

La universalidad del Reino: la inclusión y el evangelio de los pobres



RICARDO CHICA

Estudiante de Licenciatura en Ciencias Religiosas (LCRV), Pontificia Universidad Javeriana. PhD en Economía, Universidad de Cambridge. Profesor de las universidades los Andes, Javeriana y Cambridge. Consultor y columnista sobre estrategias y políticas de desarrollo.
rchicave@gmail.com

El anuncio y la realización del Reino traídos por Jesús adquieren, en su carácter inherentemente inclusivo, especial actualidad en un mundo despedazado por el tribalismo (los sectarismos), de manera que su instauración pasa por la superación de estos en la paz con la cual fue anunciada a los más pobres su llegada. La inclusión universal es uno de los elementos fundamentales de la inversión, en las jerarquías de valores sociales, enunciado por Jesús en sus palabras y operante en sus acciones, en las cuales irrumpe y se anuncia el Reino de Dios centro de su ministerio. En medio del desorden de la historia, en el cual imperan sufrimiento, opresión y marginamiento, Dios interviene y crea un orden, un ámbito en el cual, al ejercer su dominio, esta opresión y marginamiento de sus hijos no tiene cabida.

El argumento que sigue destaca cómo el amor de Dios actuante en el Reino se muestra en

el mensaje y la misión de Jesús, en los cuales irrumpe ese Reino como lo contrario de la exclusión, tan cara a nuestra mentalidad tribal (excluyente de lo diferente): El excluir al otro (diferente) mediante formas de sectarismo (político, religioso o moral), y discriminar por razones de clase de raza o de sexo, es tan propio de la necesidad humana narcisista de sentirse mejor/diferente y de asegurar la propia identidad en la pertenencia a la tribu, como es la inclusividad universal, que confronta todas esas formas de exclusión, inherente al amor de Dios que opera en su Reino¹.

En el primer apartado de este trabajo, la universalidad del Reino es considerada en la forma como la

inclusividad del amor de Dios operante en él no admite la exclusión en ninguna de las formas organizadas por el hombre (moral o religiosa ni social o económica). La inclusión es un imperativo del Reino, como *basilea* o dominio presente que refleja la nueva creación o Reino escatológico futuro. Esta inclusividad del Reino irrumpe no solo escatológicamente como adelanto de la nueva creación (que “todavía no” se ha manifestado en su plenitud) en la muerte y resurrección del Señor, sino también “ya” en la obediencia al dominio de Dios en el Espíritu Santo (desde ahora como *basilea* presente) que se inició en Jesús.

El segundo apartado enfatiza cómo esto es así en el servicio incluyente que privilegia al pobre. La consiguiente opción preferencial por los pobres es considerada al final de este apartado, enfatizando cómo la significancia de la teología de la liberación para la vida cristiana está encapsulada en esa opción, y cómo esta recoge una sólida estirpe teológica que incluye tanto movimientos eclesiales previos a ella, que se manifestaron y reflejaron en Vaticano II, como la teología política europea.

EL REINO: LA INCLUSIVIDAD DE DIOS

Jesús se constituye no solo en el portador de la buena noticia para los pobres, sino en la noticia misma², él mismo es el Reino³. El Reino irrumpe en Jesús como revelación de Dios de amor incondicional por el hombre, la cual brota de su intimidad con el Padre, como su Abba. El Reino consiste en una nueva relación de los hombres con este Padre, como participantes de esa intimidad, por su elección como hijos en Jesús y en la consiguiente nueva relación entre los hombres, que emerge de

esta vocación común. El Reino se hace presente en ese anuncio del amor incondicional del Padre (en contraposición a la condicionalidad del legalismo y el ritualismo judíos), como en sus curaciones y exorcismos, como en su llevarle la buena noticia a los pobres.

A fin de considerar la inclusividad del amor de Dios operando en el Reino, se destaca: (1) este como amor de Dios por el hombre, actuante y con carácter revelatorio; (2) la confrontación de la exclusión en el Evangelio; y (3) cómo la universalidad del Reino manifestada en su irrupción en la Pascua del Señor permea el ahora, como resultado de su acontecer (ya) en Jesús, también en su dimensión escatológica (todavía no).

El Reino como mostración y revelación del amor de Dios por el hombre

En Jesús y en su ministerio inclusivo, el Reino ya se ha hecho presente, y de él hace parte aquel que acoge su buena noticia: “El Reino está dentro de ustedes y está a su alrededor, cuando ustedes se conozcan, sabrán que son los hijos del Padre” (Evangelio de Tomás; en 1Jn: somos ya hijos de Dios). El ministerio inclusivo de Jesús revela al hombre no solamente quién es Dios, sino que también quién es él mismo. La centralidad de la inclusión del marginado en el Reino, que acontece en Jesús, muestra que esta

tiene el carácter revelatorio sobre Dios que tiene el ministerio de Jesús. La





inclusividad del Reino manifiesta la inclusividad de Dios, de manera que el aspecto económico⁴ del amor, todo incluyente, llegándose hasta el otro que opera en la creación y en la redención, refleja el imanente de la dinámica inclusiva de la pericoreisis trinitaria.

La consiguiente protección del despojado, en la que insiste el Antiguo Testamento, culmina en el anuncio de la buena noticia a los pobres y en la opción preferencial por estos, tan clara en el ministerio de Jesús en su confrontación con cualquier forma de exclusión. El empobrecimiento de Dios en la encarnación, tomando un destino humano⁵, en cuanto hombre y en cuanto pobre, se profundiza hasta la obediencia de la cruz, por la cual Dios asume las situaciones de miseria extrema como propias, identificándose con sus víctimas⁶, de manera que no hay situación humana que no haya sido alcanzada por la encarnación⁷ y por esa obediencia: no hay pobreza que esté más allá (fuera del alcance) de la pobreza de Dios.

La centralidad del Reino en el ministerio de Jesús conduce a preguntarse en qué consiste este, cuyo servicio absorbió su vida hasta conducirlo a su muerte. En la búsqueda de un contenido para la noción de Reino, las acciones y enseñanzas de Jesús tienen un valor heurístico determinante. La causa de Dios en Jesús es el bien del hombre⁸, la liberación de todo lo que limita al hombre, de acuerdo a las posibilidades trazadas por el amor creador de Dios, de todo lo que erosiona su dignidad como hijo de Dios: la pobreza o la enfermedad que aplastan su humanidad; el marginamiento por razones religiosas o morales y económicas o sociales.

La invitación no solo está dirigida a absolutamente todos, sin privilegios legalistas por cumplimiento de preceptos, o ritualistas por pureza o prolijidad cultural; la invitación privilegia precisamente a los excluidos por estos

mecanismos elitistas y por toda forma de exclusión económica o social y sectarismo moral o religioso: la inclusión es, en el Reino, corolario de la liberación.

Nada puede distorsionar la contundencia del hecho de que a Jesús lo mataron por curar en sábado, por comer con pecadores y por confrontar el Templo en su funcionalidad de un orden teocrático excluyente. Así como nada puede distorsionar la contundencia del hecho de que Jesús no tuvo que optar por los pobres para privilegiarlos en su ministerio: el nació, vivió y murió como uno más entre ellos. Jesús habla en las parábolas, metáforas de la inclusividad, de la operación del amor de Dios en la cual consiste el Reino⁹, sobre la forma como en este la universalidad desplaza la exclusión.

La confrontación de la exclusión en el Evangelio, incluida la implicada por Ley/Templo

La universalidad del Reino, operante en la gloriosa libertad de Jesús frente al legalismo y el ritualismo, que explica por qué se precipitó su asesinato por curar en sábado y cómo la comunidad joánica de Samaria pudo poner en sus labios el sublime “ni en el monte ni el templo sino en espíritu y verdad” (Jn 4,21-24), se manifiesta en la discontinuidad, e incluso oposición, en algunos sentidos, entre el Reino y la antigua alianza. En un medio religioso basado en la elección por el narcisismo y el tribalismo humanos para excluir lo diferente o impuro a las tinieblas exteriores, Jesús pulveriza la exclusión tomando partido/posición por/en el diferente excluido: mujeres, pobres, pecadores, enfermos, extranjeros, perdedores cuyo marginamiento moral se ha traducido, por virtud de lo terrible de la teocracia, en marginamiento social.

La invitación para todos, en Jesús a Nicodemo (Jn 3,16), se completa con el anuncio y la

respuesta de Lc 4 y 7, donde se concreta la forma como esa buena nueva del amor de Dios está dirigida, primaria y precisamente, a quien ha sido excluido de ese amor por la religión oficial¹⁰. Ley y Templo, que en la perspectiva del Reino ya habían cumplido su función y cesado en ella, eran el símbolo y la garantía para los incluidos, que los separaba de los excluidos; se habían convertido en los mecanismos de la exclusión. Ley y Templo fueron confrontados por Jesús¹¹, poniéndose por encima de ellos con autoridad absoluta¹², en su abarcar a todos, especialmente a los marginados; Ley y Templo “retaliaron”, defendiendo su control sobre las vidas y las conciencias¹³ cuestionado por la sublime libertad de Jesús, y lo asesinaron¹⁴.

Todo tribalismo, moralista o no, es una forma de idolatría que convierte el fetiche tribal en una deidad, en la cual el sectario se alinea para recibir de ella su identidad, seguridad (control) y superioridad. En la tradición profética de proteger al hombre de su enajenación por la idolatría, Jesús ha derribado la del cumplimiento de la Ley por el legalista, como lo hace también con cualquier otra fetichización tribal (incluida la confusión de tradiciones eclesíásticas con Dios).

Con esa confrontación, la tendencia narcisista/tribalista que se articula en el legalismo (discriminación desde mi superioridad moral) es cuestionada en forma que conduce al corolario paulino-luterano de la implausibilidad del mérito, su contabilidad sobre la base de normas cumplidas o no. El sermón de la montaña no postula una nueva legalidad, cuyo cumplimiento reclame, sino que le revela al hombre

quién es, al plantearle la exigencia absoluta de parecerse a Dios, una exigencia no a la perfección, de acuerdo a preceptos más elevados o esfuerzos ascéticos más estrictos, sino a la absoluta aceptación del otro¹⁵.

La universalidad del Reino en la Pascua del Señor: su dimensión escatológica (todavía no) ahora

El Reino que llegó ya en Jesús y su ministerio ha irrumpido incluso en su dimensión escatológica en la resurrección, refrendación de ese ministerio, continuando a través de la historia, como lo celebramos en la eucaristía, en la agencia del Espíritu Santo. Solo al interior de esta contundencia del *ya* puede el *todavía-no* ser considerado: (1) como la culminación de la historia, radicalmente definida como basilea,

“Ley y Templo fueron confrontados por Jesús, poniéndose por encima de ellos con autoridad absoluta”

en la recapitulación de todo en Cristo el Señor; y (2) como expectativa que sostiene al creyente a lo largo de esa historia, la cual, sin embargo, lo es del sufrimiento impuesto por el poderoso sobre el

oprimido a lo largo de este periodo, en el cual tal culminación escatológica *todavía-no* ha tenido lugar¹⁶.

La universalidad del Reino es la destrucción de la exclusión: la ejercida por Ley/Templo, la de los pobres, destrucción que, aunque culminará en el *escathon* (Reino como nueva creación), se realiza ahora en la basilea (Reino como dominio). Los subapartados que siguen destacan esta universalidad: el primero, en su dimensión escatológica emergente en la Pascua del Señor; y el segundo, en su dimensión actual de acción de Dios en la historia.



LA PASCUA DEL SEÑOR COMO REALIZACIÓN E IRRUPCIÓN DEL REINO: LA PRIMACÍA DE LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA

La inclusividad del Reino manifiesta en el ministerio de Jesús, privilegiando a los pobres, culmina en su obediencia a la muerte de cruz, por la cual él realiza, para todos, el dominio de la *basilea*; y es confirmada en su resurrección, en la cual su Dios y Padre lo exalta por el Espíritu, como esperanza para todos, inaugurando así la nueva creación. La universalidad del Reino, realizado y adelantado en la Pascua del Señor, se muestra no solo en que fue la lucha contra la exclusión de Ley y Templo lo que condujo a los defensores de estos símbolos y mecanismos de exclusión a asesinarlo, sino también en que el muerto y resucitado para todos está de regreso al Padre como primicia para toda la humanidad, como validación de ese ministerio incluyente¹⁷. La visión escatológica del Dios que le concede un futuro a la humanidad,

particularmente al excluido, apunta al Dios que realizará la universalidad del Reino.

El movimiento de retorno a la dimensión escatológica, iniciado por Weiss y Schweitzer, en el Jesús histórico, culmina en Moltmann y Pannenberg, para quienes esa dimensión permea toda la teología: el futuro de Dios determina el presente, a partir de su irrupción en la resurrección de Jesús. Además de esta afirmación fundamental que liga escatología con cristología, ellos comparten la asignación de un papel fundamental al Espíritu Santo como agente (en Moltmann¹⁸) del Señorío de Dios en el Reino como *basilea* presente, y (en Pannenberg¹⁹) de la consumación de la creación en el Reino. Esto, quizá porque comparten la visión escatológica de la acción de Dios en la historia desde el futuro, el cual pertenece a Dios y es inaugurado en la exaltación del Señor Jesucristo: su Reino, en Moltmann; la esperanza, en Pannenberg. Como lo destaca este último, el futuro ya llegó:



la resurrección de Jesús, junto con su mensaje de la cercanía del Reino de Dios, ha traído la salvación escatológica en medio de nosotros, así como el Reino es demostrado en el dominio escatológico de Dios sobre toda la creación²⁰.

La inclusión de los desempoderados por parte de Jesús, sirviéndolos y haciéndose en su obediencia uno con lo más bajo de ellos (hasta el extremo de la cruz), hizo efectiva la declaración: “El Reino de Dios está en ustedes y a su alrededor” (Evangelio de Tomás)²¹. En su resurrección, los desempoderados pueden ver cómo el amor de Dios es absolutamente confiable y cómo el poder de ese amor, que está por encima de toda legalidad y todo tribalismo, los rescatará como rescató a quien se confió a él aun ante el absurdo del fracaso y frustración del proyecto del Reino en el aparente sinsentido de su muerte: el desempoderado puede esperar justicia²², las jerarquías de poder serán revertidas conforme a las bienaventuranzas.

¿Cómo puede, pues, la resurrección del Señor Jesucristo convertirse en fuente de esperanza de los millones de latinoamericanos aplastados por una pobreza inhumana y deshumanizante? Porque el resucitado es el crucificado que estuvo con todos los crucificados de la historia, abajándose hasta los peores horrores sufridos por ellos en manos de los poderosos. Según Sobrino, es esta referencia obligada a la muerte de cruz entre los excluidos lo que substancia y legítima el mensaje de la resurrección, en su validez como respuesta a la pregunta de cómo hablarles a ellos del amor de Dios (punto de partida de la teología de la liberación, según Gutiérrez): Dios mismo estuvo allí y el poder de Dios derrotó la injusticia humana que lo somete a esa exclusión²³. Como lo destaca J. Lois, la resurrección como triunfo de la justicia (además de revelación del poder de Dios sobre la nada) ofrece la esperanza colectiva especial a

las víctimas, a lo largo de la historia, de que el poder de Dios las liberará de la opresión²⁴.

La visión escatológica de Dios, en su acción en la historia desde el futuro, ofrece la única salida al escándalo de esta como historia del sufrimiento: este será superado gracias a que Jesús lo asumió, haciendo posible el futuro de Dios, la nueva creación emergente en su resurrección, en la cual aquel será dejado atrás²⁵. Solo la escatología, como teología de la historia, íntimamente ligada a cristología y a la pneumatología, ofrece una salida al problema de la teodicea: la historia, que lo es del sufrimiento, de la opresión, la explotación y la marginalidad, de la injusticia y del poder del violento sobre el desempoderado, solo es reconciliable con la fe en un Dios-amor, cuya omnipotencia incluye su señorío sobre el mundo y la historia mediante la afirmación de un futuro, el Reino. En este, dicho señorío aflorará contundentemente en la derrota del mal y de sus agentes en esa historia y en la liberación de los excluidos, sus víctimas.

En la misma perspectiva escatológica inaugurada por este abajamiento, lo absurdo de la acrobacia requerida para presentar un amor definicionalmente universal –como excluyente, tal como lo hacen con el amor de Dios legalistas y ritualistas– se pone de manifiesto en toda su gravedad, igual que en toda forma de exclusión (lo que resulta claro en Mt 25), en el *escathon*, del cual quien excluya se excluye.

LA INCLUSIÓN ES UNA DIMENSIÓN PRESENTE DEL REINO EN EL AHORA HISTÓRICO

El ya del Reino en Jesús muestra diáfano que no hay que esperar el Reino como nueva creación para realizar la *basilea* como dominio: el tipo de amor humilde y servicial descrito por Mateo en el sermón de la montaña debe permear desde ya las relaciones humanas y sociales. Sobrino enfatiza en la dimensión de las



posibilidades que abre lo real (refiriendo a la forma como Pablo lo hace en Rm 8,22 respecto a la creación) para destacar cómo la esperanza debe ser activa como amor que se compromete en el logro de esas posibilidades²⁶.

La doble definición de Moltmann, de *basileia tou theou*²⁷ como señorío o dominio de Dios en el presente (a través del Espíritu) o como Reino o nueva creación del nuevo orden futuro, permite enfatizar en el gobierno de Dios por el Espíritu en la primera dirección (la del polo presente): el Reino está siendo construido, entre la exaltación del Señor Jesucristo y su segunda venida, por el Espíritu Santo, porque (este ya) lo realizó en Jesús, en su ministerio y consiguiente muerte; y escatológicamente en su resurrección. Dios empieza a gobernar, o a actuar como Señor en su actividad salvadora, dentro de nuestra historia en (el) Jesús (histórico); a la vez que la situación final escatológica es inaugurada por (el) Cristo resucitado (de la fe), que acaba con el mal en este mundo²⁸. Con razón, Moltmann insiste en que la doble dimensión previene el desplazar el dominio de Dios a un futuro más allá de la historia, pues su señorío alcanza ya la historia de injusticia; como la actividad creadora y dadora de vida de Dios, lo alcanzó ya en Jesús, y lo sigue alcanzando, por el poder de su Espíritu.

Dios quiso hacerse historia, en y por amor decidió completarse en una historia en la que entró (jugándose en y con el hombre) y sigue atrayendo, ahora de regreso al Padre, hacia sí. Esta historización de Dios²⁹ incluye asumir un destino humano y regresar también como hombre a la diestra del Padre, llevando todo, bajo su dominio, con él (hasta que sea todo en todos: 1Co 15,29). “La historia es el lugar privilegiado donde acontece la revelación de Dios a la humanidad”³⁰. La teología no puede declararse por encima de la ejemplaridad de un Dios

que se somete en su actuar a favor de los hombres, desde la legalidad de la realidad en tanto histórica; a hacerlo entre ellos, en y desde la concreción de su historicidad, asumiendo un destino humano con todo el absurdo impuesto por las estructuras de poder humanas, naciendo y viviendo excluido (al punto de ser asesinado) por esas estructuras.

EL EVANGELIO DE LOS POBRES

Jesús asume la promesa de la preferencia por el débil que Dios expresa a lo largo del Antiguo Testamento, tal como lo muestran los sinópticos³¹. Al considerar esta opción preferencial de Jesús por los pobres, tal como se expresa en los Evangelios, después de reiterar esa preferencia y su fundamento en los sinópticos, se destacarán sus implicaciones en el servicio inclusivo a los pobres, en el cual consiste (anuncio explícito de Jesús, según Lucas³²) la buena noticia del amor de Dios.

La preferencia por los pobres, y los sinópticos

La promesa de Dios, a lo largo del Antiguo Testamento, de proteger a los desprotegidos (las viudas y los huérfanos) culmina en los sinópticos, para Mateo y Lucas, en la inversión de los valores y de las estructuras de poder de las bienaventuranzas anunciada por María como mensajera del Reino que llega en su hijo. La expectativa de justicia para el pobre de Israel se concreta en la expectativa mesiánica, pero Dios “confunde” esta expectativa nacionalista con una llamada universal, en Jesús, a los humildes de todos los pueblos, misión de Jesús referida por él como signo de la llegada del Reino (Lc 7,22), en respuesta a Juan el Bautista.

La nueva ética del Reino, su jerarquía de valores, inversión de la del mundo y la autoridad

ritualista y legalista, aparece con toda su fuerza en las bienaventuranzas, en las cuales el ser pobre aparece como condición para recibir el anuncio del Reino³³, así como el ingreso al Reino esta mediado por la solidaridad con él (Mt 25). Asimismo, Marcos le da a los *ochlos*, marginados a quienes está dirigida la misión de Jesús, recipientes del anuncio del Reino, un estatus privilegiado³⁴: “Si Dios es Dios son la gente del pueblo (clases bajas) de Galilea, desempoderados de la periferia, pobres y desamparados, despreciados por las clases altas y las autoridades del centro (Jerusalén), por quienes Jesús toma partido y quienes toman partido por Jesús en contra de estas.

La inclusión del pobre –cuya exclusión confronta Jesús–, el desempoderado, el marginado, el carente de un futuro u horizontes, el que (como el pobre bíblico: viudas, huérfanos, extranjeros –refugiados o desplazados– a quien Dios promete protección) tiene solo a Dios, de quien recibir esos futuro u horizontes, se logra realizando el Reino, en el servicio a estos pobres³⁵. Como acertadamente lo plantea Moltmann, al llamarlos bienaventurados, el Evangelio trae a los pobres la seguridad de su indestructible dignidad a los ojos de Dios³⁶. Marginados por los poderosos, reciben de Dios el futuro como herederos de su Reino por venir. Si el Evangelio es parcial en su compromiso con los pobres, el Reino está ya presente en medio de ellos; son los destinatarios de su buena noticia, porque Dios es así y el Reino lo es en los términos de estos pobres. Parafraseando a Pannenberg³⁷ (Dios es Dios gobernando) podemos decir que Dios es Dios incluyendo.

¿Pero el mencionado problema de la teodicea no se agudiza, al considerar el horror de la historia

de opresión violenta y explotación excluyente sufrida, que es la historia de la humanidad, en la cual han sido siempre los pobres, a quienes se anuncia una protección privilegiada por parte de Dios, las víctimas de todos estos horrores? Dios responde a su clamor a través de la historia, tomando partido desde el momento mismo de su encarnación en una familia de oprimidos marginados de los centros de poder, desde su nacimiento entre los excluidos, hasta compartir su miseria hasta lo extremo de morir como el peor de los marginados³⁸. Ha llegado a los pobres en su miseria, exclusión y marginalidad en el ministerio de Jesús, cumpliendo así con las promesas del Antiguo Testamento; pero la gran responsabilidad de continuar respondiendo por el Reino así anunciado por Jesús, él se la entrega a la comunidad de los creyentes (Mt 25,34-40).

El imperativo de la inclusión en el Reino

Nada es más contrario al Evangelio que la exclusión. Jesús combatió denodadamente la del elitismo espiritual, del legalismo y el ritualismo judíos, combate del cual Pablo se hizo campeón y abanderado, salvando al cristianismo de ser una secta judía basada en ese elitismo. Que nada diferente del amor de Dios nos puede hacer merecedores ese mismo amor es su mensaje, el de la justificación por la fe en la muerte y resurrección del Señor Jesucristo, el cual implica un universalismo antielitista patente en las parábolas de la superación de la justicia en el amor³⁹. Así mismo, patente en su combate contra la exclusión de los *ochlos*, de los marginados socioeconómicos y morales, al concentrar en ellos su misión⁴⁰ y compartir



la mesa con pecadores y prostitutas⁴¹; tanto como en sus curaciones y exorcismos, anunciando así el amor incondicional del Padre en su inclusividad universal.

El nexo entre la posición central del Reino en el Evangelio⁴² y la parcialidad de este hacia los pobres son destacadas por la teología de la liberación. La prioridad del Reino como *es-cathon* en dicha teología es deducida de su tarea de liberar a los pobres, al replantear el foco escatológico en términos de una liberación histórica⁴³. Habiéndolos establecido como destinatarios, Jesús manifiesta en sus parábolas, así como en su actuar, esta parcialidad de Dios⁴⁴. En la misma dirección de la kénosis del himno de Flp 2,5-30⁴⁵, la teología de la liberación habla –siguiendo a Paulo VI en Mosquera– de la sacramentalidad de la pobreza, destacando cómo la encarnación significa una opción por el pobre, el cual aparece como el *locus* de la evangelización, tanto como demanda ética, como en cuanto realidad de este mundo al cual esa kénosis se dirige.

EL SERVICIO DEL REINO EN LA INCLUSIÓN

Liberación para todos, como Reino en operación, significa inclusión de aquellos a quienes estructuras de poder de cualquier índole excluyen o marginan; de donde se sigue que, siempre que se sirva al hombre en este espíritu de liberación, incluyéndolo, el Reino está siendo anunciado y está irrumpiendo, tal como lo realizó en Jesús la agencia del Espíritu Santo. En él, misión y agencia del Espíritu Santo

son correlativos, desde la encarnación hasta la exaltación, pasando por su ministerio: en su inicio (descenso del Espíritu en el bautismo en el Jordán, en Mc 1,9, y regreso a su misión en Galilea en el poder del Espíritu Santo, en Lc 4,14) anunciándolo con Isaías (“el Espíritu del Señor está sobre mí y me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva”, Lc 4,18); así como en su acción, recordada por Pedro como haber pasado haciendo el bien y curando habiendo sido bendecido con el poder del Espíritu Santo (Hch 10,38).

La trayectoria de Jesús, después de su vocación-plenificación por el Espíritu en el bautismo, de este al desierto (donde supera la tentación del mesianismo de poder entre los ricos), y de este al anuncio de la sinagoga (del acontecer del Reino en la evangelización de los pobres), muestra la unidad en el ministerio de Jesús, entre la agencia del Espíritu Santo en su entrega a esa vocación y la concentración de ese ministerio entre los pobres. Trayectoria vocación-opción preferencial por los pobres mediante la agencia del Espíritu Santo, que se constituye en paradigma primordial para el creyente.

Así como en Jesús, también en el creyente, quien sirve en y por este poder, misión y agencia del Espíritu son correlativas. El Espíritu Santo, agente del Reino (quien ejerce el dominio de Dios en el cual consiste su basilea) está actuando en la historia, en la construcción del Reino en quienes sirven al estilo de Jesús. Pero queda una pregunta más: para que una acción así pueda ser considerada como anuncio



e irrupción, ¿debe el actor del servicio estar consciente de ser un agente del Reino, o debe estar hablando expresamente de esta irrupción? La respuesta está en Mt 25: no, siempre que se sirva de modo incluyente, el Reino está operando conforme a un dominio de Dios que no es la imposición de normas, sino la atención de las necesidades concretas de las personas, especialmente de las excluidas por el poder humano que Dios confronta, en su exclusividad, en su Reino.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA CRÍTICA DE LA EXCLUSIÓN INHERENTE EN LA GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA

La opción preferencial por los pobres, que se sigue del ministerio del Jesús histórico, fue articulada en dos corrientes de pensamiento teológico que influenciaron o inspiraron la teología de la liberación (que, desde luego, sostiene que con esta opción está continuando, como comunidad eclesial, la del Jesús histórico): la teología política europea y el movimiento iniciado por Juan XXIII en la dirección de que la Iglesia se convierta al hombre contemporáneo, especialmente a los más pobres entre ellos. La teología de la liberación resulta encuadrada dentro del movimiento eclesial que, a nivel magisterial, postula una preferencia por los pobres, en la misma dirección de la idea del gran papa fiel a la historia. En este sentido, el discurso de Paulo VI en Mosquera, al inicio de la Conferencia Episcopal en 1968, dirigiéndose a los campesinos colombianos como sacramento de Cristo, ilustra la dinámica extraordinaria dentro del magisterio antes de la bifurcación entre este⁴⁶ y dicha teología.

“**Jesús confronta la exclusión, al tomar posición en el diferente excluido**”

En cuanto a la teología política europea, el nexo crítico entre antropología y escatología y entre escatología y política⁴⁷ se constituyó, junto con la opción por los pobres de esta Conferencia y su denuncia de la violencia establecida y el desorden institucionalizado, en marco y plataforma para la teología de la liberación. Pero esta teología avanza sobre la teología política europea (Metz, Moltmann) hacia una escatología realizada y no trascendente, la cual supera la crítica no-comprometida (relativización política) al proviso escatológico de Metz, en la opción concreta que significa la liberación que realiza el Reino en condiciones históricas de opresión y exclusión específicas. La teología de la liberación avanzó, así, en dos direcciones:

1. *La opción preferencial por los pobres*, una noción que, si bien (como muestra Curnow) excede en sus raíces y ramificaciones a la teología de la liberación⁴⁸, resume la significancia de esta para la vida cristiana: es radicalmente evangélica (o inherente al Reino de Dios que Jesús anuncia) y tiene su fundamento en la gratuidad de Dios (quien a lo largo de toda la Biblia manifiesta su preferencia por el débil)⁴⁹. Noción de que adquiere especial trascendencia ante la exclusión inherente en la globalización, al punto de que Gutiérrez la propone como criterio de discernimiento de los signos de los tiempos en la era actual de vertiginosos cambios.

2. *Como respuesta al desafío que, desde la fe, representa la masiva pobreza extrema que se extiende por América Latina* para la conciencia cristiana, partiendo acertadamente del análisis de las condiciones de exclusión y explotación mediante conceptos de la teoría de la dependencia y de un énfasis marxista en las contradicciones



entre las clases sociales, para el entendimiento de las condiciones de esa exclusión y esa explotación. Reto que, como señala Gutiérrez, cuestiona hoy la insignificancia del excluido por la economía global (los perdedores), frente a un Dios que no hace acepción de personas⁵⁰. En palabras de los obispos norteamericanos: "...if society is going to achieve justice for all, it must recognize the priority of vindicating those who are marginalized and those whose rights are denied"; pudiéndose concluir con ellos que las repercusiones para el más débil son el criterio para decidir si la justicia existe en una sociedad.

CONCLUSIÓN

El argumento precedente ha conducido de la inclusividad propia del universalismo de la invitación del Reino de Dios, en Jesús, a la opción preferencial por los pobres a través de la mediación de las siguientes tres ideas. Primero, la inclusividad del amor de Dios, operante en él con carácter revelatorio, no admite la exclusión en ninguna de las formas organizadas por el hombre (moral o religiosa ni social o económica). Segundo, Jesús asume la promesa de la preferencia por el débil, que Dios expresa a lo largo del Antiguo Testamento, y confronta la exclusión, al tomar partido/posición por/en el diferente excluido (mujeres, pobres, pecadores, enfermos, extranjeros, perdedores), privilegiando en su ministerio al pobre, el desempoderado, el marginado, los ochlos de Marcos. Tercero, la inclusividad de la nueva creación o Reino escatológico futuro, la cual irrumpe en la resurrección del Señor, se manifiesta en un imperativo del Reino como basilea o dominio presente: no hay que esperar al primero en el todavía-no futuro (nueva creación) para realizar la obediencia al dominio de Dios (basilea) en el Espíritu Santo que ya aconteció en Jesús.

Para concluir, se consideran: (1) el compromiso que se deriva de la perspectiva del ya como esperanza en el todavía-no; (2) tres implicaciones para la Iglesia y para la misión del creyente en el mundo actual.

1. *El compromiso derivado del ya hacia el todavía-no.* Recibir de Jesús su mensaje de que Dios nos ama en él es ser incorporado en el dominio en el cual Jesús reina sirviendo, y el cual demanda una similar vocación de servicio incluyente. Su muerte es la consecuencia de esa vocación de servicio, realiza el mensaje de que Dios nos ama por encima de legalismos y ritualismos (los cuales defendieron su control de las consciencias, asesinando al portador de ese mensaje liberador); su *resurrección* no solo reivindica ese mensaje y servicio inclusivo, frente a su aparente fracaso, sino que completa el movimiento, en el poder del Espíritu Santo, que se inició en la encarnación⁵¹, inaugurando así ya el futuro escatológico.

El contenido del ya, que sostiene el compromiso con la inclusión durante la espera del todavía-no escatológico, está dado por la unidad del Jesús histórico (ministerio inclusivo) y el Cristo de la fe (en cuya exaltación irrumpe el Reino escatológico), la cual refleja el nexo indisoluble de la muerte (consecuencia de ese ministerio) y la resurrección (su refrendación). La vivencia del Reino como esperanza escatológica del todavía-no, en esta fase de la historia en que los poderes del mundo causan tanto sufrimiento humano que pareciera que ese poder del Espíritu se hubiera replegado fuera de la historia, entre la exaltación del Señor y su segunda venida a realizar su Reino por sobre esos poderes, tiene su fundamento en el ya de la inauguración del Reino, que tuvo lugar en el ministerio de Jesús; y la validación en la irrupción del Reino escatológico futuro, en su resurrección.

El creyente vive su compromiso sobre la base de la unidad en el ya, entre el ministerio de Jesús y su resurrección como refrendación contundente de ese ministerio. Lo que desde luego no lo exime de la tensión con el todavía-no. Pero esta refrendación del ya constituye la promesa sobre cuya base puede comprometerse con la inclusión del Reino, en plena confianza de que el mismo poder del Espíritu Santo que trajo al Verbo entre nosotros, que lo acompañó en su ministerio y lo regresó al Padre, continúa trabajando, y soportando su compromiso, a pesar de toda la evidencia histórica en contra. Esta esperanza lo es únicamente desde la visión escatológica que ve en la Pascua del Señor el principio del fin, una seguridad que es la única respuesta al problema de ese sufrimiento. Respuesta que opera en el imperativo de inclusividad por la agencia del Espíritu Santo, con la cual el creyente que recibe el Reino ya operante en Jesús queda así comprometido.

2. *El imperativo de la inclusividad para la Iglesia, y su sentido en el mundo actual.*

¿Cómo opera la inclusión hoy o qué núcleos de la exclusión son confrontados ahora por y desde el Evangelio? El compromiso contra la exclusión impone a la Iglesia (como institución y como comunidad de los creyentes) una triple actitud: (a) saldar su deuda con los pobres; (b) superar todo vestigio de tribalismo en sí misma, para convertirse así en símbolo de la posibilidad y la urgencia de trascender los tribalismos que están despedazando al mundo actual; (c) denunciar y

confrontar la naturaleza excluyente de la globalización económica.

A. *Saldando la deuda con los pobres.* Jesús inauguró el Reino expresa y explícitamente como buena noticia para los pobres, los excluidos o marginados, con lo cual él aparece como realización de la tan esperada promesa de Dios a los pobres. La opción preferencial por los pobres no es pues un desarrollo ético reciente, sino que está en el núcleo del Evangelio de Jesús (sinópticos). Que su emergencia por la teología política europea, la teología de la liberación latinoamericana, y por el magisterio de Juan XXIII, Paulo VI, *Gaudium et spes* y Celam Medellín-Puebla haya sido, o bien saludada como novedosa o bien resistida como comunista⁵², no es sino una medida del grado en el cual la historia de la Iglesia jerárquica ha incluido una de alianza con los poderosos, en huida de tal núcleo del ministerio y Evangelio⁵³.

El que la Iglesia postconciliar privilegie la exclusión socioeconómica en su magisterio y en su ministerio no es solamente una respuesta al signo de los tiempos de la contemporánea conciencia de los Derechos Humanos herencia de la modernidad. Es ante todo una vuelta a la fuente, a Jesús como el amor que se llega al otro incluyendo que es Dios, de manera que confrontar la exclusión, y combatir esos tribalismo y sectarismos, es unirse a esta dinámica incluyente que irrumpe en la historia como Reino de Dios.

En esta dirección, el movimiento de abajo a arriba de Jesús (por oposición al movimiento de arriba a abajo del constantinismo y sus rezagos en el poder papal) no es simplemente





un imperativo ético, sino que nos dice sobre la naturaleza de Dios mismo perteneciendo a la vida en el Espíritu de Jesús. La parcialidad de la opción preferencial por los pobres no es una forma de conciencia social, es el resultado de Dios cuyo Espíritu sostuvo a Jesús en esa preferencia y en la consiguiente confrontación con los poderosos que llevó a su asesinato, y sostiene a una comunidad definida por ese privilegiar al débil (marginado en cualquier sentido al cual se extiende la predilección por el pobre) y tomar su partido frente al poderoso que lo oprime.

Esta predilección, la inclusión del excluido, es de la esencia de la universalidad del Reino. La categoría de pobre de la teología de la liberación comparte el estatus de una categoría teológica de la importancia exegética del descubrimiento por Lutero del *Evangelio de la justificación*, que acertadamente reconoce Moltmann en la de *ochlos* de Marcos (de la teología Minjung coreana). Por ello (como dice Rowland), teología de la liberación no es una moda que se agotó con el derrumbe del socialismo marxista, pues (en palabras de Sobrino) si la teología no reconoce la pobreza, no como moda sino como realidad que se viene agudizando, ¿cómo puede llamarse cristiana si omite la crucifixión de todo un pueblo y la necesidad de su resurrección?

Pero esta confrontación se extiende a cualquier forma de exclusión⁵⁴, incluyendo las institucionalizadas en la burocracia eclesiástica como juicio excluyente que se ha traducido históricamente no solo en la deuda histórica con los pobres⁵⁵, sino también en las cuatro brechas adicionales mencionadas frente a: la mujer, las otras denominaciones cristianas, los pueblos más allá de su etnocentrismo europeo y la modernidad⁵⁶.

B. *Superando y denunciando el tribalismo.* Empezando por el suyo, defensivo frente al mundo (su brecha/deuda con la modernidad), continuando la apertura iniciada por el Concilio Vaticano II, a este como objeto de su misión. Para adoptar la perspectiva de universalidad del Reino, por encima y más allá de todas las formas de tribalismo que están despedazando al mundo actual (islamismo, sionismo, racismo, fundamentalismo de las sectas, nacionalismo, clasismo), la autoridad eclesial y la comunidad de los creyentes deben extirpar todo resto de superioridad moral de secta o de desprecio del otro, entendiendo que la elección/vocación no es una prerrogativa sino una tarea, un llamado a servir (nadie es llamado para sí). Toda comunidad que ceda a la tentación del sectarismo (cerrándose sobre sí misma, en vez de abrirse al otro) degenera en “tribu”⁵⁷ (por más poderosa y sofisticada que sea su institucionalidad).

En “Dos modelos alternativos para Francisco: Juan XXIII y Juan Pablo II, santos”, se concretan implicaciones para la Iglesia, en términos de las opciones que enfrenta Francisco, destacando la opción por el espíritu humilde de Juan XXIII, de diálogo respetuoso con el mundo moderno de la *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, de Medellín en América Latina, guiada por el universalismo paulino, en una actitud centrífuga de Iglesia para el mundo, por oposición a una centrípeta de tribalismo⁵⁸, de secta a la defensiva frente al mundo, en sospecha de este, pues, ¿a quién, sino a la Iglesia de Jesús (el muerto y resucitado para todos), le corresponde ponerse por encima del sectarismo tribal proclamando un universalismo más allá de todo racismo, clasismo y sectarismo político o religioso, en un mundo despedaza-

do por estas patologías sociales; y a la fe en su Dios y Padre (de todos en él) como única base y punto de partida de este universalismo?⁵⁹

C. *Confrontando el capitalismo global y la “globamericanización”*. Francisco se ha hecho efectivamente parte del movimiento iniciado por Juan XXIII, en la dirección en que la Iglesia se convierta al hombre contemporáneo, especialmente a los más pobres, haciéndola capaz de llevar esperanza a ellos, nacida de la certidumbre de que el amor de Dios, que llegó a la identificación más absoluta con su exclusión en la cruz, derrotará toda injusticia, por el mismo poder que resucitó a Jesús y que ahora nos invita a y compromete en el universalismo inclusivo del Reino traído por él.

Francisco ha entendido y denunciado al capitalismo global con su idolatría de Mamón y el consiguiente marginamiento de masas ingentes de la humanidad y destrucción del medio ambiente en beneficio de la rentabilidad. La Palabra de Dios, desde los profetas hasta Jesús, ha buscado proteger al hombre de la autodestrucción que trae consigo toda idolatría. Jesús no tiene nada contra la generación capitalista de riqueza, como es acusado desde unos sectores o exaltado desde otros, simplemente invita al hombre a permanecer libre frente a la tentación de idolizarla, en su esfuerzo por protegerlo de la alienación que trae consigo equiparar cualquier cosa con Dios; así como encuentra inaceptables las diferencias en el nivel de vida, de las que aquella entre el rico Epulón y el pobre Lázaro es un pálido reflejo.

El capitalismo global ha traducido incorrectamente el principio correcto de que, en las condiciones actuales de globalización

económica, sin modernización capitalista no hay desarrollo⁶⁰, al “mantra” de que “globamericanización” es felicidad universal. Es un nuevo paraíso, sucesor historicista del paraíso del proletariado⁶¹, que mercantiliza todos los aspectos de la vida, marginalizando/desvalorizando a aquellos desvalorizados/marginados en el *marketplace* global, e idoliza la codicia y patrones de consumo desaforado que han destruido el medio ambiente y agotado los recursos naturales para las futuras generaciones.

En esta dirección, la inequidad y la marginalización resultante de la dinámica económica de la globalización inherentemente concentracionista y excluyente⁶² debe ser cuestionada. Cuestionamiento que, desde el punto de vista económico, debe traducirse en el diseño e implementación de mecanismos inclusivos que sobrepasen las barreras a la entrada, que en lo productivo/comercial, tecnológico y financiero, marginan a quienes carecen de los activos o los mecanismos de integración a los respectivos mercados. Y, desde el punto de vista teológico, involucra en forma obvia la perspectiva crítica de la teología de la liberación, en contra de la exclusión generada por la globalización. Aunque los análisis dependencistas en los cuales se basa esta teología sean obsoletos y, para superarlos, y recuperar su sentido, se requiera partir de una adecuada economía de la globalización.

En el contexto actual, toda denuncia profética que no tome en consideración la legalidad científica de la dinámica del capitalismo global, se arriesga a caer en la inocuidad del moralismo⁶³. No obstante, el hecho de que la contradicción destacada por la teoría de la dependencia, entre centro y periferia, no sea ya la fundamen-

“La Palabra de Dios ha buscado proteger al hombre de la autodestrucción”



tal, en razón de que los excluidos por ella se encuentran tanto en el centro como en la periferia⁶⁴, y de que las dinámicas de concentración y exclusión inherentes a la globalización económica son muchísimo más complejas, no quiere decir que la dialéctica de dominación-exclusión no siga teniendo pertinencia. Ella sigue siendo relevante en razón de estas tendencias concentracionistas y excluyentes de la dinámica económica de la globalización. Tendencias a denunciar proféticamente, sobre la base de un entendimiento científico de sus mecanismos y causas, en un desarrollo teológico que medie entre los extremos del moralismo y del economicismo.

NOTAS

¹Aparece así la importancia de la teología para la liberación personal, en la cual consiste el Reino, porque han sido y son nociones deformadas de Dios (“malas teologías”) las que llevan a creer estar obedeciendo su voluntad, siendo sectarios, en una actitud excluyente como la del elitismo basada en una interpretación ascética del “sed perfectos” del sermón de la montaña, que no lo es hacia el autoperfeccionamiento, sino hacia la absoluta aceptación del otro sin exclusión alguna. La teología es una disciplina fundamental, con un papel determinante no solo en la liberación de la persona de ídolos enajenantes, sino también en que ella logre buscar el Reino y su justicia, y sirva este conforme a su sentido de ser el dominio incluyente de Dios en bien del hombre.

²Ver O’Collins, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*.

³ Ver Rahner, *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*.

⁴ Como la revelación trinitaria de Jesús en la historia nos dice sobre Dios en sí mismo (ver *ibíd.*)

⁵ Ver Metz, *Poverty of Spirit*.

⁶ De acuerdo a Pagola, en afirmación de la opción preferencial por los pobres, Jesús se hace anuncio e irrupción de ese nuevo orden del Reino como reacción al sufrimiento, la opresión y la marginalidad de los humildes en medio de los cuales vivió y ejerció su ministerio

⁷ Ver Barth, *Dogmatics in Outline*.

⁸ Como acertadamente lo destacan Küng (ver *On Being a Christian*) y Schillebeeckx (ver *Jesus: An experiment in Christology*). La proyección antropomórfica de la mezquindad y el narcisismo humanos que lo muestra como un personaje ávido de alabanza y celoso de toda competencia a su poder es la anti revelación. Bien del hombre que lo libera de la esclavitud de la riqueza o del poder o de cualquier otra idolatría, para vivir en Espíritu la libertad de los hijos de Dios.

⁹ En forma particularmente significativa, la del banquete (Mt 22, Lc 14); del amor por encima de la justicia (hijo prodigo y jornaleros invitados por el señor de la viña); del amor que invita a todos (incluso los originalmente marginados: prostitutas y recaudadores entrarán antes) a la fiesta (banquete de bodas); de la predilección por los alejados (oveja/moneda perdida, oraciones del fariseo y el recaudador) y la ruptura de todos los esquemas legales sectarios (rol del samaritano, en contraste con los legalistas del “buen samaritano”); de la inversión de valores y la nueva ética (por la nueva ley del amor: bienaventuranzas) y del derrumbe de jerarquías (entre ustedes, el mayor sea su servidor) implicada por su llegada; de su anuncio a los pobres que, junto con prodigios de liberación, son signo de su llegada (a ellos se les anuncia la buena noticia: Lc 4,18; 7,22).

¹⁰ ¡Qué alivio para estos marginados!, a quienes una sinergia siniestra entre exclusión moral/

religiosa y exclusión social privaba de toda esperanza, tanto en esta vida como en la otra; significaba el anuncio: *no es cierto que estén excluidos, mas vengo primordialmente por y para ustedes, no para aquellos que los excluyen a ustedes desde su superioridad.*

¹¹ Los cimientos del dualismo que controla trazando límites, separando excluidos de incluidos, al abordar la realidad judicativamente (juzgando como diferente), son erosionados por esta confrontación.

¹² Ver Brown, *An Introduction to New Testament Christology*.

¹³ ¿Qué ha de ser de nuestra diferencia y superioridad, sobre toda esa basura inmoral, si el sábado se hizo para el hombre y el Templo perdió su vigencia ante la prioridad de la misericordia sobre el sacrificio, porque Dios quiere adoradores en espíritu y en verdad?

¹⁴ Ver Küng, *On Being a Christian*.

¹⁵ Así, somos puestos en forma inmediata ante Dios, sin la mediación de legalismo y de ritualismo: el Reino ha llegado, para todos, especialmente los excluidos de él por ese legalismo y ese ritualismo que la autoridad religiosa de todos los tiempos monta para controlarnos administrando esa mediación. La de su tiempo, asesinandolo en el fútil intento de impedir que compartiera su soberana libertad con todos, poniéndolos (nos) más allá de su control. Es muy fácil para nosotros juzgar a las autoridades religiosas del tiempo de Jesús, pero más difícil aceptar que Jesús nos está confrontando a todos en nuestros prejuicios excluyentes, incluidos el juicio excluyente y el marginamiento imbricado en la cultura e institucionalidad eclesíastica como instrumentos de poder (control). Actitud centrípeta excluyente (en lugar de la centrífuga incluyente implicada por su misión

en el mundo) que se ha traducido históricamente en cinco brechas: frente a los pobres, la mujer, las otras denominaciones cristianas, los pueblos más allá de su etnocentrismo europeo y la modernidad.

¹⁶ Esta tensión en la unidad entre el *ya* y el *todavía-no*, entre el *ya* histórico del ministerio de Jesús, escatológico en su resurrección, y el *todavía-no* de la culminación escatológica, es central en la universalidad del Reino como inclusión del pobre. Por una parte, el Reino *ya* aconteció en Jesús y en su ministerio con los pobres; y, por otro, en su resurrección, inaugurando el futuro escatológico como refrendación de ese ministerio, en la cual el *todavía-no* deviene *ya*. Pero esta doble contundencia del *ya* no elimina la tensión con el *todavía-no*, emergente en la reflexión teológica desde la frustración de las expectativas de las comunidades primitivas (las de Jesús mismo) sobre la inminencia del Reino escatológico, una reflexión que se torna acuciante ante la historia de sufrimiento (impuesto por el poderoso al humilde) que es la historia de la humanidad. Esta pregunta desde el sufrimiento humano, si bien enfrentada en la fe en Cristo crucificado y exaltado, solo puede ser cabalmente respondida desde el futuro escatológico que irrumpe en esa exaltación.

¹⁷ En la Pascua del Señor se realiza el Reino en su universalidad: como dominio, en la muerte de Jesús (quien muere para todos en su confrontación con la exclusión de Ley/Templo y de pobreza, realizando el Reino como *basilea* en su obediencia); y como nueva creación, en su exaltación (en la cual irrumpe el *escathon* del nuevo orden).

¹⁸ Ver Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*.

¹⁹ Ver Pannenberg, *Jesus-God and Man*.



²⁰ El Reino como *dominio* se realiza en la obediencia de Jesús hasta la muerte de cruz, y el Reino como *nueva creación* emerge en la irrupción escatológica de su resurrección. Lois acierta muy bien cuando destaca –en relación con el Reino como el *escathon* en la teología de la liberación– la conexión Jesús histórico>escatología –Reino>justicia para los pobres, anunciada en la resurrección; sin embargo, la oposición entre resurrección y Reino, según sostiene que en Moltmann la resurrección ha sido desplazada por el Reino de los pobres como *escathon* de la teología, no tiene sentido teológico (ver Lois, “Christology in the Theology of Liberation”). La dupla Reino-resurrección (la Pascua del Señor como realización e irrupción del Reino) no puede disolverse hacia un Reino que no irrumpió en la resurrección y que no sigue aconteciendo gracias a ella.

²¹ El “venga tu Reino haciéndose tu voluntad”, como operación del amor de Dios que irrumpe en aquel, ha llegado en las parábolas sobre el Reino como inclusión de los perdidos, en los milagros contra los poderes que sometían a algunos de ellos y en las comidas compartidas que sacaban de la exclusión a los otros.

²² Ver Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*; y *Ethics of Hope*.

²³ Ver Sobrino, “El resucitado es el crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo”.

²⁴ Ver Lois, “Christology in the Theology of Liberation”.

²⁵ La destrucción de lo viejo es asumida por Jesús en su cuerpo destrozado, haciendo así todas las cosas nuevas. El futuro es ahora desde su irrupción en la resurrección de quien se hizo obediente hasta la muerte de cruz para inaugurar ese futuro/Reino.

²⁶ Ver Sobrino, “Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator of the Reign of God”.

²⁷ Ver Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*.

²⁸ Ver Schillebeeckx, *Jesus*. La parábola de la cizaña y el buen trigo nos da una pista: solo al final el mal será erradicado por el sobrevenimiento del Reino, pero el poder de Dios está trabajando aquí y ahora con nuestra colaboración.

²⁹ Ver Pannenberg (ed.), *Revelation as History*.

³⁰ Ver Suárez, “El método de la teología de la liberación”.

³¹ El “al perdido lo buscaré, al extraviado lo traeré de regreso, al herido lo vendaré, al enfermo lo curaré, pero al fuerte lo destruiré” (Ez 34) culmina en el magnificat “derribó a los poderosos de sus tronos y encumbró a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos”.

³² Lc 4,18: “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos”.

³³ Lc 6,20-26; más claramente, en el sentido del marginado y el excluido, en esta contradicción con los ricos de Lucas que en la versión espiritualizada de Mateo.

³⁴ Este nuevo complemento exegético es desarrollado por uno de los padres (Ahn Byung-mu) de la teología de los Minjung. Según Moltmann, los *ochlos* de Marcos tienen el estatus de una categoría teológica de la importancia exegética del descubrimiento por Lutero del Evangelio de la justificación (ver “Political Theology in Ecumenical Contexts”).

³⁵ Perceptivo y contundente como siempre en sus ilustraciones, Jesús (Lc 16) articula en la pobreza extrema (la de Lázaro, no en sí misma, sino en contraposición con la opulencia de Epulón), la historia de privación de su humanidad (de su dignidad como hijos de Dios), en el sufrimiento de ser aplastados por el hambre y la enfermedad, como si esta condición resumiera, con gran sentido histórico y dada la forma como se ha extendido a lo largo de la historia, la exclusión que Dios no tolera en su *basilea*.

³⁶ Ver Moltmann, *The Way of Jesus Christ*.

³⁷ Ver Mostert, *God and the Future: Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*.

³⁸ Ver Schillebeeckx, *Jesus*; y Sobrino, "El resucitado es el crucificado".

³⁹ Los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16); los invitados a la boda (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24); los dos deudores (Lc 7,41-43); el hijo prodigo (Lc 10).

⁴⁰ Ahn Byung-mu (1966), citado por Moltmann (ver "Political Theology in Ecumenical Contexts").

⁴¹ Ver Schillebeeckx, *Jesus*.

⁴² Ver Sobrino, "Central Position of the Reign of God in Liberation Theology".

⁴³ Ver Gutiérrez, "Option for the Poor".

⁴⁴ No sorprende que Lucas (con su foco en la presencia salvadora de Dios) hiciera a uno de los grupos sociales más marginados (pastores) ser los primeros en recibir el anuncio de la alegría del nacimiento de Jesús, que lo era para todo el pueblo (Lc 2,8-10). Como lo señala, enfatizando dicha parcialidad: para Jesús la línea divisoria entre gozo y dolor producida por el Reino corre entre ricos y pobres; lo que destaca la bienaventuranza es que el Reino es

de ellos por lo inhumano de su condición como pobres.

⁴⁵ Ver Sobrino, "Spirituality and the Following of Jesus".

⁴⁶ En Juan Pablo II y Benedicto XVI. Ver Curnow, *The Preferential Option for the Poor: A Short History and a Reading Based on the Thought of Bernard Lonergan*.

⁴⁷ La importancia del pensamiento crítico europeo aparece en el avance de Metz sobre su maestro Rahner: "...la teología como antropología está en riesgo de perder su sentido de historia y al mundo cuando no es entendida como escatología: únicamente en el escatológico horizonte de esperanza el mundo aparece como historia" (Metz, citado por Moltmann, ver "Political Theology in Ecumenical Contexts"). Y en el comentario de Moltmann: "Toda teología escatológica debe devenir una teología política que es una teología socio crítica" (ibíd.)

⁴⁸ Ver Curnow, *The Preferential Option for the Poor*.

⁴⁹ Ver Gutiérrez, "Option for the Poor". Una radicalización de la idea de que nada diferente al amor de Dios nos puede hacer dignos del amor de Dios, en el sentido de que este amor tiene una preferencia por aquellos que, con criterios humanos, son juzgados menos dignos: Dios se constituye en respaldo para el indefenso.

⁵⁰ Ver Gutiérrez, "Liberation Theology and the Future of the Poor".

⁵¹ Ver Moltmann, *The Way of Jesus Christ*.

⁵² Como llegó a serlo por Juan Paulo II y sus colaboradores Ratzinger y López Trujillo.

⁵³ Como lo han visto algunos autores, esa opción preferencial es de la esencia de la conversión. Así, Curnow vincula con ella las



nociones de Lonergan y Doran de conversión moral y religiosa (para el magisterio) e intelectual y psíquica (teología de la liberación). Rieger, por una parte, señala cómo el control del imperio no se limita a lo político y económico, sino que permea todas estas esferas (a las cuales refieren estas conversiones); y, por otra, propone un concepto de gracia relacional que se desarrolla siendo solidarios con el que sufre, el otro oprimido que hace presente al Otro de la gracia (ver Curnow, *The Preferential Option for the Poor*).

⁵⁴ En una denuncia en la cual el imperativo de incluir resulta salvífico también para el excluyente, de manera que, además de favorecer al excluido, le propone al excluyente una libertad en la cual el pudiera recuperarse a sí mismo de su enajenación en el fetiche tribal.

⁵⁵ Yendo en su histórica alianza con los poderosos, en contra de la persona y el Espíritu de Jesús.

⁵⁶ Todas reflejan las consecuencias terribles del tribalismo eclesiástico, pero la primera constituye un escándalo en el cual la autoridad eclesiástica se une al fundamentalismo islámico, en una actitud recalcitrante, absurda y de terribles consecuencias pastorales: la posición de la mujer en la Iglesia católica (no en otras denominaciones que sí han sabido escuchar este signo de los tiempos).

⁵⁷ Como se planteó, todo tribalismo es una forma de idolatría que convierte el fetiche tribal en una deidad en la cual el sectario se alinea para recibir de ella su identidad y superioridad, contrariando así la construcción de la comunidad por el Espíritu Santo (en la que consiste el Reino).

⁵⁸ Ver Chica, “Monoteísmo semítico, conflicto internacional y paz en Medio Oriente”.

⁵⁹ Ver ídem, “Dos modelos alternativos para Francisco: Juan XXIII y Juan Pablo II, santos”.

⁶⁰ Ver ídem, “*Laudato si* y crecimiento económico”.

⁶¹ Ver ídem, “Condenados al neoliberalismo por la globalización”.

⁶² Ver ídem, *Latinoamérica frente a la globalización: una estrategia alternativa de desarrollo*.

⁶³ Ver ídem, “*Laudato si* y crecimiento económico”.

⁶⁴ Ver ídem, “Cinco retos para el nuevo papa”.

BIBLIOGRAFÍA

Barth, Karl, *Dogmatics in Outline*. New York: Harper&Row, 1959.

Bleyer, Bernard. “The Poor as Christ’s Sacrament”. Con-inspiration.de (2008, 734-746), <http://www.con-spiration.de/texte/english/2008/bleyer2-e.html>

Brown, Raymond. *An Introduction to New Testament Christology*. New York: Paulist, 1994.

Chica, Ricardo. “Condenados al neoliberalismo por la globalización”. Diario Portafolio, Bogotá, 2 de diciembre de 2005.

_____. *Coyuntura, desarrollo y globalización*. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales-Universidad Tecnológica de Bolívar, 2010.

_____. “Cinco retos para el nuevo papa”. RazónPública.com (abril de 2013), <http://www.razonpublica.com/index.php/internacional-temas-32/3653-cinco-retos-para-el-nuevo-papa.html>

_____. “Dos modelos alternativos para Francisco: Juan XXIII y Juan Pablo II, santos”. Revista Javeriana 803 (2014): 71-79.

- _____. *Latinoamérica frente a la globalización: una estrategia alternativa de desarrollo*. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales, 2007.
- _____. “Laudato si` y crecimiento económico”. *Revista Javeriana* 818 (2015): 42-50.
- _____. “Monoteísmo semítico, conflicto internacional y paz en Medio Oriente”. *Revista Javeriana* 801 (2014): 36-43.
- Curnow, Rohan Michael. *The Preferential Option for the Poor: A Short History and a Reading Based on the Thought of Bernard Lonergan*. Milwaukee (WI): Marquette University, 2012.
- Grenz, Stanley James. *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2005.
- Gutiérrez, Gustavo. “Liberation Theology and the Future of the Poor”. En *Liberating the Future: God, Mammon and Theology*, editado por J. Rieger, 96-123. Minneapolis (MN): Fortress, 1998.
- _____. “Option for the Poor”. En *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation*, editado por I. Ellacuría y J. Sobrino, 235-250. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1993.
- Gutiérrez, Gustavo y Gerhard Ludwig Müller. *On the Side of the Poor: The Theology of Liberation*. 2015. Maryknoll (NY): Orbis Books, 2015.
- Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- Küng, Hans. *On Being a Christian*. London: Collins, 1986.
- Lois, Julio. “Christology in the Theology of Liberation”. En *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation*, editado por I. Ellacuría y J. Sobrino, 168-193. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1993.
- Metz, Johann Baptist. *Poverty of Spirit*. New York: Paulist, 1998.
- Moltmann, Jürgen. *Ethics of Hope*. Minneapolis (MN): Fortress, 2012.
- _____. “Political Theology and Theology of Liberation”. En *Liberating the Future: God, Mammon and Theology*, editado por J. Rieger, 60-80. Minneapolis (MN): Fortress, 1998.
- _____. “Political Theology in Ecumenical Contexts”. En *Political Theology: Contemporary Challenges and Future Directions*, editado por M. Welker, F. Schüssler Fiorenza y K. Tanner, 1-12. Louisville (KY): Westminster John Knox, 2013.
- _____. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minneapolis (MN): Fortress, 1993.
- _____. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Minneapolis (MN): Fortress, 1995.
- _____. *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Minneapolis (MN): Fortress, 1993.
- Mostert, Christiaan. *God and the Future: Wolfhart Pannenberg’s Eschatological Doctrine of God*. London: T & T Clark, 2002.
- O’Collins, Gerald. *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. Oxford: Oxford University, 2009.
- Pagola, José Antonio. *Jesús: aproximación histórica*. Madrid: PPC, 2007.



- Pannenberg, Wolghart. *Jesus-God and Man*. Philadelphia (PA): Westminster Press, 1977.
- _____. (ed.). *Revelation as History*. London-Sydney: Sheed & Ward, 1969.
- Rahner, Karl. *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*. Mumbai: St. Paulus, 2004.
- _____. *The Trinity*. London: Burns & Oates, 1970.
- Rieger, Jeorg. *Grace under Pressure: Negotiating the Heart of the Methodist Tradition*. Nashville (TN): The United Methodist Church, General Board of Higher Education and Ministry, 2011.
- Rowland, Christopher (ed.). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University, 2007.
- Schillebeeckx, Edward. *Jesus: An experiment in Christology*. London: Collins Flame, 1989.
- Sobrino, Jon. "Central Position of the Reign of God in Liberation Theology". En *Mysterium Liberationis*. Fundamental Concepts of Liberation, editado por I. Ellacuría y J. Sobrino, 350-388. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1993.
- _____. "El resucitado es el crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo". *Koinonia* (18 de abril del 2000); <http://servicioskoinonia.org/relat/219.htm> (consultado el 5 de diciembre de 2014)
- _____. "Spirituality and the Following of Jesus". En *Mysterium Liberationis*. Fundamental Concepts of Liberation, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 677-700. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1993.
- _____. "Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator of the Reign of God". En *Mysterium Liberationis*. Fundamental Concepts of Liberation, editado por I. Ellacuría y J. Sobrino, 440-460. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1993.
- Suárez, Gabriel. "El método de la teología de la liberación". En *Los métodos en teología*. Gustavo Baena Bustamante y otros. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007
- Williams, Rowan. *On Christian Theology*. Oxford: Blackwell, 2000.