

Cristología latinoamericana

EDUARDO J. ORTIZ

Desde hace un tiempo se nos venía anunciando que Juan Luis Segundo iba a escribir una Cristología. El anuncio suscitaba el interés tanto por la persona como por el tema.

En efecto, Juan Luis Segundo presenta unas características muy peculiares dentro de los teólogos de la liberación. En sus obras aparece como sumamente reflexivo, crítico, reposado. Es quizás el más 'académico'. Más ocupado, por temperamento y por la situación política de su país (Uruguay), en investigar, dar clases y dictar conferencias en universidades norteamericanas y europeas que en acompañar un proceso pastoral popular significativo. Rehúye también los congresos y mantiene por lo mismo una cierta distancia del "cogolito".

A pesar de todo, o quizás por eso mismo, todos los interesados en el proceso actual de la teología latinoamericana esperan sus libros con curiosidad y escuchan su palabra con respeto.

El secundario Juan Luis Segundo nunca parece tener prisa. Llevaba casi diez años circulando la 'Teología de la liberación' de Gustavo Gutiérrez, y ya el mercado se había saturado con la palabra, cuando Juan Luis Segundo escribió su 'Liberación de la teología' que es ya un clásico y resulta indispensable para quien quiera comprender en profundidad las implicaciones metodológicas, dogmáticas y pastorales de este movimiento.

De manera semejante, en esta ocasión parece que J.L. Segundo llega tarde. Ya Leonardo Boff había escrito en 1974 'Jesucristo el liberador'. Un año más tarde salía la 'Cristología desde América Latina' de Jon Sobrino. Ahora los teólogos de la liberación parecen más preocupados por temas eclesiológicos, que lógicamente plantearían la pregunta siguiente a la de la cristología: ¿Cómo seguir comunitariamente el camino de Jesús?

Pero J.L. Segundo, como de costumbre, tiene su ritmo propio. Y nos acaba de ofrecer todo un reto con su monumental obra (3 volúmenes con un total de 1.393 páginas) sobre EL HOMBRE DE HOY ANTE JESUS DE NAZARET.

FE E IDEOLOGIA

El primer volumen, subtulado 'Fe e ideología', constituye de alguna manera un libro consistente y separado que por su tamaño y su temática podía haber sido publicado como obra aparte.

En él se vuelve de nuevo, a veces hasta con las mismas referencias y ejemplos, a uno de los temas centrales de la 'Liberación de la teología'. En esto Segundo es insistente y casi obsesivo. A lo largo de su carrera ha remachado una y otra vez unas pocas intuiciones claves que él considera todavía incomprendidas e inaceptadas.

La fe, con connotaciones más amplias que las específicamente religiosas, es para él una dimensión antropológica universal. Constituye la estructura valorativa de toda existencia humana. Toda persona tiene un valor absoluto al que subordina todos los otros valores, y estructura a éstos de una manera particular. Esta estructura de valores sería la fe.

Pero el sentido de una vida necesita instrumentos para llevarse a término. Y estos instrumentos, a la vez distintos e inseparables del fin para el que son utilizados, tienen también su propia estructura coherente y su propia autonomía. Segundo, con una nomenclatura que ya lleva utilizando varios años, llama ideologías a "los sistemas de medios en orden a la consecución de un fin" (p. 30).

El lenguaje, sin embargo puede ser engañoso. Cuando se utiliza con propiedad puede ayudar para comprender que las ideologías son, por lo general, más flexibles que la fe. Esto explica que personas con la misma fe puedan adherirse a diferentes ideologías, y que una misma persona pueda a lo largo de su vida cambiar las ideologías manteniéndose en la misma fe.

Pero más de una vez el lenguaje se utiliza de manera impropia. Para muchos, lo que ellos llaman su 'fe' funciona como una ideología. Son, en nuestro caso, 'cristianos' para obtener otro valor que es el que de hecho orienta sus vidas. Esto complica el análisis pero lo hace más certero. Pues no deja de extrañar que gente con la misma 'fe' defienda valores tan opuestos, mientras que perso-

nas que socialmente militan bajo fes opuestas luchan por los mismos valores.

La primera parte de este primer volumen, estará destinada entonces a aclarar conceptos. Para eso se compara la nomenclatura elegida con otras semejantes con lo que se aprecian mejor las semejanzas y diferencias y se afinan más las propias definiciones.

En la segunda parte desarrolla un tema que es consecuencia del anterior. El de las relaciones entre cristianismo y marxismo. Ya que "en ninguna otra polémica se explicitó tan claramente la antinomia fe-ideología tanto por uno como por otro campo" (p. 217).

Se aborda en un primer momento el problema en tres capítulos teóricos y densos, de disquisiciones prolongadas, intrincadas y eruditas, donde una vez más se trata de reducir al marxismo al absurdo en su lucha contra el cristianismo, ya que si sólo es una ideología renuncia por principio a pasar juicio sobre valores trascendentes; y si es una fe, como lo dejarían suponer varios textos de sus fundadores y comentaristas más representativos, y como se inclina a creer Segundo, no tiene por qué oponerse a la introducción de valores trascendentes de carácter humanitario como no científicos, cuando también él los usa.

"Que el establecer un fin, un valor, una estructura concreta de significado, sea anterior, lógicamente hablando, a toda dialéctica (y, por tanto, a toda 'ortodoxia' marxista), por más extraño que pueda parecer a oídos familiarizados con el marxismo vulgar u oficial, era ya obvio en Marx" (p. 290).

El mismo Segundo es consciente del nivel de abstracción en el que aquí se mueve, y desciende a continuación a unos penetrantes análisis sobre los avatares del marxismo en los países del primer mundo y en los países latinoamericanos bajo régimen de seguridad nacional, para acabar este volumen con unas consideraciones sobre la cultura.

A estas alturas más de un lector se preguntará qué tiene que ver todo esto con la cristología. En realidad, mucho. Cada vez somos más conscientes de la importancia que tiene en el acceso a

Jesús el punto de partida, que va a condicionar ineludiblemente la perspectiva desde la que se van a leer los evangelios.

Pero es también cierto que Segundo queda fascinado por la temática y le da sustancia propia. Por eso dijimos desde el principio que este primer volumen, a pesar de tener su sentido en el conjunto, constituye una obra aparte con propia autonomía. Aunque se hará referencia más de una vez en las páginas posteriores a sus afirmaciones fundamentales.

CRISTOLOGIA DE LOS SINOPTICOS

Segundo no quiere perder, al entrar en la cristología, la amplitud de perspectivas que acaba de abrir. Quiere contemplar a Jesús en un primer momento con fe antropológica, es decir universal, "procurando que la discusión sobre la significación de Jesús quede abierta aun a quien no cree en él" (I/413). En efecto, como anuncia ya en la dedicatoria del segundo volumen, la cristología que tenemos entre manos es fruto de "una comunidad de personas con las que, desde hace veinte años, discuto una noche por semana los temas de este libro ... A ese grupo llegaron personas que sólo de adultos se volvieron cristianos y que ni siquiera lo eran mientras discutíamos los temas que llenan este libro" (II/7).

Al mismo tiempo, para acallar inquietudes, el autor hace desde el primer momento su profesión de fe. El "cree que Jesús fue la palabra de Dios hecha hombre, Dios él mismo" (39). Pero "Jesús, cualquiera que fuese su relación, consciente o inconsciente, con lo divino, consideraba decisiva la correcta sucesión de las preguntas que él mismo suscitaba con su mensaje y actuación. Antes de responder a la pregunta por sus efectivas relaciones con Dios había que comprender los valores implicados en su proyecto y decidirse por ellos ... En efecto, teniendo en cuenta los niveles lógicos, preguntar si Jesús es Dios supone en cualquier caso saber ya lo que entendemos por Dios. Pero cómo saberlo sin tener en cuenta los proyectos que Jesús atribuye a Dios?" (630-631).

Por eso "los hombres deben comunicarse amplia, lenta y profundamente sus respectivos mundos de sentido antes de comenzar a discutir si comulgan o no en una fe religiosa. En otras palabras, que sólo sobre un puente sólidamente establecido de fe antropológica, la cuestión religiosa sobre Jesús adquiere relevancia y precisión" (23) Ya que "se puede creer en él (Jesús) por razones falsas y dejar de creer en él por razones verdaderas" (25). Afirmación que puede sonar

fuerte pero que, como Segundo había analizado ya en el primer volumen y vuelve a recordar aquí, está sobreentendida en el análisis que el Vaticano II hace de las posibles causas del ateísmo. "Para quienes el riesgo de 'no creer' en Dios sea más grande que el de creer 'en un Dios que no es', Jesús no será jamás accesible" (26).

En este sentido, con una expresión que corre el peligro de ser mal interpretada, Segundo se propone escribir una anti-cristología. No es que quiera llegar a un punto distinto, sino que quiere recorrer un camino diferente.

Según él, no sólo las 'cristologías desde arriba' (es decir, las que comienzan por la fe en la resurrección y divinidad de Cristo para leer desde ahí los acontecimientos históricos que la preceden), sino también las 'cristologías desde abajo' (las que parten del Jesús histórico con la procesualidad que este conocimiento tuvo en los primeros testigos), fallarían por plantearse primero la pregunta de 'quién es Jesús' en vez de inducir la respuesta de un encuentro personal con su vida.

En esta apreciación, como en muchas otras de estas primeras páginas, Segundo se equivoca. Descalifica demasiado fácilmente —en contra de su proceder normal— los esfuerzos hechos hasta ahora, para colocarse en un puesto que no le corresponde.

Afirma por ejemplo, ante la extrañeza de cualquier lector medianamente enterado, que "a la teología latinoamericana, llámesela o no teología de la liberación, le falta una cristología". Justifica luego esa afirmación añadiendo que la 'Cristología desde América Latina' de Jon Sobrino "a nuestro parecer, y a pesar del aprecio que nos merece su autor, debería llamarse más bien 'Cristología para América Latina desde Europa'; Leonardo Boff, 'Jesucristo Liberador' se resiente también, a nuestro juicio, de ser la primera obra de Boff al terminar sus estudios teológicos europeos" (27).

Segundo trata de evitar inútilmente que la piedra rebote sobre su mismo techo no citando prácticamente a nadie a lo largo de toda la obra. Pero no es así de sencillo encubrir las propias influencias. De hecho, las poquísimas veces que se aventura a citar a alguien, éste es casi siempre ¡ay dolor! norteamericano o europeo. Y aun cuando no cite a nadie es evidente, sobre todo a nivel exegético, su dependencia de ultramar.

Afortunadamente deja pronto este campo vulnerable y polémico para lanzar su propuesta. Consistiría ésta no tan-

to en amontonar conocimientos cuanto en encontrar una clave desde que la que se puedan leer coherente y significativamente los evangelios.

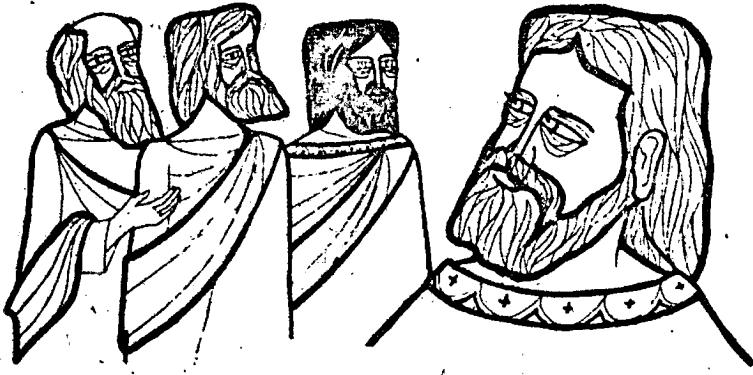
Antes justifica por qué buscar esa clave precisamente en los evangelios, si se quiere dialogar con todos los hombres, aun los no cristianos.

Ya en el primer volumen había afirmado, y lo repite aquí, que cada persona, para elegir su propia fe, tiene que apoyarse en alguien. Nadie puede experimentar por sí mismo hasta el final a dónde le llevarían sus opciones vitales para recomenzar luego y elegir la que le resulte más satisfactoria. La limitación de toda existencia humana hace necesario más bien "estructurar el mundo de la significación y de los valores como si conociéramos por experiencia propia las posibilidades de la existencia. Es decir, en realidad gracias a testigos referenciales que nos presentan las maneras más satisfactorias, hermosas y plenificadoras de vivir esa existencia" (39-40). Pues bien, "Jesús de Nazaret es uno de los testigos más importantes con que la humanidad cuenta desde hace dos mil años" (40).

Pero si con esta afirmación podemos quizás motivarnos a desentrañar la experiencia de Jesús, no por eso hemos encontrado todavía una clave para entenderla.

Segundo afirma, y trata de demostrar, que "los documentos, que poseemos sobre Jesús nos inclinan a ver en su vida una tentativa profética y, por tanto, una revelación de Dios en categorías preferentemente políticas" (125). Lo cual no excluye la dimensión religiosa. "Los pobres y marginados políticamente en Israel lo eran por autoridades que actuaban en nombre de la supuesta visión que Dios tenía de la relación entre conducta y status social. Jesús, al atacar de frente esta visión, ataca ciertamente la estructura política de Israel y, desde la revelación de Dios, destruye la base de una autoridad que era política en nombre de una concepción 'idólatra', es decir, de una que vehiculaba un falso rostro de Dios" (125).

Todos los capítulos de esta cristología sinóptica van encaminados a confirmar esta hipótesis. Quien conozca otras obras de Segundo conoce ya su estilo. Los cinco volúmenes de 'Teología abierta para el laico adulto', por ejemplo, a pesar de la globalidad de sus títulos (Iglesia, gracia, Dios, sacramentos, pecado), no están interesados en recorrer cada una de las cuestiones que normalmente se estudiarían en un tratado



con ese nombre. Segundo, tanto allá como acá, busca más bien en cada caso una intuición fundamental y desde ahí va desovillando diversas consideraciones que apuntalan o enriquecen la intuición primera. Las cuestiones ordinarias de un tratado entran si lo pide la argumentación central; si no, se dejan de lado. Lo mismo ocurre con esta cristología: se tocan, incluso por extenso, los temas como los milagros, las parábolas, el sermón de la montaña, la resurrección. Pero en todo ello se intenta desentrañar los hechos desde la clave política y simultáneamente hacer ver que sólo esta clave hace plena justicia a los hechos.

El anuncio central de Jesús, que contiene en germen toda la carga conflictiva que le llevará a la muerte, consiste en proclamar la cercanía del Reino de Dios, y en afirmar que esa llegada del Reino es una buena noticia para los pobres.

En contra de gran parte de la exégesis contemporánea, y a mi juicio sin dar razones convincentes para rechazarla, Segundo mantiene su parecer, expresado ya en obras anteriores, de que "los evangelios son coincidentes en que Jesús de Nazaret no tuvo nunca conflicto alguno con las autoridades romanas. A pesar de la vigilancia romana y de la predicación y actividad pública de Jesús, aquéllos nunca vieron en él un peligro político" (106).

El, que en otros terrenos es tan suspicaz, acepta aquí una lectura directa e inmediata del dato evangélico tal como nos ha sido transmitido, y no sospecha que se haya podido dar una autocensura prorromana en los escritores o compiladores del Nuevo Testamento. Jesús se habría limitado, según él, a criticar y denunciar a las autoridades del pueblo de Israel. Claro que "en una teocracia aquél que destruye sistemáticamente la autoridad del grupo dominante, aunque lo haga —o precisamente

porque lo hace— en términos religiosos, se vuelve un temible adversario político" (138).

Ante la proclamación del Reino hay tres tipos de oyentes, y a cada uno de ellos se le exige una actitud específica.

Están primero los adversarios, que son los detentores del poder político y religioso en Israel con "una utilización ideológica de Dios y de su Ley para oprimir" (324). A estos se les exige conversión. "Esta conversión implica el pasar de la seguridad —opresora— de la letra a la inseguridad —liberadora— del tener que optar, aun frente a la palabra misma de Dios, por los pobres. Sólo la sintonía con éstos y sus intereses abrirá el corazón a la interpretación correcta de Dios, de la ley y los profetas, hasta llegar a Jesús" (196).

Vienen luego los discípulos a los que se pide 'abrir los ojos' "es decir, desembotar la mente para poder resistir los embates de una mentalidad dotada de un presunto apoyo divino y aun digerida por sus propias víctimas" (207). En último término se les exige "una total asimilación a Jesús" aceptando las consecuencias "que surgen lógicamente del contenido conflictivo de este anuncio" (209).

Están por fin, o más bien al principio, los pobres. A éstos Jesús no les exige nada. Simplemente se les viene a dar la buena noticia de que van a dejar de llorar y a ser saciados. "El Dios de Jesús no juzga al hombre mientras el hombre no es verdaderamente hombre. Y para ello viene, con su reino, a reestructurar una sociedad que empobrece, oprime y margina a la mayoría de los hombres, convirtiéndolos en infrahombres" (209).

Siguiendo la nomenclatura del primer volumen podemos afirmar que esta lectura del evangelio en clave política es 'ideológica', es decir, se mueve en el terreno de los condicionamientos históri-

co-religiosos en los que vivió Jesús. "Una fe sin ideologías evita ciertamente el 'peligro' de llamar político a Jesús. Pero el precio de esa neutralidad segura es la insignificancia de Jesús para el hombre. Y la imposibilidad de la fe" (153).

La Iglesia de hecho no ha sido inmune a este peligro. "Jesús es hoy considerado, con fundamento o sin él, como el fundador de una religión universal" (109), que tiene que convivir con todos los regímenes políticos sin competir con ninguno. "Paradójicamente, lo que hoy se llama religión cristiana es una versión mucho más politizada del evangelio que las famosas relecturas políticas que de él se hacen en la actualidad" (112).

Incluso dentro de cada país no cabe una lectura política del evangelio en una institución que haya optado por mantener a su lado a las masas al precio que éstas pongan. (Tema obsesivo en obras anteriores del autor: 'Opción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos'; 'Masas y minorías'; 'Liberación de la teología').

Pero este problema viene ya de lejos. "La predicación de la Iglesia naciente en Jerusalén y pocos días después de Pascua no se parece prácticamente en nada a la predicación de Jesús" (280).

Claro que se pueden dar algunas explicaciones de este fenómeno. Podemos recordar, por ejemplo, que "fuera de Palestina y de su contexto sociopolítico, la religión judía ortodoxa no constituía ya el mecanismo de opresión que Jesús atacó" (279).

Incluso dentro de Palestina, después del aparente fracaso que había supuesto la ejecución pública de Jesús, la comunidad sentía la urgencia de autojustificarse. De ahí el cambio de acento y la insistencia casi exclusiva en Jesús y su resurrección.

Por fin no hay que olvidar que los escritos del Nuevo Testamento siguen manteniendo, aunque sea en referencias aisladas, las intuiciones básicas de Jesús al afirmar, por ejemplo, que "tolerar la indigencia en una comunidad que invoca al Dios de Jesús no es otra cosa que una blasfemia práctica" (281-282).

"Pero no podemos engañarnos. La clave política, central para comprender el mensaje de Jesús de Nazaret, no vuelve a reaparecer como tal ni en la primitiva Iglesia de Jerusalén ni menos aún en las Iglesias cristianas situadas posteriormente más cerca del centro del Imperio" (283).

CRISTOLOGIA PAULINA

Por eso Segundo va a dedicar una segunda parte de este segundo volumen a estudiar la cristología de Pablo. Aunque una vez más la perspectiva va a ser densa y limitada. Se concentrará únicamente en los ocho primeros capítulos de la carta a los Romanos.

Esta parte es aún más amplia que la dedicada a los sinópticos, pero vamos a ser aún más concisos al resumirla.

Comienza de nuevo por constatar que "los datos que los sinópticos transmiten, y que Pablo, conoció sin duda antes de comenzar su trabajo interpretativo, parecen estar, de una manera casi total, ausentes de los resultados de éste" (287). Por citar el caso más chocante "el término 'reino' ha desaparecido, así como el lugar central de 'los pobres'" (300-301).

Así como Segundo ha encontrado en la política la clave que le abre el sentido profundo de los tres primeros evangelios, va ahora a buscar una nueva clave para interpretar a Pablo. Será ésta la clave antropológica o existencial, que queda personificada por "las fuerzas que intervienen significativamente en cada existencia humana" (301).

Aquí el autor se encuentra ante una alternativa. O mantiene que Pablo desfiguró la esencia del mensaje de Jesús, o defiende que lo adaptó a una nueva circunstancia. De hecho se decide por la segunda vía.

"En nuestro lenguaje muchas veces el término 'antropológico' o 'existencial' se usa por oposición a lo histórico o a lo político. Y precisamente vemos que en Pablo lo existencial y antropológico se abre a la causalidad histórica y a la política por su mismo dinamismo interno y por fidelidad al Jesús de los evangelios" (301).

Y comienza aquí un largo, detallado y más de una vez tedioso escudriñar de los textos para confirmar la hipótesis.

Los protagonistas del drama paulino serían fundamentalmente tres. Por un lado el Pecado "explícitamente responsable de la pérdida de la libertad, es decir, de la incomprensible distancia que separa la obra realizada de las intenciones iniciales del hombre interior" (542). Por otra parte la Fe que "no produce, ni puede producir jamás, la perfecta coincidencia entre intención y realización (pero) reduce la distancia entre ambas" (552). En medio la Ley, "lo religioso en su ambigüedad, al mismo tiempo fórmula de la voluntad de Dios e instrumento del que se apodera el hombre para no ver la verdad" (350).

Estos protagonistas se interrelacionan en un dinamismo en el que el cristiano, contra las apariencias, apuesta por la victoria del bien. Lo que 'vemos', es que en la existencia humana se acumulan los mecanismos del Pecado, y apenas emerge algo que sea profundamente personal. Lo que 'creemos' es que también en la historia, a semejanza de lo que ocurre en la evolución de la naturaleza, "acumulación y emergencia no están en el mismo plano. El plano de lo definitivo sólo acumula lo libre, es decir, el amor. Y lo que parecé destruirlo con su acumulación impersonal no lo destruye en efecto, sino que se destruye por sí mismo. La esperanza no falla porque un solo acto de amor vence la totalidad del Pecado. Y eso es lo que explica el 'más', la victoria de Cristo sobre Adán" (563).

Claro que a estas definiciones y planteamientos se llega, después, de un proceso tortuoso que es necesario de algún modo haber seguido, para que queden cargados de todo el significado que el autor ha puesto en ellos.

Hay que reconocer así mismo, que esta parte del libro es la más novedosa. Pero también el camino recorrido es suficientemente enmarañado como para que el lector se pueda preguntar al final si la lente no es tan fuerte que deforma el original o si, por el contrario, no se ha trabajado demasiado para llegar, por un camino más difícil, al mismo sitio. Probablemente una segunda lectura menos apresurada ayudaría a fijar pasos y descubrir perspectivas que la primera no ha permitido aún asimilar.

Al final de este segundo volumen Segundo arremete contra quienes se pueden sentir tentados a achacarle el haber empleado tanto tiempo y espacio en desarrollar una cristología que no respeta la clave política desde la que, según él, habría que leer los evangelios. Este inmediatismo, dirá, resulta empobrecedor y reduccionista y nos impide descubrir que "la realidad humana está mucho más vitalmente intercomunicada que lo que suponen tales afirmaciones, por desgracia corrientes" (599).

En todo caso, el estudio de la cristología de Pablo nos recuerda que nadie está eximido de hacer su propia interpretación del evangelio. "Se trata, para nosotros, de desmontar el aparato, si no de todas, por lo menos de algunas cristologías, de aprender una metodología creadora, de aprender a hacer cristología hoy" (559).

Después de todo "aun para el cristiano los hechos y dichos de Jesús no son valores en sí mismos, sino medios

(de realizar y significar esos valores) que deben ser juzgados frente a un determinado contexto en razón de su eficacia históricamente situada. Quien hiciera 'lo mismo' que Jesús en otro contexto se engañaría gravemente si creyera que su acción estaría así orientada según el significado de la existencia de Jesús. En este último sentido, cristiano no es quien generaliza los medios usados por Jesús para luchar por los pobres y marginados de Israel" (566-567).

Esto se debe a que "Dios se revela como sentido último del hombre siempre de manera penúltima, es decir, a través de una existencia y un proyecto limitados, como fueron los de Jesús de Nazaret. Estos, históricamente hablando, no pueden ser últimos. La historia presentará continuamente nuevos desafíos a cualquier dirección humanizadora. Problemas inéditos obligarán a volver y a profundizar en el sentido ya descubierto, para volver a éste significativamente y eficaz a la vez en el nuevo contexto. Es lo que hace ya Pablo con Jesús" (611).

Es por eso comprensible que el tercer volumen de la cristología, que no vamos a comentar aquí, continúe con algunas calas en otras cristologías extra-bíblicas bajo el subtítulo general de 'Las cristologías en la espiritualidad'. Allí, después de un capítulo donde se ofrecen instrumentos para abordar significativamente el metalenguaje que habla de la divinidad de Jesús, se ofrece, en la primera mitad, una visión bastante crítica de la cristología que subyace a los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola ("nuestra elección se basa en gran parte en la razón —fortuita— de que conocemos más esta espiritualidad que otras"). Más tarde, en la segunda mitad, el autor trata de elaborar su propia síntesis manteniendo la apertura antropológica universal que se trazó desde un principio.

Pero ya el lenguaje y el nivel de abstracción utilizados hacen a esa síntesis condicionada y relativa. Cada uno, antes o después, con o sin la lectura del libro, tendrá que trazarse su propio camino, y dejar que el Espíritu de Jesús, vivo en la humanidad y activo en la historia, juzgue y calibre su acierto y fidelidad.