

El “Jesús histórico” como concepto cristológico latinoamericano de recepción del Concilio Vaticano II*

KRETI SOLEDAD SANHUEZA VIDAL, SSPs**

RESUMEN

El concepto “Jesús histórico”, punto de partida de la reflexión cristológica latinoamericana, puede ser considerado la “puerta de entrada” para la misma cristología desde la nueva perspectiva teológico-ecclesial que propone el Vaticano II. Después del camino iniciado por la teología de la liberación, la cristología se apropia de la nueva visión de mundo, historia, humanidad y salvación que propone la Iglesia en los documentos conciliares. Jesús de Nazaret, en cuanto Jesús histórico, expresa muy bien no solo la influencia, sino también el aterrizaje creativo que tuvieron en la cristología latinoamericana algunos de los diversos ángulos teológicos planteados por el Concilio.

Palabras clave: Vaticano II, liberación, salvación, Jesús histórico, América Latina.

* Artículo de reflexión. Recibo: 11-01-13. Evaluación: 05-06-13. Aprobación: 17-10-13.

** Religiosa Misionera Sierva del Espíritu Santo. Doctora en Teología Sistemática, Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Brasil; Licenciada en Teología Dogmática, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Profesora de Dogmática, Facultad de Teología, Santiago. Correo electrónico: ksanhuez@uc.cl

THE “HISTORICAL JESUS” AS A LATIN AMERICAN CHRISTOLOGICAL CONCEPT OF RECEPTION OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

Abstract

The concept of the “historical Jesus” is the starting point for Latin American Christological reflection; it can be considered the “gateway” to Latin American Christology as seen from the new theological-ecclesiastic perspective proposed by the Second Vatican Council. Following the path built by Liberation Theology, Christology appropriates the new vision of the world, of history, of humanity and salvation suggested by the Church in the conciliar documents. Jesus of Nazareth, the historical Jesus, clearly represents not only the influence but also the creative application in Latin American Christology of some of the various theological changes proposed by the Vatican Council.

Key words: Second Vatican Council, liberation, salvation, historical Jesus, Latin America.

O “JESUS HISTÓRICO” COMO CONCEITO CRISTOLÓGICO LATINO-AMERICANO DE RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II

Resumo

O conceito de “Jesus histórico”, ponto de partida da reflexão cristológica latino-americana, pode ser considerado a “porta de entrada” para esta mesma cristologia a partir da nova perspectiva teológico-eclésiástica que propõe o Vaticano II. Após o caminho criado pela teologia da libertação, a cristologia se apropria da nova visão de mundo, história, humanidade e salvação que propõe a Igreja nos documentos conciliares. Jesus de Nazaré, enquanto Jesus histórico, expressa muito bem não apenas a influência, mas também a recepção criativa que tiveram na cristologia latino-americana alguns dos diversos ângulos teológicos sustentados pelo Concílio.

Palavras-Chave: Vaticano II, libertação, salvação, Jesus histórico, América Latina.

PREÁMBULO

Tres antecedentes sobre la orientación que tiene la reflexión del tema que enuncia el título de este escrito me parecen necesarios considerar a la hora de adentrarnos en su análisis:

1. La recepción del Concilio Vaticano II va a ser mirada, particularmente, desde el examen que han hecho a tal acontecimiento los teólogos latinoamericanos. Con ello quiero decir que me sitúo desde el quehacer teológico y eclesial de América Latina propiamente tal.
2. Voy a hablar de la recepción del Concilio Vaticano II desde la disciplina teológica de la cristología latinoamericana y, en ella, de un aspecto en particular que dice relación directa con la comprensión de la persona de Jesucristo.
3. El tercer antecedente dice relación con el aspecto metodológico de mi reflexión. Busco plantear un análisis de la recepción del Concilio en clave interpretativa del dato teológico-cristológico de Jesús como el Jesús histórico. Por ello, no voy a desarrollar un estudio histórico del camino de apropiación que tuvo la cristología del Vaticano II en la cristología latinoamericana, ni haré una exégesis de los textos sugeridos para el estudio desde el concepto Jesús histórico; tampoco me detendré en exponer el sentido cristológico del concepto enunciado, pues significaría orientar la reflexión por otra vía cristológica.

INTRODUCCIÓN

En general, los teólogos latinoamericanos conceden al Concilio Vaticano II un valor eclesial y teológico importante para la vida y la fe de los cristianos. Lo ven como el acontecimiento que marcó un proceso de renovación en la Iglesia universal, proceso que desde América Latina fue acompañado por “una rica diversidad de experiencias pastorales vivida en las comunidades eclesiales de base”¹, CEB.

De ahí que, para la Iglesia de América Latina, el Concilio no fue “asumido como un dato petrificado y un conjunto de normas” que debían trasplantarse a

¹ Aragón, “Mirando este mundo desde la experiencia cristiana”, 186.

las diferentes iglesias particulares. Todo lo contrario. A poco tiempo de haber finalizado el Vaticano II se inició una recepción “activa y creativa” que explora los gérmenes e impulsos que, sin haberse explicitado en sus conclusiones, estuvieron presentes cuando el papa Juan XXIII concibió su convocatoria: la pobreza, la liberación y la paz. Dichos gérmenes e impulsos salen a la luz por medio de la reflexión y acción cristiano-eclesial en el continente.²

Desde el punto de vista de pensar la fe cristiana, los teólogos reconocen gran influencia en la manera como desarrollaron la teología latinoamericana desde el nuevo espíritu que impulsó el Concilio. Ven en el Vaticano II el punto de partida para una posterior aplicación en la vida de la Iglesia y de la sociedad de América Latina.

En ese sentido, entienden que la recepción del Concilio –lejos de un recibimiento pasivo– no se agota en la simple acogida de la doctrina propuesta a las comunidades cristianas por los obispos. Su recepción implica, necesariamente, una actitud activa, ya que “a partir de un sentido elaborado [de la fe] se profundizan otras perspectivas y se derivan otros sentidos como despliegue de lo originario”.³ Ese es un derecho que pertenece a todas las instancias que conforman el pueblo de Dios.

En relación con lo anterior, daré una mirada a la recepción del Vaticano II desde la cristología. Este análisis dice relación con un segundo momento de la recepción que hace la teología latinoamericana del Concilio; es decir, se trata de una recepción no directa, tampoco indirecta, sino más bien “deduciente” de la recepción del Concilio que en un primer momento hizo la teología latinoamericana de la liberación.

Específicamente, se trata de examinar lo que los mismos teólogos latinoamericanos indican como recepción del Concilio, por lo que lo propio de mi estudio es la perspectiva desde donde llevo a cabo dicha recepción en la cristología: la clave del Jesús histórico.

² Ver a Alberigo y Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, 41.

³ Ver a Boff, *Do lugar do pobre*, 29. Si entendemos el Concilio como acto de fe eclesial, podemos decir –con Mario de França– que toda recepción de la revelación de Dios debe ser captada como tal por el cristiano concreto, inserto en este espacio, en este tiempo, en esta cultura, en este contexto vital y en este lenguaje disponible, ya que solo de esa manera la revelación de Dios tocará concretamente, desde dentro, la historia de la humanidad. Ver a Miranda, “Uma Igreja em processo de renovação. Concilio Vaticano II: o legado e a tarefa”, 374.

CONTEXTO TEOLÓGICO-ECLESIAL

No podemos ir al segundo momento de la acogida del Concilio Vaticano II por la cristología latinoamericana sin tomar en cuenta, brevemente, la vía histórico-teológica de la recepción por parte de la Iglesia latinoamericana.

Si recordamos, el Concilio Vaticano II estaba celebrando su última sesión cuando el papa Pablo VI, en reunión con la directiva y los equipos del Celam, por motivo del décimo aniversario de su creación, exhortó a los obispos a sensibilizarse y asumir una visión crítica ante los problemas que agitan América Latina; con ello dio a entender que una actitud de compromiso con la realidad del continente es una necesidad indispensable para la acción pastoral de la Iglesia.⁴

El entonces presidente del Celam, monseñor Manuel Larraín, obispo de Talca, Chile, concibió la idea de una reunión episcopal latinoamericana para analizar la realidad del continente a la luz del Vaticano II. Esta iniciativa fue acogida por el Papa y dio inicio a la preparación y posterior realización de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, en 1968.⁵

¿Por qué el recientemente celebrado Concilio Vaticano II fue considerado por los obispos de América Latina como fundamento para examinar la realidad y asumir una acción evangelizadora de transformación en el continente? A nuestro juicio hay dos razones, ambas de tipo eclesial:

- Una, comenzar a hacer visible –en la Iglesia de América Latina– la comunión eclesial universal que promueve el Concilio.
- La otra, llevar a la práctica lo tratado y concluido por dicho acontecimiento de la Iglesia.

En vista al tema que nos interesa aquí, nos abocamos a desplegar la segunda razón.

⁴ Ver a Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 173.

⁵ Idem, *Camino de la liberación latinoamericana*, 107. Ver también a Boero, “El Vaticano II en América Latina. Veinte años de posconcilio” 61-83; Noemi, “El siglo XX, Latinoamérica y la teología”, 13-15; Noemi y Castillo, *Teología latinoamericana*; Ramírez, “La Conferencia de Medellín y la teología de la esperanza”, 235-254; Bentué, “Los signos de los tiempos en el magisterio”, 113-129.

El Vaticano II, gracias a su intención pastoral, se preocupó por presentar la doctrina cristiana no solo para ser vivida, anunciada y demostrada en su virtud salvadora en la historia, sino también para que pudiera 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

Además, propició y fortaleció la apropiación en las iglesias regionales de la renovada comprensión de Iglesia como pueblo de Dios (ver *Lumen gentium*, LG, 9) y de la colegialidad del episcopado (ver LG, 22). Ello llevó a los obispos de América Latina a generar, como fruto de su misión y servicio, en las diversas iglesias particulares del continente, el estudio y la reflexión teológico-pastoral más autóctonos⁷ que surgiesen 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 admitió orientaciones nuevas, más allá de lo que previamente le habría sido propuesto en materia de doctrina. Entre la tensión de responder a los desafíos del mundo moderno y la vuelta a las fuentes, 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 Vaticano II, se hizo posible —dice Bezzo— llevar a cabo una evaluación positiva del mismo, si se reconoce que tanto la Iglesia de Brasil como las iglesias de América Latina ganaron un rostro e iniciaron un camino propio. Pudieron consolidar 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 Ello, porque se

⁶ Concilio Vaticano II, *Compendio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações*, 9.

⁷ Ver a Lorscheider, “¿Qué es el Celam?”, 9.

⁸ *Ibid.*, 7.

⁹ Ver a Bezzo, *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*, 13-14. Para Leonardo Boff, el Concilio Vaticano II tuvo dos funciones decisivas sobre la Iglesia de América Latina: una, legitimar la renovación que aquella había iniciado en su caminar; otra, favorecer la recepción creativa del Concilio, a partir de una óptica nueva, en la perspectiva de los pobres (Boff, *Do lugar do pobre*, 20). Otro texto que analiza la apropiación del Concilio Vaticano II por parte de la Iglesia de América Latina es el de Brighenti, “Vaticano II-Medellín. Intuições básicas e eixos fundamentais”, 5-26. Humberto Miguel Yañez expone que la II Conferencia General del

entendió que el Concilio les situaba en un nuevo paradigma eclesial y teológico, y experimentaron la necesidad de moverse, de cambiar de perspectiva y de situarse de manera nueva en la tarea evangelizadora en el continente.¹⁰

Desde el punto de vista del quehacer teológico –y en consonancia con el proceso de apropiación del Concilio por parte de la Iglesia latinoamericana– surgió la llamada teología de la liberación. Se trata de una reflexión teológica contextualizada que busca dar respuesta al interrogante acerca de la relación que puede existir entre la salvación de Jesucristo y el proceso histórico de liberación que están viviendo los pueblos de América Latina.¹¹

El planteamiento de dicha relación se origina –a juicio de Gustavo Gutiérrez– a la luz de lo que los documentos magisteriales del Concilio Vaticano II expresan cuando se refieren al tema de la liberación. Así, la expresión “liberación” resulta ser una primera vía de aproximación, un primer elemento de recepción del Concilio, por parte de la teología latinoamericana, que acentúa la necesidad urgente de suprimir las injusticias existentes en la vida de la sociedad y de promover un desarrollo económico orientado al servicio del ser humano.¹²

La constitución pastoral *Gaudium et spes*, GS, en el No. 40, por ejemplo, expone el tema de la dependencia y la liberación, en el sentido de que esta última no debe entenderse como fruto del esfuerzo humano, ni esperarse únicamente en relación al horizonte económico y social. Si bien la liberación está

Episcopado Latinoamericano, en Medellín, se sitúa en el inmediato posconcilio y es la aplicación del Vaticano II a la Iglesia de América Latina. 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 (Yañez, “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”, 235).

¹⁰ Vélez, “A 50 años del Vaticano II: verdaderas luces y urgentes desafíos”, 90.

¹¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 63. Juan Noemi expresa que el concepto liberación sirve para superar una concepción abstracta y deshistorizada de la redención, como para acoger “un dinamismo que se perfila, una búsqueda que se insinúa y reclama una sociedad más integrada y justa” (Noemi, “El siglo XX, Latinoamérica y la teología”, 15). Respecto del surgimiento de la teología de la liberación como nueva propuesta teológica latinoamericana hablan también Vigil, “Diagnóstico teológico a los 50 años del Vaticano II”, 253-265, y Sueiro, “Impacto de la teología latinoamericana”, 24-31.

¹² Ver a Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 53.

presente de manera débil, la *Gaudium et spes* abre la posibilidad de que dicho tema se incluya en una reflexión más amplia, ya que critica justamente la mirada estrecha que se tiene de la misma.

Y aun cuando 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”¹³, 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.¹⁴

Otro es el lugar que ocupa el tema de la liberación en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En ella es abiertamente tratado. En la Introducción del documento de *Conclusiones* ya se enuncia, al expresar 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 llena de deseo de liberación frente a cualquier situación de servidumbre (*Medellín* 4).

Luego, en el tema primero sobre la justicia, tras analizar los hechos que causan la marginalización de los pueblos, el documento expresa que la Iglesia latinoamericana tiene un mensaje para entregar a todas las personas del continente que tienen “hambre y sed de justicia”: 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 (*Medellín* I, 3).

Este mismo sentido está presente en el punto cuarto, sobre la educación. La Conferencia propone el sentido humanista y cristiano de la educación como educación liberadora¹⁵ (*Medellín* IV, 8), que consiste en transformar al educando en sujeto de su propio desarrollo como persona (*Medellín* IV, 10).

¹³ Ibid., 54.

¹⁴ Ibid., 55.

¹⁵ 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 conciencia crítica. Afirma que la educación debería tener el coraje de proponer al pueblo “la reflexión sobre sí mismo, sobre su tiempo, sobre sus responsabilidades,

Por último, Medellín habla de la dependencia, de la dominación, de la marginalización, y usa un lenguaje de liberación que favorece el inicio de una forma diferente de pensar la fe cristiana y su inserción en el mundo latinoamericano.¹⁶

Medellín declara –según la reflexión de Juan Luis Segundo–, entre las funciones de la Iglesia, el cometido de la liberación, e indica precisamente los condicionamientos y obstáculos sociopolíticos de la libertad humana.¹⁷

Un segundo aspecto de apropiación del Vaticano II –por parte de la Iglesia de América Latina y de su quehacer teológico– es la nueva conciencia eclesial propia que desarrolló la Iglesia universal en dicho Concilio. A juicio de Leonardo Boff, la constitución *Gaudium et spes* es fruto del desplazamiento que vive la Iglesia, de reconocerse “inserta en medio del mundo”. Así, el primer número de dicha constitución, en su afirmación inicial, expresa el “nuevo espíritu de solidaridad de los nuevos cristianos con las personas de hoy, sobre todo con los pobres y con todos los que sufren”. En ella, la Iglesia se muestra “sensible al drama de la miseria de los pobres”.¹⁸

Aunque un análisis más detallado de la misma deja ver que dicho abordaje de la realidad de los pobres es más bien circunstancial, dado que todavía la Iglesia no ha llegado a una conciencia más clara del nexo causal-estructural entre el lujo y la miseria, no por eso deja de ser importante por la luz que arrojará para su recepción eclesial y teológica de América Latina.

Respecto de lo último, el episcopado latinoamericano –en la línea de una Iglesia que se entiende en medio del mundo como signo de salvación y de unidad– se interrogó acerca del mundo en el cual ella debe estar presente. A partir de la II Conferencia General del Episcopado consiguió articular una respuesta en la que plantea que la Iglesia, en el continente, ha de ser sacramento

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” (Freire, *La educación como práctica de la libertad*, 57).

¹⁶ Ver a Dussel, *Camino de la liberación latinoamericana*, 81.

¹⁷ Segundo, “Liberación: fe e ideología”, 248.

¹⁸ Boff, *Do lugar do pobre*, 15.

de salvación preferentemente en medio del mundo de los pobres, ese submundo al que pertenecen las mayorías de los pueblos latinoamericanos.¹⁹

En este sentido, la Iglesia latinoamericana entiende que no puede, simplemente, aplicar la doctrina del Concilio Vaticano II en la realidad del continente, sino que está invitada a enriquecer su acogida a partir de los desafíos que plantea, a dicha doctrina, la realidad de los pobres y oprimidos de esta parte del mundo.²⁰ Por eso, como señal de aceptación de tales desafíos, surge la “opción por los pobres” en la Iglesia de latinoamericana.

LA ENTRADA DEL VATICANO II EN LA CRISTOLOGÍA LATINOAMERICANA

Al comenzar el análisis de la acogida que hace la cristología latinoamericana del Vaticano II hay que decir, en primera instancia, que no se trata de una recepción directa.²¹ En otras palabras, la cristología desarrollada en América Latina no busca continuar la propuesta doctrinal que hace el Concilio sobre el acontecimiento de Jesucristo; más bien hace recibimiento de su propuesta teológica, que inspira –a nuestro juicio– la manera como se asume pensar a Jesús desde América Latina, a la cual llamamos recepción “derivada”.

Dicho lo anterior, para considerar la recepción por parte de la cristología, partimos teniendo en cuenta que un tema central de la fe en Jesucristo –y por tanto, de toda cristología– es reconocerle como el que nos alcanza la salvación. Desde esa clave de lectura, la expresión “salvación” es una de las vías de apropiación creativa que tendrá la cristología latinoamericana respecto de la doctrina teológica propuesta por el Concilio.

Para reconocer la comprensión de dicha expresión del Concilio Vaticano II podemos recurrir a dos perspectivas de análisis, entre otras: una eclesiológica y otra antropológica.

¹⁹ Ibid., 31.

²⁰ Ibid., 34.

²¹ Los teólogos que desarrollan una cristología latinoamericana no parten directamente desde la cristología que presentan los documentos magisteriales del Vaticano II, sino que acogen en ella la teología que plantea el Concilio por medio del puente que crea, primero, la teología latinoamericana de la liberación, como ya hemos insinuado en la Introducción.

Desde la perspectiva eclesiológica, un primer elemento importante para lo que va a significar la recepción del Concilio por parte de la cristología, ya señalado, es la relación entre Iglesia y mundo que establece principalmente la constitución *Gaudium et spes*. Es así como el espíritu de dicha constitución inscribe a la Iglesia en una actitud de diálogo con el mundo, con las personas y con los pobres, y no de monólogo.²²

En dicho diálogo, tanto la teología como la cristología de América Latina descubren el valor de la nueva comprensión que la Iglesia desarrolla de sí misma, que la lleva a entenderse como la comunidad creyente que se experimenta llamada a participar de los “gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren”.

Así, a partir del Vaticano II, la Iglesia comienza a relacionar “el ámbito de la fe y del seguimiento [de Jesucristo] con el ámbito del mundo y de la sociedad”.²³ Lo hace entendiendo que corresponde a los cristianos, como discípulos de Cristo, con su vida y desde su fe, comunicar la Buena Nueva de la salvación a todas las personas (GS 1).

En ese sentido, para los teólogos de América Latina, la fe y el seguimiento a Jesucristo solo se puede dar de manera auténtica cuando se aproxima a los cristianos el Jesús histórico y llegan a comprender que él lleva a cabo la salvación de la humanidad, necesariamente, por medio de la mediación histórica, pues las mismas diversas cristologías del Nuevo Testamento se elaboraron desde la situación de vida concreta de las primeras comunidades.²⁴

También es elemento significativo de la comprensión de salvación en el Vaticano II –que hemos indicado y que resaltan los teólogos latinoamericanos– el que la Iglesia, más que estar preocupada por definir su esencia, se dispone

²² Parra, “Constitución pastoral gozo y esperanza: memoria y profecía”, 51. Respecto del “diálogo”, Antonio Bentué resalta que la *Gaudium et spes* “constituye un testimonio notable” del mismo. A su juicio, la Iglesia, en dicha constitución, es capaz de reconocer “los múltiples aportes positivos que el ‘mundo’ le ha significado”. Aún más, “el diálogo con el mundo” constituye “el eje estructural” de la *Gaudium et spes* (Bentué, “Concilio Vaticano II: la Iglesia en diálogo”, 51).

²³ Parra, “Constitución pastoral gozo y esperanza: memoria y profecía”, 58.

²⁴ Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, 10.

²⁵ Al respecto, es necesario recordar aquí lo que dice el papa Pablo VI en la segunda sesión,

a mirar el mundo y a preguntarse por los desafíos que éste le presenta.²⁵ Se muestra una Iglesia capaz de valorar la actividad humana, como indica GS 3; de reconocer las realidades del mundo “y comprender que solo desde ellas podría realizar su tarea evangelizadora”.

Así, lo social –economía, política, educación– empieza a ser objeto de reflexión y de consideración, sobre todo, para la comprensión de que el Reino de Dios no puede hacerse visible ni concretarse sin tomar en cuenta dichas realidades.²⁶ Relacionado con ello, Gutiérrez plantea –en el capítulo noveno de *Teología de la liberación* y en el contexto del sentido del cristianismo y de la misión de la Iglesia²⁷– que el doble enfoque cuantitativo y cualitativo²⁸ de la salvación permitió la evolución en la comprensión del concepto mismo. La salvación se entiende, en el tiempo posconciliar, como realidad intrahistórica que, al significar comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, lleva la historia a su plenitud.²⁹

Y a partir de esa relación directa entre salvación e historia humana ésta cobra una nueva dimensión en la reflexión teológica general y en la de la teología y la cristología de liberación en particular.

del día 29 de septiembre de 1963: “El Concilio tratará de tender un puente hacia el mundo contemporáneo [...]. Los padres han querido tratar, no de sus cosas, sino de las del mundo; no ya de entablar un diálogo entre ellos mismos sino con el mundo.” (En Forcano, “¿Qué queda del Concilio Vaticano II?”, 22).

²⁶ Vélez, “A 50 años del Vaticano II”, 91.

²⁷ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 183.

²⁸ A ese respecto, Gutiérrez expresa que por mucho tiempo el tema de la salvación en la Iglesia estuvo planteada en términos de la “salvación de los infieles”; es decir, su comprensión se centraba en el aspecto cuantitativo de la extensión de la salvación, del número de los salvados. En esa visión, “la noción de salvación implicada [...] tenía dos rasgos muy precisos: se trata de una curación del pecado en la vida presente, y, esto, en virtud de una salvación ultraterrena”. En cuanto la universalidad de la salvación fue haciéndose más explícita en la comprensión de la misma, se fue llegando al núcleo mismo de la cuestión: “Se salva la persona que se abre a Dios y los demás, incluso sin tener clara conciencia de ello.” Aparece así el aspecto cualitativo de la salvación. “Los hombres aceptan ya en parte la comunión con Dios, aunque no lleguen a confesar explícitamente a Cristo como a su Señor en la medida en que movidos por la gracia (LG 16), a veces secretamente (GS 3. 22), renuncian a su egoísmo y buscan crear una auténtica fraternidad entre los hombres.” (Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 185-186).

²⁹ *Ibid.*, 189.

En el ámbito de la cristología latinoamericana, la fe en Jesucristo como quien trae la salvación pasa por comprender que él muestra “el carácter sagrado de una historia donde cada opción” es resultado de estar “por o contra Dios”.³⁰

Desde la perspectiva antropológica –y en estrecha relación con lo antes señalado–, dos aspectos de análisis posibilitan la acogida del Concilio por parte de la cristología de América Latina.

– Uno, que el Vaticano II plantea que no existen dos historias, una profana y otra sagrada, sino que es necesario entender la existencia de un único “devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia”.³¹ Hay una única historia como lugar de locución de Dios y de descubrimiento del sentido de la revelación que él hace de sí mismo en ella (*GS* 45; *LG* 8).³² Y porque es una sola se puede afirmar que el devenir histórico de la humanidad debe ser situado dentro del movimiento salvífico de la acción de Dios.³³

– Se trata de comprender que la salvación, en cuanto revelada –como historia de salvación– se realiza en las entrañas mismas de la historia humana.³⁴ En este sentido, el Vaticano II generó un cambio en “el horizonte epistemológico de la teología y la pastoral”, al aceptar “una visión encarnada de la revelación”. A partir de lo que expresa la *Dei Verbum*, *DV* 2, se puede reconocer la historia humana como el lugar de la revelación divina, donde Dios se revela en “obras y palabras intrínsecamente ligadas”.³⁵

Un segundo aspecto antropológico es el de la humanidad. Los teólogos latinoamericanos destacan, principalmente, la visión del Concilio respecto de la existencia humana propiamente tal. En relación con ella, el Vaticano II propició un compromiso con la realidad del ser humano desde diferentes ángulos de reflexión.

³⁰ Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, 344.

³¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 215.

³² Madera, “Una mirada irreversible”, 97.

³³ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 190.

³⁴ *Ibid.*, 189.

³⁵ Vélez, “A 50 años del Vaticano II”, 91.

En la GS 41, la Iglesia proclama “la autonomía de la conciencia rectamente formada, el respeto por sus decisiones libres y la urgente necesidad de proclamar los derechos humanos” a fin de garantizar la dignidad de toda persona humana.

En la GS 57, se reconoce el aporte de las ciencias para la solución de los problemas humanos, ya que ellas pueden ayudar a la construcción de valores sublimes como la verdad, la bondad, la belleza y los juicios de valor universal.

En relación con ello, la GS 59 “legitima la autonomía de la cultura, de las ciencias y de sus métodos”. En el ámbito intraeclesial, acepta la autonomía de los métodos teológicos, la necesidad de enriquecer la teología con el aporte de las ciencias humanas y sociales, la justa libertad de investigación, la libertad de pensar y de expresar los logros en el campo teológico (GS 62).³⁶

Respecto de lo que rescatamos de la perspectiva antropológica del Concilio, podemos decir que la cristología latinoamericana se desarrolla para afirmar que la historia de los pueblos latinoamericanos es la realidad desde donde hay que pensar y anunciar la Buena Nueva que es Jesucristo. El teólogo reflexiona a Jesús no solo dentro de la Iglesia, sino también dentro de la historia de América Latina.³⁷ Asimismo, ve necesario partir de Jesús, en cuanto Jesús de Nazaret, para comprender al ser humano –a la humanidad– y a Dios.³⁸

“JESÚS HISTÓRICO”, CONCEPTO CRISTOLÓGICO LATINOAMERICANO DE RECEPCIÓN

La teología de la liberación busca relacionar salvación y liberación. Asimismo, la cristología latinoamericana quiere responder a la pregunta de desde dónde reflexionar, para que la interpretación del acontecimiento de Jesús tenga un significado verdaderamente liberador en la historia de los pueblos del continente.³⁹ Por tanto, busca articular, desde la praxis cristiana, la tarea de pensar el seguimiento de Jesucristo, considerando el contexto histórico-social y eclesial de América Latina.

³⁶ Ibid., 92.

³⁷ Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, 106.

³⁸ Boff, *Jesús Cristo libertador*, 205.

³⁹ Lois, “Cristología en la teología de la liberación” I, 226.

En ese “articular” el seguimiento a Jesucristo con la realidad social y eclesial de América Latina, la cristología prioriza el acercamiento a Jesús de Nazaret a partir de la clave teológica del Jesús histórico. A continuación consideraremos brevemente lo que debemos entender por Jesús histórico.

El acercamiento a Jesús de Nazaret en cuanto 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 posterior al Concilio Vaticano II fue considerada como cuestión insoslayable, pues se hizo más apremiante la pregunta por la salvación de Jesucristo realizada en la historia.

En el siglo XIX, las cuestiones sobre la persona de Jesucristo alcanzaron mayor explicitación –como indica Grillmeier–, por lo que 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”. Por esa época, la teología centró su ocupación en abordar “la vida de Jesús en su vertiente puramente humana”, intento que a su juicio fracasó.⁴⁰

El siglo XX se caracterizó más bien por una teología ya influenciada por la visión de “una interpretación insuficiente de la historia” sobre cuestiones cristológicas⁴¹, por lo que el crédito alcanzado por R. Bultmann lleva a una clave de interpretación más bien de tipo existencial.⁴²

Ayuda a la comprensión del desarrollo histórico de la “búsqueda del Jesús histórico” la investigación de los teólogos Gerd Theissen y Annette Merz.⁴³ Ellos hablan de cinco fases, que todavía hoy mantienen su influencia. Por cuestión de espacio, solo mencionaremos la orientación de dichas fases.

- La primera considera los impulsos críticos a la pregunta por el Jesús histórico iniciados por Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) y por David Friedrich Strauss (1808-1874).

⁴⁰ Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 23.

⁴¹ *Ibid.*, 26.

⁴² *Ibid.*, 23.

⁴³ Ver a Theissen y Merz, *O Jesús histórico. Um Manual*. Para quien se interesa por el tema, en este mismo texto, los autores presentan la bibliografía existente hasta la fecha de publicación de la obra. También está el estudio llevado a cabo por Daniel Marguerat, *Jesús de Nazareth: nouvelle approches d'une énigme*.

- La segunda considera el tiempo de florecimiento del liberalismo teológico y de la investigación clásica sobre la vida de Jesús llevada a cabo por Heinrich Julius Holzmann (1832-1910).
- La tercera considera el tiempo que va desde la teología liberal a la teología del siglo XX, marcado por Rudolf Bultmann (1884-1976).
- La cuarta se caracteriza por la nueva pregunta sobre el Jesús histórico que se levanta en el círculo de los discípulos de Bultmann. Dicho interrogante se basa en el Jesús del kerigma y plantea la cuestión acerca de si la exaltación en la cruz y la resurrección tienen su fundamento en la predicación prepascual.
- La quinta y última fase considera la *thridquest* por el Jesús histórico y surge principalmente en el mundo de habla inglesa. En esta fase, el interés histórico-social sustituye al teológico, y su preocupación principal es reconocer la inserción que ha tenido el cristianismo primitivo en el judaísmo.⁴⁴

Desde el punto de vista del contexto de la cristología latinoamericana –como señala Álvaro Cadavid–, una vez que Medellín se ha convertido en el inicio del proceso en el cual 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 a partir del dato revelado en la Escritura; por ello, el tema del Jesús histórico y su predicación del Reino, la persona y contexto social actual⁴⁵ ocupan el lugar central de la reflexión cristológica.

En América Latina, los teólogos Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo y Jon Sobrino iniciaron y llevaron a cabo una cristología contextualizada que priorizara la realidad histórica de Jesús de Nazaret. De ahí que el lugar central que tiene el hecho Jesús de Nazaret en la cristología latinoamericana hace que ese fundamento cristológico sea la puerta de entrada y el camino obligatorio a recorrer, para examinar y conocer el pensamiento cristológico de algunos autores.

⁴⁴ Theissen y Merz, *O Jesús histórico*, 21-29.

⁴⁵ Cadavid, “La cristología del *Documento de Aparecida*” 419.

Antes de dar paso al proceso de apropiación del Jesús histórico por parte de la cristología, abordamos brevemente el significado que adquiere la expresión en la reflexión teológica del continente. Se debe mencionar, en primer lugar, que los teólogos no están preocupados por definir al Jesús histórico, sino de proponerlo como eje articulador entre el seguimiento a Jesucristo y la realidad latinoamericana, como ya señalamos; en segundo lugar, la opción por el Jesús histórico en la teología latinoamericana de la liberación se inicia –de modo indirecto– con Gustavo Gutiérrez, y va alcanzando mayor explicitación con Leonardo Boff, Juan Luis Segundo y Jon Sobrino.

Aun cuando Gustavo Gutiérrez –en su obra *Teología de la liberación*– 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”.⁴⁶ Si partimos de esta afirmación de tipo cristológico, se reconocen en ella dos enunciados teológicos que pueden estar en la base de la reflexión cristológica latinoamericana posterior, en cuanto a influenciar, directa o indirectamente, el interés que se expresa en ella por el Jesús histórico. Un primer enunciado 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 sometido a la opresión y al despojo.⁴⁷

Unido a lo anterior, Gutiérrez trata el tópico de Cristo y su relación con la liberación plena. Para el análisis de la relación entre Cristo y la liberación, el teólogo se refiere al capítulo tercero de la *Gaudium et spes* (No. 33), en el cual 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.⁴⁸

⁴⁶ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 216. En este escrito nos centramos en la referencia explícita a la persona de Jesucristo en su realidad humana e histórica.

⁴⁷ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 9.

⁴⁸ *Ibid.*, 216.

A ese respecto, el autor indica que en dicho planteamiento hay 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.⁴⁹

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 socioeconómicas injustas.⁵⁰

Al contextualizar 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. En este contexto, se presenta a los cristianos el gran reto para su fe y para la comprensión de su seguimiento de Jesucristo.⁵¹ Esta visión nos abre a la problemática del pecado que tiene relación con la fe en la redención.⁵²

En cuanto pecado, se trata del pecado como hecho social e histórico. Ante esta situación de pecado social, la fe cristiana confiesa que Cristo 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.⁵³

Leonardo Boff—quien ve la recepción del Concilio Vaticano II en la línea de una recepción creativa—entiende que el sentido de los textos conciliares no está dado solo por los autores y por las palabras que usaron, sino también por los destinatarios, quienes son coautores en la medida en que introducen el mensaje que transmiten los textos magisteriales en los contextos vitales donde viven los destinatarios, en los acentos que ponen a su acogida, y en la medida

⁴⁹ Ibid., 222.

⁵⁰ Ibid., 223.

⁵¹ Ibid., 224.

⁵² Ibid., 225.

⁵³ Ibid., 227.

en que perciben la relevancia de aspectos que iluminan o denuncian situaciones históricas.⁵⁴

Desde tal perspectiva, en la obra *Jesucristo liberador*, Boff considera el tema de la historia de Jesús, ya que 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.

En el Capítulo 2, punto cuarto –donde dedica una primera reflexión a una “Cristología de América Latina”– Boff intenta responder a la pregunta de “cómo llegamos a conocer a Cristo” desde una perspectiva hermenéutica.⁵⁵ Dice que, al considerar el hecho de que solo 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.

El teólogo está consciente de que –en su reflexión cristológica– asume datos teológicos presentados ya por la teología europea, y su preocupación, por tanto, es situarlos en y desde el contexto de América Latina. En vista de ello, 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; e interesan las expectativas que ésta tiene y ante las cuales la fe cristiana debe ser anunciada de manera renovada.⁵⁶
- El elemento utópico expresa que lo que determina a la persona latinoamericana no es el pasado, sino el futuro, que sintoniza con la fe cristiana que trae la promesa de 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.⁵⁷
- El elemento crítico –según Boff– se ejerce principalmente frente a las tradiciones eclesíásticas obsoletas que impiden el diálogo entre fe y mundo, Iglesia y sociedad. Existe la necesidad del elemento crítico y la reflexión

⁵⁴ Boff, *Do lugar do pobre*, 30.

⁵⁵ Idem, *Jesus Cristo libertador*, 45.

⁵⁶ Ibid., 58.

⁵⁷ Ibid., 59.

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, con el fin de que se pueda encarnar en la experiencia histórica que viven los pueblos latinoamericanos.⁵⁸

- Frente al elemento social, Boff 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 y trascienden a las personas individuales. Ante dicha situación, la fe cristiana y particularmente la Iglesia han de preguntarse por su función en ella y atender –igual que Jesús– a los sin-nombre y a los sin-voz; asimismo, 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.⁵⁹
- Por último, con el elemento prático, el teólogo expresa la necesidad de 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, sino para definir a los hombres y a las mujeres latinoamericanos. Por eso, la reflexión teológica del continente opta por la praxis del mensaje de Cristo.⁶⁰

En relación con el elemento práctico, Boff plantea además que la tradición teológica y litúrgica, al hablar de la redención de Cristo, centra su fundamento en el inicio de la vida de Cristo, la encarnación, o en el final de la misma, en la pasión y muerte de cruz, y deja entre paréntesis la vida terrena de Jesucristo; pareciera que no da valor salvador a sus palabras, actitudes, acciones y reacciones.

Por lo demás, el teólogo señala que, en esa perspectiva de interpretación soteriológica, el hombre concreto Jesús de Nazaret no interesa casi; tampoco su camino personal ni el conflicto que provocó; y lo que se produce es una abstracción del hecho histórico Jesús de Nazaret.⁶¹ De ahí que cabe preguntarse si la vida de Jesús es también salvadora-liberadora.

⁵⁸ Ibid., 60.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., 61.

⁶¹ Idem, *Teologia do cativoiro e da libertação*, 1443-1444.

A juicio de Boff, para entender lo que implica verdaderamente la redención y la liberación que lleva a cabo Jesucristo, es necesario considerar el camino trazado por Jesús de Nazaret con su vida, su actuación, sus exigencias y el conflicto que levantó, en su muerte y en su resurrección.⁶² Si bien “el Jesús histórico ya no vive entre nosotros”, hay que tener en cuenta y entender que el Cristo resucitado no es otro que el Jesús histórico de Nazaret. Es ese Jesús, el de Nazaret, quien trajo al mundo una situación nueva⁶³ que se hace presente por medio del proyecto histórico de Jesús y que contempla la realidad histórica de ese judío Jesús de Nazaret.⁶⁴

En cuanto al pensamiento teológico de Juan Luis Segundo, su interés en Jesucristo parte con Jesús como figura histórica –ese personaje que hace una fugaz aparición pública en Palestina del siglo I–, pues la persona contemporánea puede dialogar con él. Dicho diálogo solo puede darse sobre la base del significado que es Jesús para la comprensión y realización del ser humano, así como sobre la base de la larga tradición que le precede y de la que le sigue.⁶⁵

Jesús de Nazaret, quien puede seguir teniendo significación hoy, es ese hombre que “nos mira desde el pasado histórico” y posee nuestros mismos componentes de existencia humana.⁶⁶ Es la figura humana que detenta los mismos elementos que cualquier ser humano y por eso puede dar sentido a la vida de las personas de hoy. En consecuencia, 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.⁶⁷

Segundo también señala que, al preguntarse por la fe que tuvo Jesús, por la ideología que empleó y por los datos trascendentes que marcaron su vida, solo se puede responder desde la historia de Jesús.⁶⁸ Ella está contenida en el Nuevo Testamento, ya que los escritos que lo conforman se plantean, de

⁶² Ibid., 146.

⁶³ Idem, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 90.

⁶⁴ Idem, *Paixão de Cristo – paixão do mundo*, 21.

⁶⁵ Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*, II/I, 26.

⁶⁶ Idem, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, 36.

⁶⁷ Ibid., 37.

⁶⁸ Ibid., 109.

manera implícita, las mismas preguntas, a las cuales responden con la historia de Jesús. Sin embargo, es importante tener en cuenta a la vez que ninguno de los escritos del Nuevo Testamento es una historia de Jesús; hacen mención de ella porque la conocen, la comentan y sacan sus conclusiones, pero ninguno la narra.⁶⁹

Por su parte, Jon Sobrino –en el contexto de una cristología histórica– expresa un proceso teológico de reflexión en el que se piensa a Cristo y los contenidos de la cristología a partir de Jesús.⁷⁰ El punto de partida de la reflexión será afirmar que Cristo no es otro que el Jesús de la historia, pues el devenir de Jesús de Nazaret es lo que mueve a desarrollar un pensamiento acerca de Cristo y lo que permitió llegar a afirmaciones dogmáticas.

Además, la cristología puede ser y es histórica: de una parte, por el uso que hace de esa categoría para comprender la historia de Jesús, y el elemento histórico de preferencia en la reflexión teológica de Sobrino es la de la praxis de Jesús; de otra parte, la historicidad de la reflexión cristológica se reconoce a partir de la “relacionalidad” de Jesús, es decir, a partir del anuncio de la llegada del Reino de Dios, ya que él no se ubica a sí mismo en el centro de su predicación, sino al Reino, lo cual supone su confianza incondicional en el Padre y la realización de ese Reino que anuncia.⁷¹

En igual sentido, en el primer capítulo de su obra *Cristología desde América Latina* (“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 en que son accesibles, aunque sea de manera general, a la investigación histórica y exegética.⁷²

Asimismo –afirma Sobrino–, la decisión de exponer una cristología que parta del Jesús histórico se debe al hecho de querer evitar un pensamiento

⁶⁹ Ibid., 110.

⁷⁰ Sobrino, *Cristología desde América Latina*, xv.

⁷¹ Ibid., xvi. Ver también a Sobrino, *Cristología desde América Latina*, “Introducción a la segunda edición”.

⁷² Idem, *Cristología desde América Latina*, 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 (Lois, “Cristología en la teología de la liberación”, 230).

abstracto de la misma y una posible manipulación del acontecimiento de Cristo.⁷³ Por lo demás, el Nuevo Testamento presupone con naturalidad la realidad de hombre verdadero de Jesús. En cuanto a la teología latinoamericana de la liberación, ésta no se preocupa por escribir una biografía de Jesús de Nazaret, sino por confesar la humanidad de Cristo (como lo hace el Evangelio) contando la historia de Jesús y buscando devolverle su importancia teológica.⁷⁴

La historia de Jesús supone la verdadera humanidad de Jesús, ya que, por una parte, es Jesús quien se va haciendo hombre en la historia, y, por otra, es él mismo quien va originando esa historia.⁷⁵ Así, decidirse por el Jesús histórico es dar fe a ese principio hermenéutico que permite la aproximación real a la totalidad de Cristo.⁷⁶

Respecto de la vía de acceso más fidedigna al Jesús histórico, para los teólogos latinoamericanos, se trata del dato por excelencia de la vida de Jesús en cuanto acontecimiento histórico, que es el concepto dominante de su predicación y de su actividad: el Reino de Dios.⁷⁷

Ahora bien, en cuanto a la relación y lugar que tiene el Jesús histórico en la teología de la liberación 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 aquél, la manera más adecuada de orientar la reflexión de los diversos temas que trata dicha teología.⁷⁸

En lo que se refiere a detallar los elementos que permiten comprender al Jesús histórico, Sobrino parte de la base de que los grandes rasgos de Jesús son conocidos, por lo que no los describe, sino habla 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

⁷³ Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 6.

⁷⁴ Idem, *Jesús en América Latina*, 58.

⁷⁵ Ibid., 59.

⁷⁶ Idem, *Cristología desde América Latina*, 7.

⁷⁷ Ibid., 31.

⁷⁸ Ibid., 210; Idem, “El Jesús histórico. Crisis y desafíos para la fe” 6.

y, como consecuencia, pierde su estructura de fe cristiana y tiende a convertirse en religión.⁷⁹

REFLEXIÓN FINAL

Al finalizar el análisis interpretativo de la recepción del Vaticano II a partir de la expresión Jesús histórico, como concepto cristológico latinoamericano, vemos posible destacar aspectos que permiten reconocer la influencia que ejerció el Concilio en el pensamiento cristológico del continente.

En el contexto de una nueva comprensión de la relación Iglesia-mundo que plantea el Vaticano II, el pensamiento teológico y cristológico latinoamericano se sitúa dentro de dicha relación y se interroga por el influjo que tiene la salvación de Cristo, la Buena Nueva que anuncia la Iglesia, en el mundo latinoamericano.

Otro aspecto de gran influencia para la recepción del Concilio en el pensamiento teológico y cristológico de América Latina consiste en que tanto la revelación como la salvación acontecen dentro de la historia. Dicha comprensión antropológico-teológica posibilitó reconocer la dimensión histórica de Jesús de Nazaret como elemento central desde el cual podía desplegarse el pensamiento teológico y cristológico. Ello se hace patente en la reflexión llevada a cabo tanto por Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, entre otros.

Por eso, la cristología, desde sus inicios, promueve 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. Por tanto, se cree en Jesucristo no solo considerando su realidad humana e histórica, sino también la condición humana e histórica del cristiano que lo sigue en y desde América Latina.

También hemos de destacar, en esta reflexión final, que para los teólogos latinoamericanos se trata de reconocer que la acción salvífica de Dios se da en la historia humana, particularmente, en la historia latinoamericana marcada por

⁷⁹ Idem, *Cristología desde América Latina*, 211.

el dinamismo de justicia-injusticia, en la que Cristo también se hace presente y es testimoniado como aquél que trae la liberación.

En este sentido, la reflexión cristológica entiende que la fe en Jesucristo lleva necesariamente a toda persona, independiente del contexto cultural en que se encuentra en el continente, a preguntarse por la proximidad que él tiene con su realidad y si esa proximidad puede llegar a considerarse real y concreta. De ahí que la preocupación teológico-cristológica de los cristianos y teólogos de América Latina, sensibilizados e interesados por traducir la fe en Jesucristo a su realidad continental, no está solo en reconocer y pensar un Jesús próximo, sino también en establecer si ese Jesús tiene algo que decir y traer, en medio de su historia marcada por la injusticia y la desigualdad social.

Considerado lo anterior, entendemos que otro aspecto que juega un rol importante en la recepción del Vaticano II es la referencia a Jesús de Nazaret como el Jesús histórico. Si bien los teólogos en América Latina no están preocupados por 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 prepascual de Jesús y los acontecimientos de su muerte y resurrección–, sí les interesa desarrollar una cristología que contemple al Jesús histórico, pero inserto en el nuevo contexto teológico de la realidad histórica y social de América Latina.

Para dichos teólogos, el Jesús histórico es el punto de partida y la base de la reflexión cristológica. Quieren mostrar a sus contemporáneos que es posible dialogar, desde el hoy de América Latina, 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. Les interesa desarrollar una cristología histórica que, al contemplar 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. Por tanto, desde la perspectiva de la salvación que nos trae Jesucristo y que se realiza en la historia humana, podemos decir que, en el pensamiento cristológico de los teólogos latinoamericanos, se observa, claramente, un interés por rescatar la humanidad de Jesús.

Para el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, Jesús de Nazaret es una persona humana que interesó, atrajo y apasionó a muchos de sus contemporáneos.

El teólogo salvadoreño Jon Sobrino, por su parte, explicita que 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 lo que hace posible continuar su praxis.

Para esos dos teólogos, como también para Leonardo Boff, el Nuevo Testamento (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.

Queda pendiente la tarea de establecer en qué medida ese recuperar la humanidad de Jesús que hace la cristología latinoamericana tiene relación con el sentido que proclama el Vaticano II, de que “el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho él mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo” (GS 38).

BIBLIOGRAFÍA

- Alberigo, G. y J.-P. Jossua (eds.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Aragón, Rafael Marina. “Mirando este mundo desde la experiencia cristiana.” *Alternativas* 24 (2002): 185-198.
- Bentué, Antonio. “Concilio Vaticano II: la Iglesia en diálogo.” *Revista Universitaria* 49 (1995): 47-51.
- _____. “Los signos de los tiempos en el magisterio.” En *Signos de los tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, por F. Berríos, J. Costadoat, y D. García, 113-129. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.
- Beozzo, Jose Oscar. *O Vaticano II e a Igreja Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Boero, Mario. “El Vaticano II en América Latina. Veinte años de posconcilio.” *Cuadernos Hispanoamericanos* 431 (1986): 61-83.
- Boff, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Jesús Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- _____. *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1994.

- _____. *Paixão de Cristo – paixão do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- Brighenti, Agenor. “Vaticano II-Medellín. Intuições básicas e eixos fundamentais.” *Revista Eclesiástica Brasileira* 69 (2009): 5-26.
- Cadavid Duque, Álvaro. “La cristología del *Documento de Aparecida*.” *Medellín* 131 (2007): 418-445.
- Celam. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Medellín. Conclusiones*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1968.
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum*.” En *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, 155-180. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- _____. “Constitución dogmática *Lumen gentium*.” En *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, 29-148. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- _____. “Constitución pastoral *Gaudium et spes*.” *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, 244-410. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.
- Dussel, Enrique. *Camino de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1972.
- _____. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972.
- Ellacuría, Ignacio, y Jon Sobrino. *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990.
- Forcano, Benjamín. “¿Qué queda del Concilio Vaticano II?” *Alternativas* 24 (2002): 13-36.
- Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Santiago de Chile: Icir, 1969.
- Grillmeier, Alois. *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- Lois, Julio. “Cristología en la teología de la liberación.” En *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Tomo I, 223-251. Madrid: Trotta, 1990.

- Lorscheider, Aloísio. “¿Qué es el Celam?” *Medellín. Reflexiones en el Celam*, por Alfonso López Trujillo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- Madera Vargas, Ignacio. “Una mirada irreversible.” *Alternativas* 24 (2002): 93-106.
- Marguerat, Daniel. *Jesús de Nazareth: nouvelle aproches d'une énigme*. Genève: Labor et Fides, 1998.
- Miranda, Mario de França. “Uma Igreja em processo de renovação. Concilio Vaticano II: o legado e a tarefa.” *Revista Eclesiástica Brasileira* 286 (2012): 366-395.
- Noemi, Juan. “El siglo XX, Latinoamérica y la teología.” *Revista Universitaria* 53 (1996): 13-15.
- Noemi, Juan, y Fernando L. Castillo. *Teología latinoamericana*. Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998.
- Parra, Alberto. “Constitución pastoral gozo y esperanza: memoria y profecía.” *Alternativa* 41 (2011): 51-64.
- Ramírez, Alberto Z. “La Conferencia de Medellín y la teología de la esperanza.” *Cuestiones teológicas* 84 (2008): 235-254.
- Segundo, Juan Luis. “Liberación: fe e ideología.” *Revista Mensaje* 21 (1972): 248-254.
- _____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*. Tomo II/I. Madrid: Cristiandad, 1982.
- _____. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Sobrino, Jon. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Ediciones CRT, 1976.
- _____. “El Jesús histórico. Crisis y desafíos para la fe.” *Christus* 481 (1975): 6-18. [También en *Estudios Centroamericanos* 318 (1975): 201-224].
- _____. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1995.
- Sueiro, Adelaida. “Impacto de la teología latinoamericana.” *Páginas* 225 (2012): 24-31.

- Theissen, Gerd, y Annette Merz. *O Jesus historic. Um manual*. São Paulo: Loyola, 2004.
- Vélez, Consuelo. “A 50 años del Vaticano II: verdaderas luces y urgentes desafíos.” *Alternativas* 41 (2011): 89-110.
- Vigil, José María. “Diagnóstico teológico a los 50 años del Vaticano II.” *Revista Senderos* 99 (2011): 253-265.
- 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.” *Stromata* 44 (2008): 233-261.

