

ple en la forma, impetrativo en el carácter, eucarístico y devocional por preferencia personal. Cuando se fue haciendo anciano, su espíritu de oración y su firmeza espiritual crecieron hasta alcanzar la plena madurez del espíritu.

Al final, él mismo, su propia vida se convirtió en una plegaria. Como otros grandes amigos de Cristo, John Henry Newman es un ejemplo y una ayuda para todos aquellos que desean progresar en la simple pero empeñativa búsqueda de la oración diaria.

RICARDO MIGUEL MAUTI

03.12.06 / 14.05.07

¿QUIÉN DECIMOS QUE ÉL ES?

Testimonio del Cristo que reconcilia y libera *

RESUMEN

La presente conferencia sigue la dinámica de la pregunta de Jesús “¿quién dicen ustedes que yo soy?” (cf. Mt 16:13-16) y reflexiona sobre lo que respondemos nosotros a esta pregunta. El autor desarrolla sus ideas distinguiendo entre el Cristo y los Cristos, mediante un análisis de la nueva conciencia histórica y reflexionando acerca de quién decimos que Él es, tanto en lo referente al hablar sobre Dios como en cuanto a la relación entre el Cristo de la fe y el Cristo que actúa en la historia.

Palabras clave: Cristo, reconciliación, liberación, discipulado.

ABSTRACT

This lecture follows Jesus' question: “Who do you say I am?” (cf. Mt 16:13-16) in order to reflect on our answer. The author distinguishes between Christ and Christs by means of analyzing the new historical conscience. He reflects as well about who do we say He is, both speaking about God and considering the relationship among the Christ we believe on and the Christ working in history.

Key Words: Christ, reconciliation, liberation, discipleship.

* El presente artículo fue presentado en el Simposio “*Jesus Christ Reconciles and Heals. Consultation on Church and Mission*”, Basilea, noviembre de 2004, y en versión abreviada y adaptada es el capítulo 8 del libro de próxima edición titulado *Ser Iglesia*, Buenos Aires, Lumen-Asit (en prensa).

La pregunta por la identidad de Cristo es también la pregunta por la identidad de la Iglesia que lo proclama y reconoce como su Señor. Cuando Jesús de Nazaret les dice a sus discípulos “¿Quién dicen los hombres que soy?” le responden con tres muertos: Juan el Bautista, Elías y Jeremías. Entonces Jesús insiste pero ahora se dirige a ellos mismos “¿quién dicen ustedes que yo soy?”. La respuesta de Pedro debe haber sido muy clara para los discípulos: tú eres el Cristo –es decir, el mesías, el ungido de Dios– (Mt 16:13-16). Esta vieja pregunta continúa efectuándose en nuestros días y cada generación debe dar su respuesta. ¿Cómo respondemos nosotros cuando que se nos dirige desde la sociedad, desde los pobres y desde Cristo mismo? Esta pregunta pertenece a aquel selecto grupo de interrogantes que son fundamentales para la vida y que al responderla exige identificarnos radicalmente con la respuesta.

Una exploración del sentido de Cristo para nuestro tiempo supone una reflexión situada en un contexto particular, tanto temporal como espacial. En consecuencia notamos que el discurso teológico que producimos se hace en referencia a “nuestro tiempo” y al lugar social donde hemos de dar testimonio. No ocultaremos –no hay motivo para hacerlo– que nuestra reflexión será latinoamericana pero eso no la inhabilita como discurso para la realidad de otras latitudes. En realidad toda teología cristiana que pretenda ser significativa debe comenzar con su contexto –y ser relevante para él–; si es así podrá por extensión ser también relevante para la realidad universal de la iglesia. Los límites evidentes de una teología provincial –llámese “europeocéntrica” o centrada solo en América Latina– consisten no en la contextualidad de esa teología –esa será una virtud no su problema– sino en su incapacidad de dialogar con la realidad de otras latitudes. Estas palabras que presentamos serán más latinoamericanas si logran dialogar y hacer un aporte a los desafíos de la iglesia en su propio contexto pero también contribuir a la fe anunciada por la iglesia universal.

1. El Cristo y los Cristos

Comencemos con una afirmación del teólogo danés Søren Kierkegaard: Cristo es el eterno contemporáneo. La relación entre la eternidad y la contemporaneidad de Cristo es lo que nos interesa en este momento. En esa afirmación están concentradas las preguntas por la universalidad

de Cristo y sus concreciones particulares, las formas por las cuales él se hace contemporáneo a nosotros. ¿Cómo nos acercamos a ellas?

A. En *primer lugar* nos debemos preguntar por el Cristo de las narraciones bíblicas. Desde nuestro punto de vista los conocidos trabajos de Schweitzer, Bultmann, Kaesemann y Crossan nos conducen no tanto a desacreditar el contenido de las Escrituras como a valorarlas en otra perspectiva. Sus trabajos nos muestran que una lectura historicista de los evangelios nos deja con las manos vacías, y al presentarlo como aquel al cual no se puede llegar a través de los escritos corremos el riesgo de presentarlo como aquel al que no se puede llegar de ninguna otra manera. Pero lo que es peor aún, se desnaturalizan elementos centrales de una teología que se sabe contextual: un elemento que sufre este deterioro es la historia como escenario donde se desarrolla el drama humano, pues se la seculariza al establecer que “no podemos llegar a aprehender al Cristo histórico”. Si solo interesa el Cristo histórico y este es inabordable, la misma historia pierde significación como lugar de encuentro con lo divino. En consecuencia o abandonamos la fe –porque no hay un Cristo histórico confiable– o la relegamos a la esfera íntima y exclusivamente existencial, aquella que solo tiene respuestas para las preguntas últimas, que son necesarias pero son solo una parte de la dimensión del mensaje de Dios para la humanidad.

Otro elemento que pierde significación es la Escritura como revelación de Dios. Esta suele ser la crítica conservadora o fundamentalista en el sentido de que si se abandona la fe en la inenarrancia de las Escrituras todo el sistema de la fe cristiana se desploma. Pero si bien descartamos las respuestas fundamentalistas no deberíamos eludir la pregunta que hay implícita en ellas. ¿Qué significa que llamemos a las Escrituras “Sagradas”? ¿Cómo entendemos que son “palabra de Dios”? La distinción –y discusión– clásica entre que la Biblia es la palabra de Dios o que la Biblia contiene la palabra de Dios no resuelve el problema porque no da cuenta del modo de ser o contener la palabra divina. En este sentido es preciso reflexionar sobre la forma en que Dios se revela a la humanidad. Su compromiso es tan radical que se hizo ser humano en Cristo y asumió todas las limitaciones inherentes a las personas: una época, un idioma, un sexo, una geografía y un pueblo, la limitación de los años de la vida. Creemos que se puede hacer una analogía para comprender la dimensión teológica de la Escritura. Así, del mismo modo que entendemos la encarnación debemos entender las Escrituras; si en Cristo Dios devino ser humano, en

la preservación de su palabra devino literatura. Y al hacerlo asumió todas las limitaciones propias de la palabra escrita: géneros literarios –desde mitos hasta la historia narrada, es decir, ideologizada–, el lenguaje poético y simbólico, el recurso a la ironía, una lengua particular –que supone un vocabulario limitado, una sintaxis y una particular relación lengua-pensamiento–, etc. También una forma propia de la literatura de vincularse con la historia, una cierta ambigüedad que potencia su mensaje. También asumió las potencialidades del lenguaje escrito: su polisemia, la multiplicación de sentidos en diferentes contextos, la belleza de la imagen y la necesidad de la interpretación. Gracias a todo ello y no a pesar de ello es que tenemos una Biblia y un texto que reconocemos como palabra de Dios.

Pero hay un elemento aún que debemos destacar, y es el hecho de que esta “encarnación” en la literatura es la que permite a cada generación leer la Palabra de Dios como un mensaje revelante para su propio tiempo. Es desde la humanidad impresa en la palabra escrita y luego leída que accedemos al Cristo que es eterno pero a la vez contemporáneo. Si se creyera que el texto está escrito en sí mismo en un lenguaje universal, atemporal, desprovisto de las limitaciones históricas y de las contingencias de la vida –es decir, un texto *inhumano*– sería de lectura imposible o –lo que es peor– su lectura sería irrelevante. La Biblia nos impacta por que es la palabra eterna de Dios hecha palabra humana, hecha literatura.

¿Qué imagen de Cristo nos da esa literatura? La sorpresa es que no nos da una imagen sino varias. Cada uno de los cuatro evangelios se entienden a sí mismos como “exclusivos” desde el momento que no se citan explícitamente unos a otros; tampoco se complementan desde el momento que narran en buena medida los mismos hechos. También las cartas ofrecen una variedad de aproximaciones a Cristo así como también lo hace el Apocalipsis. De modo que esta “encarnación” en la literatura se nos presenta también humana en el hecho de la diversidad de perspectivas y la aceptación de puntos de vista distintos y en ocasiones contradictorios. Para ser “palabra de Dios” comprensible a los seres humanos se hizo parte de nuestro lenguaje.

B. En *segundo lugar* podemos buscar identificar a Cristo a través de la experiencia y la celebración de su vida que se hace en la iglesia de hoy –también por supuesto del Cristo que se celebró a lo largo de los siglos pasados–. Cristianos de todas latitudes lo reconocen como fuente de su fe e inspiración y sostén para sus vidas. Como una piedra que cae en el estanque y genera ondas en el agua cada vez más amplias, las imágenes de Cristo

se extienden desde el pequeño círculo de la devoción personal e intimista hasta los espacios mayores de encuentro con el prójimo y con la sociedad. Es el Cristo negro de los pueblos esclavizados, el Cristo pobre de las masas hambrientas, el Cristo secularizado del habitante posmoderno de las grandes ciudades. Cristo se hace realidad en las múltiples contextualizaciones que se construyen a partir de su original relación con el contexto de su tiempo en la Palestina del siglo I. No deberíamos suponer que porque surgen de manera espontánea y en general de sectores sin formación teológica estas visiones de Cristo no tienen un sólido fundamento. En realidad se desarrollan a partir de la experiencia de que Cristo pisó la tierra, vivió y murió como un ser humano más. Hay por lo tanto una radicalidad de su ser que para ser percibida exige una opción radical a favor de nuestra condición humana. Es desde el reconocimiento de nuestras limitaciones y fragilidades que nos acercamos más a él. Porque Cristo fue judío es que puede recrearse desde los indígenas –o desde Suiza–; porque fue auténticamente varón es que puede ser entendido desde la experiencia de ser auténticamente mujer; porque fue un marginado religioso es que puede ser comprendido desde la fe de la iglesia. Estos y muchos más ejemplos iluminan una vieja pregunta de la teología que trata de entender la necesidad de la encarnación y la voluntad de Dios de hacerse ser humano. Los Cristos contemporáneos nos revelan que es a través de su forma humana que podemos entender su persona y su mensaje. Dios se hizo carne para que quienes no conocen otro lenguaje que el de la limitada pero bendita vida humana puedan acceder a su comprensión plena.

Llegados a este punto es imprescindible preguntarnos si estos Cristos contextuales son meras proyecciones ideológicas y culturales. Si cada sector social y cada contexto histórico “crea” su Cristo ¿no estaremos haciendo de él un Dios a semejanza nuestra? Sería en ese caso un Cristo funcional a determinado proyecto político o cultural, sea de nuestra simpatía o no. Esto es siempre un riesgo y una tentación. Un riesgo porque al estar nosotros mismos inmersos en la praxis que genera la imagen que tenemos de Cristo, y por que normalmente ponemos pasión y fuerza en esa praxis, podemos quedar presos de nuestra limitada visión y no ser capaces de distinguir entre el Cristo recibido y nuestra propia reconstrucción de su persona. Así sacralizamos nuestra visión de Cristo y la hacemos absoluta negándole entidad a cualquier otra forma de comprensión. Es no solo el peor de los fundamentalismos sino una reducción de Cristo a la dimensión de nuestra pequeñez. Pero será también una tentación

debido a que esa misma pasión por la justicia y la verdad puede llevarnos a considerar que cualquier cosa que contribuya a ella es válida de por sí. De allí que problematizar nuestra particular comprensión de Cristo puede ser considerado como una forma de restar fuerza desde lo religioso al proceso de liberación y justicia. Sin embargo creo que no es así. No es hacerle un favor a la causa de la justicia presentarle un Cristo definitivo y total, sin espacio para las relecturas ni abierto a las discrepancias. Sería desde mi punto de vista un Cristo desvirtuado por la manipulación y en consecuencia débil e inconsistente.

Que los opresores hayan utilizado y utilicen hoy la religión en su favor para oprimir y dominar –por ejemplo durante la conquista de América o la actual guerra en Irak– no nos autoriza a hacer lo mismo desde un signo contrario. En realidad, creando un Cristo revolucionario a nuestro gusto no estaremos más que vaciando de contenido al verdadero Cristo que reconcilia y sana. Y nuestro Cristo siempre será mucho menos revolucionario que el verdadero y real que surge de contrastar nuestra experiencia contextual con la palabra escrita que lo describe y nos entrega su mensaje. No estamos reclamando una forma idealista de pensar por la cual un Cristo perfecto e ideal se hace concreto en formas contextuales “imperfectas”; lo que estamos pidiendo es que tengamos la entereza de reconocer nuestras limitaciones y estemos dispuestos a contrastar siempre la comprensión que tengamos de Cristo con aquel que las Escrituras nos entregan. Cada generación deberá volver a revisar su vínculo con el Cristo de siempre.

2. Nueva conciencia histórica

Viene en nuestra ayuda la vida y la praxis cristiana. El desarrollo de la Teología de la Liberación que comenzó en los años 60 del siglo pasado ha fructificado en múltiples teologías alrededor del mundo. La teología Dalit en la India, la teología Minjung en Corea, la teología Negra en África y entre los teólogos negros de los EE.UU., son solo algunos ejemplos. También en Europa hemos visto cómo hay ecos de esa nueva forma de hacer teología en el pensamiento de las últimas décadas. Lo que caracteriza este nuevo modo de hacer teología es que el punto de partida es la experiencia histórica de trabajar por la transformación de la realidad. Se crea un nuevo “espacio teológico” a partir de la conciencia de que Dios pro-

mueve un mundo distinto del que hemos creado y de que es nuestro deber de cristianos trabajar para que sean superadas toda forma de opresión y desvalorización de la vida. Ya no buscamos desarrollar una teología original ni satisfacer la necesidad académica de ir completando los huecos intelectuales. Este nuevo modo de hacer teología será original y responderá a las demandas intelectuales en la medida que la praxis lo requiera.

Se genera entonces una relación dialéctica entre la praxis social –que puede ser eclesial, política, cultural– y el discurso teológico que interpretará esa praxis desde la fe. La dialéctica se construye desde ambos lados, desde el momento en que la praxis ilumina la lectura de las Escrituras y la reflexión teológica, y esta a su vez refuerza y alienta a la praxis social. Hasta aquí describimos un modo de hacer teología, pero es necesario llenarlo con contenidos más concretos. La praxis tendrá que ser *de liberación* ya que por supuesto que hay praxis *de opresión* y ésta también genera su teología y su palabra. Entonces la verificación del discurso teológico se hará no en referencia a una ortodoxia o a una doctrina preestablecida sino en referencia a esa praxis. La pregunta ante un particular discurso teológico es ¿qué praxis alienta? Frente a una lectura de las Escrituras ¿qué proyecto social respalda? La respuesta a estas preguntas nos mostrará el lugar de un determinado discurso teológico con respecto a los actores sociales en juego y su posición en la lucha por quebrar barreras, prejuicios e injusticias o –en sentido contrario– por consolidarlas.

A la vez, esta conciencia de la necesidad de trabajar por la transformación de la realidad sensibiliza hacia temas nuevos en el discurso teológico. Obra como llave hermenéutica para leer tanto la realidad como las Escrituras. Desde la praxis se recuperan temas y énfasis que estaban escondidos en la teología académica y se reformulan áreas de la teología desde una perspectiva distinta. Hay una suerte de expansión de la capacidad de “ver y oír” la acción de Dios en la historia y de leer con otros ojos las mismas Escrituras. De allí que hoy se hace teología en relación con temas seculares tales como feminismo, ecología, indigenismo, derechos humanos, etc. Pero no se lo hace tan solo como prolongación de un imperativo ético de la fe cristiana, lo que sería una forma de reducción de su significación a una esfera lateral de la teología. Por el contrario, en esta nueva perspectiva donde la praxis es el lugar privilegiado para recolectar la materia prima de la teología, estos temas se constituyen en el centro del discurso y en la razón de ser de la fe misma. Desde las opciones lingüísticas en las traducciones de un texto bíblico a las lenguas modernas hasta la

confección de una homilía para el domingo se ven modificadas y enriquecidas por este ir de la praxis a la teología para luego volver desde allí hacia la praxis de liberación.

Las consecuencias para la hermenéutica bíblica son evidentes y significativas. Si los métodos históricos desde hace cien años nos ayudaron a superar una lectura ingenua y literal, la hermenéutica bíblica latinoamericana nos señala hacia la búsqueda del sentido del texto para el contexto particular en que se lee. No se trata solo de encontrar elementos paralelos –los esclavos en Egipto con los pobres de nuestro tiempo; los romanos que sometían a Israel con el actual imperialismo, etc.– sino de poner en evidencia la relación entre el texto de la Escritura y la historia a la que hace referencia y por extensión preguntarnos por la relación entre el texto leído hoy y los desafíos de la historia en nuestros días. No es concordismo –la búsqueda de ejemplos bíblicos de situaciones que coincidan con las actuales–, ni historicismo –establecer el sentido a partir de la historia de la redacción del texto–; lo que se busca es leer el mensaje desde la vida y preguntarle por aquellas cosas que nos desafían hoy.

Lo sorprendente es que al leer las Escrituras de este modo se descubre que las mismas Escrituras fueron compuestas a través de un proceso de relecturas que se alimentaron de la praxis social y de la experiencia histórica. ¿Por qué el capítulo 1 de Génesis fue colocado delante del capítulo 2 siendo que fue escrito varios siglos más tarde? Cuando se observa el modelo de sociedad que refleja, la concepción de la pareja humana y su lugar en la creación puede entenderse que su función es releer las antiguas tradiciones y darles una nueva formulación. No lo hace descartando el texto anterior sino refundiéndolo en una nueva hermenéutica. Lo mismo puede decirse de las sucesivas partes del libro de Isaías o de Zacarías. No alcanza con señalar que ellas responden a épocas distintas y describir el proceso de producción del texto. Lo nuevo es descubrir que cada estadio leyó al anterior y lo reformuló al calor de nuevos desafíos históricos y sociales. Ese proceso de relecturas que se integraban al texto recibido pudo darse en el momento en que el texto estaba abierto y no canonizado. Situaciones históricas diferentes conducían a modificar la praxis y generaban una nueva relectura y una nueva palabra que la exprese. Esta palabra renovada era incorporada al texto primitivo modificándolo y expandiéndolo hasta llegar al texto actual. Hoy leemos un canon cerrado pero nuestra tarea es abrirlo hermenéuticamente a través de la relectura y la predicación.

3. ¿Quién decimos que Él es?

Si esta pregunta se la dirigimos a los primeros testigos de la vida de Jesús encontramos respuestas contradictorias. Hace unos años un predicador decía que para los romanos fue un revolucionario político; para los piadosos fariseos fue un idealista exagerado y un trasgresor inútil. Para las mujeres fue una luz que se encendió y luego se volvió a apagar; para los zelotes revolucionarios fue un débil y un conservador. Para los pobres fue un profeta y un liberador frustrado, que generó expectativas que no fueron cumplidas. Por último, para los miles que lo vieron pasar por sus aldeas y campos fue un iluminado que terminó condenado y muerto.

La sucesión histórica de Cristo no fue muy brillante. Dejó tras de sí un grupo de personas que al cabo de un par de siglos habrían de construir una organización vertical, demasiado cercana al poder político, que marginó a las mujeres y encumbró a su líderes separándolos de los pobres. El Cristo –que en muchos casos fue usado y manipulado– se alejaba del Cristo de las Escrituras para ser el *Imperator Mundi* que legitimaba el poder humano y cedía servilmente su fuerza a la iglesia socialmente establecida. Esto era suficiente como para augurar el fin de la religión que había fundado. Sin embargo y por encima de todo su figura continuó convocando a los creyentes. Vamos a plantear dos preguntas teológicas que surgen de entender a Cristo como pertinente y vigente para nuestros días.

3.1. ¿Cómo hablar de Cristo hoy?

Damos testimonio de Cristo en el seno de la comunidad que es la Iglesia. En ella se cultiva el Cristo de la fe, aquel a quien invocamos en las oraciones y celebramos en la mesa. Es el Cristo que reúne en torno a sí mismo una comunidad de mujeres y varones, de niños y ancianos, de pobres y de personas afortunadas, de eruditos y de gente sin instrucción. La propia conformación de la iglesia ya es un testimonio ante un mundo cada vez más dividido por todo tipo de forma de clasificación de las personas. Pero la iglesia al reunirse lo hace con un fin y es preciso preguntarse por el sentido de ese fin.

El conflicto entre una iglesia tradicional y otra progresista parece no tener ya demasiado sentido desde el momento que ambos modelos expresan solo parcialmente el fin de la iglesia. Mientras que en un modelo se busca privilegiar la vida interna de la iglesia, la preservación de las doctri-

nas de la fe y el desarrollo de una espiritualidad que es íntima pero a la vez comunitaria, en el otro se busca dar relevancia social a la misión de la iglesia involucrándose en los conflictos políticos y sociales, y ejerciendo la voz profética fuera del ámbito eclesial cada vez que es preciso. Desde América Latina vinieron las primeras advertencias respecto a que mientras en el primer modelo se buscaba la ortodoxia, en el segundo lo importante es la ortopraxis. Así a la correcta palabra “doctrina” se le oponía la correcta acción. Esta simplificación fue útil cuando ejercer el compromiso social del creyente era considerado estar fuera de la recta doctrina. En su forma más extrema respondió principalmente a hermanos católicos en mi continente que veían que sus opciones evangélicas y políticas chocaban con la doctrina y la práctica imperante en su iglesia. El impacto fue menor en las iglesias protestantes donde por principio aceptamos la diversidad de pensamiento y acción aunque en muchas ocasiones esto no sea tan evidente. Mientras de un lado se acusaba de romper con la doctrina cristiana –o incluso de pervertirla– del otro se señalaba que desde la praxis social se conformaba una nueva doctrina más afín a los procesos de liberación. Esta nueva doctrina convocaba a un nuevo modo de espiritualidad “en la acción”, y a una nueva forma de ser iglesia “que surge de abajo”. Sin lugar a dudas se fueron descubriendo nuevos espacios teológicos y se rompieron barreras de prejuicios ideológicos y sociales. Sin embargo, una evaluación elaborada a cierta distancia muestra que ambos modelos se necesitan y complementan.

Hoy sabemos que la preservación y evolución de las doctrinas es un elemento central de la praxis de la iglesia. No hay praxis social y política sin una doctrina que la respalde, aún cuando esa doctrina deba ser revisada y vuelta a formular. Cuando se va al campo político se lo hace desde una teología que esa misma praxis contribuirá a criticar y perfeccionar. Pero la distinción entre la doctrina de la fe y la praxis política debe preservarse para evitar que aquella devenga en un mero reflejo de las necesidades políticas o sociales. La doctrina de la iglesia no debe ser instrumental a ninguna ideología sino que debe ser una herramienta para aproximarse a los desafíos de tiempo contemporáneo. También es preciso matizar la afirmación de que las doctrinas nos separan pero la praxis nos une –frase en general aplicada a las relaciones ecuménicas con el catolicismo–. Hay mucho de cierto en ella y hay cientos de testimonios sobre la unidad de los cristianos en el trabajo común de solidaridad y apoyo a causas como la justicia social o los derechos humanos. Pero también es verdad que

la unidad se da en el marco de esa praxis pero difícilmente trascienda a los niveles doctrinales y hermenéuticos que dan sentido a esa praxis.

La iglesia no puede dejar de preguntarse por lo que está sucediendo en la sociedad donde vive y es llamada a dar testimonio. Una iglesia de puertas cerradas no tiene futuro pero tampoco tiene presente desde el momento que las puertas si están cerradas al mundo lo están también para Cristo. Pero del mismo modo que Cristo nos empuja a salir al mundo también es el mismo Cristo que nos invita a la reflexión, a la oración y el que nos ayudará a morir cuando llegue el momento. Lo llamativo de la experiencia en el marco de la teología latinoamericana es que la mayoría de los cristianos que se comprometen en las luchas por la justicia lo hacen desde una postura de una fe interior profunda, que no siempre se pone en evidencia en el ejercicio de esa praxis. Es como un árbol que exhibe sus ramas y hojas pero oculta sus raíces.

3.2. *¿Cómo se vincula el Cristo de la fe con el Cristo que actúa en la historia?*

Cabe todavía la pregunta por la vinculación entre el Cristo celebrado en la comunidad de la Iglesia y ese mismo Cristo que actúa más allá de sus paredes, que obra en la historia su plan de salvación. Hace unos años parecía más fácil hablar del “Dios de la historia” o de Cristo “Señor de la historia”. Creo que porque teníamos la sensación que la historia se dirigía hacia donde nosotros queríamos que fuese. Había una suerte de confianza en que las fuerzas naturales de la historia nos conducirían a un mundo mejor, que había una inclinación inevitable en esa dirección. Claro que había conciencia de los problemas y sufrimientos pero todo se entendía como el camino del desierto, después del cual la tierra prometida se abriría amplia y generosa. Se percibía con toda claridad la crueldad y el dolor y hasta se planificaba su erradicación en el marco de una suerte de implacable evolucionismo histórico –de raíz marxista pero también liberal desarrollista– que daba sostén ideológico al hecho de que “en última instancia” la historia sería benigna con los seres humanos. Así se afirmaba sin mayores problemas que Dios estaba entonces detrás de toda nueva etapa del devenir humano en camino al reino. Creo que hoy estamos menos entusiasmados con este tipo de pensamiento y no nos resulta tan fácil explicar por qué si el Señor lo es de la historia, la historia humana es tan cruel y no parece dirigirse hacia un estadio mejor. Por qué hay tanto

sufrimiento que parece no tener ningún sentido ni ninguna posibilidad de ser redimido.

No es una pregunta sencilla de contestar en el marco de la sociedad en que hoy vivimos. Sea la sociedad secularizada suiza o la de los fuertes contrastes en América Latina u otras partes del sector desprotegido del mundo, con todo derecho se nos pregunta por el modo de estar en el mundo del Cristo que predicamos. Debemos dar cuenta de cómo se manifiesta en la historia humana el Cristo que celebramos en la mesa de comunión.

Creemos que es posible dar una respuesta si es que evitamos dar otra, más común y escapista. Debemos evitar dar la imagen de un Cristo desencarnado, perfecto en su soledad y alejado de toda forma de contacto con lo humano. Y esto debe evitarse no solo porque es un Cristo artificial, no bíblico y falso, sino por que también ese Cristo camina en contra de la gente, se lo aleja para poder dominarlo. Y a través de él dominar las personas.

En una sociedad –en un mundo– quebrada por las injusticias y la marginalidad Cristo se hace presente en el rostro de aquellos que sufren. Cristo está en las caras de los pobres y de los olvidados del mundo. Cristo está en la familia que ha perdido a un ser querido; en la cama del hospital donde agoniza el enfermo; en el cuerpo del discapacitado. Cristo está en la impotencia de la mujer golpeada y en las víctimas inocentes de la guerra absurda. Está en el llanto silencioso de los pueblos indígenas despojados y en las celdas donde espera el fuego final el condenado. Cristo nos espera en la esquina junto a los desocupados, en el salón oscuro donde se desperdicia la vida y el alma, en la luz opaca y oblicua que se lo traga todo.

Pero el rostro de Cristo no es un ícono a contemplar. Allí donde aparece llama, como aquella vez que dijo “sígueme” a quien sería luego uno de sus discípulos. Y a pesar de nuestras imperfecciones, Cristo también se hace humano en aquellos que luchan por la justicia, en el pacificador que arriesga su vida, en el juez honesto, en la generosidad del que comparte lo que tiene, en quien denuncia la corrupción. Cristo está en aquellos que no se doblan ante la tentación del dinero ni descansan hasta que la luz brille y deje ver los verdaderos rostros del Cristo siempre eterno y contemporáneo.

PABLO R. ANDIÑACH
10.05.07 / 29.05.07

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

VIRGINIA R. AZCUY – CARLOS M. GALLI – MARCELO GONZÁLEZ (EDS.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Facultad de Teología – Ágape Editorial, 2006, 928 pp.

Como un “inicio en múltiples sentidos” (13) se abre el telón de este primer volumen de la serie titulada *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera* que abarca los textos elaborados entre 1956 y 1981, organizados según un criterio cronológico en torno a tres acontecimientos que amojonan las tres partes en que se divide este tomo, a saber: I) *Tiempo Preconciliar* (1956-1962); II) *Tiempo Conciliar y Primera Fase Posconciliar* (1962-1968); III) *De Medellín a Puebla* (1969-1981).

Lo primero que cabe aclarar es que, aunque el total de los dos volúmenes alcance casi las dos mil páginas, esta publicación no pertenece al género de obras completas, lo cual significa que el criterio de

selección de los escritos de Gera –25 en el primero y 50 en el segundo– ha sido inevitablemente parcial. El proyecto “largamente madurado, trabajosamente realizado y esperado” (17) ha sido supervisado por el autor quien “leyó, corrigió y elencó” (17) el material, decidiendo junto con el comité editorial los criterios de publicación. Todo lo cual reclama una primera actitud de respeto y una segunda de gratitud por haber puesto al alcance del lector una producción difícil de hallar en unos casos e inédita en otros. Los textos omitidos –sobre todo los procedentes de desgrabaciones que no fueron volcadas posteriormente en escritos elaborados por Gera– bien pueden ser la ocasión para que se realicen otras publicaciones que completen la visión de ésta que tiene el mérito de haber sido la primera.

Lo segundo a destacar es la *dialogicidad* como clave figural desde la que fue concebida esta obra. El prólogo de M. González, que introduce al lector en el tono testimonial de esta obra de autor y de autores, muestra el ritmo terna-