

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

Liberación y salvación en Jesucristo [Liberation and salvation in Jesus Christ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Duquoc, Charles
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 23:27:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223817

LIBERACION Y
SALVACION
EN JESUCRISTO

Christian Duquoc

El término "liberación" goza de especial favor entre los teólogos contemporáneos y muchos creyentes lo juzgan como la mejor expresión actual de la promesa contenida en la fe cristiana. Después de la euforia conciliar de la Iglesia católica, que se gloriaba de haberse vuelto por fin cara al mundo, después de las aprobaciones entusiastas de la "modernidad" por los teólogos de la secularización, viene el tiempo de una apreciación más realista de nuestra sociedad y de una valoración más objetiva de sus contradicciones. Los teólogos de la liberación, sudamericanos o negros, abren el camino a una interrogación menos formal sobre el contenido presente de la salvación en Jesucristo predicada por la Iglesia.

Cuando, a principios del siglo último, la Iglesia rechazaba en bloque la modernidad era relativamente fácil situar la salvación cristiana. Se la definía entonces por oposición a las incidencias prometeicas de la libertad de conciencia y del mito del progreso. Querer asumir su destino, rechazar el papel tradicional de la autoridad, organizar democráticamente la sociedad, disponer libremente de sí, era un atentado a la soberanía de Dios, según la estimación de nuestros papas. Indicando el pecado como con el dedo se podía definir sin temor la salvación. La conciencia que no proclamaba otra regla que su libertad era satánica. Sólo Cristo podría curarla de esta locura volviéndola a la dependencia de Dios, concretada

en las normas reconocidas por la Iglesia. Actualmente la oposición a la modernidad ha desaparecido y el lenguaje de Gregorio XVI en *Mirari vos* (1832) ha quedado anticuado.

Sería igualmente sencillo definir la salvación cristiana si, tomando acta de la recesión de las iglesias y de sus ideologías sociales, se la relacionara con datos naturales de la condición humana: la muerte, el sufrimiento y la culpabilidad. Hacia 1880 un obispo de Orleáns alentaba así a sus sacerdotes probados por el abandono de las iglesias, fruto de la propaganda laica: "Nos pueden quitar todo menos la muerte; esto hará que el pueblo vuelva a nosotros." Bien sabida es, por desgracia, la ambigüedad de estos datos naturales y la salvación que sólo se definiera por su negación correría gran riesgo de negar implícitamente lo que construía. No basta recurrir a lo natural para exorcizar la modernidad: estos mismos datos son productos históricos en cierto sentido. Si no se quiere discurrir abstractamente sobre la salvación hay que afrontar la sociedad presente como un producto histórico. Recientes teologías han intentado integrar en la coherencia interna de la fe esta constante.

Siguiendo esta perspectiva histórica y no un apriorismo dogmático ordeno mi exposición de la siguiente manera:

1. De las teologías seculares a las teologías de la "liberación".
2. Valoración del concepto de liberación importado en teología.
3. Los movimientos de liberación y la salvación cristiana.

I. DE LAS TEOLOGIAS SECULARES A LAS TEOLOGIAS DE LA LIBERACION

La aceptación de la modernidad va acompañada de una justificación ideológica. Desde que surgió el libre examen y puso por obra su labor crítica en el siglo de las luces, desde la proclamación de la libertad en la Revolución francesa hasta el dominio de la razón científica contemporánea, se constata un retroceso constante del pensamiento y la práctica religiosa y eclesial. El pensamiento, la acción, la política y la moral se van haciendo autónomas. El hombre moderno ha conquistado esta autonomía en un combate contra la insistencia de lo sagrado, representada sobre todo por la Iglesia. Esta recesión fue calificada de apostasía. En 1926, Pío XI, en su encíclica sobre Cristo Rey ponía en guardia contra los males provenientes de la separación catastrófica entre los ideales modernos y la doctrina tradicional de la Iglesia católica.

Sin embargo, poco a poco, se fue abriendo paso otra hipótesis: la recesión de las iglesias es el efecto cultural del dinamismo de la Revelación judeo-cristiana. La hipótesis nació en el protestantismo y se ha introducido desde hace poco en el catolicismo. Fundamentalmente sostiene esta afirmación: la condición de la posibilidad de la fe es la profanidad del mundo. Que el hombre tome en sus manos su destino y que se produzca dolorosamente su autonomía racional y política no son apostasías, sino signos del Espíritu. Se interpretará la salvación en Jesucristo según la forma de los ideales modernos y dentro, sobre todo, del movimiento de una ideología de la libertad. Las contradicciones denunciadas en otros tiempos entre el movimiento que favorecía la libertad de conciencia, las diversas autonomías y el Evangelio, están superadas. El Evangelio hace libres. Se necesitan, por tanto, ciertas condiciones de libertad para expresar su sentido, y él las produce. Esta reconciliación tardía entre la modernidad y el cristiano deja intactos los problemas relativos al contenido de la fe. Las teologías seculares, que son precisamente las que realizan esta reconciliación, son mudas en este punto. Su fin es integrar en el movimiento de la reflexión cristiana la modernidad, juzgándola como la condición precisa de la libertad.

En realidad, tal manera de proceder, pese a sus grandes méritos, y a veces a sus grandes arrestos, termina en vía muerta. Integra de una manera demasiado ingenua la experiencia moderna en la supuesta coherencia de la fe. No guarda una distancia crítica con respecto a la modernidad. La idealiza en cierto modo, olvidando las contradicciones que la constituyen. Acepta sin crítica su manera de presentarse como creadora de libertad. Y esto es precisamente lo que hoy se pone en cuestión. Es extraño que no se hayan dado cuenta suficientemente los teólogos de la secularización de que ésta es un producto histórico. Se han fijado en la significación apolo-gética de tal producto, mirándolo como resultado de la cultura bíblica, sin ponerse a valorar el contenido de tal producto. El concepto de secularización como condición de la fe y de la libertad es un concepto teológico. Por ello entiendo que es una proyección sobre un conjunto de datos históricos de una de las condiciones juzgada por lo demás necesaria a la fe. No es el resultado de un análisis efectivo de las contradicciones inherentes a nuestras sociedades. Queda un concepto formal, elaborado en función del retiro aparente de las iglesias en el juego de las fuerzas sociales. Esto permite recuperar así, en una perspectiva llamada creyente, a la modernidad sin tener que tomar partido en el entramado real, económico y político, de nuestras sociedades. Dicho concepto continúa prisionero de preocupaciones eclesiales: estamos justificados

porque la "kenosis" de nuestras iglesias reproduce la flaqueza de Cristo.

Esta teología es insuficiente si de lo que se trata es de dar razón de una práctica revolucionaria. ¿No es también sorprendente que nazca un nuevo tipo de teología en los países del Tercer Mundo o entre los negros africanos? Pienso en las teologías de la liberación venidas de América latina y en la *Black Theology* de W. Cone. Estas teologías no insisten pesadamente en la autonomía como condición de la fe: los países o las minorías, en cuyo nombre hablan, están privadas de independencia económica, cultural o sencillamente de dignidad humana. Su combate es distinto. No consiste en integrar en la coherencia de un pensamiento teológico un movimiento histórico-cristalizado y de ver en ello una huella del Espíritu; se trata de interpretar en la fe los movimientos que impulsan a los oprimidos a levantarse contra sus opresores.

Las teologías seculares trabajan por reconciliar la Iglesia con la modernidad occidental. Los cristianos de América latina o los negros de América del norte sienten vivísimamente, en su propia carne, las contradicciones resultantes de la dominación occidental y del sistema socio-político impuesto por la misma. La aprobación dada por las teologías seculares a la problemática occidental servía de poco en la lucha concreta emprendida por los cristianos para librar al pueblo de esta dependencia. No se trata ya de crear un movimiento de la historia y de valorarlo a partir de conceptos pre-establecidos, como los de la religión y la fe; se trata de teorizar cristianamente una práctica con miras a librar de las dependencias impuestas. Para estos cristianos dominados, aceptar la teología secular de la libertad era cerrarse en la interioridad, orientarse en su contexto hacia tareas de hecho reaccionarias y volver anodinas las proclamaciones de liberación incluidas en las fuentes bíblicas de la fe. En otras palabras, aceptar la teología secular era entrar en el juego del liberalismo económico y cesar en la lucha ideológica contra el capitalismo occidental. Esto suponía un alejamiento de la práctica real de estos pueblos, para construir una teología abstracta de las condiciones de posibilidad de la fe, independientemente de la función socio-política que ella juega entre las fuerzas presentes. Las teologías de la liberación, sudamericanas o negro-americanas, han nacido en una práctica que tiende a destruir las opresiones. Como este combate es también el de los cristianos, como la Iglesia tiene un peso social, político e ideológico considerable, se necesitaba elaborar una teoría teológica.

La introducción del término "liberación" en el vocabulario teológico responde a las necesidades de una situación histórica precisa:

en la lucha contra la opresión pareció necesario inclinar del lado de este combate todo el arsenal ideológico del cristianismo. ¿Está justificada esta inserción en el juego político? ¿La importación del término liberación en teología tiene otro valor que el estratégico?

II. VALOR DEL CONCEPTO DE LIBERACION IMPORTADO EN TEOLOGIA

El cristianismo es la consecuencia de una doble acción: por una parte proviene del acto por el que Dios libró al pueblo hebreo de la esclavitud a través de Moisés; por otra parte conmemora, como una promesa, la lucha de Jesús que, condenado por los poderosos, se impone a sus discípulos como ser vivo. La primera acción subraya fuertemente el enraizamiento histórico del cristianismo; la segunda revela el contenido radical de la precedente.

Me parece inútil desarrollar el tenor y el alcance de la primera acción. Pese a las dificultades surgidas en la exégesis de los textos antiguos podemos comprenderla de una manera mucho más inmediata que la segunda. Baste, pues, un intento de análisis más concreto del acontecimiento pascual, al que las iglesias le conceden una actual eficacia.

Por el alcance de este acontecimiento en la predicación las iglesias dicen que Jesús es Salvador. Y hablan de tal manera que esta salvación sólo parece referirse a la humanidad genérica. Quedaría explicado mejor por dos categorías universales, cuasinatuturales, que nos llevan a olvidar la particularidad histórica del ministerio de Jesús, hasta tal punto que la teología kerigmática podría ignorar soberanamente la vida histórica de Jesús. A partir de ahí la relación entre Jesús y la humanidad es una relación ontológica, indicada por símbolos ontológicos. La singularidad de su vida humana es o bien una ilustración de categorías transcendentales, o bien una condición accidental de la revelación de estas categorías. Los teólogos de la Redención han hablado de la muerte en sí, del pecado en sí, del sufrimiento en sí. De este modo pueden lanzar opiniones sobre una liberación radical de estos "elementos en sí" de la condición universal del hombre. El entramado dentro del cual Jesús proclama el Reino de Dios ha desaparecido.

Si este procedimiento termina en una interpretación auténtica de la Redención confesemos que resulta poco comprensible que Jesús haya sido condenado por los poderosos del momento. La Buena Nueva que él anuncia, haciendo suyas las palabras de Isaías: "...El me envió a proclamar la liberación a los cautivos y a devolver

la vista a los ciegos, y a los oprimidos la libertad..." (Lc., 4, 18), no deja a Jesús neutral con respecto a las contradicciones inherentes a la sociedad de su época, sino que le lleva a tomar partido dentro de las corrientes de fuerza que estructuran el judaísmo palestino de entonces. Es verdad que decepciona la esperanza popular al no hacerse cargo del poder; pero no causa menor irritación a los fariseos en su apego a la tradición religiosa y saca de quicio a los sacerdotes, atacando sus intereses y privilegios. El fin de Jesús es hacer libres a los hombres delante de Dios, y esto sólo tiene sentido si ellos se esfuerzan por serlo realmente aquí en este mundo.

Una interpretación puramente política de la acción de Jesús sería falsa: Jesús renuncia al poder y a influir con prestigio, violencia o fuerza en la transformación de la sociedad. Pero una interpretación espiritualista no sería menos errónea. Jesús ve el germen del Reino en la inmersión en los conflictos del mundo, no en su fuga. Una interpretación escatológica sería exagerada: la Resurrección no pone fin a la lucha histórica de Jesús, sino que indica que este combate termina en una esperanza y que no existe esperanza fuera de este combate.

¿De qué nos libera, pues, Jesús? Creo que nos libera de un doble movimiento inherente a nuestra historia: la tentación mesiánica y el escepticismo espiritualista.

En primer lugar nos libera de la tentación mesiánica. En virtud de esta liberación podemos presentarnos ante Dios, no postrados como esclavos, sino en pie como hijos. Jesús no sólo ha luchado contra los poderosos, sino que también ha frustrado al pueblo en su espera. Alimentado por imágenes proféticas y apocalípticas, el pueblo creyó ver en Jesús el líder que le llevaría a expulsar al ocupante romano, restableciendo la soberanía de Israel. Los discípulos comparten esta idea incluso después de la Resurrección (cf., Hech., 1, 6), imaginando indudablemente que Jesús pondría a su disposición el poder manifestado en su victoria sobre su propia muerte. Jesús no hizo nada de eso. Los exégetas están también de acuerdo en reconocer que Jesús ha rehusado el papel de Mesías político y ven en esta renuncia la prueba de la significación religiosa de su mensaje.

Creo que se debe interpretar de otro modo. A mi modo de ver, el antimesianismo de Jesús determina por el contrario la significación política de su combate. Siendo Mesías, es decir, enviado de Dios, rehusa como tal transformar las relaciones sociales, dejando a los hombres encargarse de esta transformación. Lo que superficialmente parece un rechazo de lo político es, por el contrario, una

acción política. El Mesías no priva en ningún caso a los hombres de la creación de su propia historia y de su sociedad. Las relaciones sociales no son datos naturales que Jesús vendría a restablecer en su ingenuidad primitiva. Son productos históricos y los hombres demostrarán que toman en serio en su condición terrestre la exigencia del Reino, no reproduciéndolos según un modelo llamado natural, sino creándolos. Jesús no priva a la política de sus fueros al rehusar su poder como Mesías, sino que la reconoce como lugar en el que, al crear el hombre sus relaciones sociales, realiza la exigencia del Reino de la que El se hace un pionero. El anuncio del Reino no hace inútil la lucha histórica, sino que descubre su alcance transcendente.

El creyente puede estar fuertemente tentado de ceder al escepticismo bajo una motivación espiritual. El absoluto o el único necesario quita realidad a la historia. La escatología o la parusía inminente priva de toda validez y seriedad a las transformaciones pacíficas en la historia. Los tesalonicenses esperan que los cielos se vengán abajo de un momento a otro. Viven a cuenta de los demás. Los corintios creen superada toda ley moral; todo es nuevo, vivimos en la libertad del Espíritu, no existen ya estructuras ni cuadros. La anarquía sin responsabilidad social es el resultado de esta efervescencia al gusto de la libertad.

La historia cristiana está llena de movimientos análogos: la victoria de Cristo sobre la muerte, una vez por todas, favorece una serenidad escéptica que se acomoda a todas las injusticias. Este estetismo o escepticismo, esta piedad idealista o esta serenidad no tienen nada que ver con la lucha de Jesús; él no nos libera ni de vivir en sociedad, ni de la paciencia de la historia, ni de lo precario de nuestra libertad. Al contrario, y ésta es la verdad de Mt., 25, 31-46 (la parábola del juicio final tan a menudo citada), vivir en sociedad, conquistar la libertad en la paciencia de la historia son los lugares de encuentro con el absoluto. El absoluto, del que da testimonio Jesús y por el cual nos hace libres, no aplasta nuestra historia. Este es el único campo donde se fragua el futuro. El Dios proclamado por Jesús no quita realidad a nuestro presente, sino que le da gravedad y gozo.

Yo diría que la utilización del término liberación, dando a la redención el sentido de una actualidad concreta, no traiciona la línea de la predicación de Jesús, ya que éste nos libera de dos tentaciones inherentes a la manifestación del absoluto en el campo de la historia: la de desposeer al hombre del lento trabajo de su creación colectiva (tentación mesiánica) y la de quitar al mismo

hombre la seriedad de esta creación (tentación escéptica en virtud del carácter inconmensurable del absoluto). Ahora es posible poner en relación los movimientos de liberación y la salvación cristiana.

III. LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACION Y LA SALVACION CRISTIANA

Resulta hoy banal calificar la salvación cristiana de utopía. No se pretende con ello minimizarla, ni hacerla irreal. A la palabra utopía no se le da el sentido popular de sueño sin consistencia. Es una categoría que designaría cumplidamente el papel que la promesa cristiana realiza. Dudo en hacer mía esta opinión. Hablar de utopía a propósito de la salvación cristiana es admitir que el cristianismo propone una sociedad diferente, punto de referencia crítico de toda sociedad histórica. El creyente dispondría así de una visión imaginaria específica y de una racionalidad original, que le permitiría, en el campo de las relaciones sociales, verse animado de un dinamismo transformador *sui generis*. Si la utopía, precisando su sentido, es un modelo invertido de una sociedad dada, el cristianismo no entra en esta categoría. Es, originariamente, un grito de revuelta el de los esclavos y los explotados. Este grito puebla la historia y da un vigor extraño a la Biblia. Moisés mata al Egipto; los profetas denuncian la explotación; Job se levanta contra la hipocresía de las tesis oficiales: "Aunque Dios me matara, yo tendría razón contra él"; Jesús arremete contra los poderosos de su época y grita al mismo Dios: "¿Por qué me has abandonado?" El cristianismo es un grito de revuelta que Dios hace suyo. Por eso el cristianismo es una esperanza. Dios toma partido. Y así se hace oír este grito de queja inatendida, que impulsa al explotado a convertirse en su propio liberador. En Jesús, Dios toma partido al modo humano y no al divino, ya que no dispensa al hombre de la creación de su propia historia, puesto en pie delante de él. El Reino se hace presente según va siendo abolida la explotación del hombre por el hombre. No existe liberación radical que no esté mediatizada por una acción parcial de liberación, hasta el punto de que sólo conquistó la libertad prometida en el Espíritu fomentando liberaciones en sectores concretos. La salvación consiste en convencerse prácticamente de que no existe libertad para el hombre si él no se hace libre. Entonces vive en presencia de Dios que le hace libre. La esperanza es activa, el cristianismo es práctico.

La salvación cristiana no fomenta un mito de liberación. Abre un futuro, designa un lugar de encuentro con el absoluto, pero deja

libre al hombre el descubrimiento y la definición de los medios de liberarse. Las liberaciones que pretende el cristianismo no son ideales, sino que corresponden a contradicciones históricas, y dentro de su resolución provisional esa libertad se va alcanzando. El espíritu de Cristo nos libera del carácter absoluto y mítico de la liberación. En esta perspectiva pueden integrarse, en la coherencia de la fe, las acciones liberadoras, por más que hayan sido teorizadas en categorías marxistas. Sin tales acciones el cristianismo no es más que un grito, con riesgo de pasar de la revuelta a la resignación; por otra parte, viene a ser una esperanza en las liberaciones reales de las que no se nos da ningún anticipo: en los conflictos y opresiones contemporáneas están los sectores donde hay que hacer que brote y rebrote la libertad.

* * *

Mi conclusión será breve: la importación de la idea de liberación en la teología cristiana es legítima en la medida en que esta noción esté desmitizada y no funcione como una categoría idealista. Será fecunda en la medida en que oriente la salvación hacia una práctica histórica. Plantea, por tanto, en términos no clásicos, el problema de la salvación.

¿De qué se nos libera? Si la respuesta a esta cuestión se contenta con afirmar una liberación radical (muerte, sufrimiento, culpabilidad, etc.), sin precisar su contenido histórico, contemporáneo y provisional, exacerbará, por la emoción religiosa y afectiva, las impaciencias contra nuestra condición y revestirá a cualquier capricho de una aureola revolucionaria.

Si, por el contrario, se analiza este término de liberación a la luz de la doble acción fundadora del cristianismo, la emancipación de Israel y el anti-mesianismo de Jesús, conmemorado en el acontecimiento pascual, la respuesta nos hará tomar conciencia de que no existe encuentro con Dios, ni salvación, sino en la instauración de la libertad por conquistas parciales en sectores concretos. El cristianismo no nos ha dicho de una vez para siempre cuáles son los sectores de dependencia, ni los medios de liberarse de ella. Pero, al rechazar el carácter idealista de la liberación, lo remite a la paciente labor de la historia. Haciendo suyo el grito de revuelta del oprimido garantiza la esperanza de los hombres que luchan por la libertad de sus semejantes y asegura que en estas acciones se establece el Reino hasta que el poder y la bondad de Dios conjugadas sellen definitivamente esta libertad conquistada, por la que,

dentro de la paciente labor de la historia, ha tomado partido contra todas las opresiones.

[Del libro "Ideologies de Liberation et message du salut", publicado por CERDIC-STRASBOURG. Traducción de Lorenzo Fernández de Betoño].