

IGLESIA VIVA
Nº235, julio-septiem. 2008
pp. 49-70
© Asociación Iglesia Viva
ISSN. 0210-1114

ESTUDIOS

¿Todavía un cristianismo liberador?

Antoni Comín i Oliveres. Profesor de ESADE. Barcelona.

F. Javier Vitoria Cormenzana. Universidad de Deusto. Bilbao

«Al fin y al cabo lo más notable del cristianismo está en que en su nombre no es lícito vender por un plato de lentejas no sólo lo santo, pero ni siquiera el mundo con su historia de sufrimiento» (J. B. Metz, 1979, 129).

¿Qué posibilidades tiene un cristianismo liberador en la situación actual de la Iglesia? ¿Puede esperarse que sea una alternativa real a las estrategias del tradicionalismo católico? Mucho nos tememos que hoy nadie pueda responder afirmativamente a preguntas como éstas. Tenemos fe en la vigencia de un cristianismo liberador en un mundo tan plagado de situaciones de miseria dramática como el nuestro y tan necesitado de un orden global alternativo. Sin embargo no nos hacemos ilusiones acerca de su viabilidad histórica. Ni muchas, ni pocas. El panorama actual del catolicismo –y no sólo del europeo– no da para casi ninguna.

De entrada se nos admitirá que hablar de “cristianismo liberador” es una redundancia que denota un cierto drama histórico. ¿Puede el cristianismo no ser liberador? ¿Puede no estar comprometido con el proyecto de Dios para el mundo, para la historia humana, que es un proyecto orientado al Reino y, por lo tanto, un proyecto de liberación total? Cuando hablamos de “cristianismo liberador”, ¿estamos admitiendo que ha habido –y hay todavía– en la historia de nuestra Iglesia un cristianismo que se desentende de la causa de la liberación? ¿Queremos decir, entonces, que conviven bajo un mismo nombre un cristianismo “cristiano” con otro cristianismo “no cristiano”? En cualquier caso, debemos tener muy presente que cuando nos preguntamos la viabilidad histórica de un cristianismo liberador, en realidad no estamos haciendo otra cosa que preguntarnos por la viabilidad del cristianismo *tout court*. Por esto, quizás, sería preciso rebautizar este artículo con el título: ¿*Todavía el cristianismo?*, aunque planteado así pueda sonar un poco fuerte.

1. Una fe en lo irrenunciable sin ilusiones

¿Por qué fe sí e ilusiones no? La “*memoria passionis et resurrectionis*” nos prohíbe identificar la esperanza cristiana con el optimismo histórico. Legítimamente podemos interpretar los sufrimientos del tiempo presente como dolores del parto de la creación nueva, y sus lamentos como los gemidos del Espíritu anhelante de Dios (cf. Rom 8, 18-25). Pero nadie nos asegura su feliz alumbramiento, ni la metamorfosis de las lágrimas en cantos de liberación. Tampoco el Dios que resucitó a Jesús crucificado. Su Presencia actuante y salvífica en la historia motiva, tensa, inquieta y moviliza constantemente los corazones de los seres humanos en la dirección de la liberación del Reino, pero sin violentar sus libertades. Su Espíritu impulsa permanentemente a la comunidad cristiana historia adentro y opera en la acción de los cristianos que se ponen «al servicio de sus hermanos y hermanas, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir» (Pablo VI). Como reclamara Alfonso Carlos Comín, Dios nos “necesita” «fuera del templo y de los templos subsidiarios construidos por la institución». Nuestra colaboración le resulta indispensable para enjugar lágrimas, mitigar sufrimientos y hacer realidad ese mundo nuevo que es la morada de Dios con los seres humanos (cf. Ap 21, 3-5).

Pero esta pretensión divina de liberación y reconciliación no siempre se cumple en la historia. Por una parte, el barullo del día a día nos ciega a los cristianos para ver los signos del Espíritu y nos ensordece para oír su cla-

mor en los gritos de los empobrecidos y en el lamento de nuestra alma desvalida (cf. Mc 8, 18). La libertad humana puede ser, sin duda, ciega y sorda a la llamada de Dios y, en este caso, su proyecto para la historia humana quedará frustrado, porque este proyecto necesita de nuestro concurso y Dios no ha previsto que pueda ser realizado al margen de nuestra libertad. Su proyecto, que no es otro que el de la fraternidad total entre los humanos, de reconciliación universal de hombres y mujeres, trasciende –en tanto que la perfecciona– la noción misma de justicia. Y su llamada, insistimos, nos llega preferentemente a través del rostro de los pobres, de las víctimas de la injusticia. Precisamente porque el proyecto de Dios para la historia es que esta realidad de injusticia desaparezca de manera definitiva, su escondida Presencia se manifiesta en el lamento de todos aquellos que sufren esta realidad y en la acción de todos aquellos que luchan por hacerla desaparecer. Ellos nos recuerdan dialécticamente –en la negación de su negación– el proyecto de Dios. Consecuentemente cuando los miembros de la Iglesia somos ciegos y sordos a la llamada de Dios oculta/presente en las víctimas, la praxis eclesial, sea cual sea su pretensión, ni se dirigirá a, ni se concentrará en los procesos de liberación en favor de nuestro prójimo.

El diseño divino de liberación y reconciliación no siempre se cumple en la historia por el fallo de los cristianos

Por otra parte la acción del Aliento de Dios habitualmente se parece más al susurro de una brisa suave que al ímpetu de un huracán que agrieta montañas y quiebra rocas (cf. 1 Re 19, 11-12), mientras que el poder del pecado, aunque definitivamente vencido, sigue siendo descomunal. Con frecuencia hace morder el polvo de la derrota al Espíritu de Dios en la historia y a su Salvación, aunque no consiga desalojarles de ella. Allí donde el espíritu humano creador suscita vida y libertad, solidaridad y liberación, fantasía creadora y proyectos utópicos de nueva humanidad, el Espíritu se encuentra en acción y fermentación dentro de esta historia humana encadenada por el pecado, la injusticia y la muerte. Pero, igualmente, allí donde la globalización de las relaciones económicas condena a la muerte a millones de seres humanos y a la desaparición a muchas y variadas formas de vida, allí donde la afirmación ególatra de la propia libertad genera insensibilidad y apatía ante el sufrimiento ajeno, allí donde la idolatría del buen vivir deshumaniza a los seres humanos, en una palabra, allí donde el pecado gobierna nuestra libertad, el Espíritu, que llena el universo, guía el curso de los tiempos con admirable providencia y renueva la faz de la tierra (cf. GS 11; 26), sufre un proceso de humillación, ocultamiento y kénosis.

En estas circunstancias el cristianismo necesita recordar permanentemente que lo verdaderamente importante y decisivo no es ni su éxito ni su fracaso en las luchas concretas en favor de la justicia sino el amor servicial en favor de la liberación del prójimo. Dicho de otra manera, desde una perspectiva cristiana el compromiso con la liberación es válido por sí mismo, no en función de su eficacia o de sus resultados. Y los cristianos creemos que, por muchos que sean los sacrificios y las derrotas, este compromiso es siempre fructífero: no hay acto de amor que caiga en saco roto de manera definitiva e irreversible. A esta praxis de liberación –y no a otra– Dios le ha prometido en Jesucristo su especial presencia, como prolongación de su acción creadora y salvadora. La muerte de Jesús en la cruz, su amor “infructuoso” simbolizado en ella, muestra que toda praxis dirigida a la liberación y a la reconciliación en favor del prójimo es válida *en y por sí misma* y no sólo por el éxito que eventualmente alcance. La salvación/liberación, la tarea encomendada por Dios a la Iglesia y todavía pendiente de realizar en nuestra historia, tendrá siempre el estigma del fracaso, las marcas de sufrimiento y de la muerte, la traza identitaria de un amor impotente, que al mismo tiempo jamás se da por vencido. Justamente esta experiencia es la que permite a los creyentes captar que la salvación no está en nuestras manos prometéticas humanas y que, a pesar de ello, Dios *concede un futuro* a todos nuestros esfuerzos de liberación y reconciliación, que supera los límites de nuestra historia (E. Schillebeeckx, 1982, 819-820).

2. No hay cristianismo vivo fuera de la liberación

En lo tocante a la praxis de liberación el cristianismo se enfrenta con una cuestión decisiva e irrenunciable para su propia identidad. No debería desecharla o menospreciarla, ni siquiera por las “lentejas” de su éxito pastoral y su relevancia pública. Invirtiendo el axioma de san Cipriano, creemos poder afirmar que *“extra salutem nullus christianismus”*. Más aún, y dejando a un lado el temor a ser acusados de reduccionismo soteriológico, nos atrevemos a afirmar que *“fuera de la Liberación no hay Iglesia”*. El control ideológico ejercido por el tradicionalismo católico nos suele obligar a justificar el uso del término liberación a quienes lo utilizamos como expresión de la Salvación de Dios. En vano repetimos una y otra vez que entendemos la liberación de forma holística e integral. Son inútiles nuestras aclaraciones en el sentido de que solamente buscamos un nexo de unión entre las liberaciones históricas y la redención escatológica.

Continuamos bajo la sospecha. Hay en la Iglesia una doble vara de medir que da por supuesto que en el tradicionalismo no existe ningún riesgo de reduccionismo. La alternativa "vida futura"- "vida presente" separa lo que Dios en Jesucristo y su Espíritu ha unido de manera indivisible e inconfundible para siempre. «Precisamente porque espero la "resurrección de los muertos y la vida de un mundo futuro", he de oponerme aquí y ahora a los poderes de la muerte y de la destrucción y amar tanto esta vida que trate de liberarla con todas mis fuerzas de la explotación, la opresión y la alienación. Y a la inversa: justamente porque amo la vida, me comprometo con su justicia y lucho por su libertad donde se encuentra amenazada, por eso espero que de una vez para siempre la muerte quede absorbida en la victoria de la vida y "no haya ya más dolor, sufrimiento ni lamento" (Ap 21, 4s). Quien plantee el más acá y el más allá de la esperanza cristiana como una alternativa, roba a la esperanza cristiana tanto la fuerza para vivir como el consuelo en el morir» (J. Moltmann, 1998, 126-127).

Si no otorga liberación, el cristianismo *vivido* está paradójicamente muerto y a la Iglesia se la puede aplicar el calificativo de institución "zombi" (U. Beck). Lo decíamos al comienzo de este trabajo, hablar de cristianismo liberador es una tautología. Un cristianismo vivo es aquel que libremente comunica salvación a hombres y mujeres libres. Obviamente también la liberación de la culpa y del pecado comprendido en clave profundamente teologal y no simplemente ética¹. A nuestro parecer, tras la pérdida visible –¿e irreversible?– de relevancia social del cristianismo en el nuevo orden globalizado, se esconde la pérdida de su relevancia salvífica. El cristianismo institucional ha perdido gran parte de su credibilidad como tradición que otorga salvación a la existencia humana. Aunque pueda parecer paradójico, el cristianismo está dejando de interesar como respuesta a la cuestión religiosa que es intrínsecamente la pregunta por la salvación². Un número creciente de hombres y mujeres se sienten cansados

1 Reconocemos una «gran diferencia entre la liberación de las opresiones corporales [...], psicósomáticas [...] y sociopolíticas y la liberación del pecado y de la culpa. En el primer caso, el hombre puede intervenir adecuadamente para poner remedio al hombre y a la sociedad; en el segundo, no hay intervención humana directa que pueda traer liberación. Se trata en este caso de un fracaso *culpable* (que es algo muy distinto del mero fracaso). La respuesta cristiana al sufrimiento debido a la culpa es que "nos amó cuando aún éramos enemigos" (Rom 5, 10); es decir, dependemos totalmente de la *gracia* de Dios» (E. Schillebeeckx, 1982, 816).

2 «Las raíces de la experiencia religiosa se hallan dentro del sujeto humano y de su experiencia. No se trata sólo de la pregunta de dónde venimos, sino también del porqué y del para qué. Lo "religioso" como categoría no debe entenderse en primer lugar a nivel del contenido, como si la experiencia religiosa comenzara con un objeto religioso. La cuestión religiosa surge como una dimensión caracterís-

de escuchar discursos cristianos que nada significan para sus vidas, y están saturados de las doctrinas y los documentos solemnes del cristianismo. Buscan sedientos otras fuentes de aguas vivas y caminos nuevos de solidaridad, pues ya no encuentran en el cristianismo aquello que anhelan ver, tocar y sentir –quizás sin saberlo– acerca de la Palabra de Vida (cf. I Jn 1, 1). Sin embargo el Dios de Jesucristo sigue salvando en el mundo y en la historia y la Iglesia debería ser precisamente testigo de este poder salvador del Amor divino.

3. ¿Qué significa una Iglesia como “pueblo mesiánico”?

El Vaticano II recuperó definitivamente esta impronta mesiánica del cristianismo al introducir, a sugerencia de Y. Congar, en la Constitución dogmática sobre la Iglesia la expresión “*pueblo mesiánico*” (LG 9). Esta “vuelta a los orígenes” (cf. Hech 11, 26) confirmó definitivamente el modelo histórico-salvífico de misión, inspirador del incipiente desarrollo del apostolado laical en la Iglesia de primeros del siglo XX. La Iglesia conciliar reconoce pública y solemnemente que su acción no es causa, garantía o condición de posibilidad de la misión salvífica de Dios, aunque ésta no se cumpla al margen de la historia de las libertades humanas. Ella cree en un Dios en misión permanente, se sabe fruto de su presencia salvífica en la historia y llamada por Él a ser signo e instrumento de la misión del Dios trinitario (cf. LG 2-4). Su misión en el mundo responde a la responsabilidad, contraída ante Dios y ante la sociedad, de animar la historia para que se mueva en la dirección que le señala el Espíritu del Dios de Jesucristo. El concilio propondrá la historia humana como *el texto propio* de la misión

tica de la existencia humana como algo dado y de la pura experiencia de estar en el mundo. Esta dimensión o nivel de experiencia puede ser definida ulteriormente como una tensión dialéctica entre la negatividad y la positividad. La persona humana suscita la cuestión sobre lo que se experimenta implícitamente como ausente, como algo que se echa de menos y como carencia de una existencia íntegra. Si no hubiera carencia, no habría cuestión alguna. Por una parte, la existencia humana es conducida por un deseo positivo por el ansia de ser; por otra, la existencia humana es finita y limitada; carece de una existencia plena, y en sí misma no es nada más que un para la muerte que negará en última instancia la existencia misma. Esta dialéctica entre positividad y negatividad, entre el deseo de infinito y la finitud, que es la fuerza motriz metafísica de la acción humana, es también la fuente de la cuestión religiosa. Si la existencia humana se caracterizara por una plenitud absoluta que no careciera de nada, no abriría cuestión religiosa alguna. Así pues, la cuestión religiosa proviene de la negatividad que sólo puede reconocerse como tal en el contexto de un dinamismo positivo hacia un ser no especificado. En suma, la cuestión religiosa es intrínsecamente la pregunta por la salvación» (R. Haight, 208-209).

de la Iglesia (cf. GS 34). Y, aunque reabre una nueva versión del viejo contencioso teológico sobre el natural/sobrenatural (desarrollo del Reino de Dios/progreso terreno, salvación escatológica/liberaciones humanas), contempla el servicio de los cristianos al perfeccionamiento del orden temporal como preparación del «material del reino de los cielos» (cf. GS 38) y como parte integrante de la misión de la Iglesia (cf. AA 5). Su meta escatológica de salvación sólo se podrá alcanzar plenamente más allá de la historia, pero avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo y encuentra su razón de ser en actuar como fermento y como alma de la sociedad que debe transformarse en familia de Dios (cf. GS 40). Creer en la vida eterna, más allá de la muerte, debería conducir a los cristianos, de manera inevitable, a luchar por la vida plena, más acá de la muerte. Por esto, la fe en el Reino es indistinguible del perfeccionamiento del orden temporal. La fe, como decía Mounier, nos arranca de la historia: nuestra salvación no está en nuestras manos, sino en las de Dios. Pero inmediatamente nos arroja de nuevo a ella violentamente: no podemos buscar a Dios al margen del mundo y de los hombres y de su proceso de humanización; el sacramento privilegiado de Dios es la experiencia de la fraternidad y ésta, lo queramos o no es una experiencia radicalmente histórica, encarnada, terrenal.

No podemos buscar a Dios al margen del mundo y de los hombres y de su proceso de humanización

Este modelo de misión, recibida en la conciencia eclesial, alcanza su formulación cumbre en la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. La misión evangelizadora de la Iglesia no debe limitarse únicamente a la predicación del evangelio (n. 19). La conversión interior de las personas, la transformación de los ambientes y de la realidad social, y la liberación de los hombres de todo aquello que les deshumaniza forma parte intrínseca de aquella misión. Evangelizar significa para la Iglesia «llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad»; su finalidad consiste en convertir, al mismo tiempo y por la sola fuerza divina del Evangelio, «la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos» (n. 18). De forma coherente se resaltan los vínculos que unen profundamente la tarea evangelizadora y la promoción humana. Pasar por alto la importancia de los graves problemas que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz del mundo constituiría una grave tergiversación de la misión evangelizadora de la Iglesia (n. 31).

A diario el potencial liberador y humanizador del Evangelio de Dios ha de enfrentarse con la barbarie de la realidad y la historia del sufrimiento del mundo. Y esto convierte la participación en la transformación del mundo en una dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia, que no es un fin en sí misma, sino un medio o instrumento sacramental al servicio de Dios y de su causa, la plena humanización/divinización del mundo. Si la vocación de la Iglesia es la redención del género humano y su liberación de toda situación opresiva, resulta inevitable para ella el compromiso con los procesos de transformación que pretenden desterrar el pecado estructural –esto es, el pecado objetivado en estructuras económicas, sociales, políticas o culturales– que produce el sufrimiento y la degradación que contradice el designio divino de humanización plena e integral para todos los hombres y las mujeres. El cristianismo en su conjunto ha adquirido el compromiso de hacer rentable lo recibido gratuitamente del Padre para el crecimiento del Reino (cf. Mt 25, 14-30). La fidelidad al mismo le llevará a descentrarse de sí mismo y de su futuro para subordinarse al servicio de lo que Dios espera del mundo. Su praxis, crítica y liberadora, reclama hombres y mujeres pobres con espíritu; es decir, cristianos de las bienaventuranzas (Y. Congar, 115-117).

4. ¿Qué sacramentos para un cristianismo liberador?

Todo lo que en el cristianismo empírico vaya contra o eluda las exigencias de liberación humana, individual y colectiva, debe ser rechazado o revisado en nombre de la fe cristiana. Esta normatividad afecta muy singularmente al modo como hoy celebramos los sacramentos cristianos. Nos permitimos transcribir un texto que da mucho qué pensar sobre la praxis sacramental actual de la Iglesia e indirectamente denuncia las resistencias y perezas del tradicionalismo católico para revisarla:

«La convicción de que el sufrimiento humano no es algo necesario y la fe en que tal sufrimiento no puede ser definitivo y, por consiguiente, debe ser eliminado son vividos, simbólica y lúdicamente, en la liturgia cristiana. Los sacramentos son, de hecho, signos anticipadores y mediadores de la salvación, es decir, de una vida salvada y reconciliada. Y, dada nuestra situación histórica, son también símbolos de la protesta dirigida a desenmascarar una vida precaria, aún no reconciliada en la dimensión concreta de nuestra historia. Por ser una visión profética del *Shalom* universal, la liturgia tiene esencialmente una dimensión crítica. Mientras perdure entre nosotros la historia del sufrimiento, no podemos prescindir de la liturgia sacramental;

eliminarla o descuidarla significaría condenar al silencio la firme esperanza de una paz y una reconciliación universales. En efecto, mientras la salvación y la paz no sean hecho real, deberemos afirmar y, sobre todo, alimentar y mantener viva esa esperanza, lo cual no es posible sino mediante símbolos anticipadores. Debido precisamente a eso, la liturgia cristiana se mueve entre los grandes símbolos de la muerte y la resurrección de Jesús. La cruz es el símbolo de la lucha hasta la muerte contra la alienación de nuestra historia de sufrimientos, la consecuencia del mensaje de un Dios volcado hacia la humanidad; y la resurrección de Jesús manifiesta que el sufrimiento no puede tener la última palabra. La praxis sacramental invita, pues, al cristiano una acción liberadora en nuestro mundo. *La anticipación litúrgica de una vida reconciliada en la libre comunicación de una "comunidad de Cristo" no tendría sentido alguno si no contribuyese a realizar de hecho una praxis liberadora en nuestro mundo.* La liturgia sacramental es, por tanto, el lugar adecuado para que los creyentes se den realmente cuenta de que existe una dolorosa ruptura entre su visión profética del reino de paz de un Dios volcado hacia la humanidad y la situación real en que viven los hombres, de que nuestro sufrimiento no es necesario y, por tanto, es modificable. *De ahí que, si se celebra correctamente, la acción simbólica de los sacramentos cristianos contiene un enorme potencial histórico, capaz de integrar mística y política (aunque sea a través de formas profanas).* Evocando la pasión de Jesús, convertida en victoria por Dios –y en promesa para todos nosotros–, los cristianos celebran en la liturgia su unión efectiva con Jesús y, en virtud de ella, la posibilidad de una liberación y reconciliación creativas en nuestra historia» (E. Schillebeeckx, 1982, 818-819. El énfasis es nuestro).

Esta reflexión de Schillebeeckx nos parece del todo central en este momento de la historia de la Iglesia. Son muchos los lugares del mundo donde la liturgia sacramental está desconectada por completo de los contextos culturales en los que se celebra. Esta desconexión abandona la liturgia a un triste estado de falta casi completa de significatividad para aquellos a los que pretendidamente se dirige. La cita del teólogo holandés nos recuerda que la eucaristía debería ser el lugar donde, permítasenos la expresión, "repostar el combustible" necesario para proseguir nuestro trabajo por la liberación del mundo y de los hombres, es decir, su humanización/divinización. El momento para redescubrir la razón espiritual última de nuestras causas históricas. El espacio donde realimentarse para recuperar las fuerzas necesarias para reemprender nuestro esfuerzo a favor de la causa de Dios. ¿Cumple hoy la eucaristía con esta función en la mayoría de los casos? ¿Encontramos de manera habitual en la liturgia cristiana de hoy la integración de mística y política de la que nos habla Schillebeeckx? ¿Dónde está el potencial histórico de los sacramentos cristianos? ¿Encontramos los cristianos en ellos, en la forma como se celebran

hoy, la fuerza subversiva que debería empujarnos a un proceso de “liberación y reconciliación creativas en nuestra historia”? Cualquier respuesta generalizadora a estas preguntas sería, por supuesto, injusta. Pero es innegable que en una gran parte de los casos la respuesta debería ser simplemente negativa.

5. “No hagáis de Dios una caricatura de vuestro miedo” (Pietro de Paoli)

Tras la dificultad para un cristianismo liberador subyace la permanencia en el imaginario católico de una imagen desvaída del Dios revelado en Jesucristo. Compartimos la idea de que la crisis de Dios es un rasgo distintivo de una época que mantiene, sin embargo, una actitud positiva ante las religiones (J. B. Metz, 2007, 77-126). En este sentido nos parece correcta la estrategia misionera oficial de la Iglesia católica en Europa, centrada

No está claro que el Dios que se pretende hacer presente en la sociedad europea sea el Dios cristiano

fundamentalmente en traer consigo nuevamente a Dios que se ha convertido en “un extraño en nuestra propia casa” (Ll. Duch). La preocupación eclesial está más que justificada. Más aún, si tenemos en cuenta que la proclividad humana a la idolatría es enorme y que Dios es el nombre que damos a “aquello que preocupa últimamente al hombre” (P. Tillich). La cuestión que queda por dilucidar es si el Dios que se pretende hacer presente en nuestras sociedades secularizadas y en nuestros estados laicos es el Dios *cristiano*, es decir, el Dios revelado a y en Jesús de Nazaret o un remedo del mismo. Nadie puede pretender “poseer” en

exclusiva la verdadera imagen del Dios cristiano, que siempre es mayor que nuestras ideas sobre Él. Nosotros tampoco. Pero sí nos gustaría participar respetuosa y empáticamente en el diálogo abierto por Joseph Ratzinger/Benedicto XVI en su meditación sobre Jesús de Nazaret.

El Papa enmarca el evangelio de Cristo y la buena nueva del Reino de tal manera que pretende hacer un llamamiento a las sociedades seculares, cuyos miembros han perdido el sentido de la trascendencia y la esperanza de una relación con Dios. Se pregunta por el significado de lo que Jesús llama “Reino de Dios”, que «es sumamente complejo y sólo aceptando todo el conjunto podemos acercarnos a su mensaje y dejarnos guiar por él» (Ratzinger/Benedicto XVI, 87). Tras repasar diferentes perspectivas históricas del Reino (eclesiocéntrica, cristocéntrica y teocéntrica), se detiene en el reinocentrismo para descalificarlo sin ningún paliativo. Se trata de una rein-

terpretación secularista del concepto de "reino", que da lugar a una nueva visión del cristianismo, de las religiones y de la historia en general, pretendiendo lograr así con esta profunda transformación que el mensaje de Jesús sea de nuevo aceptable: Según la perspectiva reinocéntrica, la centralidad del reino sería, al fin y al cabo, el corazón del mensaje de Jesús y la vía correcta para unir por fin las fuerzas positivas de la humanidad en su camino hacia el futuro del mundo. "Reino" significaría simplemente un mundo en el que reinan la paz, la justicia y la salvaguarda de la creación. No se trataría de otra cosa. Este "reino" debería ser considerado como el destino final de la historia. Según el Papa lo más importante y más grave de esta comprensión es que Dios desaparece y quien actúa ahora es solamente el hombre. La fe, las religiones, son utilizadas para fines políticos. Solamente cuenta la organización del mundo y la religión interesa sólo en la medida en que puede ayudar a esto (cf. Ratzinger/ Benedicto XVI, 80-82)³. Según J. Ratzinger, Jesús, en el Evangelio auténtico, hablando del Reino de Dios, anuncia simplemente a Dios; es decir, al Dios vivo que es capaz de actuar en el mundo y en la historia de un modo concreto, y pre-

3 Un recorrido semejante realiza Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris missio*. En su n. 17 dice textualmente: «Hoy se habla mucho del Reino, pero no siempre en sintonía con el sentir de la Iglesia. En efecto, se dan concepciones de la salvación y de la misión que podemos llamar "antropocéntricas", en el sentido reductivo del término, al estar centradas en torno a las necesidades terrenas del hombre. En esta perspectiva el Reino tiende a convertirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en la que sólo cuentan los programas y luchas por la liberación socioeconómica, política y también cultural, pero con unos horizontes cerrados a lo trascendente. Aun no negando que también a ese nivel haya valores por promover, sin embargo tal concepción se reduce a los confines de un reino del hombre, amputado en sus dimensiones auténticas y profundas, y se traduce fácilmente en una de las ideología que miran a un progreso meramente terreno. El Reino de Dios, en cambio, "no es de este mundo, no es de aquí" (Jn 18, 36). Se dan además determinadas concepciones que, intencionadamente, ponen el acento sobre el Reino y se presentan como "reinocéntricas", las cuales dan relieve a la imagen de una Iglesia que no piensa en sí misma, sino que se dedica a testimoniar y servir al Reino. Es una "Iglesia para los demás"—se dice— como "Cristo es el hombre para los demás". Se describe el cometido de la Iglesia, como si debiera proceder en una doble dirección; por un lado, promoviendo los llamados "valores del Reino", cuales son la paz, la justicia, la libertad, la fraternidad; por otro, favoreciendo el diálogo entre los pueblos, las culturas, las religiones, para que, enriqueciéndose mutuamente, ayuden al mundo a renovarse y a caminar cada vez más hacia el Reino. Junto a unos aspectos positivos, estas concepciones manifiestan a menudo otros negativos. Ante todo, dejan en silencio a Cristo: el Reino, del que hablan, se basa en un "teocentrismo", porque Cristo —dicen— no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre. Por el mismo motivo, conceden privilegio al misterio de la creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dicen nada sobre el misterio de la redención. Además el Reino, tal como lo entienden, termina por marginar o menospreciar a la Iglesia, como reacción a un supuesto "eclesiocentrismo" del pasado y porque consideran a la Iglesia misma sólo un signo, por lo demás no exento de ambigüedad».

cisamente lo está haciendo ahora. Jesús nos dice: Dios existe y, además, Dios es realmente Dios; es decir, tiene en sus manos los hilos del mundo. El mensaje de Jesús es enteramente teocéntrico, pero su aspecto nuevo y totalmente específico consiste en que nos dice: Dios actúa ahora; ésta es la hora en que Dios, de una manera que supera cualquier modalidad precedente, se manifiesta soberanamente en la historia como su verdadero Señor, como el Dios vivo (cf. Ratzinger/Benedicto XVI, 83).

Seguramente este planteamiento papal puede satisfacer una necesidad espiritual de los hombres y mujeres de las sociedades occidentales modernas, que andan en búsqueda de un sentido existencial, que creen poder encontrar en "lo divino". Pero deberíamos procurar no hacer de Dios un funcionario del sentido⁴. Es decir, la Iglesia no debiera convertir a Dios en el "remedio espiritual" de unos hombres y mujeres, cuyo malestar es precisamente fruto de una cultura –narcisista, egocéntrica, desesperadamente centrada en la felicidad propia y ciega a la realidad del "otro que sufre"– alejada casi por completo del Dios del Reino. Dios, si acaso, está esperando una conversión que supone una ruptura radical con la expectativa espiritual de los hombres y mujeres de nuestras sociedades. Dios no está ahí para consolar el vacío existencial derivado precisamente de la renuncia a esa conversión. No deberíamos olvidar que Dios no se revela para llenar el vacío existencial de los hombres y las mujeres occidentales de hoy, sino para comunicarse a todos los hombres –también ciertamente a los hombres y mujeres de las sociedades ricas– como Dios-Amor y mostrar a Jesús de Nazaret como "el Camino, la Verdad y la Vida". Desde este punto de vista, Dios sí es Fuente de sentido. Pero este profundo sentido existencial sólo puede ser experimentado si permitimos que el encuentro con Dios sea lo que efectivamente es: un proceso de *descentramiento* y

4 Como ha escrito A. Gesché, "el sentido puede existir, puede ser reconocido y vivido, sin que debamos recurrir necesariamente a Dios, bien sea porque provenga de las mismas cosas de la vida, bien sea porque nosotros lo creemos e introducamos en el mundo. Corremos un gran riesgo de instrumentalizar a Dios, el riesgo de convertirle en algo que nos sea útil, de ponerle al servicio del sentido o, quizás, a remolque suyo. Afirmar sin más que Dios es el sentido del sentido implica despreciar la consistencia del sentido. No conviene "acaparar el cielo" (Sal 72, 9a). Cuando existe y está ahí, el sentido posee su autonomía y no tiene necesidad de la sanción de Dios para revelarse como valioso. Dios no es el sentido de las cosas, como si todo lo que se pudiera decir del sentido se hallara sólo en Dios. Pero el sentido tampoco es Dios, como si la búsqueda del sentido equivaliera a la búsqueda de Dios. El sentido no sustituye a Dios y Dios tampoco sustituye al sentido. En un caso y en otro se perjudicaría al sentido, corriendo el riesgo de alienarlo, y se perjudicaría a Dios, reduciéndole a una función. Al mismo tiempo, y en ambos casos, se dañaría al hombre" (cf. *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 19).

de liberación de uno mismo para salir al encuentro del otro que en primera instancia es aquél en quien el proyecto de Dios se ve negado, esto es, el pobre, la víctima, el marginado, el atropellado y aplastado por las estructuras de nuestra sociedad.

Pero lo que más nos preocupa de la reflexión del papa-teólogo no es el peligro de hacer un uso funcional de Dios como consuelo de un sin-sentido que, como decimos, procede precisamente de la ceguera a su Amor y a las exigentes consecuencias, para nuestra vida concreta, que de este Amor se derivan. Con independencia de que su generalización haga justicia o no a las teologías que él llama reinocéntricas, la visión de J. Ratzinger corre el riesgo de hacer desaparecer el Reino, anunciado por Jesús de Nazaret, tras su idea de Dios o su cristología. Pensamos que su reflexión deja fuera dos elementos totalmente claves del significado que el reino de Dios tuvo para Jesús: la opción preferencial de Dios por los pobres y su beligerancia con los ídolos y los poderes satánicos. Sin ellos simplifica la complejidad del Reino anunciado por Jesús de Nazaret. Con empatía quisiéramos hacer un par de observaciones.

Dios no está ahí para consolar el vacío existencial derivado de la no conversión a los pobres

Primera. El Dios del reino efectivamente existe, como nos recuerda Benedicto XVI, y adviene como un Dios vivo actuando de un modo concreto en el mundo y en la historia, es decir, haciendo posible lo imposible: la fraternidad universal entre los seres humanos. Pero, como la realidad del mundo es asimétrica, es decir, en él hay pobres *porque* hay ricos, hambrientos *porque* hay satisfechos, etcétera, la presencia actuante divina revela en concreto su identidad paterna como la de un Dios parcial, que se acerca como Evangelio para los pobres (cf. Lc 4,18-19)⁵. Jesús percibe a Dios como un Dios que actúa a favor de los pobres; un Dios cuya "salvación está destinada **únicamente** a los pobres"⁶. Jesús convierte parcial-

⁵ En los últimos años se ha debatido tanto sobre la identidad de los pobres del Evangelio que merece la pena recordar la descripción que de ellos hace un clásico de la exégesis postbultmaniana. J. Jeremías caracteriza a los pobres con un doble aspecto: A) Pobres son los pecadores (personas de mala conducta y profesiones que se tienen por viles como los pastores), los publicanos y las ramerías (Mc 2,16; Mt 11,19; 21, 32; Lc 15,1) y «los pequeños» (Mc 9,42; Mt 10,42; 18,10.14), «los más pequeños» (Mt 25, 40.45) o «los sencillos» (Mt 11, 25): a todos ellos su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraba la puerta de acceso a la salvación. B) Pobres, en el contexto de Is 61,1, son los que sufren bajo el peso de alguna necesidad básica (Lc 6, 20-21; Mt 25, 35 ss), los que son realmente pobres, hambrientos, afligidos o perseguidos, es decir, los oprimidos que no se pueden defender (cf. *Teología del Nuevo Testamento vol I*, Sígueme, Salamanca,1974, 134-138).

⁶ cf. *Ibid.*, 142.

mente esta Buena Nueva en realidades históricas buenas a través de la autoridad de su anuncio, de su "forma vitae" y de sus obras poderosas en favor de los hambrientos, los afligidos, los perseguidos, los pecadores, los "más pequeños" y "los sencillos". Los pobres se convierten así en sacramento de la salvación universal de Dios (Mt 25, 31-46). Todos los seres humanos estamos llamados a la salvación de Dios, pero ésta irrumpe ayer y hoy en el territorio de los pobres. La unidad de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús genera una alianza entre los pobres concretos de este mundo y la salvación de Dios, que ya nunca más podremos desligar. Ésta es la *novedad* jesuánica de la historia de Dios con nosotros. Quienes hemos hecho nuestro el Evangelio de los pobres de Aquél a quien Dios resucitó compartiremos también su resurrección.

Segunda. Además el Dios del Reino adviene a una historia en la que las fuerzas negativas de la creación (los dinamismos diabólicos representados

Entre el Dios del Reino y el ídolo Mammon existe una antinomia irreconciliable

por el Maligno) y el pecado tienen poder. Su irrupción soberana de Dios en la historia supone contradicción y conflicto con la realidad presente. «Al reino –como Jon Sobrino ha enfatizado tantas veces– se le opone el anti-reino, y al "Dios de vida" se le oponen las "divinidades de muerte». Las acciones de Jesús, sus milagros y curaciones, constituyeron auténticas interrupciones del circuito del mal que avasalla la vida de los hombres y muy singularmente de los pobres y de los débiles. En Jesús de Nazaret

el Dios del Reino efectivamente actúa y manifiesta su soberanía, pero no lo hace de manera idealista, sino en su lucha contra el Maligno y contra los ídolos de muerte, representados por Mammon. Entre el Dios del Reino y Mammon (Mt 6, 24) existe una antinomia irreconciliable. Todo el que está aliado con Mammon está excluido de la familiaridad con el Dios del Reino porque nadie puede al mismo tiempo servir a dos señores. La antinomia Abba-Mammon, como ha explicado A. Pieris, se actualiza históricamente por medio de la alianza de Dios con los pobres o de la parcialidad de Dios por los oprimidos. El Padre del Reino asume la lucha de los pobres contra los ídolos de muerte como propia, de modo que se convierte en la lucha divina por la vida de los pobres, la lucha emprendida por el Dios del Reino contra los orgullosos, los poderosos y los ricos (Lc 1, 51-53).

Nos preguntamos si el déficit de la propuesta de Ratzinger no será consecuencia de aquella codificación eclesiológica del discurso sobre Dios, que K. Rahner criticó en el pasado y que J. B. Metz ha vuelto a poner en el candelero del debate teológico. Pero sí nos atrevemos a afirmar que resulta harto difícil que la Iglesia actual no busque consciente o incons-

cientemente ganar primordialmente poder social, cultural y eventualmente político con los asuntos relacionados con Dios. Es lo que busca el tradicionalismo católico y espera el neoconservadurismo político en épocas de crisis global. Creemos que la Iglesia –y singularmente quienes mayor representatividad institucional tienen en ella– debería tomar en consideración la autoridad y la competencia de “los otros” (los pobres) y de las otras visiones religiosas a la hora de hablar de Dios. La Iglesia actual vive el riesgo de hacer de Dios una caricatura del miedo en que está estabilizada y que recorre su cuerpo. La testificación del Dios Vivo y su adecuado “empa-labramiento” tiene ante sí una serie de desafíos, como son: combatir la rampante desesperación eclesial respecto del hombre moderno; impedir que el miedo eclesial al contacto con el mundo moderno degenera en mentalidad sectaria; resistir la tendencia a la guetización y la proclividad al fundamentalismo y a la creciente renuencia a vivir nuevas experiencias e incorporarlas a la autocomprensión de la Iglesia a través de un proceso de dolorosa y crítica asimilación; renunciar al lenguaje exacerbado al estilo celota y a la militancia reacia a alcanzar un consenso en las controversias intraeclesiales; rechazar la confusión de la eclesialidad con un celotismo ayuno de alegría y humor; denunciar la propagación de una excesiva exigencia de fidelidad o de los recelos exagerados en la vida eclesial; rehabilitar el deseo de relacionarse sólo con personas que comparten la propia manera de pensar; sortear el peligro de un aislamiento artificial del lenguaje del anuncio, que así se convierte en un puro lenguaje de iniciados, con una semántica típica de las sectas, etcétera. Hoy necesitamos sensibilidad evangélica y la confianza de la fe para mediar entre la amplitud de Dios y la estrechez de la Iglesia. (J. B. Metz, 2007, 119-120).

6. La contribución de un cristianismo liberador a un presente incierto

Los seres humanos estamos habitados por un anhelo indefinible de plenitud, que buscamos satisfacer permanentemente y solamente paladeamos en forma fragmentaria y siempre amenazada en nuestra historia. Esta nostalgia de plenitud utópica de lo humano o de perfección escatológica sólo podemos expresarla adecuadamente en un lenguaje simbólico, que desborde el carácter siempre limitativo y empobrecedor de cualquier intento humano de descripción o definición.

La tradición judeo/cristiana da cuenta de una Promesa de Dios, que pretende dar respuesta a ese deseo inalcanzable del corazón humano. Esta visión fantástica divina ha sido recogida en tres grandes metáforas

bíblicas, que sugieren el horizonte de lo que la humanidad desea y está llamada a llegar a ser: a) *El Reino de Dios* evoca la salvación definitiva o liberación radical de la humanidad hasta convertirse en una sociedad de hermanos y hermanas, en una comunidad viva en la que ya no existen relaciones amo-siervo, pobres-ricos, donde el dolor y las lágrimas desaparecen en el olvido. b) *La resurrección de la carne* alude a la salvación completa y a la felicidad del individuo dentro de la comunidad perfecta, esto es, de la persona humana incluyendo su corporeidad. c) Finalmente, el nuevo cielo y la nueva tierra sugiere la consumación del ambiente ecológico que los seres humanos necesitamos para vivir. Estas alegorías orientan la mirada y la acción de los cristianos en el mundo (E. Schillebeeckx, 1987, 43-44). Su potencial simbólico evoca un horizonte determinado de plenitud humana: una sociedad mejor para todos los hombres y mujeres, especialmente para los pobres y marginados, una salud integral para los individuos y un entorno natural humano; provoca ilusiones y deseos renovados de construir caminos hacia esa plenitud; y además posee la capacidad de convocar, juntamente con los cristianos, a otros hombres y mujeres de diferentes tradiciones culturales y religiosas en la misma dirección y en el mismo camino.

El cristianismo liberador no tiene soluciones para salir de la barbarie y la incertidumbre de nuestro tiempo, pero puede contribuir a su búsqueda y puesta en práctica de los caminos que hagan avanzar en la dirección que conduzca hasta estas soluciones. Para concluir ofrecemos algunas pistas de cristianismo liberador en esta hora histórica.

6.1. *Encontrar y mostrar las señales indicadoras de la vigencia de la Promesa de Dios, que ayuden a superar el estado de perplejidad producido por la ideología de la inevitabilidad (cf. Mt 16, 1-4).*

La esperanza mesiánica del cristianismo no evita la sensación de desiste y desvanecimiento que produce la experiencia de la inevitabilidad de lo que ocurre y la persistencia de las injusticias estructurales. Pero se convierte en factor permanente de superación del estado de perplejidad en cuanto que capacita descubrir las posibilidades todavía inéditas, pero ya viables que el momento histórico encierra para el presente de la humanidad.

Esta perspectiva le dota de sabiduría para identificar las señales de Vida del Crucificado en los "corredores de la muerte" de nuestro mundo; y

capacita para el mayor descubrimiento: en las grietas de este sistema de muerte hay signos de vida, en este inmenso mar lleno náufragos hay gentes que se las ingenian y se organizan para navegar, en pleno ojo del huracán ya se avistan “islas de esperanza” hacia donde dirigir el rumbo, en el interior cautiverio surgen “zonas liberadas”, en nuestras sociedades de siervos se inventan redes de libertad, en las barriadas de la periferia de la cultura satisfecha se promueven prácticas alternativas para la aldea global... Todas estas realidades son anticipaciones históricas del Reino de Dios. Toparse con ellas facilita seguir en la brecha sin echar la toalla o quemarse. Ese encuentro renueva energías. Justamente permite seguir apostando, ya en el presente, por un futuro que tiene toda la fragilidad de lo que aún no existe y de lo que no es demostrable ni manipulable. Ese encuentro nos permite seguir esperando la llegada de un dueño que siempre se retrasa; nos impulsa a negarnos a dejar a nadie por imposible; aguardar con una confianza terca y activa de que en uno mismo y en los otros sigue actuando la semilla del Reino.

Por cierto que esta capacidad del cristianismo para detectar señales del Reino en medio de las ambigüedades de nuestro presente debería empapar nuestra concepción de la Iglesia de arriba abajo. La Iglesia debería dejar de ser “el recinto” donde el Espíritu se manifiesta de manera exclusiva y donde, en consecuencia, es administrado burocráticamente, y convertirse en “radar” que detecta y señala aquellas realidades de nuestro mundo donde el Espíritu se está manifestando, muchas veces sin que sus propios protagonistas sean muy conscientes de ello. De una eclesiología que concibe la Iglesia como una ciudadela amurallada –la Ciudad de Dios– encerrada ante el mundo, protegiéndose de él, cuando no enfrentándose con él, deberíamos pasar, como explicara pedagógicamente L. Boff, a la eclesiología como “dedo que señala” el paso de Dios por la historia.

Deberíamos pasar a la eclesiología como “dedo que señala” el paso de Dios por la historia

6.2. Facilitar voz y salida a las víctimas y los excedentes humanos del sistema (cf. Lc 4, 16-22).

El cristianismo liberador evangeliza según el espíritu de la sinagoga de Nazaret. Jesús no explica la promesa mesiánica de Isaías, sino que con su presencia activa anuncia su cumplimiento: los ciegos ven, los cojos andan y el evangelio se anuncia a los pobres. El cristianismo liberador contribuye

a la construcción de un nuevo proyecto cultural de solidaridad con los pobres, que, como proclamara I. Ellacuría, sustituya la civilización del capital por la civilización de la pobreza.

Los tiempos que corren enfrentan al sistema democrático con el reto de la superación de una cultura colonizada por la sensibilidad tecno/económica. La reconstrucción de un proyecto cultural solidario capaz de orientar y de señalar prioridades al quehacer político se ha convertido en el gran desafío para detener la oleada neoliberal que, entre otras cosas, ha puesto en circulación el mito del colapso de todas las utopías. La aportación del cristianismo a esta búsqueda puede ser importante. La fe necesita de las mediaciones sociopolíticas para cumplir con su misión: salvar hombres y mujeres. Y nuestro mundo está necesitado de esfuerzos masivos y eficaces de salvación. Pero salvar –de la miseria, del hambre, de la muerte injusta...– se ha hecho extremadamente difícil en la hora presente. El cristianismo desde el instinto evangélico aporta criterios que orientan los objetivos políticos y jerarquizan sus prioridades desde los intereses de los más desfavorecidos.

En cierto sentido, el momento histórico presente está atenazado en una absurda paradoja que enfrenta las capacidades objetivas de liberación con el horizonte cultural que debería ponerlas en marcha. Como bien sabemos, la utopía de la emancipación universal fue vehiculada, durante los dos últimos siglos, por medio de las ideologías de origen ilustrado: socialismos de varias especies, a los que siguieron movimientos sociales dedicados a la causa de la paz, de la ecología, de la solidaridad y el desarrollo de los pueblos del Sur o del fin del orden patriarcal. La postmodernidad decretó el fin de las utopías de la emancipación, por defecto irreversible de fábrica de la bóveda que sostenía todo el edificio utópico: la razón moderna. Sin embargo, estas utopías eran las depositarias de las esperanzas de las víctimas de las distintas estructuras de opresión política y cultural y de explotación económica que, como un “molino satánico” –por seguir la metáfora que K. Polanyi utilizara para definir el sistema de mercado autorregulado, en *La gran transformación*–, reinan en nuestras sociedades, ya sea a escala nacional o a escala internacional. Decretando el fin de la razón moderna y de las ideologías de la emancipación que reposaban en ella, parecía que las víctimas de nuestro mundo se quedaban, de la noche a la mañana, sin derecho a esperar una vida mejor. ¿Quién se iba a hacer cargo, de ahora en adelante, de la causa de la justicia?

Al mismo tiempo, el siglo XXI es el primer siglo de la historia en el cual se dan las condiciones objetivas para hacer realidad los derechos humanos

básicos para todas las personas y en todos los rincones del planeta. Por primera vez en la historia, la humanidad cuenta con los medios técnicos, económicos y políticos para construir una suerte de *Welfare global*. El gran reto del siglo XXI es pasar del *Welfare state* al *Welfare World*. Por primera vez en la historia, contamos con los medios técnicos, económicos y políticos para erradicar la pobreza extrema⁷. Los Objetivos del Milenio no son un horizonte ideal imposible de cumplir, sino una tarea perfectamente al alcance del siglo. Y la erradicación de la pobreza extrema es el primero de los peldaños de la escalera de liberación integral de todos los hombres y mujeres que nos ha encomendado el Dios de Jesús. La paradoja, por lo tanto, está clara: hay un desencaje entre las condiciones técnicas y socio-políticas de la humanidad, y el proyecto colectivo que un contexto cultural peinado en su momento por la postmodernidad y marcado todavía hoy por décadas de hegemonía neoliberal no permite construir. Estamos en condiciones –técnicas, económicas y políticas– de dar a las víctimas una salida a su postración, pero están desaparecidas aquellas ideologías que pretendían revertir de una vez por todas la situación de los desheredados de la tierra.

El cristianismo liberador puede responder a las objeciones postmodernas a las utopías históricas

Nuestra historia reciente explica sobradamente esta paradoja. Las ideologías de la emancipación cometieron dos pecados que justifican su colapso. Su fe en la razón les condujo a un optimismo histórico, un mesianismo secular, que les hizo creer que la salvación podía ser completa en la tierra y que dependía, por entero, de las solas fuerzas humanas. Pero los cristianos sabemos que el pecado –también el estructural– no puede ser derrotado con el simple auxilio de la razón y de la voluntad. En segundo lugar, sus realizaciones históricas fueron, en muchas ocasiones, la negación de la promesa de la que eran portadoras. Pero, en cualquier caso, no es análisis de las razones que explican el entierro de las ideologías de la emancipación, en la forma moderno-ilustrada que tomaron a lo largo del siglo XX, sino la toma de conciencia de la actual paradoja. Ante esta situación, la responsabilidad del cristianismo se hace todavía más evidente: el cristianismo liberador puede revivificar el relato de la emancipación, pero hacerlo desde *otras* bases antropológicas y desde otra filosofía de la historia; puede rehabilitar todo aquello que en las ideologías de la emancipación modernas sigue teniendo valor; está en mejores condiciones que nadie para responder las objeciones postmodernas a las utopías históricas.

⁷ Léase, sobre esta cuestión, textos de referencia recientes como *Cómo hacer que funcione la globalización*, de J. Stiglitz (Taurus, 2006) o *El fin de la pobreza*, de Jeffrey Sachs (Taurus, 2004), entre muchos otros posibles.

Si la humanidad puede hoy garantizar la dignidad de todos sus miembros, que se concreta en la realización efectiva de todos los derechos humanos básicos, el cristianismo no puede inhibirse de tal reto sin faltar a su vocación a la vez histórica y espiritual. Si los medios técnicos, políticos y económicos están disponibles, los cristianos tienen que contribuir a revertir las condiciones culturales que impiden que este proceso de liberación masiva se ponga en marcha. La Iglesia tiene motivos sobrados para sumarse a este combate cultural que activa procesos de solidaridad conducentes a la reformar las estructuras, económicas, políticas y sociales, nacionales e internacionales, que obstaculizan *la utopía posible de la libertad real para todos*.

6.3. *Contagiar la energía de esa esperanza que permite vivir con la cabeza levantada en medio del peligro (cf. Lc 21, 28) y caminar erguidos con el peso de los agobios históricos (cf. Mt 11, 28-30).*

El radical desencantamiento de los ciudadanos de las llamadas sociedades avanzadas produce la crisis de la voluntad de vivir. Demasiados hombres y mujeres no encuentran hoy motivos suficientemente estimulantes para emplearse a fondo en la búsqueda responsable y continuada de salidas a la barbarie. Se nos advierte que o damos un cambio de sentido en nuestra marcha o se acaba la humanidad. Si queremos sobrevivir, el viraje hemos de darlo hacia un sistema que ponga el respeto a la dignidad humana y a la naturaleza por encima del lucro inmediato y del modelo de calidad de vida de la cultura satisfecha del Norte. Pero carecemos colectivamente de una fuerza real capaz de poner en práctica algunas de las recetas que hemos imaginado para salir del marasmo en el que nos encontramos. Solamente la constatación de que aquellos desafíos se han convertido en amenaza de catástrofe absoluta y global para la humanidad, tiene la virtualidad de liberar alguna energía para poner manos a la obra, aunque sea de tan baja intensidad como el provecho y el amor propios o el egoísmo individual.

Demasiados hombres y mujeres no encuentran hoy motivos estimulantes para emplearse a fondo

En estas circunstancias el cristianismo aporta capacidad para vivir erguido en medio de las dificultades. El Espíritu de la Promesa le ha dotado con la destreza práctica de rehacer el vínculo entre felicidad y salvación. *La esperanza cristiana habilita hombres y mujeres que airean el secreto sublime de la bienaventuranza evangélica: a la felicidad no se accede por la vía*

rápida y directa de la propia autoafirmación, sino por el rodeo de la solicitud por los pobres, los que lloran, los que padecen hambre... Sus prácticas pregonan que vivir inteligentemente es vivir solidariamente y que la creatividad de la vida humana alcanza su punto culminante, cuando se las ingenia para *multiplicar panes y peces* por los caminos del mundo. Su proximidad hace sentir el atractivo, no exento de peligros, de unas historias que poseen un enorme y extraño potencial de contagio y seducción. Semejantes vidas tan desvalidamente humanas, tan machadianamente ligeras de equipaje, contagian el deseo y la ilusión de proseguir como vida buena la gozosamente compartida con la causa de los pobres. Esas historias, tan desconcertantes e insólitas, poseen el poder desconocido de conseguir que en otras broten oportunidades nuevas e inéditas de felicidad, hacen saltar la chispa que alumbró fuentes olvidadas de gozo y hacen sonar la melodía alegre que despierta una nueva conciencia de sí; y permiten que se descubra ese yacimiento ignorado que promete algo más grande y más noble de lo jamás pensado: ser perfectos y misericordiosos como el Padre celestial es perfecto y misericordioso (cf. Mt 5, 48; Lc 6, 36).

Terminamos como hemos iniciado esta reflexión, afirmando nuestra fe sin ilusiones en lo irrenunciable. Somos muy conscientes de dos dificultades añadidas a esta decisiva tarea eclesial: a) una jerarquía eclesial, cuyo perfil humano y creyente responde mayoritariamente a un cristianismo tradicionalista, y cuyas preocupaciones son ajenas a las de un cristianismo liberador; y b) una organización monárquica de la Iglesia que hace opaca e insignificante la identidad liberadora del cristianismo. Pero, apoyados en Dios, nos mantenemos en una refriega que es la suya: la de no vender por un plato de lentejas ni lo santo, ni la historia de sufrimiento del mundo.

* * *

Bibliografía

- Y. Congar, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia Sacramento de salvación*, Cristiandad, Madrid 1976.
- Ll. Duch, *Un extraño en nuestra propia casa*, Herder, Barcelona 2007.
- R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007.
- J. B. Metz: *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979.
- *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007.
- J. Moltmann, *El Espíritu de la Vida*, Sígueme, Salamanca 1998.
- J. Ratzinger/Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Primera parte: "Desde el Bautismo a la Transfiguración"*, La Esfera de los Libros. Madrid 2007.
- E. Schillebeeckx: *Jesús en nuestra cultura*. Sígueme, Salamanca 1987.
- *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Cristiandad, Madrid 1982.