

cristiana tendría su aporte original y específico); sería necesario ver más concretamente cómo tal concepto de "ser más" se puede o no aplicar al "hombre latinoamericano"; habría que analizar minuciosamente las causas (las generales y comunes al género humano, desde el "pecado original", y las específicas en América Latina) que de hecho impiden el "crecimiento en humanidad"; y todo debería ser completado con un estudio sobre "qué hacer" (con atención especial a la "diferencia de responsabilidades") para que "la Iglesia" pueda cumplir su deber de ayudar en el proceso de superación de todo aquello que impide al hombre ser plenamente hombre y cristiano.

Teología de la Liberación y Nuevas Exigencias Cristianas

Segundo Galilea

Profesor de Pastoral en el Instituto Pastoral del CELAM

Las orientaciones apostólicas más marcantes de la pastoral latinoamericana, ya sea a partir de las Comunidades de Base o de la religiosidad popular, insisten en una evangelización integral, o evangelización liberadora¹.

Esta no es una actividad "nueva", sino una dimensión que marca toda la misión del cristianismo de cara al hombre latinoamericano. Esta dimensión al mismo tiempo propone nuevas tareas y compromisos, de los que no fueron conscientes las generaciones anteriores. La teología de la liberación aporta luz y estímulo en estas tareas, haciéndolas coherentes con el mensaje evangélico.

Al mismo tiempo, bajo el impulso de esta pastoral y de las profundas transformaciones de nuestra Sociedad, a las que ésta quiere responder, hemos advertido que se han creado nuevas actitudes y formas de vida cristiana, una nueva situación de la fe. Todo esto se plantea en forma de crisis, particularmente de crisis de la espiritualidad. La problemática de la liberación es un cuestionamiento y al mismo tiempo una oportunidad para encarnar e "historificar" una espiritualidad cristiana, a menudo ligada a tradiciones o "ideologías" no auténticas. Constatamos entonces que la teología de la liberación contiene los valores para elaborar las respuestas históricas y las actitudes evangélicas de esa espiri-

¹ Sobre la orientación de la Iglesia en esta línea. Conf. de Medellín, Docs. I,6,17; II,21,22,23,24; IV,8; V,15. VI,11. VIII,6; X,4,9; XIV,7,9,10,11; XV,10. Igualmente en el Sínodo sobre la Justicia en el mundo, Introducción; y en el Sínodo sobre Evangelización en el Mundo de hoy, n. 12.

tualidad. Más aun aquellos que nos hemos adentrado en esta “teología latinoamericana” a partir de preocupaciones misioneras, hemos ido tomando conciencia que ella está llamada a influir también en otros aspectos de la llamada “teología pastoral”, especialmente en la eclesiología y en la doctrina de los Sacramentos. La teología de la liberación es, y será más y más, una fuerza que empuja a la Iglesia latinoamericana a su reforma misionera. Creo que en ello está una de las causas de su conflictividad actual.

Dentro del marco de estas preocupaciones en vista de la evangelización, quiero abordar algunos asuntos que me parecen urgentes en relación a una profundización de la teología de la liberación y a tareas pastorales que se inspiran en ella. Primeramente plantearé como un “estado de la cuestión” de esta teología, y comprobaré su sólida relación con los documentos oficiales de Iglesia de la Conferencia de Medellín. En seguida procuraré subrayar ciertas tareas, que como elaboración doctrinal y como “praxis”, me parecen urgentes al cristianismo en América Latina que se quiere fiel a esta línea teológica. Me refiero a la liberación cultural y a la liberación de la violencia. Por último, indicaré las exigencias que ello representa para la fe cristiana, en la línea de una espiritualidad.

Una de las grandes líneas de fuerza de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Medellín es la de asumir el proceso de liberación de sus pueblos y comprometerse con él. A través de ella la presencia de la Iglesia va a recuperar su auténtica dimensión socio-política, oscurecida en las últimas décadas. A partir del descubrimiento del hombre latinoamericano explotado, la pastoral redescubre su vertiente profética, en defensa del Plan de Dios sobre ese hombre.

Este compromiso profético—pastoral de la Iglesia en la liberación, supone un análisis de la realidad, pero no se identifica con ninguna ciencia positiva o ideológica. El compromiso cristiano parte de la exigencia misma de la fe comprometida, y no de una ideología. Supone una visión de la realidad de explotación, injusticia, subdesarrollo y de aspiraciones frustradas, que atraviesan hoy el continente² y la traducción teológica y cristiana de este hecho como “estado de pecado”³ y “violencia institucionalizada”⁴. (Este término aparece por primera vez en un documento oficial). Pecado y violencia sociales que son una llamada a que la Iglesia se solidarice con los pobres y “pequeños”, y trabaje por la liberación del pecado social que los oprime. Esta tarea -que no es la única que enfrenta la Iglesia latinoamericana, aunque sí de las más importantes y urgentes- es la que recubre el término de “compromiso por la liberación”⁵

² Doc. I, 1-2; Doc. II, 1-13.

³ Doc. II, 1.

⁴ Doc. II, 16.

⁵ Doc. Introducción, 4-6; Doc. I, 3-5; Doc. II, 22-30.

El término —y el tema— de la liberación es utilizado por primera vez en Medellín en un documento de Iglesia, y queda desde entonces acuñado como específico a la reflexión y a la tarea de los cristianos en América Latina. En honor a la verdad no es un predominante en los Documentos, donde puede advertirse una evolución, que se completará en el vocabulario cristiano posterior a la Conferencia. El Papa mismo lo asumirá oficialmente más adelante, particularmente al referirse a América Latina. (v.gr. especialmente los discursos del 31-XI del 74).

Medellín, en línea directa con la “*Populorum Progressio*”, se refiere más a menudo a “desarrollo integral”.⁶ En esta misma línea, desarrollo integral es prácticamente sinónimo de “liberación”, en su sentido cristiano. Y en la misma Conferencia hay un creciente deslizamiento al uso del término “liberación”, más rico, más en consonancia con el mensaje del Nuevo Testamento, más humanista, y por lo tanto con menos connotación Socio-económica que desarrollo integral. En el último documento redactado en la Conferencia “liberación” aparece cuatro veces. Su carta de ciudadanía dominante en el vocabulario de la “pastoral social” la adquiere en los años posteriores.

Pero no sólo “liberación” tiene su fuente eclesial en la Conferencia de Medellín. Como era presumible, este compromiso cristiano invitó a la reflexión teológica, a través de la cual se va elaborando una teología de la liberación, que está llamada a irrumpir en la década del 70 como teología propiamente latinoamericana. En ella van a encontrar su lugar de Síntesis la evangelización y el compromiso Social. Se procura igualmente un encuentro entre la soteriología la “teología política” latinoamericana, superando todo dualismo y conservando al mismo tiempo la autonomía de lo socio-político y la trascendencia de la salvación.

La teología de la liberación es signo de un nuevo momento de la Historia de la Iglesia en América Latina. Se presenta con la originalidad de incluir como inherente a ella la coyuntura histórica latinoamericana. Así, se distancia de las escuelas europeas, y es la primera que aparece como teología específicamente latinoamericana por una doble razón. Porque su contenido es la original realidad latinoamericana, y porque en su método incluye como punto de partida un análisis de esta realidad con el auxilio de las ciencias sociales.

Tanto el análisis como las ciencias sociales no constituyen lo específico de la teología de la liberación, que como toda teología es formalmente una reflexión de la fe. Son su punto de partida y como su “materia prima”, en cuanto que la teología—reflexión—de—la—fé tiene por misión no sólo reflexionar sobre la revelación de Dios en su palabra, sino también sobre la revelación de Dios en las realidades históricas.

Sin agotar las tareas actuales de la teología, la teología de la liberación acentúa una de sus formas más urgentes en América Latina: la

⁶ Doc. Introducción, 4—6; Doc. I, 11, 15.

reflexión sobre la experiencia de la fe de los cristianos y comunidades cristianas, en la actual situación de los pueblos del continente, en orden a la evangelización.

En su estado actual, la teología de la liberación no es una escuela, sino una corriente con varias direcciones y énfasis, en desarrollo. Para poder identificarla y evaluarla con justicia, hay que procurar distinguir, entre el material considerable producido en los últimos cinco años -muy pocos libros, y sí muchos artículos y documentos- lo que es propiamente temática teológica, y lo que son reflexiones de cristianos en torno a la liberación socio-política. Esto último no es teología de la liberación, aunque a menudo es lo que alcanza más publicidad, al estar constituido en buena parte por documentos y proclamas de cristianos y sacerdotes "comprometidos". La confusión de ambos niveles, el de los teólogos de la liberación y de los cristianos que en torno al tema de la liberación hacen reflexión socio-política o denuncias proféticas, ha perjudicado a la misma teología de la liberación, haciéndola objeto de críticas que no le pertenecen propiamente, o haciéndola parecer reducida a lo político, sin suficiente dimensión teológica y pastoral.

Las corrientes de la teología de la liberación, en su pluralismo, tienen diversos acentos y temas cristianos que se privilegian. En algunos casos se marcan más los aspectos conyunturales y socio-políticos; en otros autores hay preocupación dominante por los temas bíblicos y propiamente religiosos. Para algunos, la teología de la liberación parecería una aplicación de la "teología de la salvación"; para otros, en cambio, el punto de partida es la actual realidad popular latinoamericana, y la teología de la liberación la expresión de nuestra "teología política". En todo caso, no hay verdadera teología de la liberación sin un encuentro entre la liberación cultural, social, política, económica y religiosa, y la Salvación de Jesucristo.

La teología de la liberación arranca de tres presupuestos, que configuran para un cristiano la actual coyuntura latinoamericana: la situación de subdesarrollo e injusta dependencia en que se encuentran las mayorías; la interpretación cristiana de ese hecho como "situación de pecado"; y la consiguiente exigencia a la conciencia de los cristianos y a la misión pastoral de la Iglesia para trabajar y comprometerse en superar esta situación.

El primer presupuesto es el de la dependencia injusta como una de las causas esenciales -no la única- de la miseria de nuestros pueblos. Esta dependencia en sus rasgos más evidentes es socio-económica, pero más sutil y profundamente es también política y sobre todo cultural.

La teología, en su punto de partida, asume este hecho de la dependencia. No asume una forma determinada de analizar esta situación, ni se liga a tal o cual interpretación ideológica del hecho de la dependencia ("teorías de la dependencia", algunas marxistas, otras no). La teología parte del hecho, no de una teoría de la dependencia. Eso le permitirá,

en su elaboración posterior, evitar la trampa de una teología "ideologizada", y de mantener su nivel profético, donde cristianos de diversas opciones ideológicas de cara a la liberación, podrán encontrarse. En cambio, aquellas elaboraciones teológicas en torno a la liberación que desde el comienzo asumieron un determinado análisis y opción socio-política, no han podido evitar el "ideologizarse" y transformarse en una "teología justificativa" de partidos tomados.

El segundo presupuesto es el de interpretar esta realidad injusta como situación de pecado. Es decir, más allá de reconocer en esas situaciones violaciones a los derechos humanos (en lo que los cristianos coincidirán con todos aquellos que en el mundo actual buscan la verdadera justicia), el creyente ve en ello igualmente una ofensa a Dios a su Plan de Amor. Una realidad que toca directamente al Señor mismo. Esta toma de conciencia de que el pecado cristaliza también en las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales injustas, aunque la responsabilidad de ello no recaiga necesariamente en personas sino en la sociedad -algo así como un pecado histórico de la sociedad latinoamericana- es un aporte típico de la teología de la liberación. Lo es igualmente el hecho de colocar la realidad del "pecado", tan tradicional en el cristianismo, en el punto de partida de su reflexión teológica. De ahí que su intención es profundamente apostólica, estando sus connotaciones socio-políticas en referencia a esta situación de pecado y a la realidad de la salvación que Cristo nos trae.

De ahí el tercer presupuesto de esta teología: el llamado a la conciencia de los cristianos y de la Iglesia a trabajar y asumir el proceso liberador en todas sus facetas.

Sobre estos presupuestos, y sobre esta dimensión de la pastoral, se van a elaborar los temas claves de la teología de la liberación. En ella se toman los temas bíblicos tradicionales, que revelan la acción de Dios para salvar al hombre, reinterpretándolos en vista de la realidad latinoamericana. Para ello la tarea fundamental que ella se propone es la de explicitar la relación intrínseca que hay en el Plan de Dios entre la liberación socio-política, económica, cultural, y la salvación escatológica de Jesucristo.

Los temas teológicos de esta explicitación son bien característicos: la relación entre Creación y Salvación, por lo tanto entre humanización, desarrollo, liberación y salvación escatológica. La Esperanza como la certeza del advenimiento del Reino escatológico, cuyos valores y condiciones están llamados a anticiparse en las sociedades. La Historia de la Salvación y la historia profana como una sola historia, de tal suerte que la salvación se juega en los actuales procesos históricos latinoamericanos. En estos procesos, la liberación del pobre aparece como un desafío privilegiado. Su servicio en el amor es una forma de encuentro salvador con el Señor, a partir de la parábola del juicio final (Mt 25,30). En fin, el establecimiento de la justicia temporal como signo profético del cum-

plimiento de las promesas de Dios, y del hecho que el Reino ya está entre nosotros.

La temática teológica del Dios Liberador que se anticipa en los signos precarios de la liberación socio-política y cultural es muy amplia, y aun está por completarse y profundizarse. En ello se advierte también un pluralismo, ya sea en que acentúen algunos temas, introduzcan otros asuntos de perspectiva global, como el Exodo y su interpretación político-religiosa, ya insinuada en Medellín⁷.

Tareas Urgentes del Compromiso Cristiano.

Frente a las diversas formas en que se presenta la liberación del hombre latinoamericano, el aporte cristiano aparece hoy decisivo en dos aspectos capitales. El de la liberación cultural y el de la liberación de la violencia.

La Liberación Cultural

Para el Tercer Mundo, y para América Latina en particular que forma parte de la familia cultural occidental, una de las consecuencias más nefastas de la dependencia económica, y eventualmente social y política, es la dependencia y alienación cultural. Desgraciadamente la conferencia de Medellín no enfocó este aspecto suficientemente. Este vacío se prolonga en las corrientes posteriores de reflexión teológica y en las preocupaciones cristianas frente al compromiso liberador. Se esfuerza igualmente por la influencia de las ideologías políticas, particularmente al marxismo, que descuidan o aún sacrifican la dimensión cultural en beneficio de lo socio-político o de lo económico.

La creciente alienación cultural latinoamericana es obvia. Sus síntomas más alarmantes parecen ser los siguientes:

—La adopción de patrones de desarrollo ajenos o desproporcionados a la realidad socio-cultural de nuestros pueblos. Mediante sobre todo los medios de comunicación masiva, estos patrones son impuestos por los países “desarrollados”, ajenos a la cultura autóctona, y suscitando aspiraciones frustrantes y alienantes. Este pseudo desarrollo aumenta nuestra dependencia, y no lleva al crecimiento en una línea cultural propia, sino en una línea de ideología capitalista-burguesa en la mayoría de los casos, y de ideología marxista-leninista en el caso de Cuba.

—Es decir, se da una imposición cultural ideológica que acompaña al patrón de desarrollo impuesto. Aún en instituciones que se dicen populares, no se interpreta suficientemente la idiosincracia popular. Esto implica una crítica a las izquierdas latinoamericanas, y apunta a una causa interna de sus fracasos. Igualmente implica una crítica a plantea-

⁷ Introducción a las conclusiones, 6.

mientos estratégicos —como la subversión armada— y a ciertos descuidos graves de algunas ideologías “populares” (por ejemplo, el hecho de la religiosidad popular).

—Ello precipita a los pueblos latinoamericanos a estilos de vida incoherentes y alienantes. Sus valores propios caen en desuso, no se aprecian, con la consiguiente pérdida de identidad cultural y nacional.

—En casos extremos —como el de los indígenas y otras razas minoritarias marginadas— esta forma de dependencia está llevando al genocidio cultural.

Frente a esta grave situación es necesario “inventar” una vía radicalmente latinoamericana de desarrollo y liberación. Este imperativo, por otra parte, hoy aparece más claro ante la situación histórica que se configuró últimamente, y que tiende a revalorizar la dimensión cultural. Por una parte, la crisis actual de los políticos, o más bien de los partidos políticos y su prestigio. Este es un hecho que casi no tiene excepción en los países latinoamericanos. Se da igualmente un “punto muerto” en la verdadera participación del poder por parte del pueblo. Incluso en gobiernos de contenido social, en el mejor de los casos, el poder estatal cada vez más centralista estaría “al servicio” del pueblo, pero sin que éste participe decisivamente del poder.

Esta tendencia política se advierte tanto en los síntomas capitalistas como socialistas, donde en este punto hay una sorprendente convergencia. En forma más o menos obvia o sutil, se tiende a una forma de estado dominante, que apoya en lo que se ha dado en llamar “el complejo militar—industrial”, y a veces también en un partido único. El problema del poder y de la “idolatría del poder” se plantea gravemente hoy en América Latina, como cuestión cultural y como exigencia de liberación. Desde el punto de vista de esta tendencia general, Brasil y Cuba en los extremos del aspecto ideológico son asombrosamente coincidentes.

Ante esta situación, el modelo de sociedad justa en el continente está por inventarse. Y para ello aparece como indispensable la expresión libre y la vigencia de los valores culturales, de todos los niveles del pueblo especialmente los más oprimidos y silenciosos. Este pueblo, que ya ha creado un folklore, una religiosidad popular y ha sabido defender, a pesar de todo, su forma de vida, en la medida de su liberación cultural creará también formas sociales y políticas para una sociedad nueva y más justa.

Esta liberación cultural es tal vez más difícil porque tiene que ver con un “ethos” y con un cambio de mentalidad. No hay nada más delicado que lo que atañe a una cultura, que su crecimiento a través de sus valores propios, a menudo transformándose y criticándose.

Esto envuelve todo el problema de la concientización, de la cual se hace a menudo una caricatura o una politización ideológica. La imposición política y la opresión cultural son peligros permanentes que aten-

tan contra una concientización auténtica. Esta consiste en el paso de una mentalidad acrítica, conformista y con un complejo de inferioridad cultural, a una actitud creadora y de encuentro con la propia identidad, consciente y crítica de las formas sutiles de alienación cultural o ideológico-política.

El cristianismo —la Iglesia— por los valores que transmite a partir de la evangelización, tiene en sus manos el sustrato ético de la verdadera concientización, y con ello de la verdadera liberación cultural: la actitud de un pueblo que asume sus cambios y su vocación histórica como sujeto de los mismos, y a partir de sus valores propios. Estos valores, y esta vocación a liberar la creatividad de una cultura —la utopía de un pueblo— son estimulados por el Evangelio. Al no estar éste ligado a ninguna forma cultural particular, ni a ninguna ideología, es capaz de acompañar desde dentro la liberación de una cultura, purificándola sin alienarla (*Gaudium et Spes*, 58).

Esto, en la evangelización ideal. Para ello el catolicismo mismo tiene que autocriticarse permanentemente en su impostación histórica y en los efectos concretos de su mensaje, dada su tentación permanente a identificarse con las culturas dominantes y con las ideologías prevalentes. En ese caso, se transmiten formas decadentes de cristianismo, que entran en complicidad sutil con esas culturas o ideologías, entrabando la liberación, en vez de estimularla. Esto plantea todo el problema de la evangelización liberadora, de la cual la Iglesia latinoamericana es hoy bien consciente.

En el caso de esa auténtica evangelización, por su naturaleza dinamizará a los hombres como agentes libres de su propia vocación cristiana en la línea de una cierta cultura. El cristianismo comunica el sentido último y profundo de la dignidad y valor de los pueblos y culturas al revelar la presencia de Cristo en cada hermano y de las “semillas del Verbo” en cada cultura. Al anunciar además que la salvación de los hombres —y de las culturas— se da en la historia, comunica a los pueblos la razón última de su responsabilidad histórica, llevándolos a un dinamismo de crecimiento y de compromiso. Al criticar las ideologías y las culturas dominantes —en la medida que el mismo catolicismo ha sabido liberarse de ellas—, al criticar el poder, al criticar los modelos y estrategias de desarrollo materialista y deshumanizantes, el cristianismo desbloquea los obstáculos radicales para la liberación cultural del hombre latinoamericano.

La Liberación de la Violencia

Es ciertamente el desafío más radical que enfrenta América Latina. La explotación de los obreros, campesinos, subproletariados marginados y minorías raciales —opresión económica, social, política, y decisivamente cultural— fué constatada por los obispos latinoamericanos como

“una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada” (Conf. Medellín, II,16). Esta situación es la fuente sociológica más profunda de las consiguientes violencias represivas y subversivas, síntomas del desorden establecido. La violencia subversiva, particularmente, que a menudo se identifica superficialmente como la forma única o más obvia de la violencia, es considerada en el mismo documento como una tentación sintomática: “No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos” (idem).

Esta violencia global en que vive nuestro continente está llevando a sistemas políticos más y más totalitarios, que son al mismo tiempo consecuencia y causa de la situación de violencia. El círculo vicioso creado por los diversos síntomas y formas de esta situación, es la peor opresión del hombre. Romper este círculo —la liberación de la violencia es una de las tareas más importantes que enfrenta el cristianismo, tanto más cuanto que las ideologías y los análisis sociológicos son insuficientes para curar— para redimir las raíces de esta violencia global que oprime a tantos hermanos nuestros. Y son insuficientes porque las causas profundas de la violencia no son puramente las diversas formas de injusticia humana e histórica. Estas entran en colisión con el odio, con las pasiones, con la intolerancia sectaria y con las tendencias destructivas que habitan el corazón humano. Porque la violencia es una forma colectiva de pecado, o a lo menos una forma de tentación, y como tal precisa de una redención en su raíz.

Esta redención, y la liberación de las diversas expresiones de la compleja situación de violencia creada por las injusticias es una puerta abierta para el mensaje de la liberación cristiana.

No hay redención ni liberación radical sin la Cruz. Sólo ella, signo del amor sufriente de Cristo, al cual los cristianos estamos llamados a incorporarnos, destruye el pecado, que está en la raíz de las situaciones violentas. La teología y la Iglesia tienen en este nivel un aporte específico e indispensable. Nos dice que la violencia no se supera con puras medidas humanas, o con otras formas de violencia, sino que hay que redimirla, y que no hay redención sin cruz, sin sufrimiento. Nos dice que en la Esperanza, el sufrimiento de un pueblo violentado, y el de sus hermanos comprometidos en su liberación cristiana, es semilla de salvación y de libertad en la justicia.

El anuncio de este misterio de la cruz es esencial a la evangelización. Pero no basta. Debe ser acompañado por la actividad de los cristianos en favor de la justicia y de la paz, frutos de la superación de la violencia. Esta actividad, en nuestra conflictiva situación actual, se dará a menudo bajo las formas de presión moral, ejercida ya sea por grupos de cristianos, ya sea por la Iglesia oficial. Así la Cruz se complementa con el Profetismo.

Profetismo que no es sólo denuncia, sino —y sobre todo— anuncio de la vocación de cada hombre y de la sociedad a la fraternidad, al perdón y a la reconciliación. La verdad de la fe es en sentido convergente (no puede no serlo) con las tendencias profundas que atraviesan toda sociedad. Pues éstas están sometidas a una doble tensión dialéctica, a través de toda la Historia. Esta doble tensión es la expresión temporal de la dialéctica de Gracia y de Pecado, propias de la Historia de la Salvación.

La primera dialéctica es la del amo del esclavo, y es la fuente de la explotación, de la dominación del hombre por el hombre y de la violencia. Sabemos bien que esta dialéctica, que Marx tomó de Hegel y aplicó a las relaciones económicas y particularmente al capitalismo, ha sido ampliamente vulgarizada por el marxismo, aunque con un sentido unilateral y parcial, olvidando la realidad de otra tensión dialéctica que nos revela también la historia, y que nos confirma la fe. Es la dialéctica del padre y del hijo, y la del hombre y la mujer. Lleva a la solidaridad, a la unión, a la reconciliación. A causa de Cristo, esta dialéctica está llamada a triunfar sobre la servidumbre y a expresarse en formas históricas de fraternidad y solidaridad. El cristianismo denuncia el pecado que envuelve la primera tensión dialéctica, y anuncia una esperanza cierta para el hombre de realizar la segunda, movilizándolo a trabajar en ella.

La historia del hombre, y en concreto nuestra historia de América Latina, en sus sombras y en sus luces, desde los hechos de la explotación de los indios a los hechos de su defensa y servicio, está marcada por esta doble dialéctica, por esta doble aspiración de los hombres, a explotar y a hacerse hermanos. La liberación significa el triunfo objetivo de la fraternidad sobre la servidumbre, como un lento proceso histórico.

Así, la verdadera reconciliación no es un manto impuesto por los privilegiados para recubrir las injusticias y mantener el desorden establecido. Por el contrario, la reconciliación cristiana, base de la fraternidad y de la paz, es fruto de la justicia, y de la voluntad real de los hombres por obtenerla. En situaciones conflictivas y abiertamente injustas, como es la latinoamericana, la reconciliación supone la lucha por la justicia y la presión moral—profética por obtenerla.

Por eso no es todo. La reconciliación supone también el perdón. No basta haber llegado a la justicia, o estar en su proceso, dado que el camino hacia ella está marcado por confrontaciones y por conflictos. En ellos, inevitablemente los hombres se ofenden, se hacen adversarios. Tienen cargos reales los unos contra los otros. Y esto no desaparece simplemente al llegar a un acuerdo o al establecerse la justicia objetiva; puede permanecer siempre el deseo de venganza y el revanchismo. El perdón cristiano es la única condición capaz de superar esta actitud, y de alcanzar una reconciliación no sólo jurídica y formal, sino fraternal. Esta reconciliación es la única estable, al estar vivificada

por el amor. Si por una parte es el resultado de la diferencia entre una sociedad justa y una fraternal es el amor reconciliador.

La liberación cristiana implica entonces la reconciliación, y la teología de la liberación implica igualmente una teología de la reconciliación, que supere las formulaciones "ideologizadas", y se afine en las grandes actitudes evangélicas a que hemos hecho alusión: la lucha por la justicia, el perdón, la fraternidad universal y la cruz.

La teología de la reconciliación nos permitirá además reactualizar el Significado de los sacramentos, en este contexto de la liberación. Sobre todo la Eucaristía y la Penitencia, aptamente llamados los "sacramentos de la Reconciliación". En ellos, ésta se nos da como fuerza victoriosa de Cristo Resucitado, que al reconciliarnos con Dios, inyecta en la sociedad y en la historia el misterio del Perdón y de la Misericordia, como dones gratuitos, inalcanzables para las puras fuerzas humanas, y que colman los vacíos en el camino de la justicia y de la solidaridad que buscan afanosamente los hombres.

Jesús y la Política de su Tiempo *

Pierre Bigo

Profesor de Sociología en el Instituto Pastoral del CELAM

Subyacente a los debates actuales de teología política, está latente cierta representación del rol de Jesús en las luchas políticas de su época y de su región. Más vale abordar este tema sin rodeos. Es cierto que la comunidad cristiana no es Cristo, y, además, la situación de Palestina en tiempos de Tiberio, no es la del mundo en el siglo XX. Pero Jesús ha actuado y hablado en una época agitada políticamente: este hecho no deja de tener importancia en la cuestión que se plantea aquí. Gracias a estudios recientes¹ podemos intentar captar más de cerca la realidad.

En efecto el contexto en que Jesús vivió y predicó, y donde murió, recuerda en muchos de sus rasgos el que nosotros conocemos.

La paz reina en Palestina y en el mundo romano. No se conocen las guerras, sino las reacciones clandestinas o violentas de los pueblos oprimidos que resisten su integración al Imperio. Sobre todo en Galilea, los

* Estas reflexiones constituyen un capítulo de la obra del mismo autor, que editará Ediciones Sígueme, Salamanca, España, con el Título: *Iglesia y revolución del tercer mundo*.

¹ Ver, por ejemplo, Oscar CULLMANN, *Jesús et les révolutionnaires de son temps*, Delachaux et Niestlé, 1970; E. STAUFFER, *Le Christ et les Césars*, Alsatia, 1956; Charles-Harold DODD, *Le fondateur du christianisme*, Seuil, 1972; J. GUILLET, *Jésus et la politique*, en "Recherches de science religieuse", 4, 1967; Martin HENGEL *Jésus et la violence révolutionnaire*, Cerf, 1973.