

JESUCRISTO LIBERADOR

Elaboración de una cristología a partir de la América Latina oprimida

El autor subraya la importancia de la opresión como lugar social del nacimiento de su cristología. Sobre todo porque sabe que el compromiso más generoso no invalida el uso correcto de la metodología teológica. Si cree que el Evangelio no es neutral frente a las víctimas de un cierto "orden" económico, no ignora tampoco que la liberación de Jesús no se reduce a un logro político afortunado. Este trabajo desea articular lo que el evangelio exige hoy de nosotros, con ayuda de los análisis rigurosos de una situación social y de un texto recibido por la fe como fundador, sin aislar esas mediaciones ni retroceder ante las tomas de posición. Ese esfuerzo da lugar a una lectura del "caso de Jesús" que dibuja el rostro de Cristo liberador.

Jésus-Christ libérateur. Elaboration d'une christologie à partir de l'Amérique latine opprimée. Lumière et Vie, 26 n.º 134 (1977) 85-113

El anuncio y la veneración de Cristo como liberador supone que la fe en Cristo se vive y formula en un contexto de dominio y opresión. Se trata de una fe que procura asumir los temas que implican un cambio de estructuras en el marco de una situación histórica concreta. Esta fe elabora analíticamente el alcance de esos temas, mediante una cristología centrada en Jesucristo liberador, que compromete política y socialmente a eliminar la opresión.

I. ALCANCE DEL LUGAR SOCIAL Y DE LA LIBERACIÓN PARA LA CRISTOLOGÍA

La importancia de la liberación socio-política, y del lugar social desde el que se elabora la reflexión cristológica, son datos fundamentales para comprender la adecuada articulación de esa cristología.

La coyuntura histórica es determinante en la reflexión de la fe en Jesucristo, en cuanto influye en la forma de predicar o vivir a Cristo, para que, en una situación concreta, aparezca realmente como Salvador. O, al revés, un tema teológico cobra importancia en tanto que explica, mantiene o transforma una coyuntura determinada.

Por ello es correcto preguntar, p.e., a quién ayuda, qué interés representa o qué proyectos refuerza tal o cual tipo de cristología.

Eso significa que los compromisos del lugar social desde el que se elabora la fe son importantes para el teólogo, que, como actor social, ocupa un lugar bien determinado y produce conocimientos, utiliza los instrumentos de la situación y se dirige a destinatarios definidos. Los acentos y los temas cristológicos vienen determinados por su lugar de nacimiento. En ese sentido ninguna cristología es o puede ser neutra, sino "partidista" y "comprometida" y su discurso afecta a los intereses concretos sociales, por apolítica que se crea. Acepta, generalmente, la estructura de poder existente y cuando otro tipo de cristología se enfrenta a ella, descubre su lugar social, porque olvida, entonces, su apoliticismo y se manifiesta como refuerzo religioso del poder establecido.

Toda cristología es una producción histórica

Toda Cristología es comprometida, en el sentido de ser una construcción intelectual de la experiencia de la fe en Cristo, dentro de medios de producción determinados, sean éstos de orden material, ideológico, cultural o eclesial. Viene articulada en función de intereses concretos de los que no siempre es consciente. Por eso la pregunta fundamental que hay que hacer es: ¿a qué causa sirve esa cristología concreta?

La cristología que proclama a Jesucristo como liberador se compromete con la liberación económica, social y política de los grupos oprimidos y pretende abarcar el alcance teológico de la liberación de grandes masas de nuestro continente, y a ello orienta su praxis. Quiere estructurar su contenido y darle un estilo que ponga de relieve las dimensiones liberadoras de la vida histórica de Jesús. En otras palabras, el contexto de opresión potencia la idea de liberación y lleva a la teología latinoamericana a magnificar a Jesús como liberador. Ese tema no ha brotado, pues, gratuitamente, de la cabeza calenturienta de algún teólogo, sino de la exigencia de fe de los cristianos, que en Jesucristo han hallado energía para contribuir a la liberación del humillante estado de sus hermanos. Esa teología supone y depende de una práctica social, que busca romper el contexto de esclavitud de esos países.

La liberación: un compromiso en favor de los oprimidos

El lugar social de este tipo de cristología es claro: los grupos para quienes el cambio de estructuras significa la liberación de sus actuales cadenas opresoras. Para muchos, esa conciencia situacional ha significado una apertura hermenéutica a las nuevas cuestiones y a un nuevo estilo de proponerlas. Tal compromiso -hay que subrayarlo- no garantiza la calidad intrínseca de una cristología, pero explica la íntima relación entre la práctica y la teoría, entre la política y la cristología y manifiesta las condiciones de base que definen los temas de esa cristología y el tratamiento que se les da.

Ese compromiso no dispensa de una epistemología coherente

Toda cristología -y también toda teología- es a la vez dependiente y autónoma. Es autónoma en el aspecto epistemológico porque tiene su propia lógica y sus propias leyes y posee los criterios de su verdad interna, y en ese ámbito no debe justificarse ante ninguna instancia;

en otras palabras, su discurso se desarrolla de acuerdo con su propia gramática. Epistemológicamente, hablar de cristología latinoamericana o nord-atlántica, o de los opresores o de los oprimidos, o progresista, tradicionalista o liberadora, como cristologías distintas, no tiene sentido. Esos adjetivos, a nivel de lógica interna, no son aptos para juzgar de la verdad o el valor de una cristología; sólo subrayan la referencia social exterior de la producción cristológica indicando su compromiso social y el apoyo que prestan a tal o cual grupo en la sociedad.

Pero, por otro lado, la cristología tiene su régimen exterior de dependencia. En sus temas y en su acento depende del lugar social de su autor y del apremio de la coyuntura sociohistórica, como hemos indicado antes. Definir los niveles de relación entre el lugar

social y el epistémico constituye un problema muy complejo que no abordaremos ahora. De momento nos basta con afirmar su íntimo enlace.

II. DOS NIVELES DE CONCIENCIA SOCIAL, DOS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN

El contexto en que ha brotado el tema de Cristo liberador es el hecho brutal y clamoroso de la inhumanidad en la distribución de los bienes necesarios para la dignidad de la persona, que sufre la gran mayoría del pueblo de latinoamérica. Además de esa realidad del subdesarrollo, el pueblo está amenazado en otra parte de sí mismo: en su fe cristiana y en los valores que la vertebran: hospitalidad, calor humano, sentido de la solidaridad, aspiración a la justicia, gusto de la fiesta. Este *ethos* cultural corre peligro de desintegrarse, bajo el embate del mito del modelo capitalista del desarrollo y del consumo a ultranza.

Una doble reacción de la conciencia cristiana

Al tomar conciencia de esa situación innegable, grupos cristianos han arrancado la práctica de la fe del cinismo histórico tradicional del continente. El influjo del hecho social ha originado dos reacciones que han engendrado dos cristologías articuladas en torno a la imagen de Cristo liberador. Una trabaja cristológicamente el aspecto de la sensibilidad, es decir, de lo vivido; la otra articula en torno a Cristo el campo del análisis, es decir, el pensamiento. La primera nace de una indignación de orden ético, la segunda de la racionalidad socio-analítica. Ambas tienen un origen común: ser una palabra segunda frente a la realidad-miseria que es la primera. A continuación vamos a analizarlas detalladamente.

1) Articulación "sacramental" de la cristología de la liberación

Llamamos "sacramental" al conocimiento intuitivo y sapiencial de las contradicciones de la realidad, en cuanto en ellas se percibe simbólicamente su sentido fundamental: realidad de la opresión y urgencia de la liberación. Muchos cristianos, a la luz de la fe, han comprendido que la situación de miseria se opone a los designios de Dios y que es urgente el cambio para ayudar a los hermanos y cumplir la voluntad de Dios.

Esa conciencia, que traduce una indignación ética, se expresa en la denuncia profética y la exigencia de los cambios a realizar. En la práctica, se concreta en un amor comprometido, pero de escasa eficacia práctica al no analizar los mecanismos y estructuras que engendran la opresión. Desde luego esa postura es honesta y limpia: no se puede continuar así y es necesario un cambio de relaciones sociales y de redistribución de poder para que las estructuras resulten menos opresoras.

Esa práctica, con su teoría implícita, pero no elaborada, lee de una manera nueva los gestos, palabras y actitudes de Jesús, que implican una llamada a la conversión y un cambio de relaciones con los marginados y los pobres, los conflictos con el statu quo religioso judío y los contenidos políticos del anuncio del Reino de Dios, de manera que

acaba por trazar una imagen de Cristo liberador distinta del Cristo monarca celeste de la piedad oficial o del Cristo vencido y doloroso de la piedad popular.

Una cristología teóricamente revolucionaria...

No detallamos los rasgos de tal Cristo liberador. Baste decir que se trata de una cristología de la liberación basada en valores, temas y llamadas al cambio y a la liberación. Pero los fines no están claramente definidos ni existe táctica o estrategia, porque no hay en la base un análisis de la situación ni de los caminos para modificarla. La acción, a ese nivel, es de orden pragmático. Esa cristología tiene cierto valor, en cuanto que relaciona la salvación en Cristo Jesús con las liberaciones históricas, y sobrepasa la concepción privatista del mensaje cristiano al restituirle su implicación política. Puede ir acompañada de una exégesis crítica exigente, de una reinterpretación de los dogmas cristológicos fundamentales y de una consideración relevante de las dimensiones liberadoras de la fe cristiana. Sensibilizada por la humillante situación humana procura vivir y pensar la fe de forma que apoye la liberación económica y política de los oprimidos.

...pero acomodándose a un pragmatismo eventualmente conservador

Esa cristología ya basta para someter a crítica las imágenes tradicionales de Cristo, que apoyan el proyecto de dominación y no conducen a la liberación, como los Cristos agonizantes de la tradición latinoamericana o "Cristos de la impotencia interiorizada de los oprimidos", y de las Dolorosas personificadoras de la sumisión de la mujer y expresión del despojo de sus hijos por el poder y el oro de la colonización. Paralelamente a esa crítica de una cristología de la resignación, se formula también la crítica de la cristología de la dominación expresada en los Cristos, cubiertos de joyas como guerreros victoriosos o monarcas mayestáticos.

Sin embargo, tal tipo de cristología, al carecer de un análisis sociopolítico de la realidad, puede limitarse a ser teóricamente revolucionaria, pero conservadora o progresista en la práctica, y sin real alcance político.

2) Articulación socio-analítica de la teología de la liberación

El otro modelo de cristología parte de la misma experiencia espiritual del pobre y de la misma indignación ética que la anterior. Pero la indignación se apoya en un análisis real tendente a desenmascarar los mecanismos generadores de la miseria y a conseguir una práctica liberadora eficaz. No se contenta con eliminar abusos parciales (reformismo), sino que pretende cambiar el modelo vigente de relaciones humanas; la opción es netamente liberadora. Para conseguir los fines que se propone, exige previamente un análisis lo más exacto posible de los mecanismos generadores de la injusticia, entendida -a la luz de la fe- como pecado estructural. Llamamos "cristología de la liberación" sólo a la que nace de tal tipo de análisis.

La Cristología de la liberación se articula en torno a dos ejes teóricos fundamentales: la *mediación socio-analítica*, que se refiere a la realidad a cambiar, y la *mediación*

hermenéutica, que se refiere a la capacidad de leer el contexto socio-analítico a la luz de la Revelación y de Cristo salvador; con ello, queda garantizado el carácter teológico de la teoría y la praxis liberadora.

Dejaremos de lado la mediación hermenéutica, ya conocida por la reflexión teológica habitual, y nos detendremos en la mediación socio-analítica; pues es ahí donde nacen las cuestiones y ahí divergen las corrientes teológicas que manifiestan su lugar real de inserción (y no sólo el proclamado o imaginado).

La mediación socio-analítica

Toda afirmación teológica en el campo social supone una teoría sociológica de base, espontánea o crítica. Un empirismo ingenuo constituye un obstáculo epistemológico de fondo que refuerza el *statu quo* social, e impide estructurar una cristología de la liberación. Hemos, pues, de preguntarnos reflexivamente qué teoría social hay que utilizar para poder construirla adecuadamente.

La elección de una teoría explicativa de la sociedad no obedece sólo a criterios de simple objetividad o racionalidad, sino también de la opción y el lugar social del analista. Toda reflexión social se basa en una utopía que un grupo construye, y en la que proyecta su futuro, y que no es nunca una idea abstracta, sino que se apoya en determinadas condiciones sociales o materiales. Esto supuesto, existen dos tipos de utopía sustentados respectivamente por las clases dominantes y las clases dominadas.

El proyecto de los grupos dominantes combate por un proceso lineal de crecimiento sin cambio de estructuras. Cree que la ciencia y la técnica tienen capacidad suficiente para producir mejoras que irán poco a poco llegando a las masas. Los dominados proyectan una sociedad igualitaria y creen que mientras exista el foso entre dominantes y dominados no hay verdadero progreso ni paz social. Esta utopía confía en la capacidad de cambiar el mundo y de establecer una sociedad más justa por parte de los oprimidos.

Dos utopías, dos métodos de análisis

Ambas concepciones determinan la elección de tipos de análisis distintos. Los grupos dominantes prefieren en sociología el modelo funcional, que privilegia la idea de orden y equilibrio y se representa la sociedad como un todo orgánico, en que las partes son complementarias. Los dominados abrazan el modelo dialéctico, que ve la sociedad como un todo contradictorio y en lucha. La primera concepción -de tradición liberal- mira la sociedad desde arriba, donde aparece como armonía, la segunda -de tradición revolucionaria- la ve desde abajo, donde aparece como enfrentamiento.

La fe respeta la autonomía de la racionalidad; pero procurará discernir el tipo de análisis más adecuado a una praxis creyente comprometida. La fe orientará la elección hacia aquel esquema que mejor desenmascare los mecanismos de injusticia, que mejores medios ofrezca para superarla y más favorezca la idea de fraternidad y participación.

La opción de la Cristología de la liberación

La cristología de la liberación opta por la comprensión dialéctica de la sociedad y por el proyecto de revolución de los dominados. Cuando habla de liberación, habla de ruptura y no de reformismos o progresismo. Pero hay que subrayar, para no confundirse, que no se trata de una liberación individual, sino de una acción a nivel estructural, que busca alumbrar nuevas formas de participación de los dominados y derribar las estructuras económicas, sociales y políticas de opresión. Esa cristología opta por los oprimidos como exigencia de la fe en el Jesús histórico. En la actualidad, la falta de compromiso sería un apoyo sutil a los privilegiados.

La opción por los oprimidos no elimina la ambigüedad de cualquier proceso liberador, que ni se debe absolutizar ni confundir con el Reino. La salvación cristiana no se limita a una liberación económica, política, social o ideológica, pero no se realiza sin ellas. La esperanza cristiana y la escatología, correctamente entendida, nos hacen comprender que este mundo no es sólo el teatro donde se juega la salvación, sino que forma parte del drama mismo y que la salud definitiva se mediatiza, concreta y anticipa en las liberaciones parciales históricas, que anuncian la definitiva liberación del Reino.

Una interpretación correcta del subdesarrollo

Interpretar correctamente el subdesarrollo es asunto importante para una cristología de la liberación. El subdesarrollo, no es, como pretende la concepción funcional liberal, un problema técnico, de aceleración del paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, ni un problema político de encaje de relaciones entre países para hacerlas menos desiguales y conseguir un desarrollo más homogéneo. El subdesarrollo es la consecuencia y el reverso de la medalla del desarrollo. Es el resultado de la dependencia imperialista de algunos países mantenidos en esa situación por los centros metropolitanos. El crecimiento del desarrollo capitalista exige el correlativo empobrecimiento de los países dependientes. La causa principal del subdesarrollo americano -además de factores biológicos, de salud y de cultura- reside en el sistema de dependencia que se traduce en opresión. Es una dependencia que tiene dimensión internacional y marca todas las manifestaciones de la vida: sistema económico, división del trabajo, política, cultura e incluso la religión.

La necesaria ruptura

La auténtica respuesta sería un proceso de ruptura y liberación mediante un proyecto nacional a cargo del propio país. Pero hay que ser realistas porque las revoluciones no se hacen a base de fuerza de voluntad y sin atender a las condiciones objetivas que las hacen viables. No basta con ser libre a cualquier precio, porque no toda liberación lleva a la libertad. Una liberación como resultado de un azar, puede dar la independencia, pero no necesariamente el desarrollo. Nadie puede desarrollarse solo y los países americanos no poseen tecnología propia. Estamos ante un amargo dilema: "liberarse y no desarrollarse, o escoger el desarrollo y someterse. La tercera vía no es más que un compromiso: limitar el desarrollo para mantener cierta autonomía, limitar la dependencia eligiendo los sectores a desarrollar. Pero eso desborda la simple teoría de la

dependencia". A esto se añade que las fuerzas represoras han tomado el poder en América latina e impiden la organización del movimiento liberador.

Ante esas dificultades, no se debe renunciar teóricamente en nada a la exigencia liberadora, pero se debe asumir, en la práctica, la acción liberadora, lenta y pausada, que permita la situación. Ahora no es posible más que el intento de cambios *en el interior del sistema*, para llegar un día al cambio *del sistema*. Esto no significa renunciar al proyecto de una sociedad nueva, sino acomodar la estrategia a la coyuntura impuesta por la esclavitud presente y las condiciones objetivas de represión.

Los diversos factores a tener en cuenta en el análisis de la realidad

No sólo hay que atender a los puntos de vista de la economía, la sociología y demás ciencias sociales, sino también los de la cultura popular. Porque las masas oprimidas han hallado la manera de mantener en una cultura de silencio formas de resistencia, de liberación, de sentido de la vida, en el mismo seno de su opresión. En todo el continente, se atiende a la cultura y a la religiosidad popular como un vivero de valores no corrompidos por la ideología imperialista, muy útiles para una teología de la resistencia, con vistas a un proceso de liberación.

Para comprender la gravedad del problema de la dependencia y dominación, no bastan los análisis sociológicos o de ciencias humanas. Hay que llegar a un análisis de tipo estructural y cultural, que manifiesta, brutalmente, que el capitalismo y la sociedad de consumo, la dependencia y la opresión, son manifestaciones históricas de un talante cultural que elige una manera de vivir, de relacionarse con los demás y con la trascendencia en términos exclusivos de saber y poder, en términos de dominación, provecho y explotación sobre todo lo que se le ofrece. Toda revolución que no modifique ese *ethos* cultural (que está en la base de la historia occidental y también del marxismo) está condenada a no ser más que una repetición del sistema y no una auténtica liberación; al menos la que desean los grupos latinoamericanos más serios.

Esas son las reflexiones que han nacido en el interior de los grupos cristianos y sobre las que se sustenta la cristología de la liberación en el continente americano.

III. GRANDES EJES DE UNA COMPRENSIÓN DEL JESÚS DE LA HISTORIA EN LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

No es posible presentar en detalle la imagen completa del Jesús que emerge de esas consideraciones; por ello expondremos, en forma de tesis, algunas conclusiones que se deriven de ese punto de vista.

0. La dimensión liberadora del Jesús de la historia

01.-Esa cristología privilegia al Jesús de la historia sobre el Cristo de la fe.

01.1.-Porque ve una semejanza entre el tiempo de Jesús y el nuestro: una situación de opresión objetiva en contra del querer de Dios.

01.2.-Porque el Jesús de la historia nos pone en contacto inmediato con su programa liberador y sus prácticas para lograrlo.

01.3.-Porque en el Jesús de la historia aparece el conflicto y el probable destino de todo hombre portador de un proyecto liberador.

01.4.-Porque el Jesús de la historia pone de relieve que lo esencial de la fe cristiana es seguirle en su vida y su causa. En ese seguimiento, aparece la verdad de Jesús que se verifica en cuanto transforma el mundo del pecado en Reino de Dios y en cuanto es una verdad que se justifica ante la razón por su apertura al infinito.

Jesús no se presenta como intérprete, sino cómo transformador de la realidad y al transformarla es su explicación definitiva.

01.5.-Porque el Jesús de la historia nos revela al Padre, no por una reflexión abstracta, sino mostrándonos el camino hacia El, en un proceso de conversión y cambio.

01.6.-Porque el Jesús de la historia hace una crítica del hombre y de la sociedad concreta. El Reino es el resultado de la conversión y, por tanto, el Jesús de la historia critica y no justifica la situación actual del mundo.

02.-El sentido total del Jesús de la historia no se deduce del simple análisis de la historia, sino de su plenitud, que es la Resurrección. La luz de Pascua no dispensa de la consideración de la historia, sino que exige una consideración más atenta a su mensaje como hacen los mismos evangelios.

1. El Reino de Dios, utopía de la liberación absoluta y sus anticipaciones en la historia

1.1.-El Jesús de la historia no predica directamente a Dios, a sí mismo o a la Iglesia, sino el Reino de Dios.

1.1.1.-El telón de fondo del Reino es que el mundo actual contradice el plan de Dios y que Dios, en esa hora última, decide intervenir e inaugurar su Reino como realización de la utopía de una liberación global, estructural y escatológica.

1.1.2.-Jesús proclama el Reino como inminente y ya entre nosotros (Mc 1, 15; Lc 17, 21). Cristo es, pues, heraldo e instrumento de liberación *de* todo sufrimiento, pecado, división y muerte, *para* la plenitud del amor y la gracia de Dios a fin de realizar el sentido absoluto del mundo.

1.2.-El Reino es de ámbito total y universal. Supera, por tanto, los intereses inmediatos, religiosos, políticos o sociales.

1.2.1.-Ninguna liberación histórica es el Reino, ni realiza su utopía. La liberación total, que es la esencia del Reino, es un bien escatológico al que conducen los caminos de la historia. Pero tiene tal dimensión de futuro, que no se consigue por ninguna práctica humana, política, religioso-sacerdotal ni carismático-profética y es objeto de la esperanza escatológica.

1.3.-Pero el Reino no es sólo utopía y futuro, sino presente y se va realizando históricamente. Hay que concebirlo, pues, como un proceso.

Jesús mantiene un perfecto equilibrio entre su proyecto de liberación total (Reino de Dios) y las mediaciones concretas (gestos, actitudes y decisiones) que lo ponen en obra y lo aproximan.

1.3.1.-La utopía del año de gracia, proclamado en la actuación programática de la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-21), pone el acento en liberaciones de la infraestructura material. Dios, por Jesús, toma partido por los pobres, los que sufren o los perseguidos, no porque esas condiciones encarnen un valor, sino porque desafían la justicia del Rey mesiánico. El eje de la predicación del Reino es la liberación del pecado, sin amputarle, en un sentido reduccionista, la dimensión social e histórica (Lc 24, 27; Hch 2, 38). El Jesús de la historia acepta el proyecto liberador de los oprimidos y el conflicto que implica.

1.3.2.-Jesús proclama la liberación total y no sólo sectorial de la historia y anticipa esa plenitud en liberaciones parciales, siempre abiertas a la totalidad. Si anunciara sólo un final feliz de la historia, alimentaría únicamente fantasmagorías sin credibilidad; si sólo introdujera liberaciones parciales incidiría en un inmediatez inconsistente. Jesús mantiene la tensión dialéctica entre ambos polos.

2. La Praxis de Jesús: una liberación en marcha

2.1.-Jesús habla y actúa en favor del cambio liberador y, en ese sentido, está próximo al proyecto de los oprimidos.

2.1.1.-En esta perspectiva, los milagros son signo de la presencia del Reino (Lc 11, 20) y de que el más fuerte (Mc 3, 27) ha tomado a su cargo el proceso de liberación. Lo prodigioso pasa a segundo plano.

2.1.2.-Por sus actitudes, Jesús encarna el Reino y da cuerpo al amor del Padre. Si se aproxima a los marginados sociales y religiosos, no lo hace por simple espíritu humanitario, sino con el fin de introducir en la historia el amor del Padre a los pequeños y los pecadores. El estar perdidos no constituye la estructura definitiva de su vida; Dios puede liberarles.

2.2.-La praxis de Jesús tiene un matiz socio-político en cuanto afecta a la estructura social y religiosa de su tiempo. No es un reformista ascético, ni un fariseo legalista, sino un liberador profético.

2.2.1.-Aunque el obrar de Jesús se inscribe en el ámbito religioso, dado el carácter de pilar social que tenía lo sagrado, toda intervención en ese campo era de consecuencias políticas.

2.2.2.-Jesús relativiza el valor absoluto de las leyes sagradas y de la tradición (Mc 2, 23-26; Mt 23, 23-26). Su praxis es liberadora y no reformista. Jesús desplaza el criterio de salvación de la ortodoxia a la ortopraxis. Jesús somete la Torá y la dogmática del AT al criterio del amor y libera la práctica humana de estructuras de muerte.

2.2.3.-El anuncio y la práctica de Jesús postulan una nueva imagen de Dios y una nueva vía hacia El. Ya no se trata de un Dios que se revela en epifanías fuera de la historia, sino que se aproxima en su gracia "a los ingratos y a los malvados" (Lc 6, 35) a los que ama, y que se revela en la historia, cuando transforma el mundo y se realiza su Reino. Debe pensarse a partir del futuro, del Reino liberador de los mecanismos de pecado y de la plenitud de vida jamás experimentada. El culto, la plegaría y la observancia religiosa son verdaderas mediaciones de la presencia de Dios, pero son ambiguas. El lugar privilegiado de su encuentro es el pobre, en el que Dios se esconde. La praxis liberadora es el atajo más seguro hacia el Dios de Jesucristo.

2.2.4.-Su forma de obrar libera las relaciones humanas al romper la estratificación social de su tiempo, que separaba los puros de los impuros, los judíos de los extranjeros, los hombres y las mujeres, los observadores de la ley y el pueblo ignorante. Al solidarizarse con los marginados, adquiere fama de glotón y bebedor, y amigo de incrédulos y publicanos (Mt 11, 19).

2.2.5.-El ideal de Jesús no es el de una sociedad opulenta ni una sociedad miserable, sino una sociedad basada en la justicia y la fraternidad. Los pobres son bienaventurados, no porque la pobreza sea una virtud, sino porque, como resultado de relaciones injustas, provoca la intervención mesiánica en favor del desposeído. Rechaza la riqueza en cuanto que se da como resultado de la explotación del pobre (Lc 16, 9).

2.3.6.-Para Jesús, toda relación basada en el poder-dominación de ninguna manera puede encarnar el Reino de Dios.

2.3.7.-La práctica de Jesús implica fundar la solidaridad en el espíritu de las bienaventuranzas, el único capaz de superar la división de clases y la que nace de la envidia, la opresión o el odio.

2.3.8.-La insistencia de Jesús en la misericordia y el perdón estriba en su aguda conciencia de la permanente actualidad de estructuras de opresión en la historia humana. El perdón es la única fuerza capaz de superar esas contradicciones desde el fondo, sin caer en el pesimismo o en la resignación estoica.

2.4.-Cualquiera que sea el juicio de la práctica liberadora de Jesús como concreción del Reino escatológico, es indiscutible que no se organizó para tomar el poder político, al que juzgaba como tentación diabólica porque regionalizaba el Reino universal de Dios. El motivo fundamental del rechazo del poder radica en que el Reino es obra de la gracia y nace en la libertad y no en la dominación; y -en el marco de referencia de la apocalíptica judía- el hombre debe prepararlo, no realizarlo, y en eso se distancia de la concepción zelota.

2.4.1.-Una concepción histórica abierta al porvenir y que integre el retraso de la Parusía relativiza esa actitud de Jesús, como tributaria de condicionamientos culturales. Eso permite pensar en la toma del poder político como forma de instaurar mejor la justicia y aproximar en concreto el Reino, siempre que el poder sea servicio y no se constituya en absoluto, porque Jesús no lucha por un amor, despolitizado, ahistórico y fuera de toda estructura, sino por un amor político, es decir, situado, y que tenga repercusiones visibles para el hombre.

3. La conversión: exigencias de la liberación a que Dios nos llama

3.1.-La conversión que Jesús pide no es un cambio de convicciones teóricas, sino de actitudes prácticas, que afecta al hombre como individuo y como centro vivo de relaciones sociales. La conversión da origen a nuevas relaciones de liberación a nivel individual y social. Lo personal está en relación dialéctica con lo social, y viceversa.

3.2.-La conversión no es una condición de la llegada del Reino, sino su inauguración y su presencia en la historia. Explicita la estructura del Reino en cuanto manifiesta la gratuidad del don y la necesaria colaboración a la instauración del Reino, por mediaciones de carácter personal, político, social y religioso.

3.3.-La liberación del Reino encarna lo característico del poder de Dios, que no impone, sino que llama a la libertad y a su obra: el amor. El Reino es un ofrecimiento y no una imposición; por tanto, no se implanta si el hombre se niega a entrar en el proceso de conversión-liberación.

3.3.1.-La proclamación del Reino no elimina la importancia de la lucha histórica. El hombre no es un simple espectador o beneficiario de la liberación total, que sin reducirse a la suma de las liberaciones parciales, la preparan y anticipan.

3.3.2.-La conversión revela el carácter conflictivo del Reino. Su anuncio es buena nueva para los que se convierten, pero es mala noticia para el fariseo que quiere seguir siéndolo, o para quien sigue manteniendo la discriminación entre los hombres. El Reino divide: se entra en él cuando se quiere cambiar el mundo y no prolongar su estructura pecadora. Jesús vino para todos, para el fariseo a fin de desenmascarar su suficiencia, para los pobres a fin de apropiarse su causa, para los ricos para denunciar sus mecanismos de explotación. Y murió "para que se sepa que no todo está permitido en el mundo".

3.4.-El Jesús de la historia no ha utilizado el poder para imponer la voluntad de Dios. Los hombres deben ser responsables y no sólo beneficiarios de la tarea liberadora. Prefirió morir a imponer el Reino por la violencia. Si hubiera actuado de otra forma, hubiera llegado otro reino, pero no el Reino de Dios.

4. La muerte de Jesús: el precio de la liberación según el corazón de Dios

4.1.-La muerte de Jesús está en conexión con su mensaje y su vida. Su exigencia de conversión, la imagen de Dios que formula, su libertad y crítica profética ante los poderes políticos, económicos y religiosos le han llevado a la muerte.

4.2.-Jesús no ha buscado la muerte, se le ha impuesto y la ha aceptado no fatalmente, sino como expresión de libertad y fidelidad a la causa de Dios y de los hombres. Para sobrevivir no pactó con los poderosos ninguna mitigación de la exigencia de conversión. Aceptó la muerte libremente.

4.3.-La Cruz es el símbolo que denuncia el Reino en que el poder -también el religioso- se sirve a sí mismo. Las gentes piadosas son las que eliminaron a Jesús. Siempre que

una situación se encierra en sí, se absolutiza y se aísla del porvenir, refuerza los mecanismos de opresión y frena el proceso liberador.

4.4.-La muerte, libremente aceptada, manifiesta una libertad total frente a uno mismo y a sus proyectos. Y cuando se soporta con amor, en solidaridad con los vencidos en la historia, con perdón para los culpables y en las manos de Dios, a pesar del fracaso histórico, representa una forma de realización concreta del Reino de Dios.

4.5.-Las razones de la muerte de Jesús son de dos órdenes, pero todas a nivel de estructuras. Se le condenó por *blasfemo*, porque presentaba un Dios distinto al del *statu quo* religioso, pues desenmascaraba la hipocresía religiosa, que utilizaba el misterio de Dios como coartada para silenciar las exigencias de la justicia. Los poderes religiosos comprendieron perfectamente que ese Dios se oponía al suyo. Jesús fue rechazado por su actitud eminentemente liberadora.

Las autoridades políticas le condenaron, a su vez, por *guerrillero*. Algunas de sus actitudes: la espera del Reino, el radicalismo, su libertad ante el poder, su ascendiente entre el pueblo le situaban próximo al proyecto zelota. Se distanciaba de ellos, sin embargo, por la renuncia al mesianismo político-religioso basado en el poder, incapaz de realizar una liberación más radical, que lo abraza todo, que no acepta la ruptura de la fraternidad y postula un hombre nuevo, como exigencia del Reino.

4.6.-La cruz expresa el carácter conflictivo de todo proceso liberador, supuesto el control del poder por las estructuras injustas. La liberación no es posible, sino bajo la forma de sacrificio por los otros y por la causa de Dios en el mundo. Esta es la vía asumida conscientemente por Jesús.

5. La Resurrección de Jesús: la irrupción anticipada de la liberación definitiva

5.1.-La Resurrección de Jesús está íntimamente unida a su vida, a su muerte y al anuncio del Reino. Si el Reino de Dios es la expresión de una liberación total, si la vida de Jesús ha sido liberadora y su muerte una ofrenda en libertad, la Resurrección no es más que el cumplimiento de esa realidad en forma escatológica. Por el rechazo del pueblo elegido, el Reino no se ha podido concretar en su dimensión universal. Pero hoy encuentra su realización personal en la Resurrección del crucificado. Jesús es el Reino de Dios en persona (Orígenes).

5.2.-La Resurrección es el triunfo de la vida, la explicitación de sus potencialidades latentes y la superación de todos los conflictos históricos. Es realidad escatológica y, como tal, revela la última intención de Dios sobre el mundo y la historia.

5.3.-La Resurrección manifiesta la vida que se ocultaba en Jesús y que la cruz no pudo devorar: una liberación plena que es la base de todo proceso liberador.

5.4.-La Resurrección explica que la muerte por los demás tiene sentido. En ella encuentra su luz la muerte de todos los aplastados en la lucha por la justicia, por la historia y su absurdo. La Resurrección prueba que el verdugo no triunfa de la víctima.

5.5.-La Resurrección degenera en cinismo piadoso o idealismo iluso si no se la confronta con la lucha de Jesús por la instauración del Reino en el mundo. Por ella, Jesús permanece y alienta la lucha liberadora. Todo progreso y aumento de justicia en las relaciones humanas actualiza, anticipa y prepara la plenitud de la Resurrección futura.

6. "Seguir a Jesús" como forma de actualizar la liberación que aporta

6.1.-La vida humana en espera de la plenitud liberadora del Reino escatológico tiene una estructura pascual que se concreta en el seguimiento de Cristo, muerto y resucitado.

6.2.-El seguimiento significa, primero, que la utopía del Reino es el sentido pleno y verdadero del mundo.

6.3.-Implica, por otro lado, traducir la utopía en prácticas de cambio personal, social y cósmico. La utopía, sin ser una ideología, alumbró ideologías que orientan las prácticas de liberación. Seguir a Jesús no consiste en una imitación servil, sin tener en cuenta la diferencia de situaciones. Jesús se desenvolvió en un horizonte de irrupción inmediata del Reino, mientras que nosotros vivimos en situación histórica y la llegada del Reino se retrasa. Para Jesús y para nosotros, el Reino es un futuro. Pero la forma de asumir la historia es diversa, y diversa debe ser la forma de organizar el amor y la justicia en la sociedad. Jesús no ha dejado una forma concreta de presencia en cada situación, pero sí un sistema propio de presencia necesariamente ligado a la política: opción por los oprimidos, renuncia al poder como dominio, solidaridad con lo que signifique mayor participación, una vida abierta al Padre, etcétera.

6.4.-En tercer lugar, la liberación a que Jesús convoca implica luchas y conflictos, que deben asumirse de acuerdo con la vía onerosa escogida por Jesús: como un amor que debe a veces sacrificarse, como una esperanza escatológica que pasa a través de las esperanzas políticas y como una fe que anda a tientas. Ser cristiano no ofrece gratuitamente la solución de los problemas políticos o económicos. La Cruz y la Resurrección son paradigmas de la existencia cristiana.

6.5.-Seguir a Jesús es continuar su obra, proseguir y llevar a plenitud su causa.

Al servicio de los oprimidos

Esta forma de ver, con sus limitaciones, pretende servir a la causa de la liberación política, social, económica y religiosa de los pueblos oprimidos, proporcionando expresión teórica a una praxis ya existente de fe liberadora.

En nuestra situación de Tercer mundo dependiente, la fe en Cristo vivida históricamente nos orienta a una opción, un tipo de análisis y un compromiso liberadores. Nos parece que leerla de otra forma es ponerla cabeza abajo o interpretarla ideológicamente en el peor sentido.

Se puede predicar el Reino de Dios, como el *otro* mundo que llegará después de esa vida, o como la Iglesia continuadora de Jesús en su culto, sus instituciones y sus

sacramentos. Pero ambas dejan en la penumbra el compromiso en favor de un mundo más justo y apartan al cristiano de los interrogantes de la opresión de millones de hermanos. Pero se puede anunciar el Reino como la utopía de un mundo reconciliado plenamente, que se anticipa, prepara y comienza gracias al compromiso de los hombres de buena voluntad. Pensamos que esa interpretación traduce, tanto histórica como teológicamente, la *intención misma de Jesús*. La Cristología tiene un papel en la elaboración de una opción cristiana de la sociedad.

IV. Importancia de las cristologías de la liberación para la cristología en general

No se crea que esa Cristología interesa sólo a América latina porque experimenta al vivo el subdesarrollo y la opresión. Esa situación se debe a un tipo especial de relaciones entre países pobres y países ricos. Y América latina es sólo uno de los polos. Los teólogos del polo rico se hallan implicados en ese problema, que desafía la conciencia cristiana e impulsa hacia una dirección la manera de vivir la fe en Cristo; y su reflexión cristológica no puede ser indiferente, porque puede reforzar o socavar el polo principal responsable del injusto desequilibrio. El problema no radica en ayuda, sino en justicia. El sistema actual, con la grandilocuencia del progreso y el estrechamiento amistoso de relaciones, vulnera los derechos fundamentales de las naciones y las mantiene violentamente en modelos de subdesarrollo. Este enmascaramiento puede confundir a las Iglesias cristianas y desarmar la inteligencia de los teólogos. Pues, muchas veces, teologías progresistas, ilustradas, incluso muy críticas, refuerzan el *statu quo* o bien, otras, con intención liberadora, por ausencia de un análisis más crítico, llevan a prácticas que no superan el ámbito simplemente asistencial.

Una misión profética al servicio de una tarea mesiánica

Son tan visibles los mecanismos de explotación en América latina que ha sido fácil a los teólogos preguntarse y buscar formas teóricas y prácticas de apoyo al proyecto liberador. En Europa esos mecanismos existen también (pues ahí residen muchos centros de decisión de nuestra situación cultural, económica y política), pero son sutiles y refinados. El teólogo puede desenmascararlos si afina sus instrumentos de análisis y guarda una cierta distancia crítica.

En América Latina, soñamos con el día en que la poderosa *intelligentsia* de la teología europea adquiriera conciencia de su importancia en el proceso liberador frente a sus Iglesias y su sociedad. Situados en el polo principal del sistema, su ayuda puede ser inestimable en orden a abrir la ruta de liberación. La teología de la liberación y Jesucristo liberador representan el grito angustiado de los pobres a los cristianos ricos. Piden todo y nada. Piden sólo ser hombres; que se les deje luchar por reconquistar su libertad.

Si la Cristología de la liberación pudiera ayudar a esa tarea mesiánica, habría cumplido su misión profética y sería digna del nombre de Jesucristo, que no buscó otra cosa en ese mundo que liberar a todos los hombres y liberarles plenamente.

Tradujo y condensó: JOSÉ MARÍA ROCAFIGUERA