparada esta cristología con otras formuladas en otras latitudes.

La articulación de estas perspectivas «antirreduccionistas» dan una forma concreta a la cristología latinoamericana. Promotora de los intereses de la teología de la liberación, la cual se apoya con tres mediaciones básicas (socioanalítica —«ver»; hermenéutica— «juzgar»; práctico-pastoral—«actuar»⁵⁵) con las que intenta comprender y transformar la realidad contradictoria que impiden una acción solidaria y efectiva con los pobres en Latinoamérica, la «cristología de la liberación» observa la preponderancia que adquiere la persona de Jesucristo, en el culto, en la liturgia, en la fe, en ese contexto de subdesarrollo. Especialmente reflexionando a la luz de la fe, aunque sin descuidar la mediación de las ciencias sociales, acerca de las coordenadas teóricas relativas al compromiso político y al «lugar social» donde es desarrollada esa fe en Jesucristo, después de captar las anexiones existentes entre esa cristología con el horizonte histórico-social donde ella brota⁵⁶. De aquí la importancia que tiene el señalar, de un modo introductorio, dos cristologías liberadoras en América Latina que han dado pie para consolidar una imagen de «Jesucristo liberador», fruto de la misma «experiencia espiritual frente al pobre» derivada a la vez de la reacción ética mantenida en grupos, comunidades e iglesias cristianas a raíz de la realidad observada en América Latina, pero con distintas consecuencias hermenéuticas («juzgar») y práctico-pastorales («actuar») por los matices y perspectivas existentes en la mediación socioanalítica («ver») establecida en esos diversos grupos eclesiales. Aunque las dos cristologías mantienen de fondo el reconocimiento de la injusticia y de la opresión en América Latina, una de estas cristologías se detiene ante la realidad conflictiva del continente con «una indignación ética» traducida en el «lenguaje de la denuncia profética y del anuncio que incita al cambio» percibida «por un conocimiento intuitivo y sapiencial»⁵⁷. De este modo, se trata «de una cristología de liberación basada en valores, temas, llamadas e incitaciones al cambio y a una liberación. No se postula una

⁵² *Ibid.*, 20.

⁵³ *Ibid.*, 21.

⁵⁴ *Ibid.*, 27-28. También cf. L. BOFF: *Teología del cautiverio y de la liberación*, 101 ss.

⁵⁵ Cf. BOFF, L.: «Mediaciones de la teología de la liberación». *Mensaje Iberoamericano*, 188 (1981), 7-14.

⁵⁶ BOFF, L.: *Jesucristo Liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida*, 17-19.

⁵⁷ BOFF, L.: *Jesucristo Liberador*, 23.

estrategia y una táctica, ni se definen concretamente las metas, porque no la preside un análisis de la situación y una detección de los cambios viables de liberación en medio de una coyuntura general de cautiverio y represión»⁵⁸. La otra perspectiva cristológica recalca «una praxis liberadora» que, sin dejar de indignarse por la situación injusta que viven las grandes mayorías del Tercer Mundo, presupone un análisis, «lo más acertado posible, de los mecanismos productores de la iniquidad social, entendida a la luz de la fe, como pecado social y estructural»⁵⁹ con el fin de intentar hacer transformadoramente efectiva las causas de esa indignación. Posturas en general las dos muy significativas para ilustrar el contenido y la riqueza de la reflexión teológica latinoamericana y también para matizar las características cristológicas existentes en América Latina.

Recogemos, finalmente, las lúcidas afirmaciones de J. Sobrino relativas a la problemática hermenéutica surgida a raíz de su postura cristológica, quien considera que: «*La fe en Jesucristo* (es) algo al servicio de lo cual debe estar toda la cristología, sea cuales fueren sus méritos o limitaciones». En este contexto, Sobrino añade que la reflexión y el esclarecimiento de la cristología de la liberación tiene gran importancia, «pero mayor la tiene constatar si y en qué medida hay fe real en Jesucristo en América Latina, de la cual surge y a cuyo servicio debe estar la cristología de la liberación. Nadie puede responder definitivamente a esa pregunta, pues pertenece al misterio último del hombre. Pero sí se pueden hacer algunas observaciones. Si personas y comunidades siguen a Jesús, si anuncian el Reino de Dios a los pobres; si buscan la liberación de todas las esclavitudes; si buscan que todos los hombres, sobre todo la inmensa mayoría de hombres y mujeres crucificados, vivan con la dignidad de hijos de Dios; si tienen la valentía de decir la verdad, que se traduce en denuncia y desenmascaramiento del pecado, y la firmeza de mantenerse en los conflictos y persecución que ése conlleva: si en ese seguimiento de Jesús realizan su propia conversión del hombre opresor al hombre servicial; si tienen el espíritu de Jesús, con entrañas de misericordia, con corazón limpio para ver la verdad de las cosas, si no se entenebrece su corazón aprisionando la verdad de las cosas con la injusticia; si al hacer la justicia buscan la paz y al hacer la paz la basan en la justicia; si hacen todo eso siguiendo a Jesús y porque así lo hizo Jesús, entonces están creyendo en Jesucristo. Si en el seguimiento de Jesús surgen los problemas últimos de la existencia y de la historia y tienen el coraje de responder como Jesús, mencionando e invocando el nombre de Dios; si tienen el coraje de orar ante y a ese Dios, con oración de júbilo cuando a los pobres se les revela el Reino y con oración agónica del huerto cuando surge el misterio de iniquidad...; si permanecen con Dios en la cruz de Jesús y en las innumerables cruces de la historia, si a pesar de eso su esperanza es más fuerte que la muerte, entonces creen en el Dios de Jesús»⁶⁰.

⁵⁸ *Ibid.*, 22.

⁵⁹ *Ibid.*, 24.

⁶⁰ SOBRINO, J.: *Jesús en América Latina*, 92.

6. Planteamientos eclesiológicos

En relación con la eclesiología formulada en ambientes europeos, es decir, con el discurso teológico y el estudio sistemático sobre la Iglesia, la Iglesia en América Latina, antes que nada ha recogido experiencias populares cristianas muy importantes a partir del Vaticano II, concretamente desde la Conferencia de Medellín, interpelando de un modo concreto los planteamientos eclesiológicos del continente, frecuentemente abstractos y ahistóricos.

Aunque la reflexión teológica producida en Europa en relación con la Iglesia y la sociedad permanece preocupada durante los años 50-60 por el mundo profano y secular (reflejada en obras como *Teología de las realidades terrestres*, de G. Thils; *Teología del mundo*, de J. B. Metz —que se orienta después hacia una «teología política»—; *La Iglesia y Estructuras de la Iglesia*, de H. Küng, que le cuestan en 1979, hasta hoy, una sanción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe por su crítica al dogma de la infalibilidad papal, o la *Teología de la esperanza*, del protestante J. Moltmann; y que en Norteamérica, en otros aspectos, esa preocupación se nota con las «teologías de la muerte de Dios», de T. Altizer, W. Hamilton, G. Vahanian, y de «las secularización», de H. Cox y P. Van Buren), la ausencia de características socioculturales propias de América Latina en la realidad ideológica que respira el mundo industrializado y rico limita en cierta medida a esas «teologías» a un quehacer académico⁶¹. De escasa incidencia, por esto, en el mundo del apostolado y la pastoral, salvo la «nouvelle théologie», en Francia, con figuras como J. Daniélou, A. Gelin, M. D. Chenú, H. De Lubac, etc., cuyos antecedentes están planteados por T. de Chardin y por el «catolicismo social».

En este sentido, las comunidades eclesiales de base (CEBs) suponen un cambio interesante en el mapa sociorreligioso latinoamericano para comprender el diseño de un naciente «modelo» de Iglesia, haciendo suyas la teología de la liberación, las prácticas creyentes, espirituales y políticas desprendidas de estas «organizaciones informales», según estudios de sociólogos de la religión, como O. Maduro. Esto ha permitido que en esta eclesiología comiencen a tomar cuerpo particulares modalidades discursivas gracias a experiencias litúrgicas, sacramentales, catequéticas y pastorales nuevas vinculadas con intentos de transformación del carácter que ha adquirido la Iglesia-institución en el continente por permanecer ligada a situaciones ideológico-políticas de «cristiandad», fomentando esta eclesiología la «irrupción» en la Iglesia las iniciativas propias de los «pobres»⁶². Ello ha contribuido a desarrollar una reflexión eclesial en América Latina que trata de expresar a nivel teológico que «el Espíritu de Jesús está en los pobres y desde ellos recrea la totalidad de la Iglesia»⁶³, cuyo sentido

⁶¹ Sobre los contenidos de estas «teologías» que influyen en la crítica y en el diálogo con la teología latinoamericana; cf. M. MANZANERA: *Teología, Salvación y Liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao, 1978, 226, nota 69, también sobre «teología de la revolución», de R. SHAULL, 229; C. DUQUOC: *Ambigüedad de las teologías de la secularización*, Bilbao, 1974; A. FIERRO: *Presentación de la teología*, Barcelona, 1980, 56-57; 83, 90, 93; AA. VV.: *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*, Madrid, 1975.

⁶² ELLACURIA, I.: «Los pobres, lugar teológico en América Latina». *Misión Abierta*, 74 (1981), 705-720.

⁶³ SOBRINO, J.: *Resurrección de la verdadera Iglesia...* 109.