



# La necesaria historización de la Encarnación. La mirada de la cristología latinoamericana\*

Jorge Costadoat\*\*

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago, Chile

**Para citar este artículo:** Costadoat, Jorge. «La necesaria historización de la Encarnación. La mirada de la cristología latinoamericana». *Franciscanum* 178, Vo. 64 (2022): 1-32.

## Resumen

El origen de este artículo es la preocupación por el alejamiento del cristianismo de los sufrimientos de la humanidad. Este déficit debiera poder ser subsanado por una cristología que, obediente a la indicación fundamental de Calcedonia, salga al paso del afartodocetismo. Asimismo, la cristología latina tendría que reconocer valor soteriológico al misterio de Cristo en su conjunto, y no concentrar la salvación en la mera cruz para el perdón de los pecados. En la historia hay inocentes. La cristología latinoamericana de la liberación ha podido ofrecer liberación histórica a estas víctimas por la vía de un seguimiento trinitario de Cristo.

\* Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt n.º 1190556 (Chile).

\*\* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1993). Investigador adjunto de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro del Centro Teológico Manuel Larraín (2004-2016) en el que, en la actualidad, desarrolla labores de investigación. orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3364-9899> Contacto: [jcostado@uc.cl](mailto:jcostado@uc.cl)

**Palabras clave**

Cristología griega, afartodocetismo, soteriología latina, San Anselmo, víctimas inocentes.

## **The necessary historization of the Incarnation. A view from Latin American Christology**

**Abstract**

---

The origin of this article is the concern for the distance of Christianity from the sufferings of humanity. This deficiency should be remedied by a Christology that, obedient to the fundamental indication of Chalcedon, meets the path of aphartodocetism. Likewise, Latin Christology would have to recognize the soteriological value of the mystery of Christ as a whole, and not concentrate salvation on the cross for the forgiveness of sins. In history there are innocents. The Latin American Christology of Liberation has been able to offer historical liberation to these victims by means a Trinitarian following of Christ.

**Keywords**

Greek Christology, Aphartodocetism, Latin Soteriology, Saint Anselm, Innocent Victims.

**Planteamiento del problema**

---

El origen de esta publicación es la preocupación por el alejamiento del cristianismo de los sufrimientos de la humanidad, efectivo o eventual. Este se da algunas veces en la doctrina eclesial y otras en los mismos cristianos que no se encargan del prójimo. Este artículo parte de la base de la necesidad de desarrollar una comprensión históricamente más profunda de la Encarnación, que supere sesgos



docetas de las cristologías, en favor de quienes hoy oirían con alegría las bienaventuranzas de Jesús.

El cristianismo es una religión histórica por varios aspectos. En este artículo se entrelazan tres hebras de historicidad inherentes a la fe cristiana. Su intención última es profundizar en la encarnación de Cristo, de la cual depende la realización de la creación. Interesa, en particular, resaltar la identificación de Jesús con las víctimas inocentes de la humanidad. El olvido de la opción de Cristo por los que sufren es un fallo mayor en la historia de la teología y, por ende, su recuperación es indispensable.

Las hebras de historicidad que se entrelazan en esta publicación aparecen y desaparecen en las distintas partes. Una de ellas es la historicidad del cristianismo a modo de tradición. A este respecto, debe tenerse en cuenta la crítica de los evangelios desatada por Reimarus en el siglo XVIII. Desde entonces se distinguió al Jesús de la historia y al Cristo de la fe de la Iglesia. Podría decirse, en síntesis, que la Palabra de Dios se nos ha comunicado en palabras humanas articuladas en relatos cuya génesis sigue siendo difícil de escudriñar. Dice el autor de la Carta a los Hebreos: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo...» (Heb 1,1-2). Los mismos evangelios que cuentan la historia de Jesús son la expresión primera de una tradición que se ha enriquecido a lo largo de los siglos mediante las distintas interpretaciones. Un filón de esta tradición es la teología. Esta tiene una historia y ella misma no puede ser sino histórica.

Una segunda hebra la constituye Jesús como un ser humano auténtico y el mejor de todos; en este sentido, como la medida de la humanidad y de su realización escatológica (*Gaudium et spes* 22). En la larga historia de la tradición, encontramos que ya en el Nuevo Testamento hay milagros que, mal interpretados, conspiran

contra la concepción de la encarnación en los términos que más tarde Calcedonia indicó que debía hacérselo. ¿Pudo efectivamente un hombre como Jesús detener una tempestad (Mt 8,23-27)? La peor de las herejías cristológicas es, a nuestro juicio, el afartodocetismo que, en el enlace de la cristología griega con la latina, condujo a pensar que Dios necesitaba hacer sufrir a un inocente para salvar a los culpables. La teología del siglo xx recuperó la humanidad de Jesús, principalmente sosteniendo que él tuvo fe en un Dios sensible al sufrimiento humano. La cristología latinoamericana de la liberación, por su parte, ha tomado en serio que en la historia humana hay inocentes, víctimas del pecado de otros y que, por no experimentar la liberación de Dios en esta historia, plantean una pregunta por su bondad. Esta pregunta no debe ser respondida a la ligera. La razón de ser de la Encarnación, en este sentido, debe considerársela, en primer lugar, como liberación de gente que sufre inocentemente y, solo en segundo lugar, como perdón.

La tercera hebra de historicidad la constituye la realización y la recapitulación de la historia en virtud del éxito de la creación, comenzado con la resurrección de Cristo. En ella se manifiesta definitivamente que Dios es trino, que responde al clamor de liberación de los inocentes y de perdón de los pecadores. La cruz no agota la soteriología cristiana. Ella es consecuencia del anuncio del reino de Dios de Jesús y, por otra parte, solo puede tener algún sentido en virtud de la resurrección del Hijo encarnado que, por medio de su Espíritu, prosigue su obra por medio de la praxis cristiana. La respuesta a la pregunta por Dios es, en última instancia, trinitaria. Dios trino no salva su creación sin que esta, representada por un ser histórico, responda a él en el desarrollo del tiempo.

En esta publicación se entrelazan estas tres dimensiones de la historicidad de Jesucristo al interior de cada una de sus tres partes. En una primera parte, esta investigación se aboca a plantear la pregunta señalada y a describir la cristología griega que, de la mano de



Calcedonia, salvaguarda la humanidad del Hijo de Dios, aunque sin superar del todo el divorcio de sus naturalezas. La segunda parte trata de la soteriología latina que prevalece hasta el siglo xx. Este modo de concebir la salvación ha puesto el acento en el perdón de los pecados. En ella se advierten logros y errores mayores en la comprensión del sufrimiento de Cristo crucificado. Por último, en una tercera parte, se revisa el aporte de la cristología de la liberación latinoamericana. Esta promueve la liberación de los pobres gracias a un seguimiento de Cristo según el Espíritu del Jesús de los evangelios.

Debe tenerse en cuenta que en una publicación tan breve no se puede dar cuenta de la cristología de dos milenios. Este artículo se aboca a los hitos teológicos de importancia mayor atingentes a la Encarnación. La preocupación principal, como se ha dicho, es la distancia que muchas veces se advierte en el cristianismo en relación con el sufrimiento del mundo, la cual se debe sobre todo a una imagen de Cristo insuficientemente humana. La recuperación de la historicidad de Jesucristo debiera hacer más humanos a los cristianos, más sensibles a los dolores de la humanidad y más comprometidos con su liberación.

## **1. Inculturación griega de la cristología**

---

### **1.1. La contribución de los grandes concilios**

Las inculturaciones griega y latina de la cristología deben considerarse fundamentales para la transmisión del Evangelio; especialmente la griega, en principio, su salvaguarda. Pues en los hechos, atendida la fe de los cristianos comunes, la imagen que hemos recibido de Jesús es extraña. Es esta la imagen de un hombre que, en virtud de su divinidad, parece omnisciente y omnipotente; y, en particular en la religiosidad popular latinoamericana, uno que, inerme, sufrió lo indecible en solidaridad con nosotros. Solo a partir del siglo xx, debido a la mayor ilustración bíblica del pueblo

latinoamericano, esta imagen abstracta del Cristo grecolatino ha comenzado a ser interrogada.

La cristología de los padres griegos tuvo muchas y ricas versiones y, a la vez, diferencias muy importantes. En materia de la Encarnación, teólogos como san Ireneo llegaron a formulaciones que pudieron haber sido incorporadas a *Gaudium et spes* 22, enriqueciéndolo<sup>1</sup>. En esta publicación, sin embargo, se atenderá al curso más problemático de la cristología griega, esto es, la de los grandes concilios de la Antigüedad, puesto que ellos fijan el dogma de la Iglesia en un punto decisivo y, a la vez, imprimen a la teología los límites de una inculturación determinada.

Hoy entre los cristólogos prospera la opinión crítica de la inculturación griega de la cristología. La fórmula del concilio de Calcedonia tuvo la virtud de acertar con la superación del nestorianismo y el monofisismo, asegurando el triunfo de Cirilo sobre Nestorio y condenando a Eutiques. No entraremos aquí en los detalles del choque frontal entre las cristologías de los siglos v a vii. Pero, *grosso modo*, es necesario reconocer que el gran concilio cristológico apenas tuvo los términos para distinguir en Cristo su persona (πρόσωπον) o hipóstasis (υπόστασις), de sus naturalezas (φύσεις); además de la sabiduría de designar con adverbios negativos (ἀσυχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως), el tipo de unión del Verbo y la naturaleza humana. Pero ni Calcedonia, ni sus inter-

1 Cito a Rodrigo Polanco que resume el pensamiento de Ireneo, a este respecto, en estos términos: «En otras palabras, su encarnación es tan cierta, que es un hombre en sentido pleno; y es tan efectivamente humano, que además vivió todas las edades que vive un hombre: Bebé, pálido, muchacho, adulto y anciano (II, 22, 4). Por otra parte, contra los docetas, afirma que "lo que parecía, eso mismo era" (III, 18, 7), y "lo que era, eso mismo también parecía" (II, 22, 4). Como consecuencia de esto, Jesús –Hijo de Dios hecho hombre– vivirá una vida plenamente humana, sometida al sufrimiento de la pasión y a la muerte. En realidad –afirma el Obispo–, si Cristo, el cual dio testimonio de haber padecido, no hubiera tenido una verdadera carne humana sometida al sufrimiento, no hubiera sido verdadero hombre, y al no serlo, se hubiese mostrado como un impostor al pedirnos padecer por confesar su nombre, si acaso él mismo no padeció por nosotros». Rodrigo Polanco, «La encarnación en la teología de San Ireneo de Lyon», *Sapientia Patrum. Anales de la Facultad de Teología 2*, Vol. 51 (2000): 43-89.

pretaciones más autorizadas, las de los concilios Constantinopla II (553) y Constantinopla III (680), fueron muy lejos en superar la visión de Cristo en la clave de la metafísica griega de la sustancia. Constantinopla II afinó los términos con que se cerraría el paso a una interpretación nestoriana de la fórmula calcedonense. Dirá que «la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición (κατὰ σύνθεσιν) o hipóstasis (καθ' ὑπόστασιν)» (DH 424). El constantinopolitano III, por su parte, saldría al paso del monofisismo en sus versiones monoteletas y monoenergetas. Contra la primera afirmó en Cristo dos voluntades naturales, y contra la segunda, dos actividades naturales humana y divina (DH 556-557).

Pero, en ese entonces, ni los agnoetas ni los afartodocetas recibieron una condena tan clara y fuerte como las recibidas por el papa Honorio y el patriarca Sergio por aquellas herejías. Por los años 530 y 540 surgieron los agnoetas. Temistio sostuvo la ignorancia de Cristo, basándose en Mc 13,32 y Jn 11,34. A los agnoetas se les acusaba de no reconocer la unión hipostática y la comunicación de idiomas. Gregorio Magno los condenó en el 600 (DH 474-476), y luego lo hizo el concilio de Letrán del 649 y el constantinopolitano III. Según B. Sesboüé, la condena de los agnoetas «supone la ausencia de una ignorancia positiva o privativa en la inteligencia humana de Cristo. Esta ignorancia consiste en no saber lo que se debería saber normalmente»<sup>2</sup>. Distinta sería la ignorancia negativa, a saber, aquella que no tiene que ver directamente, en el caso de Cristo, con el cumplimiento de su misión. En todo caso, el texto de Gregorio es impreciso. ¿Condena una transcripción de ciencia divina a la inteligencia humana de Cristo? En la antigüedad, esta fue la opinión dominante. Llama la atención, en todo caso, que en el plano del conocimiento el pensamiento de los padres no haya seguido el

2 Bernard Sesboüé y Joseph Wolinski, *El Dios de la salvación* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995), 338.

curso de Constantinopla III, curso que le dio Máximo el Confesor, de adscribir la voluntad a la naturaleza y no a la persona de Jesús. Algo análogo pudieron, y debieron hacer, para ser fieles al mandato fundamental de Calcedonia. Aun así, también Constantinopla III deja un interrogante. ¿Cómo ha de entenderse la afirmación de que del Señor «uno solo y el mismo reconocemos que son tanto los milagros como los sufrimientos, según lo uno y lo otro de las naturalezas de que consta y en las que tiene que ser»? (DH 557). ¿Se quiere con esto decir que los milagros de Cristo de algún modo tenían lugar con prescindencia de su naturaleza humana? ¿Es decir, que Cristo, en virtud de su divinidad, podía obrar como ningún ser humano por naturaleza habría podido hacerlo?

## 1.2. El Cristo impasible de los Afartodocetas

Me detengo con mayor extensión en el análisis de la doctrina de la áfthartía (ἀφθαρτία) de Cristo, ya que, aun cuando los cristólogos latinoamericanos no la mencionen en sus obras, en la perspectiva de la cristología de la liberación esta herejía constituye, según parece, una de las más graves deshistorizaciones de Cristo. El autor que se ocupó de ella fue Leoncio de Bizancio (siglo VI). Este padre de la Iglesia, en su obra *Diálogo contra los afartodocetas*<sup>3</sup>, rechaza el pensar de Severo y Juliano de Alicarnaso, quienes sostenían que el cuerpo de Cristo había sido incorruptible (ἀφθαρτία) desde la encarnación en adelante, creyendo que este era «impasible, inmortal, invariable, invisible, intangible, impalpable, sin calidad y cantidad, en síntesis incorpóreo»<sup>4</sup>. En el diálogo entre el Ortodoxo (Leoncio) y el afartodoceta (los herejes) asoma la inveterada dificultad de la inculturación griega de la cristología, a saber, la de la unidad en Cristo de su divinidad y humanidad. El Afartodoceta se interroga: «¿cómo, por cierto, ha sido posible que la naturaleza corruptible no cediera a

3 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», en *Le opere. Introduzione, traduzione e note a cura di Carlo Dell'Ossso* (Roma: Città Nuova, 2001).

4 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 39.

la unión con el Verbo incorruptible?»<sup>5</sup>. El Ortodoxo responde que si el cuerpo del Verbo no hubiese sido corruptible, pasible o capaz de sufrir, no se comprendería la razón de ser de la Encarnación<sup>6</sup>.

Sin embargo, es necesario observar con atención esta diferencia entre ambos. Tanto para Leoncio como para el Afartodoceta, Cristo ha sido pasible en virtud del Logos. La diferencia estriba en que, para el Afartodoceta, Cristo ha podido sufrir porque el Verbo tenía la virtud de hacer que la naturaleza humana sufriera, lo cual había acontecido desde el instante de la concepción, mientras que para Leoncio esta propiedad radicaba en la naturaleza humana. «De hecho, Cristo no deviene pasible a causa del Verbo, si por naturaleza era superior a las pasiones. Más bien es verdadero lo contrario, cuando la carne dominaba las pasiones naturales, generalmente el Verbo le concedía tal dominio»<sup>7</sup>.

Aun así, el pensamiento de Leoncio también es problemático. Sostiene: «no siempre el cuerpo se abstenía de las pasiones. De hecho, el cuerpo no tuvo la impassibilidad de la unión con el Verbo, sino de la voluntad del Verbo al que se le había unido, disponiendo esto al tiempo oportuno y en vista de alguna utilidad»<sup>8</sup>. El Verbo en general no sufría. Es decir, de ordinario era impassible, pero excepcionalmente sufría las veces que por «alguna utilidad» se desenvolvía de un modo divino. La imagen de Cristo del Ortodoxo parece extraña. En él el Verbo podía suspender el ejercicio de su humanidad.

El interés de Leoncio es soteriológico. Si el Logos no ha asumido verdaderamente la humanidad, no ha podido salvarla. Él ha debido ser un hombre desde la Encarnación. «¿Cómo habría sido posible que compartiera la vida con los hombres desde el inicio o

5 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 103.

6 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 39.

7 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 105.

8 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 105-106.

soportar nuestras pasiones, siéndole negado desde el inicio de la unión soportar nuestros padecimientos y nuestro ser mortal?»<sup>9</sup>. Para el Ortodoxo, el Verbo se asimila a la naturaleza humana en virtud de su capacidad de sufrir. Esta asimilación, al mismo tiempo, funge de condición fundamental de nuestra salvación: «¿Cómo tendremos la semejanza con Dios sin sufrir con aquello que él ha sufrido a su vez? Y, ¿de qué modo ha sufrido sino como nosotros? De hecho, no ha sufrido como nosotros de no haber sido similar a nosotros. Por cierto, no ha sido glorificado si no ha tomado según la carne aquello que siempre ha tenido según el espíritu»<sup>10</sup>. Es la glorificación del Verbo encarnado, es decir, del Verbo que ha sufrido en su carne, lo que hace posible que nuestra carne mortal sea salvada. Es de notar, por otra parte, que la asimilación es doble o tiene dos vías, con lo cual se valora nuestra colaboración en nuestra propia salvación. Pues sería aún más abstracto que el Verbo se hiciera uno de nosotros sin nosotros hacer algo por asemejarnos a él.

Debe considerarse, además, que para Leoncio esta identificación del Verbo con la naturaleza humana implica reconocer en Cristo algún tipo de ignorancia. Sostiene el Ortodoxo: «Puesto que era necesario que Dios no sólo quisiera sino también obrará en nuestro favor, era absolutamente necesario que en todo cuanto tenía intención de hacer no tuviera ningún exceso de conocimiento»<sup>11</sup>. No es claro qué tipo de conocimiento Leoncio considera excesivo. Bien se podría suponer que, como se ha dicho de Gregorio, Cristo no ha podido ignorar aquello que es fundamental para el cumplimiento de su misión. Pues solo así, como un ser que ha sufrido e ignorado muchas cosas, piensa Leoncio, Cristo ha podido ser causa ejemplar de una imitación: «¿Cómo pues nosotros habríamos podido imitar a aquel que tiene una virtud superior a causa de la diferencia de su cuerpo, desde el momento en que, aun siendo en un cuerpo pasible y corruptible, nos es pedido

9 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 104.

10 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 98-99.

11 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 100.

asemejarnos con el incorruptible?»<sup>12</sup>. En estas palabras del bizantino ha de reconocerse, al menos en parte, una superación de la ahistoricidad de sus contrincantes.

Para Leoncio, Cristo solo se asemeja a los seres humanos. El Verbo encarnado puede hacer cosas que nosotros no podemos. En otro lugar afirma: «Todo desde el nacimiento a la cruz y a la sepultura por tres días y tres noches siguió el curso y orden natural. Para revelar su divinidad, que no había sido aún revelada a la multitud, a lo largo de todo el curso de su vida raramente obraba milagros con su cuerpo para demostrar su divinidad, como he dicho, no para hacer vana su humanidad. Por esto él ha caminado sobre las aguas, se ha transfigurado sobre el monte y sobre todo haciendo ayuno por cuarenta días enteros en el desierto»<sup>13</sup>.

Leoncio sabe que Cristo ha de ser uno de los nuestros para poder imitarlo. Sin embargo, él observa defectuosamente este principio de su propia soteriología. ¿Daba el Verbo encarnado ejemplos ocasionales para ser imitado? Si Cristo algunas veces podía no sufrir; si otras veces para revelar su divinidad podía caminar sobre las aguas, entonces, no ha podido compartir la historicidad de un ser humano verdadero.

## 2. El giro de soteriología latina

---

### 2.1. Mérito y límites de san Anselmo

La inculturación griega de la cristología tuvo los méritos y los límites reseñados. La soteriología griega, en particular, concibió la salvación como divinización, a saber, como acto de Dios Padre de hacer de los seres humanos hijos e hijas suyos en virtud de su

12 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 120.

13 Leonzio di Bizanzio, «Dialogo contro gli afartodoceti», 109.

Hijo encarnado. Por esta vía se creyó que Dios había comunicado su propia vida divina a sus criaturas de un modo completamente gratuito.

La soteriología latina, empero, al valorar la responsabilidad y la respuesta libre del ser humano al don de Dios, terminó por comprometer gravemente esta gratuidad. La soteriología latina aprovechó las clarificaciones fundamentales de Calcedonia para entender correctamente la unión de Dios y el ser humano en Cristo, pero condujo a la Iglesia a creer que el mero sacrificio de la cruz bastaba para la redención. San Anselmo representa por excelencia este giro. Su modo de concebir la salvación como perdón de los pecados ha dependido de que Jesús haya sido perfectamente Dios y perfectamente hombre. La clave del pensamiento de san Anselmo sobre la Encarnación se encuentra en su obra *Cur Deus homo*<sup>14</sup>. La interpretación de esta obra, empero, es difícil<sup>15</sup>.

Dicho de un modo esquemático, Anselmo –a semejanza la cristología latinoamericana de la liberación siglos después–, como se verá, pone en relación estrecha la misericordia y la justicia de Dios. El teólogo de Canterbury afirma: «En cuanto a la misericordia de Dios, que a ti (Bosón, su discípulo) te parecería que iba a perder cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa»<sup>16</sup>. La justicia de Dios, para

14 Anselmo de Canterbury, «Por qué Dios se hizo hombre», en *Obras completas de San Anselmo*, vol. I (Madrid: BAC, 1952), 737-891.

15 Cf. Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, vol. I (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990), 353-382. Sobre la interpretación latinoamericana de Anselmo, cf. Eduardo Briancesco, «Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del "Cur Deus Homo" (1ª parte)», *Stromata* 1-2, Vol. 37 (1981): 3-18; Eduardo Briancesco, «Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del "Cur Deus Homo" (2ª parte)», *Stromata* 3-4, Vol. 38 (1982): 283.

16 Continúa la cita «Porque, ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: "Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti", y el Hijo a su vez: "Tómame y redímeme"?». Anselmo de Canterbury, «Por qué Dios se hizo hombre», 887; cf. 751.

Anselmo, es expresión de su misericordia. Lo es como de perdón de la humanidad pecadora y, en consecuencia, como liberación de las víctimas de la rotura del orden del universo causada por el pecado.

Bien parece ser un enorme mérito de Anselmo haber derivado la salvación de la entrega libre de Jesús a la muerte, de lo cual dependerá la valoración de la acción humana en favor de su propia redención. Su comprensión de esta –en tanto satisfacción de Cristo al Dios Padre como acto supererogatorio del hombre Dios– no es una categoría bíblica. Sin embargo, representa el respeto de Dios por sus creaturas que, al amarlas, espera de ellas una respuesta voluntaria a este don. Aunque Anselmo no lo diga en estos términos, esto equivale a la conversión al reino que Jesús demandaba a quienes lo proclamó. En esta clave, Dios no fuerza a Jesús a morir crucificado. Afirma: «Dios Padre no trató a ese hombre ni le condenó a muerte por los pecadores, siendo él inocente, en la forma que tú dices (respondiendo a Bosón). Pues no le forzó a la muerte contra su voluntad ni permitió que fuese muerto, sino que él mismo buscó la muerte para salvar a los hombres»<sup>17</sup>. Jesús, inocente, da la vida libremente por los culpables. Anselmo plantea el asunto en términos de necesidad, pero se trata de la necesidad de un acto libre del Padre y del Hijo en favor de una creación, obra de ambos, que ellos no pueden dejar fracasar. Anselmo es plenamente consciente de la barbaridad que significaría pensar que Dios entrega a su Hijo a la muerte sin más. Se pregunta a través de Bosón, su interlocutor, «¿qué justicia puede ser la que consiste en entregar a la muerte por los pecadores al hombre más justo de todos? ¿Qué hombre habría que no fuese juzgado digno de condenación si, por librar a un malhechor, condenase a un inocente?»<sup>18</sup>. Dicho en otras palabras, la libertad de Jesús se sustenta en la libertad de Dios Padre. Este, porque toma en serio al hombre, porque cuenta con su libertad

17 Anselmo de Canterbury, «Por qué Dios se hizo hombre», 763.

18 Anselmo de Canterbury, «Por qué Dios se hizo hombre», 761.

para reparar el daño cometido por esta misma libertad, deja que su Hijo, representante de la libertad humana, satisfaga al Padre por sus pecados. Este modo de entender el sacrificio de Jesús de Anselmo es muy distinto al de buena parte de la teología occidental venidera. Las teorías sacrificialistas, especialmente la teología del sacrificio penal de Cristo, arrojan la imagen de un Dios que salva a cambio de sangre y de un Hijo que, sin libertad, ofrece su cuerpo para ser inmolado en holocausto<sup>19</sup>.

Dejado aparte este enorme mérito de Anselmo, *Cur Deus homo* merece críticas. Vista la praxis neotestamentaria de Jesús, no se puede reducir la salvación al perdón de los pecados. Por cierto, la argumentación meramente racional del santo de Aosta deja fuera la historia efectiva de Jesús de Nazaret, su anuncio del Reino de Dios y el haber sido asesinado por esta causa, antes que por satisfacer el honor de Dios. Anselmo da a la cruz una importancia absoluta, pero vacía a la cruz de su contenido histórico. Le basta con que el Hijo de Dios haya muerto en ella, olvidando quién fue este crucificado y los motivos históricos de su eliminación.

También se echa en falta en la cristología de Anselmo el valor soteriológico de la resurrección. Esta no es considerada. Algo así ha podido conducir, al menos en el plano de la reflexividad, a un «Cristo sin cristianos». Son los cristianos, a saber, quienes siguen a Jesús en virtud del Espíritu del resucitado, los que historizan a Cristo en el presente. Esta crítica puede considerársela anacrónica. Pero es un hecho que, en la entrega del hombre Dios en la cruz, los cristianos no son más que espectadores pasivos de la misericordia de Dios con la humanidad. En consecuencia, la valoración de la cooperación de la libertad humana en la obra de la propia redención es un reconocimiento abstracto. Solo debe considerarse concreta la praxis espiritual de los seguidores de Cristo.

19 Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 363.

Visto Anselmo en la perspectiva de la historia de la cristología, el teólogo escolástico anuda la teología latina con la griega. Esta, que puso énfasis en la mediación descendente de la salvación, es concretada, en óptica ascendente, por el hombre Jesús mediante su acción meritoria. Dicho en otros términos, la cristología griega hace de condición de posibilidad *sine qua non* de la soteriología latina<sup>20</sup>. Jesús ha debido ser perfectamente Dios y perfectamente hombre. La satisfacción «no podrá darla si no es verdadero Dios, ni estará obligado a ella si no es verdadero hombre. Y como es necesario que exista un Dios hombre con las dos naturalezas bien distintas, también lo es que estas dos naturalezas distintas y perfectas se reúnan en una sola persona»<sup>21</sup>. Anselmo parte de la base de la contribución de Calcedonia y la interpretación de este concilio realizada por el constantinopolitano III, que condena el monoteletismo y monoenergismo para salvaguardar la índole auténticamente humana de la voluntad y de la actividad del Verbo.

Sin embargo, hay todavía otra crítica que hacer. Ambas, la cristología griega y la latina de Anselmo son abstractas al momento de concebir los sufrimientos de Cristo. La cristología griega solía desenmascarar a los nestorianos que no confesaban que el Hijo de Dios hubiera sufrido y muerto en la cruz. Pero hemos visto también que la atribución de los sufrimientos al Hijo de Dios en el caso de los afartodocetas, y del mismo Leoncio, teólogo influyente en el Concilio de Constantinopla II, fue imperfectamente humana. En la teología latina la falta de consideración soteriológica de la historia de Jesús y, por ende, de su interioridad, libertad y espiritualidad también conducirá a una suerte de afartodocetismo, pues en este caso lo que cuenta no

.....

20 Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 355. B. Sesboüé, sin embargo, no parece apreciar suficientemente que la mayor novedad de Anselmo ha sido valorar la mediación ascendente de la libertad de Cristo.

21 Anselmo de Canterbury, «Por qué Dios se hizo hombre», 837. Lo dice de otro modo: «Si, pues, como se ha demostrado, es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios». Anselmo de Canterbury, «Por qué Dios se hizo hombre», 835; cf. 761.

son los sufrimientos de Jesús por los sufrimientos de su gente, sino la mera cruz. Un Cristo que no es radicalmente histórico, que no se ha relacionado con su Padre en el Espíritu, que por lo mismo no se conecta empática y espiritualmente con los seres humanos, puede decirse que salva en general. Quienes crean en él han de experimentar su redención de su cuerpo material, pero no la de su libertad.

## 2.2. La versión sacrificial del cristianismo

La comprensión de la redención como satisfacción de Cristo, el hombre Dios, a Dios Padre tuvo versiones distintas, entre las cuales las sanguinarias son contrarias al modo de pensar de Anselmo. Una de estas, según Bernard Sesboüé, conocida como la teología de la satisfacción penal de Cristo, debe considerarse una auténtica perversión del misterio cristiano<sup>22</sup>. Me detengo en ella pues constituye la negación más grave de la historicidad de Jesucristo.

Desde el siglo XVI hasta el XX, incluido tal vez el XXI, si se considera la ambigüedad del lenguaje litúrgico sacrificial, los teólogos y predicadores cristianos han visto en la cruz de Cristo un acto de justicia conmutativa o vindicativa de parte de su Padre. Conviene citar a Jacques-Bénigne Lignel Bossuet, un destacado predicador del siglo XVI, para describir esta última:

Figuraos, pues, cristianos, que todo cuanto habéis escuchado no es más que un débil preparativo: era menester que el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que derriba a esta víctima pública a los pies de la justicia divina, cayera sobre la cruz y procediera de una fuerza mayor que la de las criaturas.

En efecto, sólo a Dios pertenece vengar las injurias; mientras no intervenga en ello su mano, los pecados sólo serán castigados

22 Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 94.

débilmente: sólo a él pertenece hacer justicia a los pecadores como es debido; y sólo él tiene el brazo suficientemente poderoso para tratarlos como se merecen. '¡A mí, dice, a mí la venganza! Yo sabré pagar debidamente lo que se les debe: *Mihi vindicta et ego retribuam*' (Rom 12, 19). Era pues preciso, hermanos míos, que él cayera con todos sus rayos contra su Hijo; y puesto que había puesto en él todos nuestros pecados, debía poner también allí toda su justa venganza. Y lo hizo, cristianos, no dudemos de ello. Por eso el mismo profeta nos dice que, no contento con haberlo entregado a la voluntad de sus enemigos, él mismo quiso ser de la partida y lo destrozó y azotó con los golpes de su mano omnipotente: *Et Dominus voluit conterere eum in infirmitate* (Is 53, 10). Lo hizo, lo quiso hacer: *voluit conterere*, se trata de un designio premeditado. Señores, ¿hasta dónde llega este suplicio?; ni los hombres ni los ángeles podrán jamás concebirlo<sup>23</sup>.

El esquema de esta comprensión penal de la salvación es simple. Se repite con pocas diferencias en otros teólogos y predicadores. Cristo, en virtud de su encarnación, ha podido ser castigado en la cruz por Dios Padre pues, como Dios justo y vengativo que es, no puede perdonar sino a cambio de la sangre del inocente Jesús. Cristo, el representante de los pecadores, no de los inocentes, atrae sobre sí el rayo punitivo de Dios para obtener su perdón en favor de los que se van a condenar. Tres asuntos son de observar en este drama: uno atañe a Dios, otro a Cristo y otro a los seres humanos.

En primer lugar, no puede decirse que el Dios de los teólogos de la satisfacción penal sea el Dios de Jesús de Nazaret. En el caso de Bossuet, Lutero, Calvino, Grotius, Bourdaleou, de Maistre, Monsabré, d'Hulst, Gay, Corne y Hugon, entre otros, la justicia inherente a la misericordia de Dios propia de Anselmo es desfigurada por

23 Bernard Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, 83. Cita de Jacques-Bénigne Lignel Bossuet, «*Carême des Minimes, pour le Vendredi Saint, 26 mars 1660*», 3e point: *Oeuvres oratoires*, vol. 3, ed. por J. Lebarcq, D.D.B. (Paris: 1916), 385.

completo<sup>24</sup>. No es este el Dios de las bienaventuranzas de Jesús, sino un ser airado que pide sacrificios a cambio de salvación. Es una divinidad que se encoleriza rápido incluso con ofensas pequeñas, pues cualquiera de estas lo agravia infinitamente. Es el Dios de la sangre del Hijo derramada por personajes indeterminados que funcionan de verdugos de este mismo Dios, su mandante. La historia de Jesús, su pasión por el advenimiento del reino de Dios y su asesinato de parte de los que resistieron su llegada, fariseos y saduceos, por una parte, y romanos, por otra, no cuenta. Los misterios de su vida no aportan nada. Lo único que salva es la destrucción de esta, y no otra, víctima inocente.

Cristo, por su parte, ocupa el lugar de la humanidad, la sustituye, pero no como representante de los inocentes, sino de quienes, por ser culpables, han de ser necesariamente castigados. Los inocentes aquí no existen ni siquiera en el horizonte. Se supone que todos los seres humanos son culpables. Independientemente de la retórica de Bossuet, su teología constituye una distorsión completa del cristianismo. Estamos ante una «desconversión»<sup>25</sup> de aquella fe cristiana que pudo superar la ambigüedad de los sacrificios del Antiguo Testamento y la de las religiones paganas. El sacrificialismo y las teologías vicarias de Cristo, en general, niegan la gratuidad del perdón de Dios a los pecadores, amén de la defensa que Jesús hizo de los pequeños contra los poderosos. El Cristo de la satisfacción penal, en realidad, no es un ser humano. Si Leoncio pudo ser un semiafartodoceta, pues para el bizantino el Hijo encarnado pudo a veces no sufrir, Bossuet lo es a secas, pues su Cristo es reducido a puro sufrimiento, pero no por una solidaridad íntima con los inocentes o con los culpables. No hay en su Cristo una persona que sufre como sufre un ser humano y menos aún el Jesús que sufría con el sufrimiento ajeno. Cristo es un condenado a muerte que, desde la cuna no discierne, no decide

24 Cf. Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 78-94.

25 Cf. Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 70ss.

nada, no cree que Dios sea su Abbá ni el de aquellos que han podido invocarlo con confianza como hijos e hijas suyos. Este Cristo es vicario de los malditos que ofrece su cuerpo en holocausto.

Los seres humanos, en fin, no son considerados en el drama de su propia redención. La salvación es un asunto entre el Padre y el Hijo. La humanidad, a lo más, debe tomar palco para contemplar con horror el suplicio por un pecado que, desde un punto de vista histórico, es de tal gravedad que «ni los hombres ni los ángeles podrán jamás concebirlo». Los pecadores, los seres humanos, no pueden contribuir en nada a la reparación de sus pecados, pues el castigo de Cristo es la única acción grata a Dios. La concepción penal de la satisfacción es, en última instancia, una negación a la autonomía de la creación como obra del Dios trino del Nuevo Testamento. Es la locura misma, porque en su caso la racionalidad de los cristianos, la de Cristo y la del Dios, que es justo porque es misericordioso, no existe.

La concepción penal del sacrificio de Cristo debe considerársela una verdadera traición a Anselmo. El obispo de Canterbury, no obstante la abstracción y los límites teológicos señalados anteriormente, supo ver en la cruz de Cristo un acto misericordioso de un Dios amante de la humanidad y respetuoso de la libertad humana, tanto en la posibilidad de pecar como de reparar su honor, y, por esta vía, del orden del universo del cual dependía la felicidad de los hombres sobre la tierra<sup>26</sup>.

### **3. El *Cur Deus homo* latinoamericano: la salvación como liberación de víctimas inocentes**

La cristología del siglo xx recuperó la historicidad de Jesucristo. De la mano de los estudios histórico-críticos del Nuevo Testamen-

26 Cf. André Hubert Robinet, *Palabras de creación. La creación en la teología y el método teológico de San Anselmo de Canterbury*, Anales de la Facultad de Teología 55/1 (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004), 215.

to, además del influjo de la concepción histórica del ser humano, pudo ahondar en la fe de Jesús y en la estructuración escatológica de su vida sobre la tierra y del cosmos, como del misterio pascual de quien nuevamente ha podido llamarse Señor de la historia. La literatura del siglo abundó en obras sobre la vida de Jesús que nutrieron la vida espiritual de las personas y del clero en formación<sup>27</sup>. Aun así, los seminaristas, en el tratado *De Verbo incarnato*, se asimilaron a Jesús sumo y eterno sacerdote y se prepararon para celebrar un sacrificio eucarístico de dudoso origen neotestamentario. El Concilio Vaticano II marcó el retorno al Jesús de los evangelios y su profundización en la humanidad del Hijo de Dios (GS 22).

La cristología latinoamericana de la liberación es ejemplo de este giro<sup>28</sup>. Pero lleva más lejos la identificación de Dios con la humanidad sufriente. Ella se ubica en el marco de la pregunta por Dios que, en palabras de Gustavo Gutiérrez, reza: «¿cómo hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento del inocente?»<sup>29</sup>. En esta obra el teólogo peruano aprovecha el libro de Job. En el caso de Job, Dios parece no responder al sufrimiento de los oprimidos latinoamericanos. ¿Quiénes son ellos? «Pueblos dominados, clases sociales explotadas, razas despreciadas y culturas marginadas»<sup>30</sup>. A Gutiérrez le satisface la actitud de Job hacia el final del libro bíblico. No se puede cuestionar el plan de Dios, pues este supera con creces la capacidad humana de comprenderlo. Solo queda confiar en Él y agradecer maravillados su creación.

27 Cf. Columba Marmion, *Jesucristo en sus misterios* (Santiago de Chile: Difusión chilena, 1943); Giovanni Papini, *Historia de Cristo* (Buenos Aires: Mundo moderno, 1945); Giuseppe Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo* (Barcelona: Luis Miracle, 1948); Karl Adam, *Cristo nuestro hermano* (Buenos Aires: Librería editorial Santa Catalina, 1939); Reginald Garrigou-Lagrange, *La unión del sacerdote con Cristo, sacerdote y víctima* (Madrid: Rialp, 1955); Romano Guardini, *El Señor. Sobre el Dios vivo* (Madrid: Rialp, 1960).

28 Cf. Jorge Costadoat, «La cristología en América Latina antes y después de Medellín (1968). Giro en la comprensión de la cruz», *Franciscanum* 174, Vol. 62 (2020): 1-23.

29 Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca: Sígueme, 1986), 107.

30 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972), 22.

Junto a este planteamiento de la cuestión de Dios, entre los latinoamericanos se da otro, el de Juan Luis Segundo, que Gutiérrez también hace suyo. Los teólogos latinoamericanos, tras el teólogo uruguayo, estiman que lo decisivo no es si existe Dios o no, sino la praxis humana que se deriva de la imagen que se tenga de él. Algunas de las imágenes de los mismos creyentes pueden serlo<sup>31</sup>. Este modo de plantear el tema de Dios en América Latina ha sido en gran medida iconoclasta y, por ende, conflictivo. Muy conocida es la obra de Pablo Richard, *La lucha de los dioses*<sup>32</sup>. Los latinoamericanos devuelven a la idolatría la importancia que tiene en el Antiguo Testamento, pues en el continente abundan en la fe de su gente imágenes de Dios funcionales a la opresión de los pobres. De aquí que la Teología de la liberación pretenda ilustrar a los latinoamericanos acerca del verdadero Dios, el Dios de la Biblia, el Dios de la vida y de los pobres.

La cristología de la liberación asume este mismo planteamiento. Jon Sobrino, en *Jesucristo liberador*, sostiene que en América Latina hay imágenes distorsionadas de Cristo que mantienen a los pobres en la miseria<sup>33</sup>. Se da la imagen de un Cristo abstracto de la predicación oficial. Por siglos la Iglesia ha puesto el acento en la divinidad de Jesús más que en su humanidad, olvidándose además su doble relacionalidad al Padre y al Reino. Se da al mismo tiempo la imagen del Cristo crucificado, en quien centra su devoción el pueblo humilde. Este Cristo impotente, con quien los pobres se identifican, es también el Cristo omnipotente –todopoderoso como

31 «Nuestra reflexión comienza interesándose mucho más en la antítesis –aparentemente fuera de moda– fe-idolatría que en la –aparentemente actual– fe-ateísmo. Más aún, dejamos constancia desde la partida de que en la antítesis que nos parece la más radical, fe-idolatría, quien se profesa cristiano puede ocupar cualquiera de las dos posiciones, así como el que se profesa ateo. En otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen», Juan Luis Segundo, *Teología abierta. Reflexiones críticas*, vol. II (Madrid: Cristiandad, 1983), 22.

32 Pablo Richard, *La lucha de los dioses* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1980).

33 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Trotta, 1991), 25-33.

los grandes del mundo– que les ofrece un mínimo de paciencia y resignación. El diagnóstico de Sobrino es lapidario<sup>34</sup>. Según el teólogo de la UCA, en América Latina tenemos a un «Cristo sin Jesús»<sup>35</sup>. Su obra *Jesucristo liberador*, por lo mismo, es un intento por ilustrar acerca del Jesús histórico. Sobrino pone esta obra al servicio del acontecimiento mayor de la fe en Cristo en el continente, a saber, que en los últimos años ha surgido una nueva imagen de él, la de un «Cristo liberador» que mueve a luchar contra las injusticias<sup>36</sup>. Este Cristo tendería a desplazar al crucificado que paga por los pecados de la humanidad o funge de mero consolador de los afligidos.

La principal diferencia de la cristología de la liberación respecto de las cristologías, cuyas soteriologías ponen el acento en el Dios que perdona a los pecadores, es que ella arranca del hecho histórico de la existencia de víctimas inocentes. Algunas de estas podrán ser culpables bajo otros aspectos, pero no del de los sufrimientos que se les infligen injustamente; otras, en cambio, son inocentes del todo, pues nacen y mueren sin siquiera haber pecado. Es así que la mera existencia de estas víctimas pone entre paréntesis cualquier teología que pretenda responsabilizar a la humanidad por igual de sus propios males, como lo han hecho las teologías que han reducido la dimensión salvífica del cristianismo al perdón de los pecados. Los principales cristólogos constatan la existencia de pueblos inocentes que no pueden considerarse culpables de los males que padecen, antes bien de victimarios que los mantienen en la miseria. En palabras de Ignacio Ellacuría, «ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo doliente de Yahvé»<sup>37</sup>. Jon Sobrino, asimismo, ve en los pueblos crucificados del Tercer mundo a representantes de Cristo crucificado:

34 No es unánime entre los teólogos de la liberación una desvalorización tan fuerte de la devoción al crucificado de los latinoamericanos. Cf. Juan Carlos Scannone, *Evangelización, cultura y teología* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990), 237-239.

35 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 30.

36 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 33.

37 Ignacio Ellacuría, «Discernir el "signo" de los tiempos», *Diakonía* 17 (1981): 45.

Morir crucificado no significa simplemente morir, sino ser dado muerte. Cruz significa, entonces, que hay víctimas y que hay verdugos, que los pueblos crucificados no caen del cielo, (si se siguiera la inercia de la metáfora habría que decir más bien que surgen del infierno). Y por mucho que se quiera dulcificar el hecho y complejizar sus causas, es verdad que la cruz de los pueblos del Tercer Mundo es una cruz que muy fundamentalmente les es infligida por los diversos poderes que se adueñan del continente en connivencia con los poderes locales<sup>38</sup>.

Sobrino habla de pueblos inocentes. No es posible endosarles una participación activa en el pecado original. Todo lo contrario, ellos son víctimas del *mysterium iniquitatis*<sup>39</sup>. Víctimas que, como Jesús, cargan con los pecados de quienes se han apoderado del mundo. Estos pueblos, según el teólogo salvadoreño, hacen real a Cristo en el mundo: «Estas palabras no son retóricas, sino estrictamente cristológicas, pues con ellas se quiere expresar que en ese pueblo crucificado Cristo toma cuerpo en la historia y el pueblo crucificado es lo que lo incorpora a la historia en cuanto crucificado»<sup>40</sup>.

Pero esto no es lo único, pues, al igual que el siervo sufriente de Isaías, la salvación del mundo proviene del pueblo crucificado:

Pero ese pueblo crucificado, en forma más diferenciada en su concreta realidad histórica por ser pueblo y no un individuo, se asemeja a Cristo crucificado y lo hace presente en la historia. Lo hace presente, ante todo, por el hecho nudo de estar masivamente en la cruz, pero lo hace presente también porque, como el cordero de Dios, carga con el pecado del mundo, y cargando con él ofrece a todos luz y salvación<sup>41</sup>.

38 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 322.

39 Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 13.

40 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 322.

41 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 333.

El *Cur Deus homo* latinoamericano es un interrogante que brota de la historia y pide una historización de la misericordia de Dios como justa liberación de los sufrimientos de personas y pueblos<sup>42</sup>, y como aquella vida que Dios quiso darles al crearlos.

Muchas veces estos pueblos son, además de inocentes, incapaces de luchar contra el destino que se les impone. Otras veces, empero, sí pueden hacerlo. Hay inocentes que combaten las injusticias y, entre estos, hay cristianos que siguen a Cristo iluminados por el Espíritu del resucitado. Es así como Dios actúa trinitariamente en la historia<sup>43</sup>. Dios Padre está al principio y al fin de la historia, actuando en favor de la liberación de su creación en virtud de la Encarnación de su Hijo, realizada en el Misterio pascual y continuada, por obra del Espíritu, gracias al seguimiento de Cristo<sup>44</sup>.

La cristología de la liberación no atribuye la salvación solo a la cruz. La resurrección tiene una importancia decisiva. Hacer de la cruz el centro del cristianismo parece a los latinoamericanos un error nocivo. La cristología feminista de la liberación lo rechaza con fuerza. Ana María Tepedino recuerda haber preguntado a grupos de mujeres por las imágenes de Cristo. Ellas «rechazaron las imágenes de su sufrimiento y las institucionales: descripciones estereotipadas de sacerdotes y religiosas, la corona de espinas, el martirio y la cruz con una figura torturada»<sup>45</sup>. Para la cristología latinoamericana, la

42 Cf. Jon Sobrino, «Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como “intellectus amoris”», en *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992), 47-80. El concepto de «historización» tienen mucha importancia en Jon Sobrino. Cf. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 88, 92, 156, 165, 167, 207, 240; notas 196, 266; asimismo, el concepto de «deshistorización». Cf. Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid: Trotta, 1999), 119, 330, 346.

43 Pedro Trigo, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret* (Santander: Sal Terrae: 2018), 495.

44 Pedro Trigo, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, 492.

45 Ana María Tepedino, «Gender and New (Re-newed) Images of the Divine», *Voices from the Third World* 1, Vol. 24 (2001): 84-96, 91-92. Consuelo Vélez demanda revisar el lenguaje sobre el sufrimiento y la cruz de Cristo desde la perspectiva de las mujeres. Cf. Consuelo Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018), 167-188.

salvación acontece en el resucitado Jesús. En esta teología se subraya que «el resucitado es el crucificado»<sup>46</sup> y que el crucificado es el resucitado<sup>47</sup>. La pascua realiza el paso de Jesús al Padre con que la creación, en principio, alcanza la plenitud. Que en el resucitado se reconozca al crucificado conjura las consecuencias alienantes de las teologías que conducen a una *fuga mundi*. La celebración de la resurrección exige la memoria de la pasión del mundo. La resurrección en el caso de la teología latinoamericana es justicia para un inocente y los demás inocentes que Cristo representa. El Cristo resucitado no es simplemente un muerto que vuelve a la vida, es un asesinado a quien Dios libera de sus sufrimientos y lo realiza en su humanidad creada. Así, Dios no se revela necesitado de víctimas, sino como quien se solidariza con ellas para salvarlas. Según Pedro Trigo: «como resucitó a la víctima, Dios se revela como el que reivindica a las víctimas, a los condenados, como el que levanta al pobre del polvo de la muerte y alza de la basura al derrotado»<sup>48</sup>. Y, a la vez, se revela como el Dios «enteramente bueno», porque en Jesús crucificado no «trata a los seres humanos como ellos lo tratan a él, sino como el que hace bien a todos, y precisamente a los que hacen mal»<sup>49</sup>.

Esta cristología se contrapone diametralmente a concebir a Jesús como el Hombre Dios ofrecido en sacrificio compensatorio o vindicativo. La resurrección es un acto gratuito del Padre con el Hijo que le ha entregado su vida a modo de Buen samaritano, libre y gratuitamente. Lo grato a Dios, en este sentido, no es la cruz de

46 Jon Sobrino, «"El resucitado es el crucificado"». Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo», en *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (Santander: Sal Terrae, 1982), 235-250.

47 Cf. Pedro Trigo, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, 486-487.

48 Pedro Trigo, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, 486.

49 Continúa la cita: «Es el que no se deja vencer por el mal, sino que vence al mal con el bien. Pero no solo eso: ese Dios se revela como el que es capaz de rehabilitar al pecador; no solo como el que justifica al culpable no imputándole su crimen, sino como el que lo recrea, como el que libera su libertad para que responda a su amor». Pedro Trigo, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, 489.

Jesús, sino Jesús mismo<sup>50</sup>, su persona y su vida consagrada al advenimiento del Reino.

Esto explica el interés de la cristología de la liberación por la búsqueda del Jesús histórico. La exégesis crítica favorece la historización de Cristo sin la cual no hay verificación de la salvación como liberación intrahistórica de los oprimidos. La cristología de la liberación recurre a la búsqueda del Jesús histórico de un modo interesado. Es más, no tiene reparos en reconocer su «parcialidad»<sup>51</sup>. Ella no hace una lectura neutra de las fuentes, lo cual evidentemente le hace correr el riesgo de manipularlas. Pero ¿hay alguna teología que no responda a los deseos humanos, honestos o deshonestos, provenientes de contextos determinados?

En los teólogos de la liberación, la búsqueda del Jesús histórico –obra de especialistas en quienes la fe es un factor aleatorio– es puesta al servicio de la circularidad hermenéutica propia de la tradición de la Iglesia entre el seguimiento creyente de Cristo (*fides qua*) y su credo (*fides quae*). La crítica histórica ha ofrecido a esta teología la categoría de reino o reinado de Dios como foco integrador de la predicación y praxis de Jesús y, como proyecto que los cristianos, la misma Iglesia debe anticipar en los acontecimientos actuales. La crítica histórica, en este sentido, despeja el camino a la incesante recepción de Calcedonia toda vez que ayuda a conjurar el docetismo en sus varias versiones y, en especial, el afartodocetismo, herejía esta no mencionada por los teólogos latinoamericanos, aunque debe considerarse fundamental si se quiere entender precisamente que el sufrimiento de Jesús es tan real como el sufrimiento de los pobres, y que uno a otro se esclarecen.

50 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 292.

51 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 115-116. Cf. Pedro Trigo, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*, 487.

Así como Calcedonia despejó el camino a Anselmo para valorar la respuesta libre del ser humano a Dios, el gran concilio, no obstante los límites de su lenguaje, ofreció los criterios hermenéuticos a la cristología de la liberación para llegar a descubrir, en los sufrimientos y la muerte de Jesús de Nazaret, la clave de la articulación virtuosa entre la acción salvífica gratuita de Dios y los esfuerzos del ser humano inocente o culpable por alcanzar su propia liberación. Calcedonia, empero, dejó pendiente la comprensión trinitaria de la salvación, en el sentido en que esta solo ha podido verificarse históricamente como seguimiento de Cristo resucitado en virtud del Espíritu. En última instancia, la recuperación del Jesús histórico –que en esta publicación interesa– tiene por objeto corregir la imagen de Cristo y, sobre todo, despejar el camino a que los cristianos prosigan la praxis de Jesús de un modo creativo. Así como el Espíritu hizo posible que Jesús cumpliera la voluntad de su Padre libre y creativamente, los cristianos habrán de hacer lo mismo. Si, parafraseando a Sobrino, no corresponde un «Cristo sin Jesús», tampoco se entiende un «Jesús sin cristianos».

## Conclusión

---

El cristianismo ha preñado a la humanidad de sentido del prójimo y de dignidad. Pero ¿no ha podido hacer más? Esta publicación surge de la preocupación por una Iglesia «afartodoceta». Sea porque la versión de cristiandad del cristianismo desvirtuó su vigor, sea porque la modernidad ha conquistado a los cristianos con progresos indesmentibles en humanidad, que la jerarquía eclesiástica solo ha reconocido tardíamente, la posibilidad de una profundización en la sensibilidad de Cristo, en su sufrimiento con el sufrimiento del ser humano, se presenta como exigencia de un aporte específico de la Iglesia al mundo actual.

Desde un punto de vista estrictamente teológico, la contribución del cristianismo en esta materia se ha visto limitado porque

la Iglesia no ha sacado de su tradición todas las consecuencias de la opción histórica de Jesús por los pobres, por todo tipo de pobres, y por no haber acatado el mandato general de Calcedonia de profundizar en la humanidad del Hijo encarnado. En este artículo se ha visto que la inculturación griega de Cristo, aunque necesaria y lograda bajo muchos respectos, pagó el precio de la abstracción de sus categorías. Desde América Latina y el Caribe, el afartodocetismo parece ser la peor de las herejías.

La soteriología latina, por su parte, también ha concebido deficitariamente la historicidad de Jesús. En Anselmo reconocemos la coordinación entre la misericordia divina y su acogida histórica libre del Cristo que entrega su vida para el perdón de los pecados. Pero en su caso, la reducción de la salvación a la satisfacción mediante la mera cruz, el olvido de la historia que la produjo y la no consideración de la interioridad del Cristo que se relaciona espiritualmente con su Padre, condujo finalmente a un sacrificialismo que, lejos del querer del mismo Anselmo, acabó en una simulación aparatosa del sufrimiento de Cristo y en la ruina completa la gratuidad de la misericordia de Dios.

Este artículo ha indagado en la historicidad de Jesucristo en el entendido que, a la larga, la deshistorización de su persona y de su misterio menoscaba la realización histórica de la humanidad. No puede decirse que todos seres humanos deben ser perdonados de sus pecados. En la historia hay inocentes. Jesús los representa a ellos, y no solo a los pecadores, y les hace justicia con una misericordia auténticamente gratuita. Esta ha sido la intuición de fondo de la cristología latinoamericana de la liberación<sup>52</sup>.

52 Cf. Jon Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992).



## Bibliografía

- Adam, Karl. *Cristo nuestro hermano*. Buenos Aires: Librería editorial Santa Catalina, 1939.
- Briancesco, Eduardo. «Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del "Cur Deus Homo" (1ª parte)». *Stromata* 1-2, Vol. 37 (1981): 3-18.
- Briancesco, Eduardo. «Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural del "Cur Deus Homo" (2ª parte)». *Stromata* 3-4, Vol. 38 (1982): 283-315.
- Costadoat, Jorge. «La cristología en América Latina antes y después de Medellín (1968). Giro en la comprensión de la cruz». *Franciscanum* 174, Vol. 62 (2020): 1-23.
- De Canterbury, Anselmo. «Por qué Dios se hizo hombre». En *Obras completas de San Anselmo*. Vol. I. 737-891. Madrid: BAC, 1952.
- Di Bizanzio, Leonzio. «Dialogo contro gli afartodoceti». En *Le opere. Introduzione, traduzione e note a cura di Carlo Dell'Osso*. Roma: Città Nuova, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. «Discernir el "signo" de los tiempos». *Diakonía* 17 (1981): 45.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *La unión del sacerdote con Cristo, sacerdote y víctima*. Madrid: Rialp, 1955.
- Guardini, Romano. *El Señor. Sobre el Dios vivo*. Madrid: Rialp, 1960.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Hubert Robinet, André. *Palabras de creación. La creación en la teología y el método teológico de San Anselmo de Canterbury*.

- Anales de la Facultad de Teología 55/1. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004.
- Marmion, Columba. *Jesucristo en sus misterios*. Santiago de Chile: Difusión chilena, 1943.
- Papini, Giovanni. *Historia de Cristo*. Buenos Aires: Mundo moderno, 1945.
- Polanco, Rodrigo. «La encarnación en la teología de San Ireneo de Lyon». *Sapientia Patrum. Anales de la Facultad de Teología 2*, Vol. 51 (2000): 43-89.
- Ricciotti, Giuseppe. *Vita di Gesù Cristo*. Barcelona: Luis Miracle, 1948.
- Richard, Pablo. *La lucha de los dioses*. San José: Departamento Ecu-ménico de Investigaciones, 1980.
- Scannone, Juan Carlos. *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- Segundo, Juan Luis. *Teología abierta. Reflexiones críticas*. Vol. II. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el único mediador*. Vol. I. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- Sesboüé Bernard y Joseph Wolinski. *El Dios de la salvación*. Sala-manca: Secretariado Trinitario, 1995.
- Sobrinó, Jon. «“El resucitado es el crucificado”. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo». En *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. 235-250. Santander: Sal Terrae, 1982.
- Sobrinó, Jon. *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.
- Sobrinó, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.

Sobrino, Jon. «Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como "intellectus amoris"». En *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. 47-80. Santander: Sal Terrae, 1992.

Tepedino, Ana Maria. «Gender and New (Re-newed) Images of the Divine». *Voices from the Third World* 1, Vol. 24 (2001): 84-96.

Trigo, Pedro. *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*. Santander: Sal Terrae: 2018.

Vélez, Consuelo. *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.

Enviado: 19 de noviembre de 2021

Aceptado: 7 de febrero de 2022

