Jon Sobrino

Resurrección de la verdadera Iglesia

Los pobres, lugar teológico de la eclesiología

Sal Terra



Colección Presencia Teológica

8

RESURRECCION DE LA VERDADERA IGLESIA

Los pobres, lugar teológico de la Eclesiologia

2.8 EDICION

JON SOBRINO

EDITORIAL SAL TERRAE Guevara, 20 — SANTANDER

1 N D I C E

Págs.

	-	
Car	rta de J. I. González Faus al autor	g
Int	roducción	15
1.	El conocimiento teológico en la teología europea y y latinoamericana	21
2.	La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico. Reflexiones sistemáticas	54
3.	Servicio de la fe y promoción de la justicia	80
4.	La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia	99
5.	La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres	143
6.	El testimonio de la Iglesia en América Latina. Entre la vida y la muerte	177
7.	$L_{\rm A}$ unidad y el conflicto dentro de la Iglesia	210
8.	Significado teológico de la "Persecución a la Iglesia": A propósito de la Arquidiócesis de S. Salvador	243
9.	La evangelización como misión de la Iglesia	267
10.	La vida religiosa en el Tercer Mundo	315

© Editor	ial SAL TERRAE - Santande
Portada de	e Jesús G.ª Abril
Con las de	ebidas licencias

Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0586-6 Depósito Legal: SA. 176-1984

Artes G. «Resma»-Prol. M. de la Hermida, s/n. Santander 1984

A todos los hombres y mujeres · de El Salvador que han dado sus vidas por el reino de Dios

Carta al Autor

Querido Jon:

Seguramente habrá que ser un poco impúdico o indiscreto, para presentarte a los lectores españoles diciéndoles que eres "un hombre de Dios". Y además tú no vas a aceptarlo.

Pero, respecto a lo primero, ya sabes que la discreción no es la mayor virtud de mi pluma. Y respecto a lo segundo... pues mira por dónde, es ese un punto en el que me atrevería a un debate teológico contigo. ¿Vamos allá? Pues allá vamos.

1. Para empezar...

Al decirle al lector hispano que eres un hombre de Dios, no pretendo presentarte como una especie de héroe a lo divino (que en España siempre era todo "a lo divino", desde el amor hasta la guerra), uno de aquéllos que caminaban hacia el cielo con "la mirada clara y lejos y la frente levantada" y quién sabe si también por rutas imperiales. Todo eso ya quedó perdido en tu infancia y en la mía. Ahora sólo pretendo sentar como tesis que tu hacer teología es el hecho mismo de convertirte y que, para ti, no hay otra teología posible. Que tu propia teología es tu misma conversión hecha palabra. Y por eso importa poco que las palabras te salgan unas veces más claras y otras más apretadas, unas veces más acabadamente bellas y otras más diluídas; porque leyéndote nadie puede quedarse en tus palabras, sino que se siente invitado a ir hacia esa conversión que es tu misma teología. Te aseguro que esto no me lo invento yo ahora para llenar un prólogo de compromiso. En fin de cuentas, eres tú quien ha escrito que el método de la teología "no es pensar el camino de Jesús sino recorrerlo, ni es proponer el seguimiento

de Jesús sino seguirle efectivamente". Y la prueba de que al decir esto estás hablando de cosas muy tuyas y muy vividas es que, a continuación, agregas que "sin crisis (en el sentido de la metanoia bíblica) el conocimiento teológico sigue siendo liberal". ¿Te das cuenta de lo que significa eso para nosotros europeos, que, efectivamente, "seguimos siendo liberales"? (y eso sólo los que llegan hasta ahí, que tampoco son todos ni mucho menos...). ¿Para nosotros que hacemos de la teología autoridad o profesión, y utilizamos el conocimiento teológico precisamente para dispensarnos de la crisis; o proponemos como conocimiento teológico y científico nuestro mismo rechazo a entrar en crisis?

2. Además...

Otra prueba de todo esto que te digo la tienes aquí: me parece una característica tuya el que, aunque escribas de cristología o de eclesiología, en realidad tú siempre hablas de Dios. Por algo será que avisas tanto para que la concentración (aunque sea cristológica) no se convierta nunca en reducción. Pues bien: tú sabes de memoria aquello de la tradición espiritual de que la conversión sólo puede ser a Dios. Entonces va y alguien se puede figurar que estás escribiendo de política, o del hambre en América Latina, o de la revolución esperada y del día en que las muchachas de San Salvador le dirán al Tío Sam lo mismo que le decían a Senaquerib las muchachas de Sión: "te desprecia y te burla Jerusalén, y menea la cabeza a tus espaldas" (cf. Is 37, 22)... Y pensando eso a lo mejor el lector hasta se alegra, porque creeerá que así va a poder refutarte más cómodamente, o te va a seguir más fácilmente -da igual-. Pero luego se queda sobrecogido cuando te oye que "la práctica de la justicia es el lugar de afinidad con el misterio del Dios de vida, y también el lugar de la más aguda tentación contra ese misterio", (que tú también sabes de eso de la tentación). Y cuando añades que "el verdadero creyente no es aquél que tiene la dicha de haber acertado a categorializar correctamente su experiencia trascendental de Dios, sino aquél que invocándole da vida a los hombres". No creas que no me vuelvo tímido a la hora de presentarte ante mi distinguida colegalidad de teólogos de tantas Facultades como somos en España, y que ahora aspiramos a llamarnos Doctor Fulano, o Profesor Merengano, pero tú vienes y nos dices que lo que hemos de hacer es "atrevernos a nombrar quiénes son los pobres, sin diluirlos en una generalidad", y que

eso es nombrar a Dios, porque sin conversión a los pobres no hay conversión a Dios.

Y tú lo dices de manera tan clara que casi es escalofriante: que "los pobres no son sólo destinatarios privilegiados de la evangelización, sino condición de posibilidad de que el evangelizador pueda llegar a tener contenidos cristianos que ofrecer". Te aseguro, Jon, que aquí, en la España que acaba y la que empieza, eso nos marea y nos deja inseguros, y perdemos el tono como yo cuando intentaba hacerte el bajo del Agur Jaunak; que es que la tenemos muy prendida con alfileres esa melodía. Porque además, tú aseguras a este Primer Mundo, tan obsesionado ahora tardíamente por experiencias de gratuidad, que "el summum de la gracia se experimenta en el don de las manos nuevas para hacer una nueva creación".

3. Por si fuera poco...

Todo eso nos marea, además, porque de ese Dios de vida y de los pobres, que tiene para ti rasgos tan concretables, te va saliendo una imagen de Iglesia que no veas... Me temo que muchos te compraremos el libro por ese título de que los pobres resucitan a la Iglesia, pero sin acabar de creérnoslo demasiado y, en el fondo, como excusa para dispensarnos de creerlo demasiado. Pero luego nos vamos a encontrar con que aquellas "notas" de la Iglesia que, en Zapelena o en Salaverri, no se entendían nada, y por eso nos dejaban tan tranquilos que ni siquiera valía la pena prepararlas para el examen, ahora nos dices tú que son las notas de una iglesia de los pobres, y se vuelven tan amenazadoramente claras que casi preferimos quedarnos en la nebulosidad de Salaverri. Y, por si fuera poco, va y te sale una de esas frases redondas que te salen a veces, para acabar de remacharlo:

"Exigir los derechos humanos es una práctica que no genera mucha vida eclesial, ni modifica la autoconciencia de la Iglesia. Exigir los derechos de los pobres es una práctica que convierte a la Iglesia y da profundidad a su obrar".

¿Te das cuenta, Jon, de la Iglesia que van destilando todos estos presupuestos? ¿Se darán cuenta tus lectores? ¿O recurrirán a aquel mecanismo que tú mismo describes diciendo que, cuando no hay conversión, "se llama herejes (desde la sinagoga) o ateos (desde el paganismo) a quienes creen en la resurrección

de los crucificados"? Sospecho que esa reacción no te asustaría mucho, porque cualquiera ve, con sólo asomarse a tus páginas, que hablas de la persecución como de algo tan familiar y tan conocido y tan cercano como si fuese tu hermana Charo. Y perdona el salto lírico; pero es que la persecución me ha evocado el misterio de todo aquello que, siendo teórica —o geográficamente— lejano, puede uno saberlo como lo más cercano a sí. en lo bueno y en lo malo.

4. Pero no...

Creo, sin embargo, que les va a costar mucho perseguirte con razón. Porque encima va y resulta que no eres nada agresivo, ni te metes con nadie, ni sueltas ese poquito de mala uva que hace tan buen cóktel con la tinta. Tú haces teología integradora y conciliadora —en el sentido más positivo de ambas palabras— con auténticos explosivos intelectuales. Y eso debe ser algo muy del Señor.

Así, por ejemplo, resulta que, en un momento dado, puedes dejar en cueros a casi toda la teología del Primer Mundo, con sólo aquella frase tan cortita, y tan de pasada, de que "lo último no relativiza lo penúltimo, sino que exige su jerarquización". Mira por donde, nos desmontas toda esa línea Maginot del "reparo escatológico", que habíamos levantado para disparar desde allí contra vosotros. Y encima, mientras estás haciendo eso, todavía va y dices de todo corazón que "las iglesias del Tercer Mundo ven lo mejor de la iglesia del Primer Mundo no ya como una imposición (que es lo tradicional) sino como inspiración que reciben agradecidas".

5. ¿Qué más?...

¿Qué más quieres que te diga, querido Jon entrañable? Que juzgue el lector si tuve razón o no al presentarte como hombre de Dios. Además, me quedaría explicar a los lectores que eres un esteta; porque sólo por estética se puede ser hoy forofo del Athletic de tu tierra natal, y agarrarse a la onda corta del transistor tantos domingos, allá cuando sube el sol mañanero de San Salvador, que es cuando va cayendo el de la tarde en San Mamés. Y entonces, que no se extrañen si de repente ven que empiezas a atar todos los cabos, y que todos los hilos se van recogiendo y enlazando y armonizando y coincidiendo en tus manos, como en las de una india sudamericana que acabara de tejer su manta o su mantel.

Y no creas que te adulo, ni que te halago o te supervaloro porque ahora me tocan a prólogo. Pues la verdad es que, con obispos como Romero, tampoco tiene nada de extraño que surjan teólogos como Sobrino. Y creo saber hasta qué punto él te hizo, hasta qué punto lo mejor que supiste decir de él es eso tan asombroso de que Msr. Romero creía realmente en Dios", y hasta qué punto tu teología no sale simplemente de ti, sino del contacto con aquel hombre inaudito (también sujeto de una conversión, no lo olvides) que, cuando ya no podía más, se iba a beber un ron del Caribe a vuestra casa, y sonreía guasón al oiros criticar, sin atreverse a entrar él en la crítica. No te quiero sobrevalorar pues. No me importa ahora si fuiste tú quien le enseñó a decir a Msr. Romero que aquello tan cristiano de Gloria Dei vivens homo significaba hoy Gloria Dei vivens pauper *, o si por el contrario, fue él quien te lo inspiró a ti. Eso ya habrá mañana algún exegeta alemán que lo investigue. Lo que yo quiero ahora es dar al lector hispánico mi sorpresa porque tú puedas hablar de Dios con esa increíble verdad, precisamente allí donde el Dios Verdadero parece que sólo sirve para morir, y donde el nombre de Dios sirve en cambio eficazmente para matar; para matar campesinos, para matar niños, para matar maestros y líderes, para santificar el dominio absoluto de catorce familias sobre casi toda la tierra de un país, para que los USA "consideren seriamente" si deben enviaros los marines a defender la expoliocracia, y para que viva en la agonía un Salvador que más bien debiera llamarse Getsemaní.

Ya lo dices tú: "que el pecado tenga poder", esa es la verdadera aporía de todo pensar teológico. ¿Me quieres decir qué teología vamos a hacer en este "primer" mundo, donde no sólo no creemos que el pecado tenga poder, sino ni siquiera que exista? Y quizás por eso, porque hacer teología desde el Salvador no es hacerla desde el primer mundo, sino desde Getsemaní, quizás por eso es por lo que tú haces tanta teología en papeles pequeños, asustadizos y casi vergonzantes. Ya hubiera queri lo yo ver en este volumen alguno de esos puñados de seis o siete folios que circulan mecanografiados entre destinatarios muy concretos y muy reducidos, y que hablan de la gracia, o de Nicaragua, o de la misión de la Iglesia ante un posible conflicto armado en

^{* &}quot;La gloria de Dios es que el hombre viva", célebre frase de Ireneo de Lyon, autor cristiano del s. II. En uno de sus discursos más famosos, Msr. Romero la reformuló diciendo: la gloria de Dios es que viva el pobre.

J. I. GONZALEZ FAUS

El Salvador. Esas hojas que están llenas aún más que de buenas ideas, de realidad satánica y de seguimiento de Jesús. Pero son riesgo, ya lo sé; porque riesgo es el seguimiento. Y tú los miras como inacabados, sin darte cuenta de que toda tu teología ha de ser inacabada, porque es esencial al seguimiento de Jesús el ser siempre inacabado. ¿Acaso no hablas tú constantemente de la procesualidad, y de que todo es proceso y camino? ¿Y no es eso lo que te lleva a intuir que la gratuidad no está sólo "en el origen", sino en la acción misma?

Bueno, pues todo eso es lo que tenía que decirle yo al lector hispánico, para pedirle lo que creo que toca ahora: que en vez de seguir adelante, o empezar a leer, cierre el libro y haga un silencio como de media hora ante Aquél que no tiene nombre, para ver si el Cordero le abre el séptimo sello (cf. Apoc 8, 1).

Porque si no, me temo que aquí no te vamos a entender, Jon, compañero.

José Ignacio González Faus San Cugat del Vallés. Noviembre 1980

introducción

En este libro hemos recogido una serie de artículos publicados en los tres últimos años, todos los cuales tienen que ver con la Iglesia a excepción del primer artículo sobre método y conocimiento teológico, publicado con anterioridad. Quisiéramos ahora hacer unas breves reflexiones introductorias que ayuden a su lectura y mejor comprensión.

1. En sentido estricto, las realidades y problemas que tratamos son, antes que nada, realidades y problemas cristianos. La fe en Dios, la construcción del reino de Dios, la práctica de la justicia. la opción por el pobre, la santidad del hombre nuevo, etc., son la sustancia del cristianismo, que pudieran ser tratados en la teo-logía o antropología teológica. Pero, por otra parte, estas realidades son fundamentales para la Iglesia, si ésta ha de ser en verdad la Iglesia de Jesús. Y estas realidades y no otras son también las que permiten tratar adecuadamente otros problemas más específicamente eclesiales que presentamos en este libro, como la unidad y división dentro del cuerpo eclesial, la determinación de la evangelización como misión eclesial, el novedoso e importante fenómeno de la persecución a la Iglesia y la constitución de la verdadera Iglesia como Iglesia de los pobres.

Con esto debiera quedar claro que en este libro no presentamos una eclesiología, es decir, una reflexión sistemática sobre la totalidad del ser y deber ser de la Iglesia. Se trata más bien de esclarecer problemas fundamentales de una Iglesia que quiere ser fiel a su esencia cristiana y quiere recuperarla creativamente en la historia actual. Más que de una eclesiología, se trata, por lo tanto. de una reflexión teológica sobre la primera y más fundamental sustancia eclesial, a partir de lo cual debiera desarrollarse una detallada eclesiología.

2. Añadamos una breve palabra sobre el método teológico que está detrás de estas reflexiones. En el primer artículo se presenta lo que entendemos por método en la teología latinoamericana. Quisiéramos ahora decir brevemente cómo ha estado operando en la reflexión sobre la Iglesia.

En nuestra opinión, la reflexión teológica sobre la Iglesia debe partir objetivamente de la realidad actual de la Iglesia en lo que ésta tiene de cristiana, es decir, de manifestación actual de Dios. El objeto a reflexionar es la Iglesia y el punto de partida es su misma realidad y no en primer lugar y en directo una doctrina sobre ella. Naturalmente que esta doctrina ya sabida sobre la Iglesia es importante y necesaria. Pero esa doctrina en sí misma, sin la realidad concreta de la Iglesia, sin la manifestación actual de Dios en la Iglesia, no se puede historizar adecuadamente y puede permanecer por ello genéricamente verdadera, pero históricamente ineficaz e irrelevante. Esto supone entonces tomar absolutamente en serio la tan repetida afirmación de los "signos de los tiempos" y la voluntad de nombrarlos en concreto. Supone nombrar la actual presencia de Dios en la Iglesia, sin la cual la Iglesia dejaría de ser objeto teológico.

Subjetivamente la reflexión debe comenzar a partir de la fe eclesial realizada, es decir, desde la respuesta concreta al Dios que se sigue manifestando. Aunque técnicamente hay que distinguir entre revelación de Dios en el pasado y manifestación de Dios en la actualidad, es evidente que la fe actual sólo puede ser respuesta a la actual manifestación de Dios. La teología debe ser entonces reflexión sobre la fe realizada, sobre la actual respuesta a la manifestación de Dios.

Según esto, es de vital importancia determinar en qué consiste la actual manifestación de Dios y la actual fe. En nuestra opinión, al menos en América Latina, el núcleo de la actual manifestación de Dios está en su escandaloso y parcial amor a los pobres y en su designio de que esos pobres tengan vida, iniciándose así su reino. Y correlativamente, el modo correcto de corresponder a Dios consiste en la praxis hacia la justicia del reino de Dios y en realizar esa praxis desde los pobres. Este es, a nuestro entender, el gran "signo de los tiempos" que es en primer lugar un hecho real. La reflexión sobre la Iglesia parte, por lo tanto, de ese hecho real; trata de esclarecerlo y de promoverlo. Desde ahí

tratará de integrar todo ol que legítimamente ha expresado la tradición sobre la Iglesia. No hay, pues, reduccionismo. Pero sin ese "desde ahí" la reflexión no tendrá un objeto real, sino un objeto sólo pensado y por ello será vana histórica y teológicamente.

A este enfoque podría objetarse que tiene el peligro intrínseco de sancionar sin más lo que llega a ser en la Iglesia como fuente de conocimiento teológico y de ignorar metodológicamente la doctrina ya constituida sobre la Igelsia. En otras palabras, tendría el peligro de carecer de una normatividad ya establecida con anterioridad. A eso quisiéramos responder con dos observaciones, una de tipo más a priori y otra más a posteriori.

A priori debe decirse que si la pneumatología tiene alguna vigencia en la vida real de la Iglesia, si se acepta que el Espíritu de Dios sigue actuando en la historia y en la Iglesia, entonces no debiera sorprender ni que se siga buscando en la historia la actual manifestación de Dios, ni que esa manifestación sea históricamente novedosa. Negar esa posibilidad sería negar eficazmente la acción del Espíritu de Dios, sería negar in actu el ser mayor de Dios, del que nos hablan el Nuevo Testamente y la tradición, y sería negar la primera y más ortodoxa verdad sobre Dios: su realidad trinitaria. Asustarse de la novedad en la teología es simplemente asustarse de Dios, pero no por el temor y temblor con que debemos operar nuestra salvación, sino por el miedo a que su palabra juzgue a la Iglesia, su autocomprensión y sus realizaciones.

Con ello queremos indicar a priori que la historia de la Iglesia le pertenece al ser de la Iglesia y por ello debe ser introducida en la reflexión teológica sobre la Iglesia. Esta intuición ya ha sido más o menos asimilada en la cristología. Al Cristo total, al Cristo de la fe, le pertenece la historia de Jesús; y de ahí el significado estrictamente teológico del Jesús histórico para la eclesiología: a la reflexión sobre la esencia de la Iglesia le pertenece como elemento intrínseco la historia de la Iglesia. La esencia de la Iglesia no existe sino en cuanto se historiza. De ahí que la reflexión eclesiológica sin esa historización no sólo sería idealista y triunfalista por una parte y con grave peligro de irrelevancia por otra, sino que no sería teológica. Una Iglesia sin historia no puede ser objeto de una eclesiología cristiana. Por ello, lo que ocurre en la Iglesia y lo que ocurre de novedoso puede y debe ser a priori fuente de conocimiento teológico.

A posteriori debe decirse que lo que ha ocurrido en la Iglesia no es cualquier realidad ni cualquier novedad. No se trata, por lo tanto, simplemente de reflexionar sobre lo nuevo por el mero hecho de serlo. La fidelidad a los signos de los tiempos ha generado de hecho una misión evangelizadora de la Iglesia dirigida a los pobres y centrada en los pobres, ha desencadenado una sistemática y cruel persecución, ha generado una esperanza contra esperanza, una firmeza en la persecución y una fe en Dios, en el Padre de Jesús, como última roca firme. Dicho brevemente, lo que ha ocurrido es que la novedad de la Iglesia ha recobrado la memoria de Jesús, lo ha hecho semejante a Jesús.

Si esto es así, la novedad de la Iglesia se debe remontar no a cualquier espíritu, sino al Espíritu de Jesús. Y por ello esa Iglesia es verdadera o, al menos, más verdadera que otras formas históricas de Iglesia. Y esta es la justificación última, no ulteriormente analizable, para que la reflexión sobre la Iglesia parta de la realidad de la Iglesia, porque en esa Iglesia se sigue manifestando Dios, no sólo doctrinalmente ni sólo a partir de su palabra en el pasado, sino que se manifiesta in actu a través de su palabra actual.

3. Digamos por último una palabra sobre el talante teológico de estas reflexiones, que creemos común a mucha de la teología que se hace en América Latina. Estas reflexiones se han escrito en los tres últimos años de la historia de El Salvador, en los que han vivido y muerto Mons. Romero, Rutilio Grande y Octavio Ortiz, sacerdotes; líderes campesinos cristianos, como Polín; y catequistas como Jesús, a quien Mons. Romero llamaba el hombre del evangelio. Todos ellos y muchísimos otros son hoy mártires. Se han escrito, por lo tanto, en medio de una densidad de vida eclesial sin precedentes y en medio de una gran nube de testigos de la fe, como dice la Carta a los Hebreos.

El hacer teología en esa situación le confiere a la teología no sólo un determinado método, sino un determinado talante. La teología se hace responsable; no depende fundamentalmente de la decisión arbitraria del teólogo al tratar tal o cual tema, sino que se ve forzada por la misma realidad. La teología se hace responsable en el sentido de respondiente a la realidad. La teología se hace práxica porque su interés no es la pura reflexión, ni siquiera la pura verdad, sino la construcción del reino de Dios y de una Iglesia al servicio de ese reino. La teología se hace evangélica en el sentido primigenio del término; se hace con el talante de buena noticia, con el gozo de que hay salvación para los pobres. Y la teología se hace finalmente agradecida porque parte de la primi-

genia experiencia cristiana de que "algo se nos ha dado". Se nos ha dado el misterio de Dios en Jesús y en una Iglesia pobre y de los pobres.

Por todo ello se comprenderá que la dedicatoria de este libro no es pura rutina. Y se comprenderá que lo que haya de iluminador en estas páginas se debe a ellos.

San Salvador, noviembre 1980

EL CONOCIMIENTO TEOLOGICO EN LA TEOLOGIA EUROPEA Y LATINOAMERICANA*

En este trabajo queremos hacer una comparación entre la teología europea y latinoamericana, no tanto por lo que toca a sus contenidos o a los diversos métodos de análisis que emplean, sino en relación al mismo conocimiento teológico, su significado, su funcionamiento y a las consecuencias que de una determinada concepción de lo que es conocimiento se deducen. Pero antes de establecer esa comparación conviene hacer algunas anotaciones previas.

1. Es evidente que hablar de teología latinoamericana y europea es una generalidad que sólo puede servir de definición

Si introducimos este trabajo en un libro que recoge los problemas fundamentales de la Iglesia en América Latina no es principalmente porque hagamos de la teología uno de esos problemas, sino porque aquí se puede apreciar el interés que mueve a tratar dichos problemas eclesiales y la forma de abordarlos. Además en este artículo se recoge indirectamente lo que creemos fundamental de la cristología, que dirigirá también la reflexión sobre la Iglesia.

^{*} Se presenta aquí una reelaboración de la ponencia tenida en el Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en la ciudad de México del 11 al 15 de agosto de 1975. Apareció publicado en Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina, México, 1976, pp. 177-207. La comparación entre ambas formas de hacer teología puede parecer demasiado tajante. No se incluye además el diálogo con algunos teólogos europeos más afines a la teología latinoamericana que a la teología centroeuropea progresista. Tampoco se analizan las limitaciones de la propia latinoamericana, pues esto se llevó a cabo en otra ponencia del mismo Encuentro.

formal a dos formas distintas de concebir y realizar el conocimiento teológico, como detallaremos más adelante. En realidad la comparación y diferencia no se puede establecer sólo en base a la geografía o al uso de diferentes lenguajes, sino en base a las raíces más profundas de lo que son y significan operativamente dos modos distintos de conocer teológicamente. Sin embargo, y aun con la reserva expresada, podemos describir la teología "europea" como la teología desarrollada en el centro de Europa y que puede ser denominada en general como progresista. Por teología "latinoamericana" entendemos la teología de la liberación con sus diversas familias de opciones.

2. Es también evidente que hablar de conocimiento teológico es mencionar un tema amplísimo con un sinnúmero de ramificaciones e implicaciones. Se puede analizar el conocimiento teológico dentro de las disciplinas clásicas de la teología: exégesis, teología bíblica, historia del dogma, de la teología y de la Iglesia, teología moral, pastoral y sistemática. Cada una de estas ramas clásicas de la teología exige por su misma esencia y por el objeto a tratar, una concreción peculiar del conocimiento teológico y un pluralismo de métodos. Por otra parte, se pueden analizar también los diversos enfoques concretos de los cuales hace uso el conocimiento teológico: análisis lingüístico, método inductivo, deductivo o dialéctico, horizontes hermenéuticos, relación con otras formas de conocimiento, como la filosofía o las ciencias sociales, etc.

Sin embargo, para establecer una comparación entre la teología latinoamericana y la europea nos parece más importante ir a la raíz del conocimiento teológico, que después se expresará y concretizará en una pluralidad de métodos, análisis y hermenéuticas. Este nivel más profundo del conocimiento teológico lo queremos esclarecer desde dos puntos de vista: 1) si presuponemos que el conocimiento teológico es cristiano y no meramente un caso de todo conocimiento, nos preguntamos cómo influye la realidad cristiana en el mismo conocimiento teológico en ambas teologías; 2) nos preguntamos también qué interés último mueve a conocer teológicamente.

3. Por lo que toca al primer punto, y todavía con carácter introductorio, el problema del conocimiento teológico se puede enfocar formalmente desde dos puntos de vista distintos: en cuanto el conocimiento teológico es una actividad humana, personal y social, que es regida por las leyes de todo conocimiento, o en cuanto es un conocimiento teológico, es decir, en cuanto está determinado, o por lo menos relacionado, no sólo en cuanto

al contenido, lo cual es evidente, sino en su misma realidad de conocimiento, por los contenidos que elabora.

Esto presupone naturalmente que el conocimiento teológico, en cuanto teológico, reconoce y acepta algo que en algún sentido le ha sido dado, es decir, lo que se quiere decir con Revelación y que hay que concretar. Este enfoque tiene sentido por lo tanto en cuanto se acepte el momento gratuito del conocimiento teológico. Plantear así el problema nos introduce de lleno en el círculo hermenéutico, pues la realidad cristiana está dada precisamente en cuanto realidad a realizar. Esa circularidad tiene una historia que es la auténtica historia de la teología. Pero lo que aquí nos interesa es cómo esa realidad cristiana que está siempre realizándose influye diversamente en el funcionamiento concreto del conocimiento teológico en la teología latinoamericana y europea.

Para establecer esa comparación queremos fijarnos en tres puntos cuya repercusión en el conocimiento teológico lo cualifiquen como cristiano y que se obtienen preferentemente de una consideración de la historia de Jesús: 1) el carácter liberador de la historia de Jesús, lo cual remite al problema epistemológico del significado liberador del conocimiento teológico o al problema del interés que le mueve; 2) la dialéctica entre presencia y futuridad del reino de Dios anunciado por Jesús, lo cual remite al problema epistemológico de la relación entre teoría y praxis; 3) la diferencia entre religión y fe cristiana, o dicho cristológicamente, la dialéctica entre cruz y resurrección, lo cual remite al problema de la ruptura epistemológica dentro del mismo conocimiento teológico.

4. Por lo que toca al segundo punto antes mencionado, como criterio para comparar las dos teologías, queremos insistir en la importancia de la pregunta: ¿qué interés mueve al conocimiento teológico, por qué se hace teología?, lo cual implica también la pregunta: ¿para quiénes y desde quiénes se conoce teológicamente? Estas preguntas presuponen que el conocimiento teológico, en cuanto conocimiento, aun poseyendo una cierta autonomía, ocurre siempre en un contexto de realidad social. El conocimiento no es nunca ni práxica ni voluntariamente neutral, tiene siempre implícita o explícitamente un carácter práxico y ético.

Desde su relación con lo real nos podemos preguntar si el conocimiento teológico se dirige a una realidad pensada o a una realidad existente, si responde a una exigencia intencional del sujeto o a una exigencia real de la situación, si su misma exis-

tencia encubre lo que denuncia en sus contenidos —por ejemplo un mundo de opresión— o si su misma existencia es debida a la experiencia de la opresión vivida.

Creemos por lo tanto que, para establecer una comparación entre diversos conocimientos teológicos, más fundamental que investigar en detalle métodos de análisis teológicos es investigar la opción práxica y ética del mismo conocimiento y descubrir lo que en la misma intelección del conocimiento existe de opción práxica y ética. Por ello nos parece una pregunta clave para establecer comparaciones entre diversas teologías el preguntar qué interés mueve real y no intencionalmente a los diversos conocimientos teológicos.

El carácter «liberador» del conocimiento teológico

Siempre que la teología ha reflexionado cristianamente sobre la realidad, es decir, siempre que ha habido conocimiento auténticamente teológico, la realidad se ha enfocado en un esquema bipolar. Se presupone que la realidad concreta no es lo que debiera ser, porque existe la negatividad, que concretamente se puede expresar como sin sentido, pecado, muerte, etc. Entre la verdad prometida en la fe y la realidad negativa no existe ni complementariedad ni dialéctica, sino estricta contradicción. Por ello a la existencia cristiana y a la teología le ha correspondido siempre el tratar de y realizar la salvación, bien que eso se haya descrito como "redención" o como "liberación", con las diversas implicaciones ya conocidas de ambos términos.

A la fe cristiana y a la teología le es esencial su carácter liberador. Lo que nos preguntamos ahora es cómo esa realidad de "liberación" ha influido en la concepción y funcionamiento del conocimiento teológico. Dicho sencillamente nos preguntamos de qué y para qué ha liberado y libera el conocimiento teológico en las diversas teologías.

Responder adecuadamente a estas preguntas supondría un estudio de toda la historia de la teología. Pero para nuestro propósito, es decir, para establecer una comparación entre la teología europea y la latinoamericana, podemos comenzar con un breve análisis de la influencia de la Ilustración sobre el carácter liberador del conocimiento teológico, pues es en contraste con la Ilustración cuando la teología se hizo más explícitamente consciente del papel liberador o alienante del conocimiento teológico,

y porque creemos que los planteamientos de la Ilustración están influyendo todavía en ambas teologías, por lo menos en cuanto que el movimiento crítico de la Ilustración se ha dejado sentir en Europa y América Latina.

La Ilustración supuso en primer lugar un desafío, si no una condena al conocimiento teológico. Pero es importante distinguir dos momentos en el movimiento de la Ilustración, pues es precisamente en relación al reto de la Ilustración, es decir, en el esfuerzo de responder de la fe ante la Ilustración, como se ha ido históricamente desarrollando la teología moderna. Esos dos momentos pueden ser simbolizados en los nombres de Kant y Marx. Para Kant "Ilustración es la salida del hombre de su inmadurez culpable", (1) inmadurez que se traduce en no sentir la necesidad de pensar por cuenta propia, sino en aceptar acríticamente lo que otros (el pensador, el sacerdote, el médico) piensan por uno. Para Kant hay que liberar al hombre del sentimiento confortable del infantilismo, y la divisa de la Ilustración es: "Ten el coraje de usar de tu propio entendimiento". (2) La liberación que propone, por lo tanto, el primer momento de la Ilustración, aun cuando Kant pretendiese en último término la liberación política, es la liberación de la razón de todo autoritarismo, el anhelo de realidad. Este primer momento de la Ilustración es antiteológico en el sentido de que pretende liberarse de todo dogmatismo, incluido el de la Escritura, y liberar la conciencia humana de toda prescripción religiosa externa a ella.

El segundo momento de la Ilustración no concibe la liberación como la autonomía de la razón, de la cual supuestamente se desprende la liberación total del hombre, sino que pretende en directo la liberación de la miseria de la realidad, lo cual exige no sólo una nueva manera de pensar, ahora autónomamente, sino una nueva manera de actuar. La liberación que se pretende no es, entonces, sólo una liberación de la razón, sino una liberación de la miseria de la realidad, lo cual exige y desencadena también un nuevo modo de concebir el papel de la razón. Es sabido también que este segundo momento de la Ilustración fue también antiteológico, en cuanto que la misma existencia de la religión es a la vez opio del pueblo y expresión de la miseria real.

La teología moderna se ha desarrollado de hecho en el horizonte del reto de la Ilustración tratando de incorporar el mo-

⁽¹⁾ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke XI, 1. Suhrkamp Verlag, 1964, p. 53.
(2) Ibid., p. 53.

vimiento crítico-liberador dentro del conocimiento teológico. Desde este punto de vista se pueden comparar dos modos de hacer teología según que el reto a responder e incorporar haya sido el primero o el segundo momento de la Ilustración, es decir, según que el interés que ha movido a hacer teología haya sido, dicho de forma muy genérica, el interés de racionalidad o el interés de transformación.

En general se puede afirmar que la teología europea moderna se ha orientado preferentemente hacia el primer momento de la Ilustración, es decir, ha comprendido la función liberadora del conocimiento teológico como liberación en primer lugar de cualquier arbitrariedad dogmática, de cualquier autoritarismo. Relacionado con este interés surge el interés por mostrar la verdad de la fe ante la razón natural y ante la razón histórica; o dicho negativamente, el interés de liberar a la fe de todo lo que suponga mito o error histórico. Por último, y más recientemente, surge el problema hermenéutico, es decir, el problema de mostrar no ya la verdad, sino el significado de la fe en una situación en la que por múltiples causas ese significado se ha oscurecido. La fe se ve amenazada o en su verdad o en su significación y entonces la tarea liberadora del conocimiento teológico es considerada como la recuperación, dentro del mismo conocimiento. de la verdad y del significado perdidos. La verificación de la fe ocurre en la congruencia de la fe con alguna verdad más universal, con la verdad histórica o con ella misma.

Todos estos planteamientos tienen de común que pretenden responder al reto de la primera Ilustración, y se han desarrollado en primer lugar en la teología protestante. Por citar sólo algunos ejemplos clásicos, Schleiermacher buscó la congruencia de la fe con la verdad universal de la conciencia religiosa; la ciencia de la historia de las religiones buscó la congruencia de la fe con la verdad histórica de otras religiones; Harnack buscó la congruencia entre fe y cultura; Bultmann, quien reacciona contra la teología liberal precedente, afirma que la fe es "un sí o un no que comprende" (3); Barth busca la inteligibildad de la fe dejándola precisamente ser fe, es decir, verificándola dentro de sí misma. (4)

Entre los teólogos protestantes contemporáneos, el más claro exponente de este modo de concebir el conocimiento teológico es

(3) Cfr. Kerygma and Myth. New York, 1961, p. 49.

W. Pannenberg, en quien aparece de manera evidente cómo la primera Ilustración domina el interés teológico. 1) Afirma explícitamente que la mayor necesidad de la teología actual es la despositivización, pues "toda comprensión autoritaria de la Revelación está en principio sujeta a la sospecha de revestir pensamientos e instituciones humanas con el brillo de majestad divina". (5) 2) La función del conocimiento teológico es esencialmente explicativa. "Afirmaciones sobre la realidad divina o la acción divina se prestan a ser examinadas en sus implicaciones para la comprensión de la realidad finita". (6) La teología tiene que ser entonces, por su esencia, la "verdadera filosofía", pero entendida en su significación explicativa, es decir, en cuanto bosqueja "una comprensión más abarcadora de la realidad". (7) La verificación de la verdad de la teología se hace "en la medida en que el todo de la realidad se haga más profunda y convincentemente comprensible a partir de Jesús que sin él". (8) 3) El conocimiento teológico debe liberarse de todo error histórico, "el teólogo no está en forma alguna en disposición de decir qué es lo que realmente hay en hechos que permanecen oscuros para el historiador"; (9) el objeto de la fe no puede permanecer intacto ante los resultados de la investigación histórico-crítica". (10) 4) La hermenéutica, que Pannenberg elabora novedosamente, tiene como problema central la "comprensión de sentido"; (11) conocer un acontecimiento es hacerlo comprensible desde la totalidad de la historia, lo cual es posibilitado por la anticipación del fin de la historia acaecido en la resurrección de Cristo.

En esta tarea del conocimiento teológico, explicitada en los cuatro puntos anteriores, ve Pannenberg el aspecto liberador del conocimiento teológico. Lo que aquí domina es la primera Ilustración, mientras que la segunda está ausente. En sus numerosas obras apenas si aparece citado siquiera Marx, y cuando aparece, su problemática teológica es subsumida en la de Feuerbach, es decir, en cuanto Dios pueda ser proyección del hombre. (12) El

(12) Cfr., ibid., p. 411, nota 768.

⁽⁴⁾ Un confrontamiento con el pensamiento protestante actual desde la perspectiva de la teología de la liberación puede verse en R. Alves, Cristianismo, ¿opio o liberación? Salamanca, 1973.

⁽⁵⁾ Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen, 1967, p. 291.

⁽⁶⁾ Wie wahr ist das Reden von Gott?, Ev. Komm. 4 (1971), p. 631.

⁽⁷⁾ Zur Theologie des Rechtes, ZEE, 7 (1963), p. 8s.

⁽⁸⁾ Die Offenbarung Gottes in Iesus von Nazareth, en Theologie als Geschichte, editado por James M. Robinson y John B. Cobb, Jr. Zürich, 1967, p. 169.

⁽⁹⁾ Grundfragen, p. 54.

⁽¹⁰⁾ Ibid., p. 57.
(11) Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt, 1973, p. 157.

posible papel alienante del conocimiento teológico, o dicho positivamente, el posible papel transformador de la realidad, no es considerado. Pannenberg, por lo tanto, desarrolla conceptos teológicos de sentido (Dios como futuro absoluto, resurrección como anticipación del final de la historia, esperanza como plenificación de la apertura radical del hombre, etc.), pero no analiza su operatividad social, ni su significación transformadora de la realidad.

En la teología católica se puede observar fundamentalmente el mismo movimiento, aunque sus inicios sean posteriores a los de la teología protestante debido a condicionamientos teóricos y sobre todo prácticos de una determinada concepción del Magisterio. Por citar sólo un ejemplo significativo, la obra de K. Rahner, independientemente de sus grandes méritos y también de sus lagunas, se ha orientado fundamentalmente, desde El Oyente de la Palabra y sus artículos fundamentales sobre la Encarnación, la Trinidad y la Gracia, a responder a la primera Ilustración. Como él mismo ha afirmado repetidas veces, su intento ha sido destinado a que el hombre moderno no experimente la penosa sensación de mitología en la teología. En este sentido Rahner ha buscado con un interés sumamente pastoral y liberador, aunque reducido al europeo culto de su época, una racionalidad cristiana en la teología, ha buscado mostrar que el misterio cristiano, en cuanto se le deja ser misterio, es sumamente razonable, aunque no por supuesto racionalista.

Generalizando, podemos afirmar que los diversos movimientos teológicos europeos han sido condicionados por y han tratado de responder a la primera Ilustración. El movimiento de despositivización de una teología tipo Denzinger, la nueva investigación exegética histórico-crítica, la interpretación del dogma, el desarrollo de las diversas hermenéuticas, han pretendido liberar a la teología del autoritarismo, del error histórico, del mito y del oscurecimiento del significado de la fe. Estos movimientos se han comprendido a sí mismos como liberadores y se han sentido por muchos cristianos en medios de cultura elevada como una liberación real de la comprensión de su fe. Pero el presupuesto de que el conocimiento teológico se haya sentido como liberador ha consistido en que su función es la de explicar la verdad de la fe y posteriormente, cuando el sentido de la fe se ha visto amenazado, en que su función es la de dar significado, o mejor dicho, de recuperar el significado perdido de la fe. Ese dar significado es experimentado como liberador, pues la crisis de la realidad es experimentada como crisis de sentido y la amenaza real de la realidad para la fe es subsumida en la crisis de sentido y conjurada con una nueva interpretación.

Sin minimizar lo auténtico del interés liberador de la teología europea hay que preguntarse sin embargo 1) si el carácter liherador del conocimiento teológico así entendido hace justicia a la liberación cristiana, es decir, si lo más profundo de la liberación consiste en liberar a la fe a través de un nuevo significado, que pudiera coexistir en principio con una realidad no liberada; y 2) si el carácter liberador del conocimiento teológico descrito no sólo no alcanza su plenitud liberadora, sino que la impide al presuponer que el conocimiento libera en cuanto explica y da significado a la realidad. En este sentido el conocimiento teológico no sólo no sería totalmente liberador, sino que se tornaría ideológico, pues trataría de encubrir la miseria real de la realidad con una parcial liberación del ejercicio del discurso teológico, desplazando la solución de un problema real (la liberación de la miseria de la realidad) al plano ideal (la recuperación del sentido de la fe).

Si nos preguntamos ahora cómo influye el contenido teológico "liberación" en el conocimiento teológico en la teología latinoamericana, constatamos en seguida grandes diferencias, sin olvidar que cuando la teología latinoamericana comienza a ser creativa en los años sesenta ya ha podido heredar de la teología europea los planteamientos sobre la relación entre conocimiento teológico y verdad y significado, y en parte ha encontrado esos problemas resueltos, por lo menos dentro del pensamiento. La diferencia más fundamental entre ambas teologías consiste en que la teología latinoamericana trata de responder a una nueva problemática, que no es aisladamente la del sentido de la fe, sino la del sentido de la situación real de América Latina, dentro de la cual situación se presenta también el problema del sentido de la fe. No hay que desdeñar la intuición que aparece en el mismo título en que ha cristalizado lo novedoso de la teología latinoamericana. Esta no se comprende en primer lugar como una teología de la palabra, o de la persona, o de la historia, sino como teología de la liberación. Lo que polariza explícitamente el interés teológico es el ansia de liberación. La teología se hace consciente de que es teo-logía, es decir, discurso intelectual, en cuanto está al servicio de la liberación real.

Lo primero que resalta entonces es que ante el movimiento liberador de la Ilustración, la teología latinoamericana se ha orientado espontáneamente hacia el reto que presupone la segunda Ilustración: la función liberadora del conocimiento no consiste en último término en explicar o dar significado a una realidad existente, ni a la fe amenazada por la situación, sino en transformar una realidad para que llegue a tener significado y recuperar de ese modo el sentido perdido o amenazado de la fe. (13) En este sentido, todavía muy genérico, es evidente la influencia de Marx para la misma comprensión del conocimiento teológico. Su famosa tesis 11 sobre Feuerbach aparece como el paradigma de la esencia liberadora del conocimiento. Transformar no es ya buscar una forma inteligible para ordenar la realidad para el conocimiento, sino dar nueva forma a la miseria de la realidad. El conocimiento teológico aparece entonces inseparable de su carácter práxico y ético y no se reduce a lo interpretativo, aspecto este último algo descuidado por reacción a la concepción europea sobre la autonomía del conocimiento.

Podríamos decir desde este punto de vista que el conocimiento teológico de la teología latinoamericana pretende "enfrentarse con la realidad" de la manera más real y menos ideologizada posible. Desde esta perspectiva podemos establecer algunas diferencias fundamentales entre ambas teologías.

1. En general la teología europea ha intentado un contraste con la realidad desde las mediaciones del mismo pensamiento, como pueden ser la teología, la filosofía y la cultura. El acceso a la realidad ha acaecido en diálogo (de rechazo o de aceptación crítica) con un tipo de pensamiento. Como ejemplos significativos podemos notar que el avance del pensamiento teológico europeo ha sucedido intrateológicamente (Barth en reacción al pensamiento teológico liberal; Bultmann en reacción a Barth; Rahner en reacción a la escolástica decadente, etc.), o ha sucedido en diálogo crítico con un determinado pensamiento filosófico (Bultmann y Rahner con el existencialismo; Rahner con la filosofia trascendental; Teilhard de Chardin con el evolucionismo: Pannenberg con el hegelianismo; Moltmann con Bloch y más recientemente con el marxismo de la escuela de Frankfurt, etc.); o con un determinado movimiento cultural (Robinson con el secularismo, Moltmann con una cultura consumista, etc.). Evidentemente que detrás de esos movimientos teológicos, filosóficos o culturales existe una situación real, y la teología europea así lo ha visto, y por ello la hemos descrito también como pastoral: pero la tendencia ha sido acercarse a la realidad preferentemente a través del pensamiento de la realidad.

En contraste, la teología latinoamericana pretende acercarse a la realidad tal cual es, aun cuando no se pueda hacer una clara distinción entre la realidad como es y la realidad interpretada teológica, filosófica o culturalmente. Si se afirma, por ejemplo, que una determinada realidad es pecado, ya se ha interpretado de hecho con ayuda de algún esquema de pensamiento por qué y en qué sentido es pecado. Pero la óptica es distinta. En la teología europea el análisis recae mayoritariamente en el análisis de la interpretación de una realidad como pecado, en la comparación de esa interpretación con el análisis biblico de pecado, etc.; mientras que en la teología latinoamericana lo que interesa en directo es constatar que hay pecado y reflexionar sobre el modo de quitarlo. El interés teológico no consiste entonces formalmente en esclarecer lo más exactamente posible en qué consista la esencia del pecado, cuál sea el significado de un mundo de pecado, cómo pueda tener sentido la existencia del hombre en ese mundo, sino en transformar esa situación de pecado. En ese sentido, y con las aclaraciones y reservas hechas, creemos que la teología europea ha tendido a acceder y enfrentarse con la realidad más en cuanto pensada, mientras que la teología latinoamericana tiende a enfrentarse con la realidad tal cual es, aun cuando para ello no pueda prescindir de esquemas interpretativos.

2. La teología europea está confrontada con la crisis de sentido, es decir, con la repercusión en el sujeto del sinsentido de la existencia. Ese sinsentido parece oscurecer la inteligibilidad del todo, bien que se entienda como naturaleza, como historia o como sujeto. La teología latinoamericana está más interesada en la crisis misma que se da en la realidad, y no tanto en las repercusiones en el sujeto a quien ideológicamente pueda afectar esa crisis. Se habla entonces de la miseria de la realidad, del cautiverio, del pecado estructural. No preocupa tanto, por ejemplo, el que el hambre de grandes masas haga aparecer al mundo actual como sin sentido, sino que lo que le preocupa es la misma realidad del hambre. No se trata entonces de buscar algún esquema interpretativo que dé, de algún modo, sentido a la fe cristiana en un mundo de hambre (las soluciones de la antigua teodicea, de la esperanza en un mundo justo en el más allá, cierta concepción de la reserva escatológica que anuncia la imposibilidad de una realización intramundana del reino de Dios, o esquemas dialécticos de sentido, no de acción, según los cuales la nega-

⁽¹³⁾ Una buena presentación de la génesis histórico-teológica del interés de la teología de la liberación puede verse en G. Gutiérrez, Evangelio y praxis de liberación, en Fe cristiana y cambio social en América Latina, Salamanca, 1973, pp. 231-245.

32

ción es necesaria para la síntesis), sino que se trata de enfrentarse con la realidad "hambre" y no con la amenaza que el hambre generalizada pueda suponer para el sentido de la fe del sujeto.

Evidentemente que llamar teológicamente "pecado" a la realidad "hambre generalizada" supone ya un modelo interpretativo, pero lo típico de la teología latinoamericana no está en la creación o elaboración de modelos explicativos, sino en la exigencia de transformación de ese pecado. Los modelos interpretativos cobran relevancia en cuanto surgen de la realidad sentida y apuntan a una superación de la miseria de la realidad.

En la teología europea se puede tender a buscar una reconciliación del "hambre" y el "sentido de la fe" a través de la misma reflexión (de ahí el auge del existencialismo teológico después de la guerra mundial), es decir, dentro del mismo conocimiento teológico. La teología latinoamericana pretende que esa reconciliación sea en la realidad, fuera de la cual ninguna reconciliación ideal tiene sentido. Presentar de esa forma la alternativa entre crisis de sentido en el sujeto y crisis en la misma realidad no soluciona el difícil problema de la autonomía del conocimiento también como dador de sentido, pero para establecer una comparación entre dos modos de concebir el conocimiento teológico basta mostrar la diferente óptica desde la que se capta la crisis: o preferentemente desde el sujeto amenazado en su sentido por la crisis de la realidad, o preferentemente en la crisis que se da en la misma realidad. La primera óptica puede llevar à buscar la reconciliación del sin sentido sólo dentro del mismo sujeto; la segunda óptica sólo ve a ésta posible en la solución de la crisis de la misma realidad o por la menos en el intento de solucionarla.

3. Desde esta perspectiva se puede comprender un fenómeno que no deja de extrañar en Europa: el desinterés latinoamericano por la teología europea. Sorprende que "los teólogos latinoamericanos rechazan de manera aún más radical las distintas teologías "progresistas" del mundo occidental". (14) Ese desinterés no significa que se ignore la teología europea, como puede verse en las frecuentes citas que hacen los latinoamericanos de los europeos. Tampoco significa en principio desprecio o sentimiento de superioridad sobre lo europeo, aun cuando sea

comprensible que en la búsqueda de su identidad la teología latinoamericana haya acentuado el carácter de estar "contra" la teología europea. Tampoco desdeña en principio los logros de la teología europea y los conceptos teológicos que se han desarrollado en Europa (teología política, teología de la esperanza, teología del Jesús histórico, etc.). Las raíces del desinterés son más profundas; se trata de la falta de sintonía de interés del conocimiento teológico. La teología latinoamericana considera que mientras la teología europea se comprenda, aun inconscientemente —lo cual agrava el problema—, como una teología desde el centro geopolítico del mundo, no puede captar la miseria de la realidad y por ello "tienen el defecto común de hacer el juego inconscientemente a la sociedad capitalista occidental". (15) De ahí se deduce que, aun con buena voluntad, la teología europea tiende a reconciliar la miseria dentro del pensamiento teológico, pero no a liberar a la realidad de su miseria.

4. De ahí también el diverso uso, por lo menos en principio, de la filosofía v de las ciencias sociales en el conocimiento teológico. (16) Si el problema de la teología se concibe como el de dar significado, entonces espontáneamente se dirige hacia la filosofía, entendida tradicionalmente como el tipo de conocimiento que por ser universalizante y totalizante puede servir de mediación concreta a expresiones de significado. Si el interés es, sin embargo, liberar la realidad de su miseria, entonces la atención se dirige más espontáneamente hacia las ciencias sociales que analizan la miseria concreta de la realidad, los mecanismos de esa miseria y los posibles modelos concretos de liberación de esa miseria. El que esos análisis sean siempre parciales y estén sometidos a la reserva escatológica no es obstáculo para su uso. Lo serían si el objetivo de la teología fuese el de buscar un significado totalizante al nivel del mismo pensamiento; pero si su interés es más operativo que significante, entonces las ciencias sociales son consideradas como una apta mediación del conocimiento teológico.

Esto no significa que la teología latinoamericana ignore en principio, aun cuando quizá no haya reflexionado tan profundamente sobre ello, la problemática del sentido y significado incluso totalizante, sino que lo enfoca de diversa forma, como vere-

⁽¹⁴⁾ C. Geffré, La conmoción de una teología profética, Concilium 96 (1974), p. 303.

⁽¹⁵⁾ Ibíd., p. 303.

⁽¹⁶⁾ Cfr. J. L. Segundo, Teología y ciencias sociales, en Fe cristiana y cambio social en América Latina, pp. 285-295; I. Ellacuría, Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana, en Teología y mundo contemporáneo, Madrid, 1975, pp. 336-350.

RELACION TEORIA/PRAXIS

mos más adelante. Por ahora baste decir que la teología latinoamericana no busca el sentido totalizante desde la situación dada o que se reconcilie con la situación dada, sino que encuentra el sentido en la transformación histórica, es decir, en la misma realidad y no en el pensamiento. La mediación de sentido no se busca entonces en la interpretación que el sujeto teológico pensante hace de la realidad, sino en aquello que la misma realidad da de sí, en cuanto es una realidad a transformar también por el conocimiento teológico.

5. Por último, la teología latinoamericana creemos que es más consciente que la europea de su mismo status como conocimiento. La tarea más bien de tipo explicativo y de dar significado es una tarea "en sí" buena y necesaria, como tarea que también le compete el conocimiento. Pero en la teología latinoamericana ese aspecto del conocimiento es visto dentro de la totalidad del conocimiento. Es decir, la teología latinoamericana se pregunta: ¿qué ocurre en la realidad cuando el conocimiento teológico se limita a su papel explicativo y de significado? Lo que ocurre con gran frecuencia es que el conocimiento deja a la realidad intocada y en ese sentido justificada o justificable. La teología latinoamericana es consciente de que el conocimiento teológico, aun dentro de su autonomía como conocimiento, no es nunca ni práxica ni éticamente neutral. Si el interés que mueve a conocer es fundamentalmente explicativo, entonces por el mero hecho de hacer teología así se está abandonando la realidad al status quo, e indirectamente al menos se la está justificando.

Obviamente éste es el problema de la ideologización de la teología, hacia el cual la teología latinoamericana es más sensible que la europea. (17) La teología latinoamericana no se pregunta sólo por la intención del teólogo al hacer teología, sino por el uso real, por las consecuencias reales que la sociedad hace de su teología. Así al tratar, por ejemplo, del pluralismo teológico como problema teológico, no se pregunta sólo por su posibilidad intrínseca a la luz de las diversas teologías del AT y NT, ni sólo a la luz de los diversos contextos culturales que evidentemente suscitan teologías particulares, sino que se pregunta también por los intereses político-eclesiásticos que están realmente en juego al defender o atacar un asunto aparentemente tan teórico como el del "pluralismo teológico". En América Latina, por ejemplo, la defensa del pluralismo puede ser el modo sutil de ahogar la teología de la liberación. Y esa repercusión real y no la mera consideración de la esencia del pluralismo, forma parte del conocimiento teológico de esa realidad que llamamos pluralismo de la teología.

Resumiendo lo dicho hasta ahora podemos afirmar que la teología europea en general ha estado más interesada en explicar la verdad de la fe y esclarecer su sentido oscurecido. El interés que ha movido a esa teología en sus mejores logros ha sido pastoral, aunque reducido a una élite cultural. La pregunta a responder ha sido: ¿cómo se puede creer hoy; qué sentido tiene la fe hoy, cuando parece que ha perdido su sentido? La taera ha sido recobrar el significado de la fe.

La teología latinoamericana está más interesada en liberar a la realidad de su miseria, pues eso es lo que ha oscurecido el sentido de la fe. Su tarea no es tanto reconciliar el significado de la fe en presencia de la miseria de la realidad, sino la de transformar esta última y así recobrar paralelamente el significado de la fe. No se trata por lo tanto de entender la fe de otra manera, sino que de una nueva praxis surja una nueva fe. (18)

II. La relación entre la teoría y la praxis en el conocimiento teológico

Si nos preguntamos por el modo real de hacer teología, podemos constatar que en la teología europea se ha partido del presupuesto de que existe un depósito de verdades o al menos de significados que hay que transmitir, explicar, interpretar y hacer significativos. Esta tarea no tiene por qué estar desligada de la realidad concreta; pero aparece una responsabilidad hacia lo ya dado como conocimiento. La teología europea tiene una larga tradición, y el hacer teología ha estado de hecho muy influenciado por la "historia de la teología". En este sentido la teología europea ha sido muchas veces teoría o historia de la teoría, aun cuando dentro de la teoría, en los últimos años, se haya reflexionado sobre la relación entre teoría y praxis.

La teología latinoamericana como conocimiento teológico ha partido de otros presupuestos. Su novedad no ha surgido de la

⁽¹⁷⁾ Cfr. J. Luis Segundo, Liberación de la teología, Buenos Aires, 1975; H. Assmann, Teología desde la praxis de liberación, Salamanca, 1973, pp. 171-245.

⁽¹⁸⁾ Cfr. G. Gutiérrez. Teología de la liberación, Salamanca, 1972, pp. 193-273.

historia de su teología, pues ésta no ha existido prácticamente, sino hasta muy recientemente. La teología no se ha comprendido entonces a partir de la tradición de la teología, sino que ha surgido de una praxis vivida de liberación, por incipiente que ésta hava sido. (19) Es decir, ha existido primero un contacto teológico con la realidad aun antes de reflexionar sobre la teología implicada en ese contacto: la praxis de hacer real el amor y la justicia entre los oprimidos. Lo que ha movido a pensar, a hacer teoría, no ha sido fundamentalmente la tradición de una teoría teológica, sino la fe vivida en un proceso de liberación en medio de la conflictividad. Una sencilla constatación de esta afirmación aparece cuando se constata que el teólogo latinoamericano ha comprendido su profesionalidad de manera diferente al europeo. Muchos de los teólogos que han dado vida a la teología de la liberación se han hecho teólogos como consejeros de grupos de acción, como sacerdotes sumergidos en lo pastoral, etc. Aun los teólogos más "profesionales" han identificado en su persona otros intereses que los estrictamente teológicos, la sociología, la política, y han actuado desde instituciones cuyo fin principal no ha sido la investigación teológica en sentido estricto, sino el contacto con la realidad para transformarla: universidades, centros de acción social, medios de comunicación social, movimientos campesinos, etc. Desde esta diferente concepción de la profesionalidad del teólogo se pueden hacer algunas reflexiones sobre la relación entre teoría y praxis en las dos teologías.

1. La ortodoxia como modo de conocer basado en una autoridad totalmente ajena al sujeto ha sido ya desacreditada en Europa, y ello en base también a la misma estructura de la fe bíblica. También hoy se afirma generalmente la necesidad de la ortopraxis como exigencia de la misma ortodoxia. Sin embargo, esta afirmación puede quedar desvirtuada desde dos aspectos:

1) por una sustitución de la ortodoxia de afirmaciones por la ortodoxia del significado o del método, y 2) por el diferente lugar desde el que se describe la relación entre ortodoxia y ortopraxis; es decir: o desde el mismo pensar o desde una acción.

Evidentemente que la teología europea en sus mejores exponentes siempre ha estado relacionada con un determinado tipo de existencia y experiencia de la realidad, no ha sido nunca puro pensar. Pero con ortopraxis se quiere indicar algo más. No se trata sólo de pensar a partir de la experiencia, sino de pensar a partir de una experiencia determinada, a partir de una praxis que no sólo se siente influenciada por la miseria del mundo, lo cual también ha experimentado Europa después de las guerras, por ejemplo, sino a partir de la transformación de esa miseria, que es sentida no sólo como la destrucción del sentido de la realidad para el sujeto, sino como la destrucción del sentido social, de la convivencia entre hombres. En la teología europea, aun abandonando el ortodoxismo y aun surgiendo de una reflexión sobre la realidad, no se ha avanzado muchas veces hacia la ortopraxis en el sentido de la teología latinoamericana.

2. De aquí se deduce también una nueva reformulación de lo que es método teológico. Anterior a los métodos en plural está el método. Este no es sino el mismo proceso del conocimiento crítica y operativamente considerado. (20) El metodo trascendental de Rahner, por ejemplo, es su misma teología trascendental. Es significativo que en sus Escritos de teología sólo en el tomo VIII de 1967 haya aparecido una reflexión sobre su método trascendental, aun cuando durante casi treinta años ya había hecho teología transcendental. Esto implica la supremacía del método como camino del conocimiento sobre cualquier método particular que posteriormente lo aclare o justifique.

Enl a teología latinoamericana también ha ocurrido el mismo fenómeno: el método de la teología de la liberación es fundamentalmente el camino que ha recorrido. Pero aquí se nota una diferencia con la teología europea. El "método" como camino no se concentra en la reflexión crítica sobre el camino del conocimiento, sino en el mismo hacer camino real. Quisiéramos aclarar esto con un ejemplo. En la teología europea el "seguimiento de Jesús" se ha relegado normalmente a la teología espiritual y apenas si ha influido en la cristología, y cuando lo ha hecho ha sido para mostrar la peculiar conciencia de Jesús que se muestra en la exigencia de un seguimiento incondicional. Sin embargo, el "seguimiento" de Jesús como lugar epistemológico de "conocer" a Jesús ha sido ignorado casi siempre y está ausente en las cristologías contemporáneas sistemáticas. (21) La teolo-

⁽¹⁹⁾ Cfr. J. C. Scannone, La teología de la liberación: evangélica o ideológica, Concilium 93 (1974), pp. 456-463.

⁽²⁰⁾ Cfr. I. Ellacuría, Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano, aparecido en Liberación y Cautiverio.

⁽²¹⁾ En Europa, Bonhoeffer ya habló del seguimiento de Jesús en El precio de la gracia, Salamanca, 1968, pp. 37-250. Puede verse también por ejemplo Urs von Balthasar, Ensayos teológicos II, Sponsa Verbi, Madrid, 1965, pp. 97-174; y modernamente J. Moltmann, El Dios crucificado, Salamanca 1974, pp. 55-66. Sin embargo, el tema del seguimiento de Jesús como praxis del conocimiento cristológico ha estado ausente en muchas de

gía latinoamericana sin embargo, comprende el método teológico en el sentido de camino real. Continuando con el ejemplo de la cristología, es el seguimiento real de Jesús el que da a conocer la realidad de Jesús, aun cuando ésta deba ser también esclarecida usando una pluralidad de métodos, análisis y hermenéuticas. El método en su sentido más profundo es comprendido como contenido.

3. La teología europea es consciente de la imposibilidad de una ortodoxia abstracta, es decir, de la imposibilidad de pensar en directo conceptos límite como "Dios", "Cristo", "pecado", "reino de Dios", "liberación", etc. El método es, desde este punto de vista, el paso de la ortodoxia abstracta a la ortodoxia concreta. Pero este paso puede ser entendido de dos maneras fundamentalmente distintas. También en la teología europea se afirma que el conocer es inseparable del camino del conocedor. (22) Se afirma entonces, por ejemplo, que conocer lo que significa la "divinidad" de Cristo en la fórmula del concilio de Calcedonia es inseparable del camino de conocer el proceso histórico de la idea que comenzando en el NT y pasando por los apologetas y los Padres desemboca en Calcedonia. De este modo se supera una ortodoxia abstracta ingenua y se incorpora el camino del conocimiento en el mismo conocimiento.

Sin embargo, en América Latina el camino del conocer se comprende de manera distinta. El paso de la ortodoxia abstracta a la concreta no se realiza fundamentalmente por la mediación de la historia de las ideas, sino de la praxis. La confesión de la "divinidad" de Cristo no se realiza por la comprensión de la historia de ideas como persona, unión personal, naturaleza divina, etc., sino que se realiza por la mediación de una praxis concreta en la cual se va esclareciendo la verdad de lo que en Calcedonia se ha dicho genéricamente. En este caso el método más fundamental es el mismo camino, es la misma praxis de la fe y lo que ella da de sí.

Lo que está entonces en juego es la misma intelección de lo que es método teológico. Teológicamente hablando la respuesta

(22) Cfr. D. Wiederkehr, Mysterium Salutis III, 2, p. 560s; W. Pan-

nenberg. Fundamentos de cristología, p. 229.

está en la misma historia de Jesús: Cristo es "verdad" en cuanto es "camino". Si a esta expresión se le quita lo que pueda tener de piadosista, se está diciendo que el método de la teología es recorrer, no pensar el camino de Jesús. Los métodos en plural tratarán de esclarecer el camino real de Jesús (exégesis histórica), los caminos concretos que hay que recorrer hoy en una historia y geografía distintas a las de Jesús (hermenéutica), lo que ha habido de verdadero y falso camino en la historia de la existencia cristiana (historia de la Iglesia), la ubicación real del camino en el mundo actual (las ciencias sociales), el sentido totalizante y transcendente experimentado en ese camino (teología sistemática), el peligro inherente a la fe de ideologizar el camino (teología crítica).

En la elaboración concreta de estos temas existirán indudablemente diversidad de enfoques debidos a condicionamientos sociales, económicos, culturales y políticos. Pero lo que la teología de la liberación ha intentado es recobrar el sentido original de método como el camino real de la fe. Y la primera pregunta seria que se formula es si todo camino es cristiano. Mientras el reino de Dios no exista en plenitud, no cualquier lugar, cualquier praxis, cualquier camino es apto para el conocimiento teológico. Con esta pregunta entramos en lo más profundo del conocimiento teológico en cuanto teológico: cuál es el camino que al recorrerlo, al hacerlo, permite un conocimiento teológico cristiano. Es la pregunta, formulada teológicamente, entre el paso de la presencia al futuro del reino de Dios. (23)

las grandes cristologías sistemáticas como la de P. Tillich, Systematische Theologie II, Stuttgart, 1958; la de W. Pannenberg, Fundamentos de cristología, Salamanca, 1974. En los dos voluminosos tomos de Mysterium Salutis III dedicados a la cristología apenas si hay referencias al seguimiento de Jesús y ninguna como modo de conocer teológicamente.

⁽²³⁾ La teología europea ha desarrollado ciertamente una concepción práxica de la fe, Cfr. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, München 1968; E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, Mainz, 1971; y sobre todo J. Moltmann, Crítica teológica de la religión política, en Ilustración y teoría teológica, Salamanca, 1973, pp. 11-45; Evangelio, en Esperanza y planificación del futuro, Salamanca, 1971, pp. 215-244; El Dios crucificado, pp. 293-315. La crítica fundamental desde la teología de la liberación ha sido que esa teología de la praxis sigue siendo abstracta, es decir, pensada más que hecha. Por lo que toca a una crítica a Moltmann, cfr. H. Assmann, op. cit., 86; G. Gutiérrez, op. cit., 213, 283s; E. Dussel, Dominación-Liberación. Un discurso teológico distinto, Concilium 96 (1974), p. 348 y sobre todo R. Alves en su obra citada Cristianismo, ¿opio o liberación? Por otra parte se puede apreciar una positiva influencia de la teología de la liberación en la última obra de Moltmann, El Dios crucificado.

III. Integración de la ruptura epistemológica en el conocimiento teológico

El camino real que lleva del mundo presente al reino de Dios definitivo puede concebirse fundamentalmente de dos maneras: o como camino de plenificación progresiva del presente o como contradicción y transformación del presente. Estas dos opciones aparecen en los títulos de diversas teologías como pudieran ser la teología del desarrollo y la teología de la liberación, la teología del logos creador y del logos redentor. Creemos que en esta distinción está en juego lo más profundo de una determinada concepción teológica y, consecuentemente, de lo que debe ser el conocimiento teológico.

EL CONOCIMIENTO TEOLOGICO

El problema de fondo que aquí se debate es el de la ruptura epistemológica dentro del conocimiento teológico. La lectura de la Escritura muestra en seguida que no existe conocimiento teológico sin esa ruptura epistemológica. Pero en la Escritura la ruptura aparece de dos formas: 1) en cuanto afirma la trascendencia de Dios como futuridad, el conocimiento teológico ha de ser distinto del conocimiento natural: 2) en cuanto afirma la trascendencia de un Dios crucificado, el conocimiento teológico ha de ser contrario al conocimiento natural. Todo ello se puede simbolizar en la exigencia de Jesús de una metanoia, de un cambio de mente. Lo que queremos investigar ahora es cómo ha influido la ruptura epistemológica en el conocimiento de la teología europea y latinoamericana.

En la teología católica tradicional la concepción clásica de la analogía siempre ha exigido un momento de ruptura en el conocimiento, siempre ha habido que negar lo finito de nuestro conocimiento para alcanzar el conocimiento de lo divino. Pero esa ruptura ha significado ir más allá del conocimiento natural, pero no contra el conocimiento natural. Obsesionada por algunos pasajes clásicos de la Escritura (Sab 13-15; Hech 17, 22-31 y sobre todo Rom 1, 20s) no se ha fijado en la declaración de Pablo del fracaso histórico de toda teología natural, es decir, de todo conocimiento teológico que no haya pasado por la ruptura que Pablo interpreta como escándalo y locura.

La teología protestante ha sido más consciente de esa ruptura, sobre todo en la superación de la teología liberal, simbolizada en Harnack. Para éste en Jesús se da la sublimación de lo bueno del hombre; en su contexto histórico Jesús aparece como la culminación de las virtudes del ciudadano burgués de finales del S. XIX, en el que se da la armonía de vida y cultura,

trono y altar, existencia y virtud. En este contexto fue muy importante el descubrimiento de A. Schweitzer y J. Weiss sobre el carácter escatológico de la figura de Jesús y su predicación del reino. La introducción de lo escatológico en la teología no sólo supuso introducir el factor de kairos y futuro, sino el elemento que le es esencial a la escatología de Jesús: la crisis. Dicho sencillamente, esto significa que la figura de Jesús, el Dios que en él se revela, el reino de Dios que predica no es accesible desde la inercia de la existencia natural. El conocimiento teológico debe asumir en sí para su propio funcionamiento la crisis. Sin esta crisis el conocimiento teológico sigue siendo liberal, es decir, sigue intentando la reconciliación de la teología con la constitución esencial del hombre o con la verdad de los hechos históricos, pero no ha entrevisto lo que es típico del conocimiento cristiano: la conversión en su mismo funcionamiento. Sin la crisis, el conocimiento teológico buscará desarrollar marcos genéricos universales explicativos dentro de los cuales se pretende verificar la verdad de la fe, pero no sospecha que lo primero que hace la fe es poner en cuestión esos marcos universales de interpretación.

Sería largo mostrar en cada uno de los teólogos europeos cómo ha influido la ruptura epistemológica. Nos contentaremos con citar algunos ejemplares más significativos. Para Barth el meollo del conocimiento teológico se descubre en contradicción con el funcionamiento del conocimiento natural; la teología es la contradicción de la religión; la teología desenmascara el interés del conocimiento religioso que no es otro que la justificación del hombre ante Dios. La ruptura epistemológica le es inherente al conocimiento teológico. (24)

Bultmann introduce la ruptura al afirmar que el punto de contacto entre Dios y el hombre es precisamente el punto de rechazo de Dios al hombre. La crisis es introducida en el conocimiento en cuanto el hombre tiene que pensarse como pecador, es decir, como hombre criticado, para poder comprender la palabra que Dios le dirige como buena nueva, como perdón. (25)

Bonhoeffer repitió en parte la concepción de Barth, pero avanzó un paso importante al apuntar que la ruptura se da en

⁽²⁴⁾ Cfr. su posición radical en Römerbrief; Nein!, Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute, Nr. 14, München, 1934, y su postura más matizada en Dogmatik II/I, Die Lehre von Gott, erster Teil, Zürich, 1948, 3,ª ed.

⁽²⁵⁾ Glauben und Verstehen II, Tübingen, 1968, 5 ed., pp. 117-132.

la misma realidad, en la historia de la pasión del mundo. De ahí que conocer a Dios es mantenerse con Dios en la pasión del mundo. (26) Esta intuición ha sido profundizada por Moltmann en su segunda época al afirmar que Dios es la crítica del hombre y que por ello todo discurso teológico debe asumir en sí esa crítica. La verificación de la fe no se hace en continuidad con ningún esquema universal cosmológico, antropológico o histórico, sino en contradicción con todos ellos. (27)

EL CONOCIMIENTO TEOLOGICO

Por otra parte la teología de Pannenberg apenas si ha asumido la ruptura epistemológica. Es cierto que ha elaborado la futuridad de Dios en oposición a un Dios del origen, pero su pensamiento sobre Dios está en fundamental continuidad con el Dios de las religiones considerado como poder. La fundamental actitud de confianza hacia Dios está fundamentada desde la apertura fundamental del hombre y en continuidad con ella. (28)

En la teología de la liberación también se ha operado una ruptura epistemológica que en parte coincide con las diversas posturas de los europeos y en parte no. Esa ruptura ha sido más vivida que pensada reflejamente. Lo que ahora pretendemos es reflexionar sobre algunos puntos de epistemología teológica y ver cómo en ellos ha influido la ruptura en América Latina.

1. El conocimiento analógico y dialéctico. El conocimiento analógico presupone que lo semejante es conocido por lo semejante (Platón), y en su versión práxica que lo semejante se lleva bien con lo semejante (Aristóteles). En este sentido una teología analógica no ha incorporado la ruptura epistemológica. Lo típico del conocimeinto teológico sería entonces el ser dialéctico.

Estos principios abstractos cobran singular importancia en la teología latinoamericana. En un continente donde no abunda la belleza, el amor, la reconciliación, la justicia, sino en el que la situación de las grandes masas es catastrófica, el discurso teológico es mucho más dialéctico que analógico. Es paradójicamente en la miseria, en la situación de pecado, en la opresión, donde se busca el lugar donde encontrar a Dios, quien por supuesto no va a aparecer en analogía con el Dios pensado, sino como contradicción con la miseria real vivida. Lo teológico no

es conocido en continuidad y como culminación de la realidad. De ahí que las mediaciones concretas del conocimiento teológico sean más aquellas realidades que sub specie contrarii apuntan a lo totalmente otro, no por estar más allá de la realidad presente, sino por estar en clara contradicción con ella. De ahí que la teología de la liberación se concentre en temas como el éxodo, el pecado estructural, el cautiverio, la conflictividad, etc. El mismo nombre de teología de la "liberación" apunta en este sentido. No se trata de una teología de la "libertad" (como por ejemplo en Pannenberg, quien trata de reconciliar la libertad finita del hombre con la libertad infinita de Dios), sino de "liberación", como aquello que sólo se capta dialécticamente en oposición a la opresión vivida. Al oponer por lo tanto analogía a dialéctica no estamos criticando al pensamiento griego su falta de futuridad, es decir, la incapacidad de pensar lo que todavía no es, sino su falta de crítica a lo que ya es.

2. La admiración y el dolor. El pensamiento griego supone que la admiración es el motor de todo conocimiento. Supone que es la estructura positiva de la realidad lo que mueve al hombre a conocer: en ello encuentra gozo y ahí se da un criterio último de la verdad del mismo movimiento del conocimiento. En América Latina, más que la admiración, lo que está actuando en el conocimiento es el dolor presente. Y en ese dolor encuentra la verdadera analogía para conocer lo teológico: reconocer la historia presente del mundo como la historia continuada de la pasión de Dios. En los momentos cumbres de la revelación de Dios siempre ha habido algún dolor: el clamor de los oprimidos en Egipto, el grito de Jesús en la cruz (según Marcos), los dolores de parto de la creación entera que espera su liberación. La teología latinoamericana ha privilegiado los gemidos de los oprimidos como aquello que mueve a pensar teológicamente. Esto no excluye que se traten los temas positivos de la teología (el amor de Dios, la esperanza, la reconciliación, el reino de Dios), pero la óptica es distinta. Estos grandes temas positivos no son captados en directo en sí mismos, sino en cuanto van siempre acompañados e incluso provocados por algún gran dolor.

En la ruptura epistemológica que supone el dolor, creemos que se da también la orientación práxica y ética del mismo conocimiento. Es evidente que todo hombre sufre en cualquier parte del mundo. Pero lo que la teología de la liberación ha privilegiado es el sufrimiento ajeno y generalizado. Berdyaev decía intuitivamente que "si yo paso hambre eso es un mal físico, pero si otro pasa hambre eso es un mal moral". Y ante el mal moral

⁽²⁶⁾ Cfr. Resistencia y Sumisión, Ariel, Barcelona, 1969, pp. 176s.

⁽²⁷⁾ Cfr. Esperanza y planificación del futuro, pp. 31-65; El hombre, Salamanca, 1973, pp. 143-158.

⁽²⁸⁾ Cfr. Grundfragen, pp. 252-295; Was ist der Mensch, Göttingen, 1968, 3.ª ed., pp. 5-40.

sólo cabe una respuesta correcta: eliminarlo. Captar el mal moral en el otro es imposible sin una exigencia de su superación.

En América Latina se da una situación generalizada de mal moral, lo cual repercute en el teólogo como dolor. Este dato fundamental hace que en la teología latinoamericana no éste influyendo tanto la admiración que todo sistema coherente de pensamiento, incluido el teológico, exige y suscita. El sistema teológico no es un esquema explicativo en el que se integren coherentemente los datos de la revelación y los datos de la historia, sino que es un esquema de respuesta a un dolor generalizado. La reflexión que surge ante y desde el dolor, no pretende por su esencia explicar su naturaleza o buscar su congruencia con los datos de la Revelación, sino eliminarlo. Esto no excluye los análisis de las causas de ese dolor generalizado, más aún lo exige—y de ahí de nuevo la importancia de las ciencias sociales—, pero la óptica es distinta. No está en juego la verdad o la belleza formal de esos análisis, sino la eliminación de la miseria.

3. La teologia natural y la teodicea. Son dos modos tradicionales y distintos del discurso teológico. En la primera se pregunta por Dios a partir de lo positivo del mundo, en la segunda a partir de lo negativo. El pasar de la teología natural a la teodicea ya supone una ruptura. Pero lo que nos interesa ahora es investigar el sentido de la teodicea.

En Europa la teodicea tiene una larga historia y grandes teólogos como representantes. En América Latina la pregunta por Dios, aunque no quizá explícitamente, es también fundamentalmente la pregunta de la teodicea: cómo reconciliar a Dios con la miseria real. Pero aquí la pregunta toma matices propios. En primer lugar esta pregunta se ha historizado. No son tanto las catástrofes naturales las que cuestionan a Dios, sino las catástrofes históricas, fruto de la libre voluntad de los hombres; más aún, se ha politizado, pues ni siquiera es la libre voluntad de un individuo la que oprime al hombre, sino un esquema estructural de opresión. En segundo lugar la mediación de la teodicea es la antropodicea: cómo justificar al hombre en un mundo de injusticia. Por último, la solución a la ruptura epistemológica de la teodicea no aparece en "pensar" a Dios de manera que idealmente se reconcilien Dios y la miseria, sino en la tarea de hacer un mundo según Dios. Esta óptica incluye también un momento teórico, no reflejo quizás, de mostrar la realidad del Dios cristiano en relación con el sufrimiento (de ahí que se privilegien los pasajes bíblicos en los que Dios aparece en relación con el sufrimiento de los hombres y se reflexione sobre el sufrimiento como modo de ser de Dios), pero la pregunta de la teodicea se hace esencialmente práxica: en cuanto la fe en el Dios de Jesús lleve a superar realmente la miseria del mundo, en esa medida queda Dios justificado, aun cuando teóricamente nunca se logren reconciliar Dios y la miseria.

Por eso es importante notar que el "problema de Dios" no es abordado tan directa y profusamente en la teología latinoamericana como en la europea. Y esto no porque Dios deje de ser problema o cuestión en el doble sentido de cuestionable y cuestionante, sino porque el tema es abordado más indirectamente. La ruptura epistemológica de la teodicea no consiste fundamentalmente en dilucidar dentro del pensamiento la verdadera esencia de Dios, sino en experimentar la realidad de Dios en el intento de hacer su reino. (29) La realidad de Dios se va mostrando en el intento de la reconciliación de la realidad. Y aun cuando a nivel teórico esa reconciliación es más modesta que las reconciliaciones dentro del pensamiento, es más profunda por ser real.

La ruptura epistemológica se da entonces no sólo contraponiendo la teología natural y la teodicea como diversos modos de conocimiento teológico, sino en la misma concepción de la teodicea: el escándalo fundamental no consiste en que exista la miseria a pesar de que existe Dios, sino simplemente en la existencia de la miseria. La teodicea no es un problema construido teóricamente al introducir a Dios en el esquema de comprensión total de la realidad, sino un problema que está ahí independientemente de esa construcción teórica. Por ello la pregunta fundamental es cómo justificar al hombre. Y en esta última tarea de tipo práxico se va comprendiendo indirectamente también qué significa justificar a Dios, se va comprendiendo la palabra bíblica sobre Dios, cuya única justificación es su inserción en la historia para justificar, en el sentido de recrear, al hombre. E. conocimiento de Dios se hace entonces connatural: quien trata seriamente de hacer justicia al hombre está en la línea de Dios, aun cuando la pregunta de la teodicea, formulada al nivel meramente teórico, quede sin solución teórica.

4. La "muerte de Dios" y la "muerte del oprimido". Es sabido que en Europa el conocimiento teológico en los últimos 150 años, y más explícitamente desde la aparición de la teología llamada de la muerte de Dios, ha estado influenciado por este horizonte de muerte de Dios. Independientemente de cómo se la

⁽²⁹⁾ Cfr. P. Miranda, Marx y la Biblia, Salamanca, 1972, pp. 67-99.

ha comprendido, si lingüística, atea o cristianamente, la misma noción de "muerte de Dios" ha significado una ruptura en el conocimiento teológico, pues no hay mayor ruptura que la muerte, ni modo más absoluto para expresarla teológicamente que afirmar que Dios ha muerto.

La "muerte de Dios" en Europa creemos que ha influido en el conocimiento teológico al nivel de significado. Es la expresión más radical, dentro de una cultura teísta, de la crisis de sentido, bien que se la interprete como sentimiento de abandono (Sartre), como viernes santo especulativo (Hegel), como sentimiento de orfandad (Nietzsche), o positiva y cristianamente como la exigencia ética de la mayoría de edad del hombre (Bonhoeffer).

Cristianamente "la muerte de Dios" ha servido para reinterpretar la fe en aquello que tiene de más suyo y específico. El Dios crucificado marca la línea divisoria entre una teología auténticamente cristiana y cualquier religión, filosofía o ideología, pues es la expresión más radical de la asumpción que Dios ha hecho de la historia, no idealista sino realmente. En este sentido el libro de Moltmann "El Dios crucificado" marca el momento más importante de la incorporación de la ruptura epistemológica en el conocimiento teológico europeo. Lo primero que cuestión la cruz es el interés que mueve al hombre (y al teólogo) a conocer; la cruz desenmascara cualquier interés del conocimiento que esté consciente o inconscientemente inclinado a buscar en lo divino una justificación del presente y su miseria. Desde la cruz, Dios es la crítica del hombre (y del teólogo). Moltmann ha intentado mostrar cómo la muerte de Dios en su sentido cristiano produce la necesaria ruptura epistemológica para cristianizar todas las realidades cristianas: el Dios de amor, la resurrección del crucificado, la fe contra la incredulidad, la esperanza contra esperanza, el amor contra la alienación, etc. El que todos estos contenidos aparezcan como cristianos y no meramente como extrapolaciones del deseo del hombre natural, es posibilitado por la ruptura dentro del mismo conocimiento teológico.

En América Latina creemos que también está actuando este horizonte último de "muerte de Dios" en la teología, pero de manera irrefleja y a través de una mediación que en su concreción es distinta a la europea. En primer lugar, la "muerte de Dios" es vista a través de la "muerte del hombre". (30) Pero esa muerte es real y generalizada. Si la muerte de Dios es la expresión de la crisis de sentido, la muerte del hombre es la expresión de la crisis en la misma realidad. No es primariamente la experiencia de orfandad, de un mundo llegado a su mayoría de edad, de un viernes santo especulativo, sino la experiencia real de la muerte del pobre, del oprimido, del indio, del campesino. Muerte significa en América Latina no sólo la desaparición de aquello que supuestamente da sentido, en este caso Dios, sino el triunfo de la injusticia, del pecado. La afirmación teológicamente correcta de que el pecado ha dado muerte al Hijo, es vivida en América Latina desde la experiencia de que el pecado sigue dando muerte a los Hijos. Por ello la ruptura epistemológica no se formaliza tanto desde la "muerte de Dios", sino desde la "muerte del oprimido".

En la teología europea, precisamente porque la muerte de Dios es el horizonte del pensamiento teolóégico, se ha tratado de reinterpretar la trascendencia de Dios no ya en lenguaje cosmológico (más allá o más arriba), o temporal (en el origen o en el futuro), o antropológico (en lo más profundo del hombre o como exigencia ética externa), sino en categorías de sufrimiento y poder: "Sólo el Dios que sufre puede salvarnos" (Bonhoeffer). En América Latina no se reflexiona tanto sobre nuevas categorías de formular a Dios, exigidas por la ruptura epistemológica. Pero irreflejamente el lenguaje teológico está influenciando por la muerte del hombre. Las nuevas categorías del lenguaje teológico son históricas: sufrimiento, poder, conflictividad, liberación. Cualquier lenguaje sobre Dios que esté más allá de esas ca-

tegorías es visto espontáneamente como falso, idealista y alie-

nante.

En América Latina, más que del lenguaje sobre Dios, la teología se ha preocupado por la mediación concreta de Dios. La mediación del absolutamente Otro es aquél que actúa para nosotros como realmente "otro": el oprimido. En él se descubre dialécticamente, y en la comunión de dolor, al Otro. Pero la ruptura necesaria para captar ese Otro viene de la ruptura real que ocasiona el oprimido. Lo primero que éste hace eficazmente es cuestionarnos sobre nuestra verdadera identidad. La ruptura no es, por tanto, a nivel de autocomprensión o de sentimiento, sino a nivel de la realidad. La conversión acaece, como en el Evangelio, a través de aquel que es históricamente "otro" para nosotros, el oprimido. A través de él se descubre lo típico del Dios de Jesús: su disponibilidad a hacerse otro, a sumergirse en la historia y de esa forma hacer real y creíble su última palabra a los

⁽³⁰⁾ Cfr. E. Dussel, op. cit., p. 335ss.

hombres, su palabra de amor. Además, el otro como mediación concreta de Dios no sólo ocasiona una ruptura de nuestra identidad, sino que en su misma existencia es exigencia de acción, de liberación. El otro está ahí para ser liberado, para ser re-creado, para que sea posible una verdadera comunión no sólo en el dolor, sino en el gozo y el amor.

La ruptura epistemológica expresada en la "muerte de Dios" creemos que en la teología latinoamericana se ha hecho fructífera no tanto a nivel del análisis del sentido filosófico, bíblico o teológico de esa frase. Esto ha supuesto para muchos una verdadera ruptura en la vida e indirectamente una ruptura también al nivel del conocimiento teológico, a través de la cual se ha esclarecido lo que hay de cristiano en la afirmación de la muerte de Dios, es decir, de un Dios crucificado.

5. La aporía fundamental del conocimiento. Todo conocimiento serio avanza en presencia de una aporía, es decir, en presencia de dos polos que parecen irreconciliables. La aporía es necesaria para que el conocimiento avance y sea un discurso serio y no diletante. Se piensa seriamente en cuanto la realidad da qué pensar. Pero en la formulación de la misma aporía puede descubrirse si existe o no una ruptura epistemológica.

La aporía para el conocimiento teológico se puede formular con la antigua teología griega como la aporía de lo uno y lo múltiple, o cristianamente como la aporía entre creador y creatura, transcendencia e historia. El conocimiento teológico siempre se ha visto confrontado con alguna aporía de este tipo y desde ahí ha pensado. Formulaciones clásicas de esta aporía han sido las definiciones dogmáticas trinitarias y cristológicas y las discusiones sobre la relación entre libertad y gracia, fe y obras. Rahner, por ejemplo, dedicó sus mejores esfuerzos a reconciliar autonomía del hombre y dependencia de Dios en sus primeros artículos sobre cristología. Pannenberg ha retomado la aporía de reconciliar la libertad humana y la divinidad creadora, llegando a la conclusión de que hay que negar la presciencia de Dios y concebir la creación desde el futuro. Lo común al planteamiento y solución de estas aporías consiste en desarrollar un nuevo concepto de Dios, de hombre, de historia, etc., que permita reconciliar la aporía en el pensamiento, tratando además de mostrar que una determinada solución hace justicia al pensamiento de la Escritura.

En la teología latinoamericana la aporía teológica se presenta preferentemente como la reconciliación entre la gratuidad

del reino y su realización humana, lo cual, en principio, no pasaría de ser una moderna formulación de la aporía entre libertad y gracia. Pero en su concreción histórica la aporía tiene un sentido distinto. "Hacer el reino" no es una frase abstracta que tiene que contrastarse con su gratuidad teórica, sino que es en primer lugar una tarea a realizar. Esa tarea, por ser concretamente histórica, sucede siempre en un mundo de miseria, y en la praxis de esa tarea se experimenta lo más profundo de la aporía: porque el reino no se hace idealistamente ni en la mera interioridad del hombre, sino en la historia de la miseria real, esa tarea es necesariamente conflictiva, y en ella ocurre que lo que se presupone como lo más positivo de la realidad —el amor que busca eficazmente la justicia— aparece impotente ante lo más negativo de la realidad —el pecado, la injusticia—. Que el pecado tenga poder es la formulación de la aporía.

La aporía del triunfo del pecado sobre el amor no es entonces una aporía a resolver dentro del mismo pensamiento, sino en la vida misma. El conocimiento teológico, en cuanto camino, como decíamos antes, se desarrolla no sólo en el horizonte de una aporía pensada, sino de una aporía vivida. Lo que intenta entonces el conocimiento teológico no es resolver intelectualmente la aporía, sino buscar un camino a través del cual lo impensable se hace vivible.

La ruptura epistemológica ocurre entonces en la misma concepción de lo que significa una aporía y el modo de enfocar-la. Aporía es literalmente sin-camino, y por ello se encuentra allí donde realmente parece que no hay camino, en la impotencia del amor sobre la injusticia. Pero planteada así la aporía, el conocimiento teológico es remitido de nuevo a la praxis, al lugar del sin-camino, y no a una especulación más o menos sutil en la que se reconcilie la aporía pensada o se termine ante la adoración del misterio de forma escapista. Conocer teológicamente en presencia de una aporía es, entonces, abrir camino.

Una consecuencia concreta de esa concepción del influjo de la aporía para el conocimiento teológico y su ruptura, es la diferente apreciación de la reserva escatológica en Europa y en América Latina. La teología europea tiende a relativizar todo posible futuro intrahistórico en cuanto que todavía no es el reino de Dios. La teología latinoamericana pone más énfasis en que la situación presente ciertamente no es el reino de Dios, es auténticamente aporía, y por ello se siente la urgencia de su superación, aun sabiendo que ninguna situación futura va a ser el reino de Dios definitivo. La teología latinoamericana tiende a optar

por soluciones sociales y políticas concretas, (31) precisamente porque no pretende solucionar la aporía al nivel de pensamiento, aun cuando ahí la solución pudiera ser ideal, sino la aporía de la misma realidad, aun cuando ahí las soluciones son siempre parciales. La ruptura epistemológica ocurre aquí cuando se acepta que, aunque la fe no es una ideología totalizante que pudiera presentar soluciones integrales a la aporía de la realidad, es "fuente de ideologías funcionales", (32) que aunque siempre sujetas a revisión, son la única forma de deshacer la aporía. Pero todo ello tiene sentido desde el apremio sentido de la realidad latinoamericana, lo cual es la versión histórica de la inquietud de Pablo: "La caridad de Cristo nos urge". (33)

* * *

Queremos recoger ahora en forma de conclusiones lo dicho anteriormente.

1. Al hablar de teología "europea" y "latinoamericana" estamos dando una definición nominal de dos modos diversos de concebir el quehacer teológico. Evidentemente no se puede encasillar todo lo que se hace en Europa y en América Latina en esa división. Sin embargo, sí hemos pretendido describir el meollo del quehacer teológico en Centroeuropa y en la llamada teología de la liberación, aun siendo conscientes que dentro de la teología europea y la de la liberación existen diversas familias teológicas.

2. Al contraponer estos dos modos de hacer teología en sentido estricto no hemos pretendido dar un juicio de valor sobre ellas, sino establecer una comparación, aun cuando creemos que existe en principio una mayor adecuación entre conocimiento y contenido teológicos en la teología latinoamericana, por lo menos en su intención. Por otra parte tampoco pretendemos ser anacrónicos al evaluar la teología europea ni ignorar sus logros, que juzgados históricamente han sido en gran parte positivos, como por ejemplo la posibilitación de la teología del Vaticano II.

La investigación exegética, la liberación del dogmatismo y la ortodoxia abstracta, la preocupación pastoral de dar sentido a una fe que parecía sin sentido o mítica, han sido verdaderos logros. Nuestro juicio versa más bien sobre la falta de autocrítica aun en sus mismos logros, y sobre todo sobre el anacronismo histórico que supondría pensar que un conocimiento teológico que fue experimentado como liberador en una situación histórica determinada deba seguir siéndolo: eso implicaría una profunda ahistoricidad de la teología. Al anacronismo histórico habría que añadir el geográfico, es decir, el que la teología europea no fuese consciente que hace teología desde el centro geopolítico e ignorase que el mundo ni es el centro ni se comprende desde el centro, sino que es una totalidad en tensión de centro y periferia, y que cristianamente es la periferia -el pobre- o por lo menos las repercusiones sobre la periferia, el lugar privilegiado del conocimiento teológico. (34)

Esto no significa que la teología de la liberación no deba a su vez ser evaluada y criticada. Ignoramos ahora este punto, pues ya se ha hecho en otra ponencia en este Congreso.

3. Al establecer una comparación entre ambos modos de hacer teología, no nos hemos detenido en los métodos concretos de conocimiento, sino en lo que creemos ser las raíces más profundas que explican la diversa manera de operar el conocimiento teológico. Estas las hemos reducido a tres en base a la misma exigencia del contenido teológico cristiano: el momento liberador del conocimiento, la relación entre teoría y praxis y la ruptura epistemológica.

Como diferencia fundamental entre ambos modos de conocer teológicamente encontramos un diverso interés que mueve a conocer teológicamente. Esta diferencia la podríamos resumir, simplificando necesariamente, en lo siguiente: la teología europea se ha encontrado desde la Ilustración con el fenómeno histórico de que la fe y su significado se han ido oscureciendo por diversas causas: despertar del sentimiento democrático-liberal que ataca todo dogmatismo, descubrimientos sobre la verdad de hechos bíblicos, derrumbamiento de culturas occidentales cuyo fundamento entre otros era la fe cristiana culturizada. La tarea del conocimiento teológico ha sido vista como la de recobrar el sentido de la fe. En este sentido la teología europea ha sido liberadora y pastoral, aunque reducida, en cuanto a su clientela, a

⁽³¹⁾ Cfr. J. L. Segundo, Capitalismo-Socialismo. "Crux theologica", Concilium 96 (1974), pp. 403-422.

⁽³²⁾ L. Boff, Salvación en Jesucristo y proceso de liberación, Concilium 96 (1974), p. 387.

⁽³³⁾ Cfr. H. Assmann, Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social, en Fe cristiana y cambio social, pp. 335-343; Cándido Padín, La transformación humana del tercer mundo, exigencia de conversión, en Fe cristiana y cambio social, pp. 265-281.

⁽³⁴⁾ Cfr. E. Dussel, op. cit., 343ss.

élites más bien intelectuales. Lo que ha movido a hacer teología es la realidad amenazada del creyente en cuanto creyente.

El problema fundamental de la teología latinoamericana no ha sido directamente recobrar el sentido de una fe amenazada, sino recobrar el sentido de una realidad no sólo amenazada, sino en la miseria. Hacer teología en su sentido liberador ha significado ayudar a transformar la realidad de pecado. El adversario de la teología no ha sido tanto el "ateo" como el "no-hombre".

- 4. La teología europea ha pretendido en principio que del esclarecimiento de la fe y sus fuentes se seguiría también la liberación real. En general se ha pretendido esclarecer la realidad desde las fuentes de la fe. En la teología latinoamericana la relación con las fuentes de la fe ha sido distinta. Evidentemente existe entre los teólogos un primer momento de aceptación de la fe cristiana; pero la concreción de esa fe se va dando paralela y dialécticamente con la existencia real. El esclarecimiento del doble oscurecimiento de la fe y de la miseria de la realidad se da en un mismo movimiento. Las fuentes de la Revelación no son vistas, entonces, tanto como fuentes de conocimiento previo al análisis de la realidad y a la praxis transformadora, sino como fuentes que iluminan la realidad en cuanto ellas mismas son iluminadas por una praxis sobre la realidad. La relación entre fuentes de la Revelación y enfrentarse con la realidad no se da tanto en la reflexión refleja de las ideas en las que se expresa la Revelación y el presente conceptualizado, sino en una sintonía de situaciones: en el acercamiento al pobre, por ejemplo, se ilumina la palabra de Jesús sobre el juicio final, y de ese esclarecimiento vital se va comprendiendo la palabra de la Revelación como aquello que a su vez esclarece la realidad. Esclarecimiento de la Revelación y praxis van juntas, donde lo importante no es esclarecer la cuestión teórica sobre la primacía lógica, o de la Revelación dada, o de la existencia cristiana entendida como Revelación a realizar (círculo hermenéutico), sino la conciencia de encontrarse en un proceso que incluye dialécticamente tanto las fuentes de la Revelación como la real existencia cristiana.
- 5. En este sentido la diferencia más fundamental entre ambos modos de hacer teología consistiría en la superación de los dualismos. Ciertamente en la teología europea se ha avanzado mucho en esa superación, en el desenmascaramiento de la dicotomía espíritu-cuerpo, persona-sociedad, fe privada-fe pública, trascendencia-historia. Pero la superación del dualismo ha ocurrido muchas veces al nivel del mismo pensamiento, es decir, el conocimiento teológico ha superado el dualismo dentro del mis-

mo conocimiento. Lo que la teología latinoamericana ha pretendido es la superación del dualismo más radical en la teología: el de sujeto creyente e historia, el de teoría y praxis, pero no ya dentro del mismo pensamiento, sino dentro de la existencia real, En el fondo lo que ha pretendido es recobrar el sentido de las profundas experiencias bíblicas sobre lo que significa conocer teológicamente: conocer la verdad es hacer la verdad, conocer a Jesús es seguir a Jesús, conocer el pecado es cargar con el pecado, conocer la miseria es liberar al mundo de miseria, conocer a Dios es ir a Dios en la justicia.

2

LA PROMOCION DE LA JUSTICIA COMO EXIGENCIA ESENCIAL DEL MENSAJE EVANGELICO REFLEXIONES SISTEMATICAS*

En un congreso sobre ecumenismo se trata formalmente de plantear la unidad de los cristianos y de las Iglesias cristianas de tal manera que de un determinado planteamiento se derive una mejor solución teórica y práctica. El planteamiento que se presenta en este trabajo está en la línea de lo expuesto en el último Congreso de Frankfurt de 1977 según el enfoque latinoamericano del problema. (1) La unión se realizará si se parte de una praxis histórica, según el seguimiento de Jesús y que sea un compromiso real y efectivo con las necesidades y los anhelos de la inmensa mayoría de la humanidad, que es la de los pobres y oprimidos.

En la medida en que la promoción de la justicia se muestra ya de hecho como factor integrador de los cristianos, es éste un argumento en favor de tal planteamiento; aunque históricamente este tipo de praxis divide también comprensiblemente a los cristianos, pero no ya según diversas confesiones, sino según diversas concepciones de ser Iglesia en absoluto, pues la mayor división hoy en la humanidad es la que crea la injusticia. (2)

Lo que pretendemos mostrar no es sólo que ese planteamiento es eficaz de hecho, sino el derecho a que se planteen así las cosas para el ecumenismo desde un punto de vista evangélico. Si el ecumenismo no es tratado regionalmente y no se reduce a los esfuerzos de unidades parciales —aunque no las desdeñe—, entonces habrá que buscar el fundamento esencial que posibilite la unidad.

Dicho muy en general, ese fundamento se dará cuando exista una unidad sustancial en la correspondencia al mensaje evangélico por parte de los diversos cristianos. El núcleo de esa correspondencia puede ser formulado según la tradicional tríada de fe, esperanza y caridad. Según esto, lo que intentamos mostrar son dos cosas: 1, que la praxis de la justicia, como forma de la caridad, pertenece a la totalidad de la correspondencia al mensaje evangélico, y 2, que la praxis de la justicia es esencial para la misma constitución del momento de fe y de esperanza en la tal correspondencia. Queremos mostrar por lo tanto que la promoción de la justicia es esencial —material y formalmente— a la correspondencia con lo esencial del mensaje evangélico.

La praxis de la justicia como esencial para corresponder al mensaje evangélico

1.1. Determinación de la totalidad esencial del mensaje evangélico

Para mostrar que la praxis de la justicia es materialmente esencial para corresponder al evangelio, hay que determinar, aunque sea muy brevemente, cuál es la realidad más totalizante del evangelio. Eso esencial, tendrá que ser algo teo-lógico en sentido estricto, pues aunque la realidad de Dios como tal no es específica y distintiva del mensaje evangélico, sin nombrar esa realidad última y absoluta difícilmente se apuntará a algo que sea en verdad totalizante y no particular, esencial y no provisorio. Por otra

^{*} Es éste el texto de una ponencia presentada en el VIII Congreso Internacional de Ecumenismo de la Compañía de Jesús, celebrado en Barcelona del 25 al 31 de agosto de 1979. Apareció publicado en ECA, septiembre, 1979, pp. 779-792. Aunque el tema general del Congreso fuese estrictamente eclesial, es decir, el ecumenismo entre las diversas iglesias, el artículo enfoca un problema fundamental para la existencia y práctica cristianas. Indirectamente apunta también a la existencia y práctica eclesiales, en cuanto sean cristianas, y de esta forma ofrece una ayuda para enfocar correctamente el ecumenismo desde sus presupuestos últimos.

⁽¹⁾ Una Visión Latinoamericana del Ecumenismo, ECA, octubre/noviembre, 1977, pp. 830-831.

⁽²⁾ En este trabajo enfocaremos la promoción de la justicia en su potencial positivo y unificador. Sin embargo, es también evidente que esa promoción es la que divide a la Iglesia y a las diversas iglesias. Sobre esto, véase nuestro trabajo La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia, ibíd., p. 787-804.

parte esa realidad de Dios deberá ser la que anunció Jesús y la que da cuenta de su propia vida.

Esta realidad teológica y totalizante es lo que en el evangelio aparece como "el reino de Dios". En los sumarios Mc y Mt es presentado en su prioridad lógica y también cronológica, y en su calidad de realidad totalizante: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva" (Mc 1, 15; Mt 4, 17). En el mensaje paralelo de Lc sobre el inicio del ministerio de Jesús se determina además que los primeros destinatarios de la buena noticia del reino (Lc 4, 43) son los pobres (Lc 4, 18).

El reino de Dios es el contenido concreto de lo que es euaggelion, buena noticia. El reino de Dios es la totalidad presentada por el evangelio, dentro de la cual se articulan las realidades fundamentales de las que habla el evangelio: el Dios del
reino, el Cristo que lo anuncia, la utopía de su contenido, sus
destinatarios, la práctica de los hombres para corresponder a ese
reino. El problema de la correspondencia al evangelio se traduce entonces eficazmente en la correcta y adecuada correspondencia al reino de Dios.

Antes de seguir adelante conviene aclarar sin embargo la relación de Cristo con el reino de Dios, en su estructura formal, pues pudiera decirse que en último término el ideal de un reino de Dios no es algo específicamente cristiano, mientras que la persona de Cristo sí lo es, y por ello habría que buscar en ella y no en el reino de Dios lo totalizante del mensaje evangélico.

Pero aquí hay que distinguir, no por afán de sutilezas, sino por sus implicaciones prácticas y teóricas, entre una reducción y una concentración cristológica del mensaje evangélico.

Por reducción cristológica (3) entendemos una presentación del evangelio de tal manera que en la misma aparición de la persona de Jesús de Nazaret ha acaecido ya lo último que puede acaecer en la historia según la voluntad de Dios. O, dicho dogmáticamente, que en la encarnación del Verbo se ha realizado adecuadamente la última voluntad de Dios. No cabe duda de que este hecho es fundamental y esencial a la voluntad de Dios, y de que configura específicamente el cristianismo. Pero tampoco se puede decir precipitadamente que ésa es la última voluntad realizada de Dios. Cristo está evidentemente en una relación específica con lo último, tanto al nivel de revelación, de realiza-

ción de la voluntad de Dios y de exigencia de Dios a los hombres. Pero no se puede considerar sin más que sea lo absolutamente último. Si así fuera, vana sería —aun dentro de la misma cristología— la relacionalidad constitucional hacia el Padre como misterio último y hacia el reino del Padre como realización de la voluntad de ese misterio.

Tampoco se puede decir precipitadamente y sin mayor análisis que si bien Cristo no es lo absolutamente último, sí es la última mediación de Dios. De nuevo aquí hay que avanzar con cuidado y con pasos claros. Por una parte es claro que Cristo es mediador, y último, del Padre, como su palabra y su hijo. El dogma de la encarnación afirma que en ninguna otra persona se puede dar tal unidad entre lo divino y lo humano. Pero esto no significa que la adecuada mediación del misterio de Dios, de su voluntad para la historia y de su voluntad realizada en la historia pueda ser adecuadamente una persona. Cristo es el mediador de la palabra del Padre para la historia y es el mediador del modo de corresponder en la realización de esa voluntad; pero él por sí mismo no agota la totalidad de la mediación de la voluntad de Dios.

Si vemos un peligro en la reducción cristológica del mensaje evangélico, queremos recalcar la concentración cristológica de ese mensaje. La voluntad de Dios se manifiesta y realiza definitivamente a diversos niveles en Jesús. Qué sea el reino de Dios, lo sabremos desde sus nociones más o menos explicitadas y sobre todo desde su actitud y actividad en servicio de ese reino. Cómo se anuncia y se realiza el reino, lo sabremos desde el ministerio de su palabra, de sus actitudes, de la aceptación del destino que le sobreviene por ese anuncio y realización. Quiénes y de qué modo son los destinatarios del reino, lo sabremos desde su predilección por los pobres. Qué exige ese reino, lo sabremos desde las exigencias al propio Jesús y desde las exigencias de Jesús a sus seguidores. (4)

Si postulamos una concentración cristológica del reino de Dios, pero avisamos de su reducción, es por los peligros teóricos y prácticos que presenta. Teóricamente la reducción cristológica haría en último término vana la mediación del Espíritu en la realización del misterio de Dios, y con ello se volatilizaría sutilmente la misma realidad trinitaria de Dios. No hay que olvidar que si Cristo es el mediador del Padre, el Espíritu es quien

⁽³⁾ También K. Rahner, desde otro punto de vista, apunta al peligro de esta reducción, cfr. Curso Fundamental de la fe, Barcelona, 1979, p. 30.

⁽⁴⁾ Cfr. E. Schillebeeckx, Jesus. An Experiment in Christology, New York, 1979, p. 143.

desencadena historia, es Señor y dador de vida, es quien renueva la faz de la tierra para que esa tierra renovada sea la mediación del misterio de Dios. Es importante notar que en el N. T. cuando se habla de la misma plenitud de Cristo no se la presenta como plenitud individual de Cristo, sino como plenitud que asume a los otros, y en esa coplenitud se podrá decir que Cristo es la mediación adecuada de Dios, pero no sin ella. Así se le presenta a Cristo como cabeza de la humanidad, como primogénito, es decir, en su relación con los demás hombres. En último término, es la humanidad renovada la que se convierte en mediación del misterio de Dios, aunque esa renovación no se podrá realizar sin el espíritu concreto que suscita Cristo y sin que los hombres se configuren a él.

Las dificultades prácticas que presenta la reducción cristológica son más claras. Si se hace de la persona de Cristo lo absolutamente absoluto, entonces es frecuente afirmar que él es el reino de Dios, que en el Tú de Cristo se encuentra el último polo referencial de la fe. De esta forma, aunque no con necesidad lógica, pero sí histórica, se orienta la respuesta al mensaje evangélico más en la línea de la fe, del contacto personal con Cristo, que en la realización del reino de Dios. Lo que sea exigencia de práctica cristiana se verá como importante, ciertamente, pero en último término como posterior y deducible del primer y fundamental acto de correspondencia: la fe en Cristo, su contacto con él. Esto induce a una unilateralidad en la relación con Cristo y a una devaluación del reino de Dios.

Creemos, por el contrario, que si se comienza con el reino de Dios como realidad totalizante aparece entonces mejor el sentido de la mediación de Cristo, su relación con la mediación del Espíritu y el significado de la correspondencia a lo esencial del mensaje evangélico.

1.2. La praxis del amor como realización del reino de Dios

Si el que el reino de Dios llegue a ser, es lo más esencial y totalizante del evangelio, entonces la pregunta decisiva debería ser cómo corresponder a ese reino de Dios, cómo estar en sintonía con él. Es evidente que corresponder a una realidad totalizante implicará todos los niveles de la existencia humana. Si esa realidad totalizante es el reino de Dios anunciado e iniciado por Jesús, su sintonía con él implicará una correcta relación con el reino, con Dios y con Cristo. De ahí que la correspondencia a esa realidad totalizante deba hacerse a los diversos niveles de

praxis y de sentido, de esperanza y de transformación de la realidad, de aceptación y superación del destino impuesto. Y de ahí que, desde los comienzos, se consagrase la tríada de fe, esperanza y caridad como expresión de la totalidad de la respuesta al núcleo del evangelio.

No tiene por lo tanto mucho sentido mutilar materialmente esa tríada; pero sí es importante recalcar que la esperanza no elimina la necesidad de la caridad y que ésta no sólo se dirige a Dios sino a la construcción del reino de Dios. La correspondencia con el reino de Dios no se da sólo en la esperanza de que éste llegue, sino en una práctica para que llegue a ser.

Naturalmente que en el N. T. no existen reflexiones sistemáticas elaboradas sobre este problema, pero sí aparece su realidad. Sea cual fuere la esperanza de la llegada del reino, es evidente que en el N. T. recurre la exigencia a la dimensión práxica, a un hacer, un realizar, que sistemáticamente se puede llamar realización del reino. Que esa práctica se exija porque el reino llega o para que el reino llegue es ahora secundario. Lo importante es la constatación de que la voluntad de Dios es que el reino llegue, que los hombres actúen de una determinada manera, y que esa actuación objetivamente tenga un contenido que corresponda al contenido del reino de Dios.

No podemos entrar ahora en la determinación de lo que es el reino de Dios, (5) las diversas nociones sobre él que aparecen en la Escritura, la diversidad de expectativas sobre su forma de acercarse, etc. Lo importante desde un punto de vista sistemático es recalcar que el reino de Dios es una realidad en la que el mundo de los hombres sea según la voluntad y la realidad del mismo Dios, es decir, un mundo en que vayan coincidiendo fraternidad humana y filiación divina. Por mínima que sea, esta descripción pone de relieve la esencialidad de la dimensión histórica interhumana del reino de Dios, y la coincidencia objetiva y no meramente arbitraria entre reino de Dios y exigencia ética del amor humano. Corresponder objetivamente al reino de Dios será imposible sin una práctica que lleve a realizar el contenido de su utopía. Al reino de Dios que se acerca se le corresponde de hecho en una práctica en favor de su contenido, lo cual, dicho genéricamente, es la práctica del amor.

⁽⁵⁾ El reino de Dios indica formalmente "la soberanía real de Dios ejerciéndose in actu", y materialmente indica que llegue a ser "el ideal regio de la justicia", J. Jeremías, Teología del Nuevo Testamento, vol. I, Salamanca, 1974, p. 121s.

Recordemos, aunque sea brevisimamente, la dimensión práxica del amor en la cristología, la antropología y la teología.

1.2.1. La figura de Jesús es presentada en los evangelios sobre todo desde su misión. Jesús es enviado a realizar una misión, es decir, una práctica. Sea cual fuere la propia conciencia de Jesús y la determinación de su mesianismo, es claro, como aparece programáticamente en las escenas del bautismo, tentaciones y en su ministerio inaugural, que fuera de esa práctica su persona no tiene sentido.

El contenido de esa práctica es descrito de diversas formas: como ministerio de la palabra, actividad perdonadora, realización de milagros y exorcismos, acercamiento al débil, defensa del pobre, etc. Sistemáticamente hay que afirmar que esa práctica es salvadora, es en beneficio de los otros, para transformarlos a los diversos niveles de su deshumanización. La práctica de Jesús es para los demás, para cambiarlos y para cambiar su mundo y sus relaciones.

Sea cual fuere, pues, la propia esperanza de Jesús en el advenimiento de reino, ello no paralizó su práctica. Si es difícil o imposible descubrir una síntesis en la propia conciencia de Jesús entre esperanza del reino y práctica del amor, más importante es constatar el hecho objetivo de ambas cosas. Por muy inminente que considerase Jesús la venida del reino, (6) durante su vida puso en práctica su contenido, es decir, el amor a los otros, y denunció claramente su negación.

1.2.2. Lo que se dice de Jesús debe decirse también de sus oyentes. En pura teoría hubiese sido posible que el contenido de la praxis de Jesús hubiese consistido en exigir de los otros no una praxis histórica sino la mera aceptación doctrinal de una verdad o la esperanza reposada del advenimiento del reino. Pero ello tampoco fue así. Las declaraciones programáticas sobre la exigencia de conversión y de seguimiento, la declaración del mandamiento del amor, prohíben que la correspondencia objetiva al reino que se acerca sea la pura fe o la pura esperanza. Ante el reino que se acerca hay que cambiar. Por muy cercano que esté el reino y por muy obra de Dios que sea ese acercamiento, el hombre debe corresponderle a través de un cambio radical en su propia vida.

En su estructura fundamental este cambio consiste en no centrarse ni egocéntrica ni egoistamente en uno mismo, sino en

abrirse a los otros en una actividad salvadora, re-creadora; consiste en ser para otros, en una existencia que sea pro-existencia, en ser hombres para los demás. En otras palabras, consiste en la práctica del amor. Fuera de eso no se puede entrar en el reino. Sin una dirección salvadora hacia el otro no hay correspondencia al reino de Dios.

1.2.3. En el fondo de estas brevísimas reflexiones está, en última instancia, una concepción teológica de la existencia cristiana y una última concepción de Dios. Si decimos que la praxis del amor es esencial para corresponder al reino de Dios, se debe en último término a la realidad de Dios del reino. Al anuncio del reino de Dios que se acerca se debe corresponder a dos niveles. Se debe corresponder en la esperanza de que así sea, aceptando que en esa cercanía está el propio sentido de la existencia, y manteniendo la alteridad del misterio de Dios que se acerca pero que todavía no está ahí. La esperanza es necesaria para corresponder a la formalidad de la realidad de Dios como misterio, como Dios mayor e inmanipulable.

Pero se debe corresponder también en una praxis que haga al hombre afín a la misma realidad de Dios, tal como ésta se entiende cristianamente. Y esta realidad de Dios, descrita diversamente en la Escritura, tiene algo en común. Bien que se le describa como creador, es decir, dador de vida; bien que se le describa como liberador de los oprimidos en Egipto; bien que se le describa como mishpat, es decir, la justicia puesta en vigor; bien que se le describa como padre misericordioso o madre amorosa; bien que se le describa finalmente como amor; todas estas descripciones —aun con matices diversos—apuntan a lo fundamental de su contenido: Dios no es un ser egocéntrico, sino que sale de sí mismo para amar, recrear, salvar y humanizar a los hombres.

Por esta última razón teo-lógica y no como mera exigencia subsecuente de la fe decimos que en la praxis del amor se da la correspondencia al reino de ese Dios, porque a través de ella y, en último término, sólo a través de ella, realizan los hombres la voluntad de Dios, se hacen afines a su realidad, pues la voluntad de Dios no es algo extraño a su misma realidad, sino la expresión para el mundo de lo que él mismo es. Se trata en el fondo del tema clásico de la divinización del hombre, pero de forma historizada. Lo último que puede hacer el hombre es vivir de la misma vida de Dios, es decir, hacer en la historia lo expresado en la esencia de la realidad de Dios: ser amor, re-creador, salvador, dador de vida.

⁽⁶⁾ Cfr. O. Cullmann, Jesús y los revolucionarios de su tiempo, Madrid, 1973, pp. 37ss.

Corresponder al reino de Dios es, en último término, corresponder al Dios del reino. Naturalmente que argumentar con el misterio de Dios ofrece grandes dificultades, si esa argumentación no se historiza desde Jesús. Pero esa argumentación teológica última tampoco es ajena al evangelio. En pasajes atrevidos se dice: "sed perfectos como el Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 48), "sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso" (Lc 6, 36). Pablo dirá atrevidamente: "sed, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivid en el amor" (Ef 5, 1). Y Juan formulará claramente lo que hemos intentado decir sistemáticamente: "Dios es amor... Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros" (1 Jn 4, 8. 11).

Afirmar que la praxis del amor es realización del reino, es en el fondo una tautología, pues sin amor interhumano no hay reino de Dios, y en la medida en que el amor se practica entre los hombres el reino de Dios llega a ser. Otra cosa será analizar la relación entre el amor a Dios y a los hombres (7) y analizar desde la problemática de la gracia cómo se posibilita ese amor. Pero lo importante de estas reflexiones es introducir la práctica del amor —y no sólo la fe y la espernaza— en la primigenia correspondencia al reino de Dios, y no desvalorizarla eficazmente al tratarla a niveles sólo éticos y no estrictamente teo-lógicos o al hacer de la práctica del amor sólo una exigencia posterior de una fe y una esperanza ya constituidas lógicamente con independencia de esa práctica.

1.3. La praxis de la justicia como forma histórica del amor

1.3.1. Según lo dicho, sería evidente que al subsumir la justicia como forma de amor, la praxis de la justicia pertenecería automáticamente a la exigencia esencial del mensaje evangélico. Nosotros creemos que así es. Pero para ello hay que aclarar qué se entiende por justicia y su relación con el amor.

Por amor entendemos la correcta relación de los hombres entre sí cuando entre ellos se establecen ciertas relaciones. En concreto significa hacer del "otro" o los "otros" destinatarios de la propia actividad para que aquéllos sean más, posean más vida y la tengan cada vez más en plenitud y se llegue así a la común unión. Dado que las relaciones que se establecen entre los

hombres son diversas según los mismos condicionamientos de la humanidad, diverso será el tipo de amor que deba existir según esas relaciones sean de familia, matrimonio, amistad, etc.

Por justicia entendemos aquel tipo de amor que busca eficazmente humanizar, dar vida y darla en plenitud a las mayorías pobres y oprimidas de la humanidad. La justicia sería entonces una concreción del amor, teniendo sobre todo en cuenta su destinatario con la característica cuantitativa de que son mayorías y con la característica cualitativa de que son pobres y oprimidos.

Para el propósito de este trabajo bastan estas caracterizaciones genéricas de lo que es amor y justicia. Pero es necesario esclarecer dos tipos de malentendidos, para que no se piense que la fundamentación de la exigencia de la justicia es llevada a cabo sólo nominalistamente, subsumiendo por definición el concepto de justicia en el concepto de amor.

El primer malentendido sería presuponer que ya se sabe lo que es el amor como "género", independientemente de la realización de sus "especies", presuponiendo eficazmente que la esencia del amor va a deducirse mejor del amor matrimonial, familiar o de amistad. La justicia tendría que probar entonces que es una forma histórica del amor, mientras las otras formas del amor serían más evidentemente amor.

El segundo malentendido sería pensar que la justicia es una forma secundaria del amor, o porque su existencia sería necesaria sólo en ausencia de la caridad o porque su práctica suele conllevar una conflictividad que no hace tan presente la característica unitiva del amor.

Nosotros creemos más bien que la justicia es una forma primigenia e irreducible del amor porque responde a la realidad histórica de la humanidad y a la dimensión social de la persona humana. Ignorar estas realidades básicas y reducir el amor a las otras formas del amor sería idealismo por una parte y desconocimiento del evangelio por otra; de la misma forma que sería injusto con la realidad reducir el amor a la justicia.

Lo que ahora nos interesa es mostrar que esa forma de amor que llamamos justicia fue practicada de hecho por Jesús, y que esa forma de amor llevada a la práctica es lugar óptimo para la realización de importantes valores cristianos.

1.3.2. Si no se presupone que ya se sabe lo que es la práctica del amor de Jesús y se auscultan las narraciones evangélicas, aparecen claramente, además de las esporádicas escenas de la amistad de Jesús, dos características de la práctica de Jesús: la

⁽⁷⁾ Cfr. I. Ellacuría, Fe y Justicia, Christus, octubre, 1977, pp. 23s.; J. Sobrino, Cristología desde América Latina, México, 1977, pp. 145-149.

ternura y misericordia (8) hacia los pecadores y su identificación con los pobres para darles vida. Estas dos dimensiones no están separadas, pero analicemos breve y explícitamente la segunda.

El que el horizonte de la misión de Jesús fuese el reino de Dios apunta ya a una realidad también histórica en la cual está presente el que se haga justicia a las mayorías pobres. En su misión Jesús se dirige a las muchedumbres, y este dato cuantitativo encuadra ya algo fundamental del servicio de Jesús. Jesús ama a "los muchos", dato que ha sido bien visto por la soteriología, pero que debe ser revalorizado también para comprender su amor histórico. Y de esos muchos se compadece. El "misereor super turbas" (Mc 6, 34) es un dato primario en las narraciones evangélicas para organizar lógicamente su vida y misión.

Y a este dato cuantitativo hay que añadir el conocido dato cualitativo: "He sido enviado a anunciar la Buena Nueva a los pobres" (Lc 4, 18). El "otro", correlato de la práctica de su amor, es una colectividad que sociológicamente está suficientemente determinada: el mundo de los pobres. (9) A esas muchedumbres pobres se dirige Jesús, a ellas sirve y trata de re-crear su vida precisamente porque menos vida hay en ellos y a los niveles más primarios. Los cojos, ciegos, paralíticos, son los símbolos de aquéllos que no tienen vida o menos parecen tenerla.

A ese "otro" colectivo, mayoritariamente pobre, se dirige Jesús en actitud salvadora y re-creadora. Positivamente se observa esto en las escenas simbólicas en las que Jesús se acerca a ellos solidariamente: pobres, enfermos, leprosos, pecadores, publicanos, samaritanos, etc. Y por implicación, pero no menos claramente, puede verse esa solidaridad de Jesús con los pobres en su actitud con los otros grupos sociales causantes de su pobreza. Un análisis de las controversias y anatemas de Jesús muestra que en ellas Jesús está defendiendo al pobre y no sólo esclareciendo casuísticas religiosas o denunciando hipocresías. A través de lo que Jesús denuncia puede apreciarse lo que defiende.

Lo que Jesús defiende en último término es la vida, el derecho a la vida de los pobres, negado por los otros grupos. Por poner sólo un par de ejemplos, los anatemas de Jesús se dirigen no sólo contra la hipocresía de los líderes, sino contra su opresión: los fariseos son guías ciegos y dejan de lado la justicia; los escribas ponen cargas intolerables, se han llevado la llave de la ciencia y dejan a otros en la ignorancia (Lc 11, 37-54). El desenmascaramiento de las falsas tradiciones no sólo se hace para defender la verdadera voluntad de Dios de forma auténticamente ortodoxa, sino para evitar que a las viudas se les devore su hacienda (Mc 12, 38ss) y que los padres ancianos se vean privados de su sustento (Mc 7, 11s). Las controversias sobre el sábado no son sólo para afirmar verdades antropológicas genéricas sobre el hombre y su señorío sobre el mundo, sino para defender el derecho de comer de quien está en necesidad (Mc 2, 23ss). (10)

El mismo destino de Jesús sólo se explica históricamente a partir de su solidaridad con esas mayorías pobres y a partir de su activa defensa y ataques a sus opresores. La muerte de Jesús ocurre ciertamente por fidelidad a la voluntad del Padre, pero históricamente es producto de un determinado amor que conlleva una determinada praxis. Jesús es matado históricamente por los poderes injustos que vieron en él una amenaza.

Esta breve descripción de la práctica de Jesús no significa reducir toda la vida de Jesús a esta práctica, ni la misión evangelizadora de los pobres a sola su salvación y liberación; no significa que el mismo Jesús viese la justicia como la única forma de amor; no significa que Jesús idealice a los pobres y oprimidos como destinatarios de su práctica; tampoco implica ningún elaborado pensamiento social de Jesús sobre modelos de nueva sociedad y medios para alcanzarla.

Pero dicho todo esto, permanece el dato evidente de que Jesús practicó esa forma de amor que llamamos justicia, que las narraciones evangélicas dan buena cuenta de ello y que forman buena parte de esas narraciones. Sea cual fuere su explícita noción de reino de Dios, sean cuales fueren sus matices apocalípticos o proféticos, sigue siendo cierto que su servicio al reino de Dios que anuncia se realiza muy importantemente a través del amor eficaz a las mayorías pobres y oprimidas.

1.3.3. Esta forma de amor posee unas características históricas que la especifican con respecto al "amor" en general. Y por poseer ésas y no otras características genera —o puede generar— una serie de valores que creemos esenciales al evangelio y a la revelación en general. No es por lo tanto sólo el hecho fáctico de que Jesús practicara la justicia como forma de amor

⁽⁸⁾ Cfr. J. I. González Fauss, Acceso a Jesús, 1979, pp. 172-180.
(9) Cfr. Carlos Escudero Freire, Devolver el evangelio a los pobres, Salamanca, 1978.

⁽¹⁰⁾ Cfr. P. Benoit, M.-E. Boismard, J. L. Malillos, Sinopsis de los cuatro evangelios, Bilbao, 1977, pp. 96-110; 215-217; 333-337.

lo que la justifica, sino sus mismos elementos internos que la hacen coherente con la globalidad del mensaje.

Vamos a enumerar algunas de esas características, notando que se descubrirán no sólo a partir del análisis conceptual de lo

que sea justicia, sino en su misma realización in actu.

1) La justicia toma en serio el hecho primario de la creación tal cual es; toma en serio la existencia de mayorías oprimidas. Y ese dato de las "mayorías" no es un dato que fácilmente puede ser pasado por alto al hablar de lo esencial del mensaje cristiano. Sin él, sería buscar la voluntad de Dios en los signos de los tiempos o en sutiles discernimientos sobre su voluntad. La justicia comienza por lo tanto con un juicio, mínimo ciertamente, pero decisivo, sobre la verdad de la creación actual.

2) Esa primera honradez con lo real le hace descubrir eficazmente lo que es pecado. Desde el reverso de la injusticia, desde la opresión de las mayorías encuentra aquello que es la mavor negación de la voluntad y la persona de Dios: la destrucción de la creación, la muerte de los hombres. Lo que sea ofensa a Dios y correlativamente culpa subjetiva aparece objetivado en la muerte ocasionada a los hombres, o con la lentitud de las estructuras opresoras o con la rapidez de los mecanismos represivos. Recobra la seriedad de la tradición al hablar del pecado "mortal", pero no sólo como muerte del sujeto que lo comete. sino como muerte de quien lo padece.

3) Ante la vida negada o amenazada de las mavorías la justicia trata de re-crear a los hombres, de darles vida. Esta se extenderá a todos los niveles y aspirará a la plenitud. Pero la justicia no plantea precipitadamente la vida desde la plenitud. sino que trata de asegurar que haya vida a los niveles más primarios. Trata de que la creación de Dios comience a serlo. Si en el cristianismo existe la posibilidad real de hacer afirmaciones sobre la sublimidad de Dios y correlativamente sobre la sublimidad del hombre, la justicia intenta que esas afirmaciones no sean idealistas y sean precedidas por la aparente modestia de recordar al Dios de la creación y su intención de que el hombre vi-

va. (11)

4) La justicia promueve históricamente que se adopte una óptica parcial subjetiva en la práctica del amor y en la realización de la existencia cristiana. Esa óptica es desde abajo, desde la miseria y la opresión, desde el reverso de la historia. De esta forma se recupera eficazmente la óptica evangélica, que sólo superará una universalidad genérica idealista y alienante, si el punto de partida es el débil, el pobre y el oprimido.

- 5) La justicia promueve además una solidaridad objetiva con los oprimidos y así una kenosis objetiva. El rebajamiento y anonadamiento exigido por la fe se muestra concretamente como solidaridad con los pobres, asumiendo su situación, su causa y su destino, (12)
- 6) La práctica de la justicia que tiende a recrear a las mavorías pobres ocasiona frecuentemente el proceso de la propia conversión y de una radical conversión. La solidaridad con el pobre, aunque se lleve a cabo para servirle a él, se convierte en el servicio del pobre a quienes buscan hacerle justicia. Los pobres, en la compleja realidad de ser pobres, de ser exigencia de ruptura y --cristianamente- de ser sacramentos del Señor, sus rostros sufrientes, evangelizan a quienes en un primer momento quieren servirles. Desde la alteridad del pobre se consiguen los impulsos efectivos e incluso afectivos y las categorías conceptuales para ser, actuar y saberse de otra manera; es decir, para la conversión, y para que ésta se mantenga.
- 7) La justicia por su misma estructura histórica pone de relieve una de las características del amor que es el servicio. En otras formas del amor, a éste acompaña o puede acompañar la propia gratificación. También en la justicia puede estar presente la gratificación, al menos como sentido profundo de la propia vida, pero por los destinatarios a quienes se dirige y por el tipo de relación que con ellos se establece, la propia gratificación no se presenta como integrante afectivo inmediato. De esta forma puede aparecer más claramente el carácter servicial del amor, el carácter más de dar que de recibir.
- 8) La justicia hace recobrar la noción bíblica de prójimo. no sólo como aquél que está junto a mí sino como aquél de quien yo me hago prójimo. La justicia es precisamente el movimiento de ir, urgente e incondicionalmente, hacia los pobres y oprimidos, a hacernos prójimos de ellos. La situación de las mayorías, como el gran herido caído en el camino de la parábola del samaritano, descubre lo que significa hacerse prójimo y la malicia fundamental de dar un rodeo, de no hacerse activamente prójimo.

⁽¹¹⁾ Cfr. H. Assmann, Tecnología y poder en la perspectiva de la teología de la liberación, en Tecnología y necesidades básicas, San José 1979, pp. 29-44.

⁽¹²⁾ Cfr. G. Gutiérrez, Teología desde el reverso de la historia, Lima, 1977, pp. 23-59.

9) La justicia trae consigo generalmente y de manera más clara que otras formas del amor, la persecución contra quienes la ejercitan. Cierto es que en todo verdadero amor debe existir la disposición al sufrimiento y que éste sobreviene a veces de forma muy aguda. Pero en la justicia aparece el tipo de sufrimiento que se llama persecución. El pecado histórico muestra su fuerza y su poder contra quienes practican la justicia. El "tomar la cruz" acaece irremisiblemente, y hace de la vida de quien promueve la justicia un camino afín al de Jesús, que termina en algún tipo de cruz y muerte históricas. (13)

Cuando decimos, entonces, que la práctica de la justicia pertenece materialmente a la exigencia fundamental del evangelio, queremos afirmar en primer lugar que Jesús practicó ese tipo de amor y por lo tanto es esencial a su seguimiento. Pero queremos afirmar también que por ser un determinado tipo de amor genera o puede generar una serie de valores evangélicos fundamentales. Reconocer la creación de Dios tal cual es, desenmascarar lo más profundo del pecado como dar muerte, acercarse a las mayorías pobres para darles vida, adoptar la óptica parcial subjetiva, realizar objetivamente la conversión y la kenosis, hacerse activamente prójimos, salir de uno mismo para servir, estar dispuesto a la persecución, son todas realidades que acompañan, en mayor o menor medida, a la práctica de la justicia y por ello verifican desde el evangelio su fundamentalidad.

La práctica de la justicia pertenece por lo tanto materialmente a la exigencia fundamental del evangelio. Sin ella el evangelio quedaría mutilado sustancialmente. Lo que queda por investigar es, más radicalmente, si sin ella puede haber evangelio en absoluto. (14)

2. La praxis de la justicia como esencial para el momento de «fe»

PRAXIS DE LA JUSTICIA Y FE

Lo dicho creemos que es suficiente para mostrar que la promoción de la justicia pertenece materialmente a lo esencial del mensaje evangélico, pues es aquella forma de amor imprescindible para que se haga ya realidad histórica inicial el reino de Dios o para que sea un reflejo en la historia de la utopía transhistórica de dicho reino. Pero, por otra parte, el ecumenismo plantea el problema de la unidad en la fe y desde la fe, y por ello hay que analizar la importancia de la promoción de la justicia para la constitución del momento específico de fe.

2.1. La relación formal entre fe y justicia (15)

Fe y justicia no son dos actividades del hombre que fuesen homogéneas y coexistiesen por simple adición, de modo que pudiesen cultivarse la una sin la otra. Fe y justicia responden más bien a dos áreas diversas de la constitución del hombre: el área de sentido del sujeto y para el sujeto y el área de la práctica histórica del sujeto que opera sobre la realidad. Deben ser vistas desde un principio en unidad, como partes diversas de un todo y mutuamente relacionadas, precisamente para que exista la totalidad de la respuesta cristiana.

No se trata según esto de dar una primacía absoluta ni al momento de fe ni al momento de justicia. Lo que lógicamente tiene primacía desde un punto de vista cristiano es la decisión y acción de Dios de manifestarse a la historia y salvarla. La respuesta a esa iniciativa no es ni la sola fe ni la sola justicia, sino la totalidad de la existencia cristiana.

Dentro de la respuesta unitaria la fe influirá en la realización concreta de la justicia. Pero aquí vamos a estudiar solamen-

⁽¹³⁾ Aunque en este artículo no hayamos ejemplificado las diversas reflexiones, hagamos una excepción para notar la realidad generalizada de la persecución y el martirio en las iglesias de América Latina precisamente por la promoción de la justicia. El mismo *Documento de Puebla* tuvo que reconocerlo aunque con cierta timidez, cfr. nn. 92, 265, 668, 1.138.

⁽¹⁴⁾ Naturalmente que la práctica de la justicia tiene su propia concupiscencia histórica y los riesgos inherentes a cualquier cauce histórico para corresponder al evangelio. No es que se pretenda negar esto, como no se podría negar que el cauce de la vida contemplativa, por ejemplo, dentro de sus positivos valores tiene su concupiscencia y peligros. Más bien se ha intentado describir los valores positivos que se pueden generar en el cauce de la justicia.

⁽¹⁵⁾ Cfr. I. Ellacuría, Fe y Justicia, Christus, agosto y octubre, 1977, pp. 26-33; 19-34; P. Miranda, Marx y la Biblia, Salamanca, 1972; El Ser y el Mesías, Salamanca, 1973; J. Alonso Díaz, Términos bíblicos de Justicia Social y Traducción de Equivalencia Dinámica, Estudios Eclesiásticos, enero-marzo, 1976, pp. 95-128; M. Bonino, La fe en busca de eficacia, Salamanca, 1977; G. Gutiérrez, Teología de la Liberación, Lima, 1971, sobre todo, pp. 238-349; J. Sobrino, La vida religiosa a partir de la CG. XXXII de la Compañía de Jesús, Diakonía. Suplemento 1, mayo, 1978, pp. 49-70; W. Kerber, K. Rahner, H. Zwiefelhofer, Glaube und Gerechtigkeit, München, 1976; Varios, The Faith that does Justice, editado por John C. Haughey, New York, 1977.

PRAXIS DE LA JUSTICIA Y FE

te el influjo que tiene la justicia en la misma fe. Para mostrar ese influjo no nos vamos a fijar en un análisis meramente conceptual, según el cual los conceptos de fe y justicia, entendidos según la Escritura o el dogma, se exigiesen mutuamente. Más bien nos fijaremos en el influjo real que tiene la justicia en la fe dentro del proceso histórico de su realización. Desde un punto de vista meramente conceptual y puntual pudiera discutirse si en el inicio cronológico está primariamente el momento de fe, es decir, de aceptación genérica del misterio de Dios que se ha acercado en Cristo, o el momento de justicia, es decir, de disponibilidad genérica a una práctica amorosa y eficaz hacia las mayorías pobres.

Lo que nos interesa es más bien cómo acaece el mismo proceso de la fe y el carácter procesual de la fe. Y para ello creemos que es formalmente necesaria la práctica de la justicia. Pensamos que para la apropiación personal e histórica de lo que de "fe" hay en los contenidos genéricos de la fe y, más en general, en el misterio de Dios, es necesario un tiempo y un tiempo cualificado en el que ocurran determinadas praxis y también determinados modos de ser afectados por la historia para que pueda ocurrir eso que en lenguaje humano llamamos la experiencia de Dios. Y creemos que las características históricas de la praxis de la justicia son aptas, y además en alguna forma necesarias, para que se dé un proceso que permita la experiencia cristiana de Dios y además se conciba el acceso a Dios precisamente como proceso.

Quizás pudiera objetarse a lo dicho que sí existe una relación entre fe y amor en cualquiera de las formas en que se exprese el amor, pero que no es necesario que sea precisamente la justicia como forma de amor la que es esencial para la constitución del momento de fe. Para responder a esta objeción hay que tener en cuenta tanto el contenido del misterio de Dios, el objeto propio de la fe, como la situación histórica actual. Por lo que toca al primer punto lo desarrollamos más en detalle a continuación; pero baste insinuar ahora que el Dios objeto de nuestra fe es un Dios universal y creador, de modo que una práctica del amor que no intente, al menos, corresponderle en esa su universalidad, lo estaría reduciendo en realidad a un Dios regional: y baste recordar también que es esencial a la manifestación histórica de Dios el haberse mostrado parcial hacia pobres y oprimidos, de modo que un amor que no considerase también ese aspecto de la realidad de Dios difícilmente podría ser mediación de una experiencia de ese Dios.

Por lo que toca al segundo punto, la situación histórica de la humanidad, y ciertamente en América Latina, supone una desarrollada conciencia del pecado fundamental que divide a los hombres y de la exigencia ineludible a superar ese pecado y trabajar por un mundo más justo. Difícilmente puede haber una experiencia de Dios que no tenga como elemento esencial la honradez de reconocer este estado de cosas y la disponibilidad a una práctica para remediarlo.

La práctica de la justicia no excluye ciertamente que otras formas de verdadero amor no configuren el momento de fe de la existencia cristiana, pero reclamamos como necesaria la práctica de la justicia para que surja una fe que haga justicia tanto a su contenido, que es el misterio de Dios, como a la situación actual de la humanidad.

2.2. Concretización del momento de fe desde la práctica de la justicia

Intentamos a continuación caracterizar brevemente cómo de hecho la práctica de la justicia concretiza el sentido de la fe, posibilita la aparición del misterio de Dios en la misma actuación histórica y descubre históricamente aspectos importantes de ese misterio, que más difícilmente aparecen en otros cauces de la práctica del amor.

2.2.1. En la práctica de la justicia se concretiza el lugar de acceso al misterio de Dios y a Dios precisamente en cuanto misterio. Formalmente podemos decir que Dios es siempre mayor, precisamente por ser misterio. Ese ser mayor de Dios puede ser aprehendido extrapolando su realidad ilimitada en base a consideraciones filosóficas sobre lo creado finito o en base a experiencias estéticas, intelectuales, sapienciales, que causen admiración y por ello un mirar-hacia, y un mirar más allá de lo propiamente experimentado.

En la práctica de la justicia aparece de otra forma y de manera más radical el carácter de transcendencia de Dios. El misterio de un Dios mayor aparece mediado por el "más" en la exigencia a humanizar al hombre, a re-crearlo. A ese sí incondicional que Dios pronuncia sobre la humanización del hombre, sobre el hacerle justicia, no se le puede poner ningún límite objetivo, aunque esa ilimitación sólo pueda hacerse real en el mismo proceso de superar los límites de una humanización determinada ya conseguida. Ese proceso de hacer más justicia al hombre y la experiencia de que sobre ese "más" no hay límites a priori ni los puede determinar ni siquiera quien practica la justicia, es la

mediación de la experiencia del ser mayor de Dios. Sentirse dominados por ese "más" de humanización y no manipular de ninguna forma la exigencia de siempre humanizar más, es la más fundamental experiencia del ser mayor de Dios.

PROMOCION DE LA JUSTICIA Y EVANGELIO

Pero la justicia por sus propias características históricas se dirige a humanizar directamente a aquéllos más pequeños y más privados de vida. Esa parcialidad con los pobres y la solidarización con ellos, supone un proceso de propio empobrecimiento, y así una connaturalidad con la realidad de Dios, tal como aparece en la Escritura: parcial hacia los oprimidos, empequeñecido y escondido en los pequeños. El acceso al Dios mayor y transcendente ocurre en el contacto con el Dios menor, escondido en los pequeños, crucificado en la cruz de Jesús y en las innumerables cruces de los oprimidos de hoy. Por ello la práctica de la iusticia, entendida en su doble vertiente, como salvadora-eficaz y como solidaria-empequeñecedora, es apta para mediar una profunda experiencia del misterio de Dios cristianamente atestiguado. Mantiene el ser mayor de Dios, pero —y esto no suele ser planteado frecuentemente al hablar de la experiencia de Diosmanteniendo conjuntamente el lugar menor desde el cual se tiene acceso a Dios. (16)

2.2.2. La práctica de la justicia presenta el lugar de captar el misterio de Dios en forma de alternativa y así, de manera al menos indirecta pero eficaz, de verificar si realmente en la fe se hace una experiencia de Dios. En el evangelio es cosa frecuente presentar lo positivo que se quiere afirmar negando su alternativa. Teo-lógicamente se dice que "no se puede servir a dos señores, a Dios y a las riquezas"; cristo-lógicamente se dice que quien no está con Jesús está contra él; antro-pológicamente se dice que quien pierde su vida la gana. De esta forma se presenta la existencia cristiana de forma radical y se ofrece un principio de verificación de cuándo se ha alcanzado la realidad positiva.

Esto sirve también para la experiencia cristiana de Dios y la práctica de la justicia es lugar apto para plantear la alternativa a la experiencia de Dios. En efecto, la alternativa de hacer la justicia es hacer la injusticia; dicho más crudamente, la alternativa de dar vida a los hombres es darles muerte. Y de esta forma se descubre cuál es la verdadera alternativa de la fe en Dios. Esta no consiste estrictamente hablando en el ateísmo, sino

en la idolatría. En nombre del verdadero Dios se da vida a los hombres y en nombre de las falsas divinidades se da muerte a los hombres.

73

La idolatría no es entonces sólo la carencia de fe en el verdadero Dios, ni sólo un error noético o una incorrecta formulación de la experiencia transcendental del hombre, sino que consiste en adorar una divinad que exige víctimas.

La práctica de la justicia, por su propia finalidad de dar vida a las mayorías y por el propio contexto histórico que hace ineludible una simultánea lucha contra la injusticia, es lugar apto para que la captación del misterio de Dios ocurra a través del dar vida y en contra del dar muerte. Una supuesta fe en Dios que permitiese, aunque sofisticadamente, la injusticia o permitiese la coexistencia pacífica de fe e injusticia ambiental, no lo sería. Quien no lucha contra la muerte, contra los ídolos que dan muerte, no puede tener fe en el Dios de vida. Fe en Dios es simultáneamente rechazo de ídolos asesinos; y esto último no es cosa sólo de intencionalidad sino de una práctica.

2.2.3. La experiencia del misterio de Dios no consiste sólo en saberse remitidos a El, sino en saberse exigidos por El. Desde el punto de vista de la mera reflexión filosófica es evidente que a Dios le compete el poder exigir y exigir absolutamente. Si algo creado, aun lo supuestamente bueno, pudiera poner límites a la exigencia de Dios, entonces éste dejaría de serlo, y la experiencia de ser exigidos por Dios podría degenerar en el cálculo humano razonable.

La práctica de la justicia, de nuevo, concretiza, radicaliza y hace evidente la exigencia de Dios y la urgencia a realizar esa exigencia. En primer lugar, la justicia concretiza que el derecho formal a exigir que se le reconoce a Dios no tienda a ser visto como puramente arbitrario. La opresión del hombre por el hombre no puede ser condenada por nada, ni por ninguna teodicea: y a la inversa, la lucha contra esa opresión es exigida por el mismo contenido de lo que está en juego: la vida de los hombres. Un Dios de vida no exige la justicia como "una" de sus muchas exigencias posibles, sino como aquélla sin la cual vana es su propia realidad y vana su voluntad para el mundo y la historia.

Quien no capte la exigencia no analizable ulteriormente de dar vida a las mayorías que mueren, tampoco captaría, aunque así lo confesase, la realidad exigente de Dios no ulteriormente analizable. Quien no se sintiese exigido y radicalmente exigido por las mayorías que mueren, en vano trataría de encontrar en el hecho moral de la exigencia una mediación de la experiencia

⁽¹⁶⁾ Cfr. L. Boff, La experiencia de Dios, Colombia, 1975, pp. 35-44.

del misterio de Dios. La urgencia de la caridad de Cristo sería vana si la situación de la mayoría de la humanidad no nos urgiera. Pero también es verdad la proposición inversa: en la captación de la urgencia a hacer justicia se capta lo que hay de último en el misterio de Dios que nos urge.

En segundo lugar la exigencia de Dios toma formas bien concretas en la práctica de la justicia. En ella se exige todo y absolutamente todo del sujeto. En su concreción histórica la práctica de la justicia exige no sólo dar de las propias cualidades y talentos, sino dar de la propia vida y aun la propia vida; exige

una real disponibilidad a la muerte para dar vida.

Y la absoluta disponibilidad a la muerte es mediación de la experiencia del misterio de Dios. Rahner ha vuelto a insistir con su habitual agudeza en que en la aceptación de la muerte el hombre "en lo más profundo no afirma ideas y normas abstractas, sino que, en su historicidad..., afirma una realidad como fundamento de su existencia" (17) Si esto es cierto de toda muerte, de la muerte natural —que nunca es puramente natural— como destino impuesto al hombre, más lo será de la disponibilidad explícita a la muerte por causa de la justicia. Quien esté dispuesto incluso a entregar la propia vida a causa de la vida de los otros, está haciendo la experiencia fundamental del misterio del Dios de vida. Quizás no sepa explicar adecuadamente la relación entre el misterio de la vida y el dar la propia vida; pero, como en toda buena teología negativa, estará afirmando que no puede ser de otra manera. Y en ese no poder ser de otra manera estará afirmando el misterio de Dios. Quien está dispuesto a mantener la paradoja de que para promover vida incondicionalmente se puede exigir la entrega de la propia vida, está haciendo una confesión in actu de la exigente soberanía de la vida. Y para un cristiano es ésta una afirmación del misterio de Dios.

2.2.4. A la experiencia del misterio de Dios le compete el momento de oscuridad. Bien por razones ambientales, como la secularización proveniente de la Ilustración, bien por la observación cotidiana de la historia y de la propia vida con sus absurdos, fracasos y esperanzas fallidas, es evidente que Dios se hace oscuro, que su silencio es sentido muchas veces con más fuerza que su palabra.

La experiencia de Dios tiene que incluir la experiencia de oscuridad y por ello ha de ser dialéctica. Si en el presente se

habla de una "fe contra la incredulidad", (18) un "simul fidelis et infidelis" (19), es para recoger la primera experiencia del misterio de Dios que en la Escritura se formuló como "esperanza contra esperanza" (Rom 4, 18), como "victoria sobre el mundo" (1 Jn 5, 4), y más gráficamente en la cruz de Jesús como la dialéctica de entregar el espíritu al Padre (Lc 23, 46) y experimentar su abandono (Mc 15, 34; Mt 27, 46).

Si se recalca esta dialéctica de la experiencia de Dios que se hace "contra" y "a pesar de" la tentación de incredulidad, no es por abundar masoquistamente en las dificultades y tentaciones a la fe, ni tampoco para desarrollar una sutil teodicea que eliminara lo que hay de oscuro y absurdo en la fe al integrar ambas dimensiones, desde el principio, en la misma fe. Se trata más bien de insistir en que la experiencia de Dios tiene que ser hecha conjuntamente con la experiencia de la negatividad y que, paradójicamente, un mismo lugar es el lugar para la profundidad de la fe y para su tentación. Si la fe plantea el misterio de Dios como Dios de vida, entonces por esa razón precisamente se puede oscurecer el misterio de Dios.

Ahora bien, la práctica de la justicia, por su orientación primaria hacia el dar vida, es el lugar en que más agudamente se presenta la afirmación de Dios y también la tentación de su negación. La justicia busca la eficacia histórica, busca re-crear la creación maltrecha de Dios. Y sin embargo los resultados son frecuentemente negativos. Al justo le va mal, al que hace justicia se le persigue, al que intenta dar vida se le priva de ella, a los pobres se les anuncia la cercanía del reino y éste parece eternamente lejano. Estas son experiencias cotidianas y experiencias que aterran no sólo, ni en primer lugar, por la propia inseguridad del sujeto, sino por la impotencia de Dios ante la injusticia. "Que el verdugo pueda triunfar sobre la víctima" (20) es la expresión de la impotencia de Dios y del escándalo de la fe en Dios.

La práctica de la justicia es el lugar de afinidad con el misterio del Dios de vida y también el lugar de la más aguda tentación contra ese misterio. En cualquier caso desde esa práctica

⁽¹⁷⁾ Op. cit., p. 346.

⁽¹⁸⁾ J. Moltmann, Esperanza y planificación del futuro, Salamanca, 1971, pp. 88ss.

⁽¹⁹⁾ J. B. Metz, La incredulidad como problema teológico, Concilium, junio, 1965, pp. 73-79.

⁽²⁰⁾ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburgo, p. 62.

no se puede suavizar el lado oscuro de la fe, ni trivializar las escandalosas afirmaciones que la misma Escritura hace sobre Dios. Que la cruz sea sabiduría de Dios es expresión profunda de fe, pero no debe ser hecha sin que pase por la tentación de ser también locura y escándalo.

Lo que la práctica de la justicia pone claramente de relieve es que la fe debe ahondar en su momento escandaloso, permanecer en él sin manipularlo precipitadamente. Debe permanecer con Dios en su pasión, debe permanecer en el reverso de la historia como lugar de la oscura experiencia de Dios.

2.2.5. Por último, la práctica de la justicia es el lugar de mantener la fe en Dios y así —en cuanto fe mantenida y no simplemente poseída— de creer en el misterio de Dios. La fe no es fe sino en cuanto se mantiene como fe a través de su propia tentación. La fe, más bien que algo puntual, es un proceso a través del cual puede ir creciendo —o decreciendo— la convicción última de que en el fondo de la realidad existe el amor y la vida como realidad fundante y mayor que cualquier otra.

Mantener la fe no es cosa ingenua, como hemos visto. Pero en la práctica de la justicia se da una estructura en que la fe pueda ser mantenida y tenga que ser mantenida como proceso siempre dinámico.

La fe puede ser mantenida si en la práctica de la justicia hay suficientes signos para que se mantenga la esperanza. Si a los pobres se les anuncia el reino de Dios eficazmente, si ellos toman conciencia de lo que son, si luchan por su causa y consiguen logros de humanización, si acaece el milagro de la kenosis y la solidarización, si el miedo y la resignación son superados, entonces está acaeciendo también la vida para los más privados de ella. Y estos signos fundan la esperanza.

Naturalmente que en la existencia cristiana existe una primera esperanza genérica — como dijimos que existe una primera fe genérica— necesaria lógicamente para el primer impulso de la práctica de la justicia, y coexiste siempre que no se haya detenido esa práctica. Su relación es por lo tanto dialéctica. Pero a diferencia de otras concepciones de la esperanza, nacidas más de la resignación y relativización de lo histórico y concebidas más como último refugio del sentido del sujeto en medio del sin sentido de la realidad, la práctica de la justicia alimenta una esperanza a través de los signos de humanización ya presentes. La esperanza sigue siendo contra esperanza, pero es al fin y al cabo esperanza. Y esa esperanza mantenida práxicamente en la lucha por la justicia, nunca alcanzable en lo que tiene de utópico pe-

ro que exige siempre "concreciones" de justicia, es el modo real de mantener la fe. Mantener la lucha por el reino de Dios es la versión práxica de mantener la fe en el misterio de Dios.

Pero además la práctica de la justicia, cristianamente cualificada, tiene una propia estrutctura que hace que la fe sea necesariamente proceso. Por una parte el misterio del Dios de vida exige luchar por la vida y contra la miseria y la pobreza. Por otra parte esa lucha debe incluir un propio empobrecimiento. Ambas dimensiones no son adecuadamente sintetizables puntualmente, sino que sólo en el proceso vivido de la práctica de la justicia se irán sintetizando. La tensión entre lucha contra la pobreza y propio empobrecimiento, es la mediación histórica de la tensión entre el misterio de Dios como Dios dador de vida, señor de la creación, y Dios entregado a la miseria de la creación. Si se realiza así la práctica de la justicia, ella misma exige que la fe no pueda ser nunca posesión de Dios, sino su búsqueda. El que la eficacia y el empobrecimiento no sean adecuadamente sintetizables en la historia, es la mediación de que la experiencia de Dios tampoco pueda ser hecha de una vez para siempre en la historia, sino que tenga que ser por esencia un proceso.

Mantener ese proceso es a nuestro entender y por último, la experiencia más acabada de la gratuidad de la fe. No se niega de nuevo que exista una primera gracia genérica por la que se nos conceden los nuevos oídos para oír que Dios nos ha amado primero, que se nos ha acercado por amor y que se acercará definitivamente al final de los tiempos. Pero la práctica de la justicia concreta esa gracia genérica e impide que degenere en la gracia barata, de quien piensa que tiene a Dios a su disposición. El summum de la gracia se experimenta más bien en el don de las manos nuevas para hacer una nueva creación. Que la fe en el misterio de Dios sea gracia no aparece en toda su plenitud ni adecuadamente en el primer paso de la fe, sino en el mantenerla en la historia cohaciendo la historia con Dios.

2.2.6. Lo que hemos pretendido decir es relativamente simple. La fe es ciertamente un acto del sujeto; pero para que acaezca la fe no basta con el acto subjetivo como tal, ni para mantener la fe cristianamente basta con el intento voluntarista de mantenerla subjetivamente. Si por la fe, como acto subjetivo, se acepta a Dios y el sentido para la propia vida que supone esa aceptación, esa misma fe sólo puede llegar a ser conjuntamente con algo histórico y objetivo. Y eso histórico y objetivo decimos que es, aunque no exclusivamente, la práctica de la justicia como forma histórica de anunciar y realizar el reino de Dios. En

esa práctica aparece el "material" desde el cual se puede hacer real, concretizándola, la fe en Dios, subjetiva y transcendente. El que Dios sea mayor y sea amor, el que sea quien exige absolutamente, el que su realidad deba ser captada en forma de alternativa, en forma dialéctica y en forma procesual, no supone sólo la decisión subjetiva del crevente de que así sea, y ni siquiera que así se presente en la Escritura. Supone un material histórico que permita y exija plantear así y no de otra manera el misterio de Dios; y que desde ese material histórico pueda verse incluso en la revelación que así es Dios y así y no de otra manera se le debe corresponder. La práctica de la justicia permite y exige que se concrete cristianamente el sentido de la fe. y que en esa práctica histórica y también a pesar de ella se pueda nombrar a Dios "Abba", Dios que se acerca, Dios que es amor.

Hemos pretendido decir, por lo tanto, que la práctica de la justicia como forma histórica del amor, es elemento esencial para corresponder materialmente a la totalidad del mensaje evangélico, pero necesaria además para la constitución concreta del momento formal de la fe, dentro de la correspondencia total. No hemos desarrollado la otra dirección de la relación: la importancia del cultivo explícito del momento de fe, de la explicitación de su sentido, de la apertura a la palabra de la fe, para la práctica de la justicia. Todo ello naturalmente puede y debe hacerse. Sólo hemos querido insistir en la fundamentalidad de una práctica para la construcción del contenido del sentido de la fe; insistir en las manos nuevas de la práctica para la construcción de los oídos nuevos para oír y recibir lo que se nos ha ofrecido en gracia.

2.3. Práctica de la justicia, fe y ecumenismo

Este planteamiento creemos que es fundamental para el ecumenismo, aunque no resuelva obviamente las diferencias regionales de las diversas confesiones. Pero es fundamental para encontrar el fundamento del ecumenismo en lo que éste tiene también de unidad en la fe. Cuando Pablo afirma que "hay un solo Señor, una sola fe, un solo Dios y Padre" (Ef 4, 4s), cuando el Vaticano II afirma "el orden o jerarquía de verdades" (21) en la doctrina, implicando que será más fácil ecuménicamente la unión en las ver-

dades más fundamentales, no están propiamente dando una so. lución al problema ecuménico, sino planteándolo en su forma más radical. Si las diversas confesiones presuponen que ya sa ben suficientemente quién es Dios, quién es Cristo, qué es el rei no de Dios, entonces el ecumenismo será un esfuerzo por com pletar o compaginar doctrinas secundarias o unificarse en servi cios litúrgicos. Incluso el apelar a la común práctica de la justicia será una forma pragmática de unirse "al menos" en dicha práctica, pero reduciéndola al nivel meramente ético o social,

70

Lo que hemos pretendido decir va más allá de esto. La prác tica de la justicia es a la vez realización de algo fundamental del evangelio, y por ello la unión en esta práctica es unión fundamental. Y es también el modo de concretar y hacer reales las afirmaciones fundamentales de la fe, ofreciendo por ello también la posibilidad de una auténtica unión al nivel de fe

A su modo, así lo ha dicho la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, aunque no lo haya explicitado para el ecumenismo, sino para el mismo ser de la Iglesia: "El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables" (22) Lo que hay de "hacia" y no posesión definitiva en la misma fe, posibilita y exige un común camino siempre en busca de lo que sea fundamental en la fe. Y lo que hay de inseparabilidad entre el camino de la fe y el camino de la justicia proporciona el común camino histórico para la unidad en la verdadera fe.

⁽²¹⁾ Decreto sobre el ecumenismo, n. 11.

⁽²²⁾ Decreto, Jesuitas hoy, n. 8.

3

SERVICIO DE LA FE Y PROMOCION DE LA JUSTICIA*

Pretendemos en este apartado reflexionar sobre la misión concreta de la Compañía. El problema que aquí se encierra es a todas luces de gran importancia y complejidad. Sólo podemos hacer unas breves reflexiones que dividimos en tres puntos: 1), exposición del tema en la misma CG., sobre todo en los decretos 2 y 4; 2), reflexión teológica sobre la relación entre servicio de la fe y promoción de la justicia, y 3), la relevancia del contenido de esta misión para la vida religiosa.

1. Fe y Justicia según la C.G. XXXII

Ya se ha repetido anteriormente que la opción de la CG. es participar en la lucha crucial de nuestro tiempo: el servicio de la fe y la promoción de la justicia. Que la Compañía debe dedicarse a la defensa y propagación de la fe es algo que está en su FE Y JUSTICIA 8:

mismo origen y sigue siendo necesario y evidente (2, 11). **
Que la Compañía se dedique como opción fundamental a la promoción de la justicia es algo ciertamente nuevo en su formulación y en la misma praxis histórica. Más que repetir por lo tanto que ésa es la opción fundamental, vamos a centrarnos en algunos puntos importantes y novedosos.

a) Enfoque dialéctico.

En primer lugar la CG. presenta un enfoque dialéctico de la misión fundamental. No se trata simplemente de servir a la fe y promover la justicia, sino de hacer esto en un mundo en que imperan la increencia y la injusticia, las cuales afectan también al jesuita no sólo como "misionero", es decir, en su actividad hacia los otros, sino como simple "cristiano", es decir, en su proceso de vivir él mismo la realidad cristiana.

Por lo que toca a la fe se dice que debemos evaluar nuestros esfuerzos por ponernos en contacto verdaderamente con los nocreyentes (4, 52). No se trata, por lo tanto, sólo de servir a la fe a partir de una tabula rasa o de una actitud ambiental naturalmente religiosa, sino de servir a la fe superando un cierto escándalo, la misma increencia. La misión debe tener, por lo tanto, como horizonte claro que la fe que va a servir no es ya lo evidente, de lo que se está en posesión cultural y socialmente, sino que más bien va a ser una fe como victoria, y que por lo tanto debe tener muy en cuenta todo lo que de escándalo y ruptura existe en la presentación de la fe cristiana.

Y esa dialéctica de servir a la fe en presencia de la increencia no se refiere sólo a la misión ad extra del jesuita, sino que se insinúa al menos que también para el mismo jesuita la fe hoy debe ser victoria, debe llegar a ser en presencia de la increencia. Y por ello, lejos de alabar, se critica el aislamiento, la falta de "contacto real con la increencia" (4, 35), pues de esa forma no nos dejamos interpelar evangélicamente también —aunque paradójicamente— desde la increencia. Y por ello se pide de los jesuitas que deben estar dispuestos a ser testigos del Evangelio "en situaciones difíciles en que nuestra esperanza será expuesta a la prueba de la increencia" (ibid).

^{*} Este trabajo es un capítulo de un estudio más amplio sobre La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, publicado como Suplemento de la revista Diakonía, mayo, 1978, Panamá, pp. 49-70. Su finalidad inmediata es esclarecer las dificultades teóricas y prácticas de la nueva determinación de la misión de la Compañía de Jesús como "servicio de la fe y promoción de la justicia", mostrar que en esa formulación dual se expresa lo más típico de la existencia cristiana y recalcar la importancia de una misión, así entendida, para la renovación de la vida religiosa de la Compañía. A pesar de que el destinatario inmediato de estas reflexiones son los jesuitas que trabajan en las especiales circunstancias de Centro América, las creemos válidas para la vida religiosa en general y para cualquier forma de vida cristiana.

^{**} Este tipo de referencias aludirá en todo este capítulo a la CG XXXII de la Compañía de Jesús; el primer número indica el Decreto correspondiente y el segundo el párrafo del Decreto citado.

El mismo enfoque dialéctico se observa al tratar la promoción de la justicia. No se trata simplemente de promocionar algo que es bueno desde las posibilidades e inercia de la existencia histórica, sino contra ella. Se promueve la justicia luchando contra la injusticia. La misión de la Compañía se realiza en un mundo dominado por "muchas y graves injusticias" (2, 6), dividido por la injusticia no sólo de las personas, sino de las estructuras (4, 6), en el cual "está en juego el sentido mismo del hombre, de su futuro y de su destino" (4, 21). La misión, por lo tanto, se realiza en un mundo de injusticia; pero más aún se debe realizar contra un mundo de injusticia, pues "el hombre puede hoy día hacer el mundo más justo, pero no lo quiere de verdad" (4, 27).

Y ese "contra" que el mundo presenta a la promoción de la justicia está también dentro de la misma Compañía, dentro de la inercia del jesuita individual que propende a ignorar la injusticia (4, 35) o a considerar idealistamente la promoción de la justicia. Por ello se añade que "no trabajaremos, en efecto, en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio" (4, 46) y se nos anima a "hacer frente a los riesgos apostólicos necesarios" (4, 67).

La formulación por lo tanto de la opción fundamental de la misión, aunque expuesta positivamente, debe ser atendida dialécticamente a partir de lo que se quiere negar, en presencia de esa negación y sufriendo las consecuencias de ella. Esta primera observación nos parece de suma importancia pues "desideologiza" la comprensión de la misión, la lleva al terreno de lo real y le ofrece por lo menos un primer criterio de verificación: si se efectúa en el mundo de la increencia y de la injusticia y contra ese mundo. Y además esta comprensión dialéctica de la misión ofrece una posibilidad de salir de ciertos impases, provocados por planteamientos puramente teóricos, sobre lo que significa positivamente servir a la fe y promocionar la justicia. Estas dos últimsa realidades actúan en los Decretos como realidades símbolo o realidades límite -notando la importancia de haber recobrado para la "justicia" el status de concepto clave en el cristianismo-. Por su misma esencia, por lo tanto, son realidades utópicas y no totalmente realizables en la historia. De esto es consciente la CG. cuando habla del "camino hacia la fe y hacia la justicia" (2, 8). No suele ser frecuente que al proponer positivamente la opción fundamental se desencadenen discusiones puramente teóricas sobre el contenido exacto de la fe y la justicia, determinar lo cual con toda exactitud es a priori imposible, y

de ahí el impase. Pero el enfoque dialéctico propone, por lo menos, aquello concreto contra lo que ciertamente hay que luchar. Si lo positivo de la opción se capta más al modo utópico el momento negativo de la dialéctica aparece claro. Y por ello el enfoque dialéctico es sumamente importante y necesario para desarrollar el proceso de la opción y precisamente como proceso: negando la increencia y la injusticia y caminando hacia la fe y la justicia.

83

b) Su mutua relación

En segundo lugar es importante recalcar que la CG, presenta la opción fundamental en dos vertientes mutuamente relacionadas. En qué consiste exactamente la relación entre servicio de la fe y promoción de la justicia es difícil determinarlo dentro de los mismos textos, pero lo importante es recalcar que se da esa relación. Si los textos no permiten determinar exactamente cómo se unifican, sí permiten y exigen concebirlas como inseparables.

Esta relación se observa en algunas formulaciones, en la fundamentación teológica de la relación, que veremos más adelante, y en la descripción histórica de su mutua relación en el presente.

Al nivel de formulaciones se dice que la lucha por la justicia es exigida por la misma fe (2, 2); que la justicia se relaciona con la fe porque "la fe hace sentir su poder a través del amor" (2, 8); que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta del servicio de la fe (4, 2); que "la promoción de la justicia aparece como parte integrante del servicio presbiteral de la fe" (4, 8); que la "promoción de la justicia es parte integrante de la evangelización" (4, 30). Al nivel de formulaciones, por lo tanto, la relación entre fe y justicia es presentada de modo, (a) o que la fe es una totalidad de la cual la justicia es una parte integrante -sin la cual no puede haber totalidad de fe-, o (b), que la fe es una realidad que, por su misma naturaleza, desencadena y exige la promoción de la justicia. En este análisis, por lo tanto, se relacionan ambas dimensiones con una necesidad al menos histórica y la primacía lógica se le concede a aquello que se entiende por fe. No creemos que en el contexto de los documentos la formulación "parte integral" haya de entenderse en el sentido técnico de las diversas escuelas filosóficas, sino en el sentido histórico de que la fe no puede hoy ser servida

sin que se promocione la justicia, dejando de lado consideraciones esencialistas sobre si la fe en sí misma y en cualquier otra situación hipotética —como por ejemplo un mundo en que no existiese el pecado— podría no exigir la promoción de la justicia.

Además de estos textos en que se muestra la relación entre fe y justicia, en otros se recalca su indivisibilidad e inseparabilidad (4, 28.51) y su mutua relación histórica, positiva y negativamente. Positivamente se dice, por ejemplo, que la obra de la evangelización está estrechamente ligada a la transformación de estructuras sociales (4, 40); y, negativamente, que uno de los mayores obstáculos para creer en Dios hoy es el predominio de la injusticia (2 7) y correlativamente que existen ciertas imágenes de Dios que "consagran y legitiman las estructuras injustas" (4, 26a).

Podemos resumir por lo tanto, afirmando que la CG. ve la fe y la justicia relacionadas entre sí, que esa relación es observada históricamente como necesaria, que positivamente la relación es vista desde la primariedad de la fe, la cual exige como parte integrante la justicia, y que negativamente se repite que son inseparables. Sean cuales fueren las ulteriores precisiones y profundizaciones de esta relación es importante que la CG. consagra dos conceptos claves en el cristianismo: "fe" y "justicia". Esto supone una novedad histórica, pues sin olvidar, como es evidente, otro tipo de formulaciones claves para el cristianismo, como pueden ser las de "fe, esperanza y caridad" o la de amor a Dios y amor al prójimo", elige conscientemente el concepto de "justicia" como uno de los conceptos claves para nuestro tiempo sin el cual no se puede entender ni vivir la fe cristiana.

c) Fundamentación teológica.

En tercer lugar conviene observar el tipo de fundamentación teológica que se desprende de los mismos textos para relacionar fe y justicia de la manera dicha. Obviamente los textos de una CG. son textos teológicos en el sentido académico, pero en ellos está explícita o implícitamente una (o varias) teologías. En esta fundamentación o más bien acompañamiento teológico a los textos, se pueden distinguir los puntos más fundamentales, y en este sentido tradicionales, y las concreciones y matices que actualizan aquellos principios.

La afirmación fundamental para elevar a categoría teológica la "justicia", es considerarla en relación con la categoría fun-

damental evangélica de "amor". Así se dice que Dios es amor (2, 7), y en otra expresión tradicional, que es "Padre" (4, 28); y correlativamente que el hombre es "imagen de Dios" (4, 29). De esta afirmación tradicional se pasa al ideal del hombre nuevo, un hombre libre de egoísmo, "en el que resplandece la perfecta justicia del Evangelio" (4, 18), un hombre "convertido" a Dios y al prójimo (4, 28). Y se recuerda también la unidad del mandamiento del amor a Dios y del amor al prójimo (4, 18. 28.31).

La novedad consiste en que el "amor" es puesto en relación con la justicia (2, 7; 4, 27.28), en que se predica una liberación integral (4, 18), en una reformulación de la escatología a partir de la "nueva tierra" (4, 30), aun cuando se mantiene obviamente que esa escatología se plenifica en el futuro absoluto (4, 30) y esa esperanza hay que fomentarla también ahora (4, 33). Y por último en el texto tantas veces citado de la futuridad de la fe y de la justicia (2, 8).

Estas reflexiones teológicas acompañan más bien que fundamentan lo dicho sobre la fe y la justicia. Recogen las intuiciones más fundamentales de la conciencia eclesial actual y del dinamismo de la fe "que actúa en el amor de los hombres" (4, 28).

Resumiendo todo lo dicho, la CG. afirma que la opción fundamental de la misión de la Compañía es el servicio de la fe y la promoción de la justicia. Eleva a concepto clave para la vida cristiana actual la "justicia". Tanto la fe como la justicia son vistas dialécticamente en presencia de la increencia y la injusticia. Ambas se relacionan mutuamente y son inseparables. La primacía lógica proviene del contenido de la fe cristiana, que actúa en el amor y —en nuestro tiempo— en la justicia.

Reflexión teológica sobre la relación entre la fe y la justicia

Este tema en sí mismo es de una enorme amplitud e importancia. Sólo podemos aquí resumir brevemente lo que en otros lugares se ha tratado con mucha más profundidad. Pero antes de exponer la relación positiva entre "fe" y "justicia" será bueno recordar las dificultades normales para comprender teóricamente —además de las dificultades prácticas— su mutua relacionalidad.

a) Dificultades de comprensión

La primera dificultad suele consistir en la consideración homogénea de ambas. Es tradicional la formulación de la existencia cristiana en base a tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad, y consecuentemente la misión tendría como objeto engendrar en la subjetividad y objetividad de los otros esas tres virtudes. Lo cuestionable de este enfoque es subsumir esas tres áreas de la existencia cristiana bajo el concepto genérico de "virtudes", en lo cual el problema no está fundamentalmente en que se les denomine "virtudes", sino que se las subsuma en un concepto "genérico". De esta forma se da la dificultad teórica de que aun adimtiendo la necesidad de las tres, se las presente yuxtapuestamente, y que se consagre el número "tres" como bien podría haberse añadido o disminuido ese número.

SERVICIO DE LA FE Y PROMOCION DE LA JUSTICIA

Ese mismo problema aparece al hablar de fe "y" justicia, como si fuesen dos cosas buenas obviamente, pero homogéneas, de modo que la Compañía debe dedicarse al servicio de la fe "y" a la promoción de la justicia. Al homogenizarlas como contenidos de la misión de la Compañía se pregunta de hecho por la importancia del "y", y por la dificultad de comprender esta relación. Con esto sólo queremos llamar la atención a no presentar la existencia cristiana, bien sea como "fe, esperanza y caridad", bien sea como "servicio de la fe y promoción de la justicia", de manera yuxtapuesta, aunque necesaria, sino que hay que considerar la totalidad de esa realidad cristiana de una manera orgánica y estructural, según la cual la fe y la justicia serán momentos necesarios de esa totalidad no por adición sino por complementación orgánica.

La segunda dificultad es una profundización de la primera. Aun admitiendo la necesidad de ambas dimensiones y su complementariedad, se puede partir del análisis de su diversidad, es decir, de la comprensión, en principio, de lo que es fe y de lo que es justicia independientemente la una de la otra, para después unirlas en totalidad. Este modo de concebir su complementariedad nos parece insuficiente tanto teóricamente, en base a la realidad trinitaria del Dios cristiano, de su revelación y de la existencia cristiana que de ella surge, como históricamente, en base a las dificultades que cualquier planteamiento que parta de la diversidad tiene para la teología y para la práctica cristiana (humanidad y divinidad de Cristo, naturaleza y gracia, ética y dogma, historia y trascendencia, etc.); y prácticamente, en base al religiosismo no necesariamente cristiano que surge de cierta

concepción aislada del momento de "fe", así como a la absolutización que se puede hacer de lo socio-político que surge de cierta concepción aislada del momento de la "justicia".

87

La tercera dificultad consiste en partir de la complementación, aun unificada, de fe y justicia sólo desde el origen y el presente de la realidad cristiana. Si se olvida que tanto el origen como el mismo presente están al servicio del futuro histórico, inmediato y mediato, se pierde la perspectiva del carácter de proceso que la misma complementación y unidad originante tienen para la fe y la justicia. Lo que hay que recalcar, por lo tanto, es que incluso lo que unifica a la fe y a la justicia tiene un carácter procesual y que la realidad del mismo proceso histórico plantea novedosamente en cada época histórica el modo de unificar lo que sea fe y justicia, y que ese proceso está al servicio de la construcción, no meramente de la recepción, de lo que sea la unidad unificante.

Si las tres primeras dificultades se refieren más bien al modo de concebir la relación, las siguientes se refieren a sus concontenidos. A pesar de lo mucho que se ha avanzado en concebir el carácter no meramente formulista de la fe, quedan todavía resabios de una comprensión de ortodoxia poco cristiana. Esto se nota en concreto en la poca radicalidad con que se toma la unidad del amor a Dios y al prójimo y la poca reflexión teórica sobre lo que puede significar en verdad amar a Dios sin que ese amor tenga una mediación concreta mundana. No es todavía infrecuente dividir las acciones según se dirijan más al amor de Dios o al amor al prójimo y que aquéllas gocen del presupuesto de bondad, mientras éstas están más sujetas a la sospecha.

Otra dificultad consiste en la noción de gratuidad. Es evidente que en la fe cristiana el momento de gratuidad es esencial y sin él desaparece la tal fe. Pero no es infrecuente concebir la gratuidad a partir del origen. La gratuidad es vista más desde la acción de Dios que libremente se revela y manifiesta su amor. Que éste sea un punto esencial de la gratuidad es evidente. Pero ésta tampoco se puede reducir a ese recibir pasivamente la aceptación en la fe, mientras que lo que sea praxis todavía tiene más una connotación de obra del hombre. Lo que interesa explicitar es que también en la praxis y en la praxis de la justicia hay gratuidad y además el summum de ella. La gratuidad no consiste sólo en los ojos nuevos para ver y los oídos nuevos para oír, sino en las manos nuevas para hacer. La promoción de la justicia, como praxis, no tiene por qué oponerse a la gratuidad. Pero si lo mencionamos es porque puede ser una dificultad en muchos.

El ámbito de la fe sería claramente el ámbito de la gratuidad, mientras que el ámbito de la justicia sería claramente el de la acción del hombre.

Otra dificultad proviene de que la CG. plantea la relación entre la fe y la justicia sobre todo, aunque no exclusivamente, a nivel de la misión. Es decir, se trata de ver cómo se relacionan servicio de la fe y promoción de la justicia como obras apostólicas de la Compañía. Planteado el problema de esta forma la solución puede parecer difícil a algunos. Pero más se esclarece el problema si se considera esa dualidad de la misión ad extra en relación con el mismo llegar a ser cristiano del jesuita. Lo que queremos decir es que la mutua relación de fe y justicia es necesaria para que también en la propia subjetividad del cristiano llegue a haber fe y justicia, llegue él mismo a ser creyente y justo. Es decir, no se puede plantear el problema de fe y justicia con respecto a la misión como si ya estuviese resuelto de antemano que el cristiano ya es por sí mismo creyente y justo.

Por último existen dificultades de tipo práctico, pero muy importantes. El introducir la promoción de la justicia en el núcleo de la misión cristiana supone un real cambio de mente y de conducta, de reubicación social. Supone lanzarse hacia algo que históricamente es novedoso; supone la humildad del aprender. Y supone correr los riesgos reales o previsibles que la promoción de la justicia trae consigo: la conflictividad dentro de la misma Iglesia u orden religiosa, la conflictividad sobre todo con los poderes del mundo, y la persecución en sus diversas formas.

Estas nos parecen ser las dificultades reales que en este momento histórico presenta la relación fe y justicia. Si las enumeramos es para que lo que se diga a continuación no se interprete sólo como la busca de coherencia entre el concepto de fe y el concepto de justicia, sino para que se historicen ambos conceptos y su relación, en presencia del mundo real al que se dirigen los cristianos y del mundo real de los mismos cristianos con una tradición reciente que no ha hecho evidente esa relación y que hace todavía sospechoso para algunos proponer de esa manera la opción de la Compañía.

b) Principios de solución

Presentamos ahora unos principios de solución al problema de la relación entre fe y justicia, que sólo enumeramos esquemáticamente.

A la busca de aquella realidad única, que unifica además los diversos aspectos de esa unidad, nos encontramos a lo largo del A. T. y sobre todo en la vida y doctrina de Jesús el "reino de Dios". Sin detenernos a analizar los innumerables matices de ese reino podemos afirmar que, mientras dure la historia, es una realidad en la que los hombres viven como hermanos e hijos de Dios. Esa realidad, en principio, no se agota en ningún ámbito de ella (familiar, social, religioso, cultural, económico, político), sino que debe traspasar todos esos ámbitos. El plan de Dios para el mundo es que se llegue a realizar ese reino.

Y ese es un reino "de Dios", es decir, debe estar formado según aquellos valores que son realmente los valores de Dios, y debe ser promovido según también los valores de Dios. Se da aquí por lo tanto la primera y fundamentante unidad para la fe cristiana: que el reino de Dios llegue a ser.

En ese reino de Dios se unifican la transcendencia y la historia. Pues por una parte debe ser realidad histórica y por otra es a través y no al margen de esa realidad histórica como de parte del hombre se va preparando la plenitud escatológica, que en cuanto plenitud ya no es obra del hombre, sino de Dios. Se unifican las llamadas dimensiones verticales y horizontales de la existencia cristiana. Se unifican las dos dimensiones del hombre en cuanto buscador y hacedor de sentido. Cristianamente el hombre, en cuanto buscador de sentido, lo encuentra al dejárselo dar por Dios, y en cuanto hacedor de sentido lo hace al construir el reino de Dios.

A partir de esta unidad unificante, y no posteriormente unida, se debe plantear el problema de la relación entre fe y justicia, entre sentido y praxis. En la mutua interacción de hacer el reino y hacerlo según Dios se van unificando históricamente la fe y la justicia. Estas no son dos cosas homogéneas, sino que estructuralmente participan de la unidad de forma diversa. La justicia es la forma de hacer el reino, de que llegue a ser una realidad. La fe es la forma de que ese reino sea según Dios y que se encuentre sentido en ese hacer, porque ese sentido proviene de Dios.

Para comprender esa unidad unificante podemos ver cómo se relacionan gratuidad de la fe y exigencia de praxis ética. Esto es lo que aparece en el "nuevo mandamiento". En su versión joánica el proceso lógico es el siguiente: Dios nos ha amado primero, de él ha partido la iniciativa hacia el mundo. Y el modo de responder a ese amor es hacerse afines a su realidad: amar

a los hermanos. Es esta una original forma de plantear la relación entre fe y justicia. En el mismo proceso de la fe existe una dinámica que no puede ser interrumpida meramente en el volverse hacia Dios. Esa vuelta agradecida a Dios, quien ha amado primero, sólo es posible si pasa el amor al hermano. Ese amor mundano es entonces, por una parte consecuencia de la prioridad lógica del amor de Dios a los hombres, pero es, a su vez, constitutivo para que pueda haber una respuesta en la fe. La fe no es un mero responder al amor de Dios sino un corresponder a su realidad.

Y también en los sinópticos se presenta un parecido esquema cuando se habla de la unidad del doble mandamiento. Sólo que en los estadios previos de la elaboración de esos pasajes sinópticos aparece más claramente el esquema joánico: el mandamiento es amar al prójimo. Lo que la existencia de fe exige es esa vuelta clara al hombre, la cual será la mediación de la vuelta a Dios.

Lo que aparece, por lo tanto, en el N. T. es que el amor no es sólo consecuencia y exigencia del primer amor de Dios al hombre, sino momento constitutivo para que pueda haber respuesta en la fe. Y de esta forma también se comprende que no existe ninguna oposición entre la dimensión de gratuidad y la dimensión de acción. La gratuidad no consiste sólo -aunque lo incluye- en remitirse a Dios como origen del proceso salvífico, sino corresponder en una acción semejante a la de Dios. La máxima expresión de la gratuidad son las "manos nuevas" para hacer. Porque la gratuito no es sólo lo inmerecido, sino el que llegue a existir lo que parece imposible y escandaloso. Esa imposibilidad y escándalo pertenecen ciertamente al oír la palabra de un Dios-con-nosotros, hecho uno de nosotros, muerto en cruz y resucitado, pero pertenecen también al hacer ese escándalo, al hacer la palabra oída y al dar incluso la vida por los otros. Creemos que hay más gratuidad en vivir y dar la vida según Dios que en saberse amados por Dios, aun cuando esto sea lógicamente el primer paso. El amor es, por lo tanto, constitutivo también para que llegue a haber una fe en verdad gratuita.

Otra forma de considerar la mutua relación entre fe y justicia es considerar lo que hemos llamado la unidad unificante, el reino de Dios, como proceso. Es decir, considerarlo ni sólo como lo que ya está ahí incipientemente, ni sólo como aquello que sólo será plenitud al final. Este proceso se puede considerar en primer lugar objetivamente a partir de la misión de construirlo. Esto es lo que se puede llamar en el sentido más pleno "evange-

lización". Evangelizar es hacer presente una Buena Nueva que llegue a ser una Buena Realidad. Y es sabido que incluso en la Ev. Nunt. se habla de diversas formas, todas necesarias y relacio. nadas, de hacer presente esa buena nueva: la proclamación de la palabra, el testimonio de la propia vida y la acción transfohmadora eficaz. Es la mutua interacción de estas tres dimensiones lo que va construyendo el reino de Dios. Y en esas dimensiones la proclamación apunta más a mantener vivo el origen y futuro de la fe mientras que la acción transformadora apunta más a las realizaciones concretas del reino de Dios. Ambas dimensiones crecen dialécticamente, pues sin la proclamación del origen de la fe no existe una dirección que ilumine el proceso, pero sin la praxis no existe proceso. Además es la fe, por una parte, la que posibilita hacer juicios cristianos sobre la realidad del mundo tal como es y tal como debía ser; y es la praxis, por otra parte. la que va descubriendo lo que virtualmente ha estado siempre en el origen de la fe, pero que no pasa a su estado de actualidad si no es a través de la praxis. En nuestro caso es claro que pertenece a la virtualidad de la fe cristiana el exigir la justicia, pero es claro también que sólo en el intento de hacerla se ha descubierto como real aquella virtualidad.

91

Pero el proceso puede ser estudiado también subjetivamente desde los sujetos cristianos que lo llevan a cabo. Este punto parece muy importante, pues no se trata sólo de que un cristiano piense que va tiene fe y es justo y después se dedique a la misión de la construcción del reino de Dios. Existe también aquí una importante dialéctica. Se llega a ser cristiano haciendo la realidad cristiana. Y eso hay que verlo como proceso.

Por una parte es claro que cualquier cristiano tiene en un sentido una "primera" fe y hace una "primera" praxis del amor. Pero lo importante no es determinar esa "primera" fe y praxis, sino constatar cómo avanza el proceso de la "primera" fe y praxis a la última y definitiva. Y en ese avance se da una mutua correlación entre fe y justicia. De la primera fe debe surgir una praxis; la palabra de Dios debe ser hecha. Y una vez hecha esa palabra el hombre debe responder a la fe oída con la fe dicha. Por otro lado, de la primera praxis debe surgir también la referencia a la fe. Mantener en un mundo de pecado la praxis del amor en presencia del pecado es la forma de explicitar la fe cristiana. A una acción del amor en un mundo de injusticia debe corresponder la fe contra la incredulidad y la esperanza contra esperanza, que son las formulaciones cristianamente correctas de la fe, esperanza y caridad.

c) La justicia como concreción del amor

Hasta ahora hemos considerado las dimensiones de "fe" y "praxis del amor" sin haber reflexionado explícitamente sobre la "justicia". Lo que hemos dicho sirve para desbloquear una comprensión ingenua que da por supuesto la primacía de la fe y por lo tanto una relación insuficiente entre fe y praxis cristiana.

Si partimos de la realidad unificadora del "reino de Dios" es claro que éste se debe dejar notar allí donde hay relaciones entre personas: matrimonio, familia, grupo de amistad, grupos étnicos, naciones, etc. Cada uno de esos ámbitos de la realidad tienen su propia estructura, su propia pecaminosidad y posibilidades, las cuales deben ser juzgadas a partir del reino de Dios. En cualquiera de esos grupos humanos tiene que existír el amor como forma genérica cristiana de relacionarse.

Sin embargo hoy se habla más explícitamente de esa forma de amor cristiano que es la justicia. Las razones para buscar en ella una concreción necesaria e históricamente privilegiada del amor cristiano son varias. En primer lugar porque el reino de Dios apunta a la dimensión de totalidad de las relaciones humanas.

Aunque las incluye va más allá de las relaciones sociales que se generan en los grupos antes citados. Y esa dimensión de totalidad es esencial al cristianismo, pues Dios no es sólo un Dios del individuo, del matrimonio o de la familia, sino el Dios de toda la historia. Corresponder a este Dios significa por lo tanto plantear el amor cristiano al nivel de la totalidad. Y eso es lo que se quiere decir cuando se habla del ideal de justicia.

En segundo lugar, históricamente, el amor en cuanto justicia se refiere a hacer justicia a la gran mayoría de la humanidad, a los pobres. Se trata de re-crear a las mayorías y a aquellas mayorías secularmente oprimidas y sin embargo privilegiadas por Dios. Históricamente, por lo tanto, concretar el amor como "justicia" es una forma necesaria y eficaz de que vuelva a tomar cuerpo la gran verdad cristiana de un Dios parcial hacia las mayorías pobres.

En tercer lugar, la justicia recuerda que las personas no son puros espíritus que se relacionan sin mediaciones materiales. Esto es cierto en cualquiera de los grupos humanos. Pero si en el matrimonio, por ejemplo, las relaciones se hacen también a través del propio cuerpo y el amor tiene por ello unas peculiaridades y una problemática típica, al hablar de justicia se recuerda

que los hombres se relacionan a través de las cosas y más en concreto a través de la posesión de las cosas. Y así como en el matrimonio, por su naturaleza, la mediación corporal tiende a unir—aunque no se niega que pueda también desunir—, la posesión de las cosas es algo que secular y comprobadamente tiende a desunir, a negar formalmente la realidad del reino de Dios. Concretar el amor como justicia es recordar la función unitiva de lo material, que históricamente sin embargo desune.

En cuarto lugar, la justicia apunta no sólo a la desunión sino a las relaciones que se crean entre los hombres que se dividen en dominadores y dominados, en opresores y oprimidos. Y ese tipo de relación es formalmente pecado, y el pecado por antonomasia: usurpar para un hombre lo que sólo es prerrogativa de Dios. Y las consecuencias de ese pecado —a diferencia de los pecados que existen también en otros tipos de agrupaciones humanas— son más claramente dar la muerte. A través de la injusticia se da la muerte a los hombres, aunque sea lenta y estructuralmente. A través de la injusticia se revela la más profunda maldad del pecado: repetir en los hijos de Dios aquello que le sucedió al Hijo de Dios, quien fue muerto por la injusticia.

En quinto lugar, la injusticia, aunque no determina estrictamente hablando las diversas esferas de relaciones entre hombres, condiciona grandemente toda su vida personal, familiar, gremial, etc. Precisamente porque justicia e injusticia son los términos para referirse a la totalidad de las relaciones humanas, dejan sentir su influjo en las realizaciones de esas relaciones en otro tipo de agrupaciones. Por ello, aunque el amor cristiano se deba expresar en esas otras regiones de las relaciones humanas, no debe abandonar la promoción de la justicia, en vistas también a buscar el amor cristiano en esas otras regiones.

En sexto lugar, el que el cristiano se haga cristiano a través de la praxis del amor cobra unas modalidades típicas, si ese hacer es la justicia. De nuevo en cada ámbito de expresión del amor surgen unas posibilidades típicas que no son intercambiables sin más con la justicia. Pero también es verdad a la inversa. En el amor como justicia se ensancha el horizonte de interés y de solidaridad con los otros hombres. El amor se hace más universal —aunque por ello mismo pudiera perder en intensidad—. Las consecuencias del hacer la justicia son también muy peculiares. Sobreviene como en ningún otro campo, la persecución, el riesgo, el dar la vida y muchas veces sin la gratificación que otras estructuras —como el matrimonio y la familia— ofrecen al

sacrificio, necesario en cualquier tipo de amor cristiano. En el hacer la justicia se presenta con agudeza especial la paradoja cristiana de la impotencia del amor, y es por ello también lugar privilegiado para que el hacerse cristiano se haga según la ley del "contra": fe contra incredulidad, esperanza contra esperanza, amor contra la injusticia.

Por último la concreción del amor como justicia es necesaria históricamente, tanto porque la situación de la humanidad así lo exige, como porque la historia de la Iglesia, que ha defendido siempre la necesidad de la práctica del amor, muestra que no ha sido esa concreción la más privilegiada. La Iglesia tiene una deuda con la humanidad en la práctica de la justicia social, aunque la humanidad tenga una deuda con la Iglesia en muchas otras formas de promover el amor. Esa conciencia de deuda es la sana intranquilidad que la mueve ahora a explicitar el amor cristiano también e ineludiblemente como justicia.

Y de esta forma, además, se da un claro ejemplo de lo indicado más arriba. A partir de esta dirección hacia la justicia está recobrando su origen bíblico. Está reencontrando lo que ha sido consignado durante siglos en el Exodo, en los Salmos, en los Profetas y en los Evangelios. Esta conciencia de recobrar el origen a partir del presente y de iluminar éste a partir del origen recobrado, es un claro signo y la última justificación de que el término "justicia" se haya convertido en concepto clave para la conciencia cristiana hoy. Y que por ello se relacione fe y "justicia". Desde el presente histórico, y más concretamente desde el presente latinoamericano, no se puede ni debe predecir qué otro término en el futuro pueda ser la concreción exigida para expresar el "amor" cristiano. Pero en nuestro tiempo y para nuestro tiempo la "justicia" recoge los matices apuntados, que la hacen estrictamente necesaria para proclamar al "Dios" del reino y para construir el "reino" de Dios. Y en este sentido cobran su más profunda importancia las palabras tantas veces citadas: "El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables. Y es por este camino único, por este camino empinado, por el que la Iglesia peergrina tiene que marchar afanosamente" (2 8).

3. Repercusiones para la vida religiosa

Nos preguntamos ahora qué repercusión tiene plantear la misión de la Compañía tal como lo ha hecho la CG. XXXII, y con la fundamentación teológica subsiguiente, para la vida reli-

giosa de la Compañía y para la vida religiosa en general. Obviamente el tema que hemos tratado va mucho más allá de su importancia inmediata para la vida religiosa, pero también debe influir en ésta. Nos preguntamos, por lo tanto, si elegir esa misión como lucha crucial de nuestro tiempo es determinar sólo la misión más adecuada o si, al determinar el contenido de la misión, se está, al menos indirectamente, configurando también una nueva teoría de vida religiosa, al menos en parte. En nuestra opinión eso es lo que ocurre y que además puede esperarse a priori, pues el cambio en contenidos, cuando éstos son fundamentales, afecta también siempre a la estructura. Estos cambios los vemos en los puntos siguientes.

El determinar la misión como servicio de la fe y promoción de la justicia trae a la vida religiosa a los últimos contenidos cristianos, ante los cuales cualquier otro contenido, incluso de la vida religiosa, por importante y necesario que sea, es derivado. Ese traer la vida religiosa a lo fundamental cristiano es tanto más importante cuanto que no se hace a base de la intencionalidad, sino de la objetividad de lo que hay que hacer. Se propone, por lo tanto, claramente el marco teórico último para que la vida religiosa sea cristiana. Pues no se trata de presentar una misión determinada entre las muchas posibles, sino aquella

sin la cual no puede haber hoy vida cristiana.

El elevar a concepto teológico fundamental la "justicia" no es, si se hace con honradez y radicalidad, algo evidente. Supone un cambio y una ruptura histórica de suficiente envergadura como para que la conciencia de cambio a nivel de misión se traspase a la conciencia de cambio de las estructuras de vida religiosa, si así lo exige la voluntad de Dios. Esa disponibilidad al cambio es de fundamental importancia en la vida religiosa, por su tendencia —hasta muy recientemente— al inmovilismo y sacralización de sus estructuras. Afirmar que la misión de una orden religiosa es la de promocionar la justicia constituyente una auténtica revolución histórica que sólo podrá ser llevada a la práctica en la disponibilidad a revolucionar todo aquello que dentro de la misma vida religiosa lo impida.

Al determinar el contenido de la misión, tal como lo hace la CG., se potencia también la idea de la supremacía lógica de la misión sobre las diversas estructuras de vida religiosa. Porque una cosa es repetir rutinariamente la tal supremacía y otra muy distinta proponer un contenido de misión que haga evidente —para quien tenga una mirada evangélica— esa supremacía. El servicio de la CG. a la concepción apostólica y misionera de

la vida religiosa no ha consistido sólo ni principalmente en las afirmaciones formales sobre lo apostólico de una comunidad, sino en haber enunciado aquel apostolado que expresa claramente el excentricismo cristiano, necesario también para la vida religiosa.

Al proponer la promoción de la justicia como horizonte de la vida religiosa se está ayudando también a superar el aislacionismo o por lo menos la introversión frecuente en la vida religiosa, sobre todo la que ha hecho, en la práctica al menos, una finalidad de la mera vida conventual. Y más en concreto, como la promoción de la justicia apunta a una misión que tiene por objeto la totalidad de las relaciones sociales de los hombres, la vida religiosa no podrá contentarse con reducirse -al menos como horizonte-- a obras buenas, pero parciales. Se evitará más el peligro de paternalismo, de falsa profesionalización en nombre de una incorrecta comprensión del carisma. Evidentemente los mecanismos para promover la justicia serán concretos y por lo tanto parciales, però el horizonte no puede ser ya sólo el asistencialismo, o la educación, o aquello que, aun con derecho, haya elegido una determinada orden religiosa como apostolado. Lo que la promoción de la justicia —por su carácter de universalidad- plantea es la salida del grupo religioso no sólo hacia otro grupo, conocido y asequible, sino la salida hacia la universalidad.

Según lo expuesto, se concretiza también el importante concepto de "vocación". Que alguien entre en la vida religiosa porque ha sentido la "llamada" de Dios es una verdad importante que no se puede abandonar. Pero tampoco suele ser infrecuente que el correlato a la vocación se exprese en términos de "responder", lo cual a su vez es tambbién muy importante. Pero según lo dicho hay que avanzar de una noción de "responder" a Dios a otra de "corresponder" a Dios. Por trivial que parezca hay que repetir que la correcta respuesta a la vocación no es sin más la disponibilidad subjetiva para hacer después cualquier cosa, sino aquella respuesta que desemboca en la correspondencia. Esto es importante en la práctica, porque la razón de permanecer en la vida religiosa no puede ser sólo la formalidad de mantener la respuesta dada una vez a Dios, sino la correspondencia con su realidad. No se trata de mantener una respuesta -aun cuando por hipótesis la misión real de una orden no fuera muy conforme con lo que se presume ser la voluntad de Dios- sino de crecer en la afinidad con Dios. La opción propuesta por la CG. presenta un criterio claro de verificación de si alguien ha

crecido en la vocación, de si su respuesta a Dios desemboca en su correspondencia con Dios.

Esta opción ayuda eficazmente también para tratar algo bien olvidado en la vida religiosa: su propio pecado y pecaminosidad. Ya hablamos antes de cómo ve el pecado de los jesuitas la CG. Sólo queremos repetir aquí que, además de la pecaminosidad natural de los religiosos, existe su pecaminosidad cristiana. Y un modo eficaz de descubrirla es juzgarse a la luz de la fe y de la justicia. Pudiera ser entonces que de las confesiones rutinarias se pasase al arrepentimiento honrado de haber fallado en algo fundamental, pero que la misma vida religiosa ha estado ocultando.

También esta opción ayuda a entender cristianamente la re-lación entre el elemento de "contemplación" y de "acción" en la vida religiosa. Que la contemplación es algo necesario en cualquier vida cristiana es importante recordarlo; que además sea una necesidad mayor en la vida religiosa es también posible por sus exigencias. Pero no puede presumirse que la "contemplación" sea lo esencial de la vida religiosa, ni que cualquier tipo de contemplación sea la más adecuada. Lo que se desprende de la opción de la CG. es que lo absolutamente último y definitivo es la correspondencia a Dios en la praxis del amor y en concreto de la justicia. La oración debe acompañar todo el proceso, tanto para oir la palabra de Dios sobre el mundo de injusticia, como para discernir los medios de promover la justicia, como para pedir perdón al Padre por nuestros propios pecados de injusticia, como para agradecer humildemente la expansión de la justicia sobre la tierra, que hace al mundo más fraternal y por ello hace a los hombres más eficazmente hijos de Dios. Pero no se puede presuponer ya que el religioso es el profesional por excelencia de la oración, sino que a eso hay que añadir que es o debiera ser el profesional en hacer la justicia.

También desde esta opción cobra una nueva luz la dimensión ascética de la vida religiosa. La ascética es necesaria en virtud de las exigencias de las estructuras de la vida religiosa. Lo fundamental de la ascética, sin ignorar los otros aspectos, consiste en que un mundo de injusticia hace realmente sufrir y llega incluso a dar muerte. Toda ascética debe preparar para esa ascética fundamental: la de no desfallecer en la promoción de la justicia, aun cuando ésta sea causa de sufrimiento, de riesgos, de persecución. Todo lo que haya de ascética libremente elegida en la vida religiosa, debe estar al servicio de la ascética impuesta por el mundo de injusticia.

Esta formulación de la misión creemos que ayuda a compaginar las dos dimensiones típicas de la vida religiosa: la propia perfección y santificación y el servicio a los otros. Lo que afirma esta opción es que en el hacer a otros creyentes y justos se hace uno mismo creyente y justo. De ahí que sea tan importante el contenido de la misión. Pues no se trata de hacer cualquier cosa, aun buena, para que, purificada la intención, ya el religioso crezca él mismo en su ser crevente y justo. Sino que se propone una misión con un contenido tal que el llevarlo a cabo es el modo directo de crecer en la propia santificación. No hay pues dos caminos de santificación: los medios típicos de la vida religiosa, lógicamente independientes de la misión, "y" el ejerciclo de la misión. Quien hace a otros creventes y justos está haciendo por sí lo máximo que puede hacer. Esto no obstaculiza para que las llamadas prácticas espirituales no sean necesarias y eficaces: pero no lo serán al margen del contenido de la misión ni con contenidos heterogéneos a ella. Hacer a otros hijos de Dios es el modo cristiano de hacerse hijo de Dios. Construir el reino de Dios es el modo cristiano de entrar en ese reino. Promover la fe y la justicia es promocionarse uno mismo como cristiano. No se llega a la santidad con la intención sino por el camino objetivo que a ella conduce.

Por último esta concepción de la misión trae la vida religiosa a su lugar natural, aunque no infrecuentemente olvidado. Como dice la CG. "caminando paciente y humildemente con los pobres aprendemos en qué podemos ayudarles, después de haber aceptado primero recibir de ellos" (4, 50). Se dice aquí por lo tanto, aun cuando en este punto no se insiste demasiado en los documentos, que antes de servir nosotros a la fe de otros y promover la justicia para ellos, tenemos que dejarnos servir por la fe de ellos y por su realización de la justicia. Y se determina claramente quienes son esos "otros": los pobres. Esta constatación es muy importante para la vida religiosa, pues frecuentemente se concibe a sí misma como el lugar de servir a otros, pero no el lugar de ser servidos por otros. Y de ahí la sutil, o crasa, arrogancia de los religiosos. Y a la inversa, la verdadera humildad cristiana de la vida religiosa depende del punto de partida de su misión: en el ir a dar la fe, la recibe de los pobres. Y de esa forma creemos que la vida religiosa se integra realmente en la Iglesia, no sólo al nivel jurídico, ni siquiera al nivel ministerial, sino al nivel más profundo de "llevar y ser llevados".

4

LA IGLESIA DE LOS POBRES, RESURRECCION DE LA VERDADERA IGLESIA*

Se nos han pedido unas reflexiones sobre "resurrección de una Iglesia de los pobres". En el actual contexto latinoamericano esto significa una reflexión sobre un hecho nuevo e históricamente descriptible, sobre una nueva forma de ser Iglesia, que llamemos "Iglesia de los pobres". Sin embargo no se nos ha pedido la descripción y reflexión sobre la Iglesia de los pobres, sino reflexionar sobre ella precisamente en cuanto "resurrección".

^{*} Se presenta aquí la reelaboración de un trabajo publicado originalmente en el libro Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva, México, 1978, con el título Resurrección de una iglesia popular. Quizá convenga recordar el contexto original en que se escribió. En las cercanías de Puebla surgieron muchos trabajos de teólogos y de comunidades de base tomando partido por "una iglesia popular", "una iglesia que nace del pueblo" o "una iglesia de los pobres". Por otro lado, hubo de parte del CELAM y sus teólogos oficiales una campaña de desprestigio contra todo lo que pudiese ser formulado como "iglesia popular". El libro antes citado se editó precisamente para analizar teológicamente la iglesia popular y superar de esa forma un enfoque puramente sociológico de ella. en lo que se centraba y lo que atacaba la campaña en contra. En este contexto, este trabajo pretende mostrar que la iglesia de los pobres es "verdadera" iglesia, porque en ella aparece la primera eclesialidad, es decir, la sustancia eclesial según la fe. Pero pretende además mostrar teológicamente que esta nueva forma de ser iglesia es "más" verdadera que otras. Y por ello se la considera como resurrección de la iglesia. Como forma concreta de llevar a cabo esta tarea elegimos verificar a la iglesia de los pobres a partir de las cuatro notas tradicionales de la Iglesia verdadera. Pero en el tratamiento de las cuatro notas de la Iglesia verdadera desde los pobres encontramos también la forma de que esas cuatro notas dejen de ser abstractas y sirvan en verdad para verificar a la verdadera Iglesia.

Esto significa que la Iglesia de los pobres es una ruptura con otras formas tradicionales de ser Iglesia y que en esa Iglesia de los pobres aparece una mayor plenitud, una mayor autenticidad de la Iglesia.

Ouizás la metáfora de "resurrección" aplicada a la Iglesia pueda escandalizar o sonar exageradamente fuerte, como si implicase que la Iglesia ha estado muerta y comienza a vivir ahora en la Iglesia de los pobres. No es esa nuestra intención al mencionar la "resurrección" de la Iglesia en la Iglesia de los pobres. Pero si la usamos no como pura metáfora, entonces reconocemos que en la Iglesia de los pobres se da, en primer lugar, una novedad sustancial y una ruptura histórica con respecto a otras formas de ser Iglesia. Y, en segundo lugar, que en esa novedad re-surge una Iglesia que, de no hacerse Iglesia de los pobres, está seriamente amenazada con el aniquilamiento, la irrelevancia e incluso la traición a su razón de ser, que no es otra que la de proseguir la misión de Jesús.

Quiéralo o no, la Iglesia está siempre amenazada de mundanizarse, de adaptarse a la figura de este mundo pecaminoso. Y se reconozca o no, estos procesos de mundanización existen en grandes periodos históricos y se repiten periódicamente a lo largo de su historia. La Iglesia, considerada estructuralmente y no en las acciones concretas de sus individuos, tiende a languidecer en su propia vida interna y así a incapacitarse para dar vida al mundo.

Pero ocurre también periódicamente que el Señor resucitado, precisamente porque es y sigue siendo el resucitado, se le aparece a la Iglesia en determinadas épocas históricas y vuelve a darle vida. La experiencia de la resurrección del crucificado no es sólo cosa de la primera generación de discípulos, sino algo que la Iglesia hace en momentos privilegiados de su historia. Como Pablo, es derrumbada de su historia pasada, y como a Pablo se le concede la gracia de superar su ceguera, recobrar la vista y llenarse del Espíritu Santo (cfr. Hech 9, 1-19).

Negar cualquiera de estas dos posibilidades sería profundamente anticristiano. Negar la posibilidad de degeneración pecaminosa de la Iglesia y de su irrelevancia significaría no sólo cerrarse a la evidencia, sino contradecir las afirmaciones del Vaticano II sobre la pecaminosidad de la Iglesia. Negar que Cristo puede seguir "apareciéndose" a su Iglesia y suscitar el mismo milagro creativo que ocurrió con las primeras apariciones del resucitado, sería negar muy eficazmente que Cristo sigue siendo el resucitado y que su Espíritu sigue soplando donde quiere, dando a conocer la verdad y creando nueva vida.

RESURRECCION DE LA VERDADERA IGLESIA

La Iglesia de los pobres no niega ninguna de las dos posibilidades. Y con la misma sorpresa, el mismo gozo y -esperamos— la misma responsabilidad de los primeros discípulos, confiesa que Cristo crucificado se le ha aparecido como resucitado. En nuestro continente se está repitiendo la misma gracia que se les concedió a los primeros cristianos y por esa razón está surgiendo una nueva forma de ser Iglesia, como surgió entonces una nueva forma de ser comunidad religiosa. El Señor sigue revelándose y mostrándose en aquel lugar donde él dijo que estaba, y a la Iglesia se le ha concedido la gracia de verlo. En los pobres Cristo se ha aparecido a la Iglesia. Y quienes han sido testigos de esas apariciones no han podido menos, hoy como ayer, de configurar una nueva forma de ser Iglesia. G. Gutiérrez ha descrito esta nueva experiencia de Cristo de la manera siguiente:

> "En estos años aparece cada vez más claro para muchos cristianos que la Iglesia, si quiere ser fiel al Dios de Jesucristo, debe tomar conciencia de ella misma, desde abajo, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas. Debe descender a los infiernos de este mundo y comulgar con la miseria, la injusticia, las luchas y las esperanzas de los condenados de la tierra porque de ellos es el Reino de los cielos. En el fondo se trata de vivir como Iglesia lo que viven cotidianamente la mayoría de sus miembros. Nacer, renacer como Iglesia desde allí, significa morir hoy en una historia de opresión y complicidades. En esta perspectiva eclesiológica, y retomando un tema nuclear en la Biblia. Cristo es visto como el pobre. identificado con los oprimidos y despoiado del mundo" (1).

Lo que pretendemos en este trabajo es, entonces, analizar teológicamente el significado de la Iglesia de los pobres y mostrar no sólo que es verdadera Iglesia, sino que en ella se dan hoy históricamente los rasgos de la verdadera Iglesia, mejor que en otras formas de ser Iglesia, y por ello significa una resurrección de la Iglesia.

⁽¹⁾ G. Gutiérrez, Teología desde el reverso de la historia, Lima, 1977, p. 54.

RAIZ TEOLOGICA

1. La raíz teológica de la Iglesia de los pobres

Para que el hablar de una Iglesia de los pobres no pase de ser una metáfora ni apunte sólo a la descripción de un hecho, hay que hacer un análisis mínimo para encontrar su raíz teológica y relacionarla con Cristo. De esta forma, además, se saldrá al paso de la repetida e interesada acusación de que la Iglesia de los pobres, la Iglesia popular o formulaciones afines, no describen más que una sociología de la Iglesia.

1.1. Correlación genérica entre el re-surgir de Cristo y el surgir de la Iglesia según el NT.

Queremos analizar, en primer lugar, qué tipo de Iglesia aparece en el N.T. desde un punto de vista teológico para rastrear en ella si y de qué forma puede denominársela Iglesia de los pobres. Y queremos analizar qué tipo de relación debe existir entre la Iglesia y Cristo para que aquella se mantenga en su autenticidad.

La primera afirmación fundamental es que la Iglesia surge después de la resurrección de Cristo. Pero ese después no es meramente fáctico, como si pudiera Cristo haber resucitado y la Iglesia pudiera o no haber surgido. El hecho de que exista la Iglesia es parte integrante de la misma resurrección de Cristo. El "después" es una descripción cronológica de algo que por esencia le compete a la misma resurrección de Cristo. Como dice Rahner, "la fe en la resurrección (de Jesús) es un momento interno de esta misma resurrección, y no la toma de conciencia de un acontecimiento que por su esencia podría de la misma forma pasar desapercibido". (2) La resurrección de Cristo es entonces esencialmente imposible sin que surja correlativamente otra realidad. La resurrección de Cristo es imposible sin que a su vez desencadene una historia. La resurrección de Cristo, símbolo supremo de la victoria sobre la muerte y sobre la miseria de la historia, no es posible, si se la entiende cristianamente y no sólo como un descomunal prodigio, sin que a su vez desencadene un movimiento a vencer a la muerte y a superar la miseria de la historia. La Iglesia es entonces parte integrante y esencial del mismo hecho de la resurrección de Cristo. Como decíamos en la introducción, allí donde Cristo se da a conocer, allí surge un movimiento histórico. La Iglesia que surge no es sólo la depositaria de una verdad sobre la resurrección de Cristo, sino que es en sí misma expresión, al nivel histórico, de la novedad que le ha acaecido a Cristo. "Sin una nueva vida, sin el poder del amor y el coraje de la esperanza en el señorío de Cristo, la fe en la resurrección hubiese degenerado en fe en cosas sin ninguna importancia". (3)

Debiera, pues, quedar clara la correlación entre resurrección de Cristo y surgimiento de la Iglesia en cuanto al hecho mismo del surgimiento de ambas novedades. Pero la correlación se da también al nivel de los contenidos. El más profundo ser de la Iglesia aparece en correlación con el contenido concreto del Cristo que resucita. Y aquí se presenta un problema de fondo que va a tener graves consecuencias para la autocomprensión y misión de la Iglesia. Por un lado la Iglesia podrá organizar toda su realidad alrededor de lo que hay de plenitud ya realizada en la resurrección de Cristo. La Iglesia podrá dar cuenta de lo que sabe, de lo que espera y de lo que hace --por usar la nomenclatura kantiana para cubrir la totalidad por la que hay que responder— a partir de la resurrección de Cristo. Así, por nombrar sólo algunas afirmaciones claves del N.T., si se le pregunta a la Iglesia qué es lo que sabe sobre lo último, contestará diciendo que "Dios resucitó a Jesús" (Hech 2, 32), que "Dios da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean" (Rom 4, 17). Si se le pregunta qué nos es lícito esperar responderá diciendo que "Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron" (1 Cor 15, 20). Si se le pregunta qué tenemos que hacer responderá diciendo que "hay que predicar que Cristo ha resucitado de entre los muertos". (1 Cor 15, 12). Si se le pregunta cómo somos salvados responderá que "Cristo fue resucitado para nuestra justificación" (Rom **4**, 25). (4)

Una Iglesia que surgiera sólo de esos contenidos, a quien se le apareciera el Cristo sólo resucitado, sería la Iglesia de la gloria, la Iglesia que sabe adecuadamente de lo último y por ello sobradamente de todas las cosas penúltimas que hacen el entramado de la historia, la Iglesia que espera al último día con confianza, pero no raras veces también con resignación, la Iglesia

⁽²⁾ K. Rahner, Christologie, systematisch und exegetisch, Freiburg, 1972, p. 38.

⁽³⁾ J. Moltmann, La Iglesia, Fuerza del Espíritu, Salamanca, 1978, p. 126.

⁽⁴⁾ Cfr. B. Klappert, Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wupertal, 1968, pp. 40-52, en que presenta los diversos aspectos de la resurrección de Cristo para la existencia cristiana.

que pretende salvar y justificar al hombre anunciándole verdades por muy sublimes que sean, la Iglesia en fin que se considerará depositaria, ciertamente limitada, pero depositaria a fin de cuentas, del poder absoluto de Dios.

Por otro lado, el mismo Cristo resucitado se le podría presentar a la Iglesia con las llagas del crucificado (cfr. Jn 20, 24-27), el Cristo que ha sido resucitado por Dios, no arbitrariamente como pudiera muy bien no haberlo sido, sino por fidelidad al Hijo que fue fiel hasta la cruz. Si quien se le aparece a la Iglesia es este crucificado, este Cristo en plenitud porque fue totalmente fiel en la historia, entonces la Iglesia responderá de forma diversa a las preguntas fundamentales por sí misma y su misión; diversidad que no implicará contradicción, sino concreción cristiana de las respuestas anteriores. Así, si se le pregunta qué es lo que sabe sobre lo último contestará que "Dios entregó al Hijo" (Rom 4, 25), que "la fuerza y la sabiduría de Dios es escándalo para los judíos y locura para los gentiles" (1 Cor 1, 23s), que Dios no es todavía todo en todos (cfr. 15, 20). Si se le pregunta qué le es lícito esperar, contestará que espera la liberación, pero como Abraham, "esperando contra toda esperanza" (Rom 4, 18). Si se le pregunta qué tiene que hacer, responderá que debe "tener los mismos sentimientos de Cristo, tomando condición de siervo, humillándose a sí mismo y haciendose obediente hasta la muerte y muerte de cruz" (Col 1, 24). Si se le pregunta cómo somos salvados responderá diciendo que "Cristo murió por nosotros" (Rom 5, 8).

Estas formulaciones teológicas totalizantes muestran que la Iglesia que surge de la resurrección no olvida que el resucitado es el crucificado. Lo que capta de plenitud, tanto en la resurrección de Cristo como en su propio surgimiento, pasa por la superación de un escándalo: el abandono al que Jesús es sometido en la cruz por parte de Dios, y el abandono histórico de sus discípulos.

El resucitado que hace surgir una comunidad no es cualquier hombre, ni cualquier Cristo, sino el crucificado Jesús de Nazaret. Por ello la primera sustancia eclesial no llega a ser simplemente alrededor de un símbolo universal, en el que se integran el saber, el hacer y el esperar, sino alrededor de la consumación de una vida histórica plenificada, pero, en cuanto histórica, bien determinada. El primer núcleo eclesial que surge no posee sólo el "producto terminado" de Cristo, por usar este lenguaje, sino el "proceso de todo el producto": una resurrección a través de la cruz. Y esa cruz, a su vez, no es tampoco algo puntual, sino el final de la vida histórica de Jesús de Nazaret. Y por ello, relativamente pronto, la Iglesia recupera en su fe y en su teología, las afirmaciones —teologizadas ciertamente— de la vida de Jesús que conducen a la cruz y a la resurrección. No es éste el momento de repetir los rasgos del Jesús histórico, pero sí de recordar, al menos, su ministerio hacia los pobres, su solidaridad con ellos, su compasión hacia las multitudes, sus ataques hacia los poderosos, y la condena y ajusticiamiento que sufre de parte de esos grupos.

Como tesis teológica podemos afirmar, entonces, que la Iglesia según el N.T. surge ciertamente por el hecho de la resurrección de Cristo, pero lo que surge está en correspondencia no sólo con un símbolo de plenitud, sino con una vida concreta solidaria con los pobres y a su servicio. Que a esta Iglesia que surge se la denomine o no "Iglesia de los pobres", poco importa. Lo que sí importa es que teológicamente la correspondencia al resucitado no puede hacerse sólo en base a realidades genéricas de saber, hacer y esperar, sino en base a realidades concretas de aquel saber, hacer y esperar que exige el resucitado que es el crucificado. Y en la terminología actual, esta correspondencia está mejor expresada por lo que se entiende por "Iglesia de los pobres" que por cualquier otra formulación.

Que esta tesis teológica sea además histórica es algo que no vamos a desarrollar ahora. (5) Para ello se necesita una investigación histórica, y no sólo una reflexión teológica. Pero tampoco se pueden ignorar ciertos indicios históricos sobre el tipo de Iglesia concreta que surge alrededor de la resurrección del crucificado. Sobre la primitiva comunidad de Jerusalén "nada da a suponer que entre quienes la formaron había personas de poder y con fuerte influencia social". (6) Cuando Pablo escribe a los corintios les dice: "¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Dios ha escogido más bien lo necio del mundo para confundir lo fuerte Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es para reducir a la nada lo que es" (1 Cor 1, 26-28).

Estas afirmaciones son genéricas pero importantes. Numéricamente los miembros de la primera Iglesia son la gente del pueblo, en su mayoría pobres y aun esclavos. Aparecen las necesi-

⁽⁵⁾ Cfr. J. de Santa Ana, El desafío de los pobres a la Iglesia, San José, 1977.

⁽⁶⁾ Ibid., p. 54.

dades primarias de los cristianos y el eterno problema de los ricos y los pobres, los opresores y los oprimidos. Aparecen las persecuciones y amenazas, incluso las acusaciones de promover movimientos de liberación. En la misma decisión de ir a los gentiles —decisión profundamente teológica— se decide la Iglesia por dirigirse a un mundo mayoritariamente de pobres y sometidos. Este tipo de Iglesia naciente, obligada además por necesidades históricas, no se concibe a sí misma desde el poder o la gran institución, aunque exista un comprensible proceso progresivo hacia la institucionalización, y a la larga tratará de pactar con el poder o incluso apoderarse de él siglos más tarde.

Al nivel histórico, si la primera Iglesia no es elitista, ni basa su misión y proselitismo en el poder, si a pesar de ello va creciendo en número y ese número es de gente popular, es en el fondo por la espontánea correlación entre esperanza del pueblo y mensaje de Jesús. Sea cual fuere la presentación concreta de esa esperanza para el pueblo, si el pueblo se apuntaba a la Iglesia es porque tenía necesidad de una esperanza y veía en la Iglesia naciente una esperanza para ellos. Los pobres, los esclavos, los pecadores, los despreciados, veían algo en ese Jesús resucitado en profunda correlación con su actual situación de miseria.

1.2. La aparición del nuevo rostro de Cristo y la Iglesia de los pobres

No podemos recorrer ahora la historia de la Iglesia para mostrar si teológica e históricamente la Iglesia ha sido fiel a un resucitado crucificado, o si unilateralmente se ha organizado a sí misma y emprendido su misión desde los símbolos genéricos de plenitud que dejan fuera las llagas del resucitado y los crucificados de la historia o que, al menos, no hiciera de ello la raíz más profunda de su ser Iglesia. (7)

Lo que queremos afirmar es que en los últimos años Cristo ha vuelto a aparecerse en América Latina; a muchos cristianos se les ha concedido la gracia de "verlo" en los pobres, y esos videntes se han convertido, con los del N.T., en "testigos" prestos a una nueva misión, que configura una nueva Iglesia o una nueva forma de ser Iglesia. Esto es lo que queremos describir a continuación.

Pero antes de afirmar positivamente lo que es la Iglesia de los pobres queremos delimitarla de lo que propiamente no es, mostrando lo insuficiente, aunque no falso, que existe en ciertos avances eclesiológicos.

En primer lugar la Iglesia de los pobres no es sin más lo que el Vaticano II afirma de la Iglesia como pueblo de Dios. Obviamente fue éste un gran avance y, en el momento en que se dijo, de singular importancia. Sirvió para contrarrestar el excesivo peso de una eclesiología de cuerpo "místico", devolviendo historicidad a este cuerpo; sirvió para contrarrestar la concepción jerarcológica de la Iglesia, devolviendo a la base universal de la Iglesia la primacía sobre su vértice; sirvió para desmonopolizar la fe, encontrándola en primer lugar en "todo el pueblo". (8)

Desde la nueva óptica de pueblo de Dios se revalorizaron ciertas características de la Iglesia, como la elección y convocación que Dios hace de ellà, el carácter histórico de su peregrinaje, de tentación y también de esperanza de una Iglesia como pueblo en marcha, la igualdad fundamental de todos los cristianos, la humanidad de la Iglesia que acepta a todo hombre en cuanto hombre, la revalorización de las iglesias locales. Aparecen incluso indicios de la parcialidad de la Iglesia hacia los pobres. (9)

Pero este nuevo enfoque no profundizó suficientemente en el sujeto propio de todas estas nuevas cualificaciones de la Iglesia. Más aún, dada la polémica latente contra una eclesiología elitista —de jerarquías, de sacerdotes, de vida religiosa— se insistió en el "todos" del pueblo de Dios. Con ello se dio un paso a lo que se puede llamar la democratización teológica de la Iglesia en el sentido positivo del término. Aun cuando caracterizado con cualificaciones específicas en su totalidad, el sujeto del pueblo de Dios quedó vagamente universalizado. La reflexión del Vaticano II fue sumamente importante para que pudiera llegarse a la noción y realidad de una Iglesia de los pobres, pero ésta no está en aquél, sino sólo virtualmente.

En segundo lugar la Iglesia de los pobres no significa solamente una Iglesia que se preocupa de los pobres. No significa

⁽⁷⁾ Algo de esto hemos intentado al observar el paso, en los inicios de la Iglesia, de una existencia cristiana basada en el seguimiento de Jesús a otra más basada unilateralmente en el Cristo resucitado, cfr. Cristología desde América Latina, México, 1977, pp. 235-267.

⁽⁸⁾ Cfr. el capítulo 2.º de la Lumen Gentium, sobre todo el n. 12.
(9) Cfr. Y. Congar, La Iglesia como pueblo de Dios, Concilium, enero, 1965, pp. 9-33; H. Küng, La Iglesia, Barcelona, 1968, pp. 131-181;
M. D. Chenu, La Iglesia de los pobres en el Vaticano, Concilium, abril, 1977, pp. 73-79.

ciertamente una Iglesia que esté asistencialmente al tanto de los pobres, dejando la pobreza externa a ella. "La Iglesia no se santifica con la pobreza cuando se convierte en 'Iglesia para los pobres', cuando alaba especialmente 'las limosnas para los pobres'". (10) Pero tampoco significa, aun cuando superase un enfoque meramente asistencial, que sea una Iglesia para los pobres. Que esto sea urgente y necesario, y que muchas iglesias ni siquiera llegan a eso, es evidente. Pero en principio una Iglesia que fuera para los pobres, no sería todavía una Iglesia de los pobres. La Iglesia de los pobres "no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda". (11)

Una Iglesia para los pobres representa un planteamiento ético, y por ello necesario, pero no necesariamente eclesiológico. Supone que la Iglesia ya está constituida con independencia lógica de los pobres y ulteriormente se pregunta qué ha de hacer por ellos. Una Iglesia de los pobres, por el contrario, plantea un problema estrictamente eclesiológico, trata del ser mismo de la Iglesia. Y eso, aun sin considerar que históricamente una Iglesia sólo para los pobres, sin ser de los pobres, a la larga ni siquiera podría realizar su ser para ellos.

En tercer lugar la Iglesia de los pobres no significa una parte de la Iglesia dentro de una totalidad eclesial más amplia, que coexista con otras partes de la Iglesia, aunque ahora la parte pobre de la Iglesia tuviera los mismos derechos que las otras. Sin negar que dentro de la Iglesia existen grupos sociológicamente distintos y que incluso están en pugna —y por ello a veces en lenguaje sociológico se describe a la Iglesia de los pobres como Iglesia de clase— la Iglesia de los pobres no se constituye meramente privilegiando a una parte de la Iglesia, aunque las otras pudieran permanecer intocadas, ni en sentido estricto a partir de "la lucha de clases" dentro de la Iglesia, aunque lo equivalente a la tal lucha sea también una realidad.

La Iglesia de los pobres, por lo tanto, pretende superar un enfoque meramente universalista de pueblo de Dios, un enfoque puramente ético de ser para los pobres y un enfoque puramente regional de los pobres dentro de una totalidad y que coexisten con otros grupos no pobres.

Lo que se afirma entonces positivamente sobre la Iglesia de

los pobres, es relativamente simple al nivel teológico: el Espíritu de Jesús está en los pobres y desde ellos re-crea la totalidad de la Iglesia. Si esta verdad se comprende en toda su profundidad y desde una perspectiva auténticamente trinitaria, se está diciendo que la historia de Dios pasa indefectiblemente por los pobres, que el Espíritu de Jesús toma carne histórica en los pobres y que desde ellos se observa la dirección que debe tomar la historia según Dios. "La unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres". (12)

Por esta razón profunda decíamos que la Iglesia de los pobres no es sólo para ellos, sino que debe hacerse desde ellos, encontrando en ellos su principio de estructuración, organización y misión. Y por ello decíamos también que esta Iglesia no concibe a los pobres como "parte" dentro de ella, aunque la privilegiase, sino que los concibe como "centro" de su totalidad.

Esto significa que los pobres son el auténtico lugar teológico de la comprensión de la verdad y de la praxis cristiana, y por ello también de la constitución de la Iglesia. Los pobres son los que le plantean a la Iglesia el problema teológico fundamental y también la dirección de su solución, porque los pobres son los que plantean el problema de buscar a Dios, sin presuponer que la Iglesia lo posea de una vez para siempre, y le ofrece el lugar para encontrarlo. La verdad cristiana se convertirá en el universal concreto desde ellos; en ellos se carga de las virtualidades que la teología irá desarrollando para la comprensión de toda la historia; y desde ellos se encuentra la originaria correspondencia con la verdad en el origen evangélico. La praxis cristiana recobrará su concreción, dirección y sentido desde ellos; tendrán la última palabra sobre lo último del cristianismo -ei amor-, sobre lo que realmente es, sobre sus necesarias mediaciones históricas, sobre sus diversas modalidades. La comprensión cristiana del pecado se concretizará desde ellos; ellos lo sufren como nadie en carne propia; ellos hacen patente que pecado es lo que da muerte, qué tipo de muerte y la jerarquización en la misma muerte.

Cuando los pobres se hacen el centro de la Iglesia, ellos dan dirección y sentido a todo lo que legítimamente —desde la tradición cristiana— y necesariamente —desde la estructura de cualquier asociación de hombres— constituye lo concreto de la Iglesia: su predicación y acción, sus estructuras administrativas,

⁽¹⁰⁾ J. Moltmann, op. cit., p. 413.

⁽¹¹⁾ I. Ellacuría, La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación. ECA, octubre-noviembre, 1977, p. 717.

⁽¹²⁾ Ibid.

culturales, dogmáticas, teológicas, etc. Los pobres no son en modo alguno causa de "reducción" de lo eclesial, sino fuente de "concreción" cristiana de todo lo eclesial. (13)

110

Presupuesto para la constitución de la Iglesia de los pobres, es la voluntad de nombrar históricamente quiénes son esos pobres y de superar la tentación frecuente de universalizarlos de tal forma que desaparecieran de hecho.

Para este trabajo baste recordar que "quiénes son estos pobres en la situación real del Tercer Mundo no es un problema para cuya solución se necesiten exégesis escriturísticas ni análisis sociológicos o teorías históricas... Como hecho primario, como situación real de la mayoría de la humanidad, no caben equivocaciones interesadas". (14) Mérito indiscutible de Puebla ha sido haber nombrado concretamente los rostros de esos pobres: campesinos, obreros, pobladores de tugurios, perseguidos, torturados, etc. De estos pobres, que hoy como en tiempo de Isaías y de Jesús, son los destinatarios primarios de la buena noticia, quienes por su situación material e histórica están en mejor condición de comprender de qué se trata en la buena noticia, de estos pobres decimos que son el centro inspirador y organizador de la Iglesia. Que esos pobres, además, por su condición material sean sujetos aptos para la llamada pobreza espiritual y por ello realizadores también del ideal de hombre según la Escritura, no lo vamos a analizar ahora. Lo importante es recordar que una Iglesia que surge en solidaridad con los pobres, protestando contra su pobreza material como expresión del pecado, luchando contra ella como expresión de la liberación, y dejándose afectar por su pobreza y consecuencias como expresión de la kénosis, esa Iglesia se constituye como Iglesia de los pobres.

Con ello no se trata de idealizar ni menos sacralizar a los pobres. Se trata más bien de recobrar una antigua noción que se repite abundantemente en la teología católica: la existencia de estructuras privilegiadas para que en ellas surja la realidad cristiana. Así como se ha reconocido la estructura "magisterio" o la estructura "sacramento" cauces privilegiados de la verdad y de la gracia, aunque esto no indique que fuera de esos cauces

no haya verdad ni gracia, ni indique tampoco que por existir el cauce se dé ya de hecho la verdad y la gracia -y por ello se ponen condiciones al ejercicio del magisterio y a la administración de los sacramentos—, de la misma manera se dice que la Iglesia de los pobres es cauce estructural para que surja la verdadera Iglesia. Parafraseando la terminología sacramental podríamos decir que en los pobres está el Espíritu ex opere operato, aunque esto de ningún modo indique que con sólo pobres la Iglesia llegará a ser la auténtica Iglesia. Pero se dice la importante verdad de que en los pobres se manifiesta el Espíritu y por ello son cauces estructurales para encontrar la verdad de la Iglesia, la dirección y contenido de su misión.

RAIZ TEOLOGICA

La Iglesia de los pobres no es automáticamente portadora de la verdad y de la gracia porque los pobres estén en ella, pero son los pobres dentro de ella el lugar estructural para que realmente la Iglesia sea portadora de la verdad y de la gracia. Se trata, en el fondo, de nombrar aquel lugar al que apuntó Jesús en Mt 25 para encontrar al Señor.

Si no hay que idealizar a priori a una Iglesia de los pobres, ni repetir en ella la falsa concepción mecanicista del ex opere operato de los sacramentos, tampoco hay que ignorar, en base a constataciones históricas, que realmente son los pobres los que han puesto en marcha una nueva forma de ser Iglesia, distinta a la anterior y más acorde con el origen evangélico. Hay, por lo tanto, una verificación empírica de que en la Iglesia de los pobres hay un cauce estructural para la realización de la verdadera Iglesia, lo cual analizaremos más adelante en detalle.

1.3. La epistemología para conocer a la Iglesia de los pobres como resurrección de la Iglesia

En la medida en que está surgiendo la Iglesia de los pobres, está surgiendo también un nuevo modo de ser Iglesia, y por ello hablamos de una "resurrección" de la Iglesia. Pero con ello aparece también el problema epistemológico inherente al lenguaje de "resurrección"; (15) problema que no es puramente académico, como veremos.

En la resurreción de Cristo aparece el Espíritu como la fuerza de Dios capaz de hacer revivir definitivamente a Cristo, pero aparece el Espíritu también para capacitar a los discípulos a que

⁽¹³⁾ No podemos detenernos ahora a analizar el significado teológico de "pobre". Véase para ello, G. Gutiérrez, Teología de la liberación, Lima, 1971, pp. 351-372; Concilium, abril, 1977, dedicado a los pobres y la Iglesia; ECA, octubre-noviembre, 1977, dedicado a la Iglesia en América Latina.

⁽¹⁴⁾ I. Ellacuría, op. cit., p. 717.

⁽¹⁵⁾ Cfr. I. Sobrino, Cristología, pp. 201-220.

capten la resurrección objetiva de Cristo. A la novedad de la resurrección de Cristo corresponde la novedad en los discípulos.

Y esa novedad es tan seria y aun escandalosa que sólo puede ser cosa del Espíritu.

Aun con las reservas necesarias, lo mismo debe decirse de la Iglesia de los pobres. Reconocerla como la verdadera forma de ser Iglesia es reconocer, a una, que el Espíritu está en esa Iglesia y ser posibilitado por el mismo Espíritu para captarlo así. Con ello queremos decir que sólo desde dentro de esa misma Iglesia se la puede captar como verdadera. Estrictamente hablando no se puede argumentar en favor de esa Iglesia con criterios previos a ella, como no se pudo argumentar en favor de la resurrección de Cristo sólo apelando al Antiguo Testamento. Naturalmente que el paralelismo no es exacto. Se pudiera objetar que la Iglesia de los pobres puede ser conocida como la verdadera Iglesia porque en ella se recobra mejor el origen normativo de la fe. Eso creemos que es cierto. Pero que el origen de la fe sea visto de esa determinada forma es posibilitado precisamente desde dentro de la Iglesia de los pobres.

La epistemología fundamental consiste entonces en reconocer que el Espíritu está en la Iglesia de los pobres, lo cual a su vez sólo se hace dentro de ella y no desde fuera. Y llegar a reconocer que el Espíritu está ahí, tiene la misma estructura de gracia que llegar a reconocer que el Espíritu estaba en Jesús. En contra de todas las opiniones contemporáneas, los primeros cristianos llegaron a creer que el Espíritu había dado vida definitiva a Cristo. Por ello también, en contra -o al menos en distinción con muchas opiniones contemporáneas- muchos creyentes reconocen hoy al Espíritu en la Iglesia de los pobres.

A priori quizás no se pueda decir mucho más sobre la resurrección de la Iglesia como gracia y fruto del Espíritu. Pero a posteriori sí se puede mostrar por qué muchos cristianos reconocen en ella a la verdadera Iglesia. Toda resurrección supone una novedad, ruptura y cambio objetivos y descriptibles. Y a partir de esa novedad descriptible se puede argumentar en favor de la Iglesia de los pobres en comparación con otras formas de ser Iglesia. Esto es lo que haremos en la segunda parte de este trabajo. Pero previo a la captación de esa novedad como algo bueno y más cristiano que lo anterior, se necesita un cambio subjetivo que cristianamente se llama conversión. Sin conversión de la subjetividad no puede captarse la buena novedad objetiva. Y por ello decíamos que tratar de la epistemología para recono-

cer a la Iglesia de los pobres no es asunto puramente académico. Si la Iglesia de los pobres ha llegado a ser conocida como tal es porque muchos cristianos se han convertido. Lo importante es recalcar que la misma realidad histórica de la Iglesia de los pobres ofrece un cauce estructural para la conversión.

En efecto, los pobres son los que mantienen viva la pregunta por Dios, por el reino de Dios, por Cristo, por el amor, la justicia y el pecado. Su misma presencia es la que evita la manipulación eclesial de esas realidades. Los pobres son los que quiebran el interés previo al conocimiento de esas realidades, de modo que ellos posibilitan el paso de un conocimiento natural a un conocimiento cristiano. Los pobres son los que mantienen viva la exigencia ética del cristianismo y la necesidad de sus concreciones. Por ello no es casual que la Iglesia resucite cuando ha encontrado el verdadero lugar de su conversión y que los pobres sean el lugar epistemológico desde el cual se puede comprender

lo que hay de resurrección en la Iglesia.

Y los pobres son además -por su propio contenido concreto- el lugar de cambiar radicalmente el principio último alrededor del cual se ha organizado frecuentemente la Iglesia. Cuando el Vaticano II trató de cambiar una eclesiología jerarcológica a otra eclesiología del pueblo de Dios, estaba apuntando ciertamente a un cambio en el concepto de autoridad. Pero indirectamente estaba apuntando a otro cambio más radical en el concepto de poder. Se trataba en el fondo de terminar con una noción de poder como mediación de Dios. Pero siempre que, consciente o inconscientemente, el centro de la Iglesia se piense y se realice desde el poder, bien sea administrativo, dogmático o teológico, la Iglesia no cambiará mucho -como se muestra en la realidad de iglesias del primer mundo, liberalizadas después del Concilio—, aunque se eviten algunas aberraciones más crasas.

La Iglesia de los pobres no propone una transferencia del poder de la jerarquía al grupo sociológico de los pobres, sin que en esa transferencia quedase intocada la misma noción de poder. Lo que propone es precisamente cambiar radicalmente la noción de poder como mediación de Dios, Propone, en primer lugar, que toda la Iglesia se ponga en la periferia, en la impotencia de los pobres, a los pies de un Dios crucificado, para desde allí alimentar una esperanza cristiana y propiciar la necesaria eficacia —y en este sentido, poder— de la acción de la Iglesia. A este nivel se da el cambio más radical y necesario en la Iglesia; y en la medida en que se da, se puede hablar de una resurrección de la Iglesia. Pero este cambio es una profunda conversión, y fuera de ella no se entiende lo central de la Iglesia de los pobres. Y por ello quienes no hayan pasado por esta conversión llamarán "herejes de la sinagoga" como hacían los judíos, o "ateos" como hacían los paganos, a quienes creían en la resurrección de un crucificado.

LA IGLESIA DE LOS POBRES

2. La Iglesia de los pobres como la verdadera Iglesia

Nos preguntamos ahora si la Iglesia de los pobres es verdadera Iglesia, y más aún si es la verdadera Iglesia. Esta pregunta
no la hacemos en el sentido tradicional y técnico de distinguir
iglesias verdaderas de otras iglesias herejes o cismáticas, sino en
el sentido de si en esa Iglesia de los pobres existe lo que podemos llamar la sustancia de la primera eclesialidad, es decir, la
fe, la esperanza, el amor, la presencia de Cristo, la misión, etc.,
y si existe en más plenitud que en otras formas de ser iglesia, y
si por su misma estructura histórica de ser Iglesia "de los pobres" está mejor asegurada la primera sustancia eclesial.

La problemática sobre la verdadera Iglesia es necesariamente antigua. Y es antiguo también el interés de la Iglesia por elaborar criterios que muestren dónde se encuentra esa verdad y en mayor plenitud. Lo importante de ese interés es que —además de la última convicción subjetiva de estar en la verdad de la fe—ha ofrecido criterios de verificación que son en principio históricos. Por muy transcendente —y por ello no adecuadamente verificable— que sea la verdad última de la Iglesia, debe acaecer algo visible e histórico que muestre dónde se encuentra la verdad de la Iglesia y qué es lo que hace a la Iglesia verdadera. Por ser signo de salvación la Iglesia debe hacer históricamente creible, y por ello visible, la verdad transcendente de su fe. Tanto por la propia necesidad de autoidentificarse entre otras iglesias, como por la necesidad de hacerse creíble al mundo, la Iglesia ha ido desarrollando criterios históricos de verificación de su verdad.

Ya en el Concilio de Constantinopla, el año 381, en presencia de otras iglesias, la Iglesia formuló las cuatro notas históricas que la identifican como verdadera. "Creemos... en una sola iglesia, santa, católica y apostólica". (16) Y el concilio Vaticano I las repite sustancialmente, aunque formalmente, no para hacer creíble a la misma Iglesia, sino para que una Iglesia con esas

(16) DS 150.

características haga creíble la fe. (17) En pura teoría, podría discutirse si estas cuatro notas tradicionales son adecuadas, las más adecuadas o las únicas para verificar la verdad de la Iglesia. Pero para nuestro propósito son suficientes porque al nombrar la "santidad" se está apuntando a lo que hemos llamado la sustancia eclesial; al nombrar la "apostolicidad" se está nombrando tanto el origen normativo de la misión como su esencia; y al nombrar la "unidad" y "catolicidad" se está apuntando a un importante principio de estructuración interna y de relación entre las diversas iglesias locales. En esas notas se dan, por lo tanto, importantes áreas de verificación de la verdad de la Iglesia.

Lo que nos interesa es mostrar si, y cómo, aparecen esas cuatro notas en la Iglesia de los pobres; si a través de su realización histórica aparece más sustancia eclesial; y si ese "más" se debe precisamente a que la Iglesia sea "de los pobres". Y con ello queremos mostrar también, polémicamente, que la Iglesia de los pobres no tiene ningún miedo a dejarse medir por criterios teológicos. Más aún, que desde los pobres, las tradicionales notas puedan recobrar su fuerza de ser criterios de verificación, pues como ya avisaba H. Küng poco después del Concilio, "cada una de las notas puede estar encubierta en una Iglesia. Pueden estar de tal modo presentes que desde fuera, y acaso también desde dentro, no se presenten ya con fuerza persuasiva. porque han perdido luminosidad". (18)

No se puede ignorar que en la teología católica tradicional esas notas se han presentado de manera apologética para defender a la Iglesia "católica", pero poco o nada han ayudado para hacer de esa Iglesia "católica" una iglesia verdaderamente cristiana. Por ello al analizar las notas de la Iglesia trataremos de ver, brevemente, su tratamiento en la teología católica y protestante más progresistas, como modos de hacer de esas notas algo

^{(17) &}quot;Porque a la Iglesia católica sola pertenecen todas aquellas cosas tantas y tan maravillosas, que han sido divinamente dispuestas para la evidente credibilidad de la fe cristiana. Es más, la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación", DS 3014.

De forma distinta argumenta el Vaticano I en la constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo. "Para que (la Iglesia católica) sea creída y mantenida por todos los fieles" se menciona una estructura interna de la misma Iglesia, "el sagrado primado apostólico, en que estriba la fuerza y solidez de toda la Iglesia". DS 3052.

⁽¹⁸⁾ H. Küng, op. cit., p. 322.

real v por ello capaz de construir la verdad de la Iglesia". (19) Y presentaremos las notas de la Iglesia de los pobres como modo de profundizar en esos mismos avances.

116

Se trata, por lo tanto, de juzgar a la Iglesia de los pobres desde las notas tradicionales de la Iglesia. Pero, por otra parte, se trata también de que esa Iglesia devuelva verdad teológica e histórica a las notas genéricas. Con su habitual perspicacia, aunque desde lejos. Moltmann ha planteado bien el problema de fondo de la verificación de la Iglesia. "¿En dónde está la verdadera Iglesia: en la comunidad manifiesta a través de la palabra v el sacramento, o en la fraternidad latente del juez universal oculto en los pobres?". (20) No se trata aguí obviamente de una disvuntiva, pero sí de constatar que todo lo que sea palabra, sacramento -y nada digamos de otras estructuras eclesiales y disciplinares— nos pondrá en una pista falsa hacia la verdadera Iglesia, si no se introduce a los pobres de Mt 25, como verificadores de la presencia de Cristo en la Iglesia. Sin la tensión que Mt 25 introduce en la eclesiología, cualquier criterio de verdad permanecerá verdaderamente genérico, pero abstracto y manipulable. Moltmann se pregunta si ambas cosas -presencia de Cristo en la palabra y presencia de Cristo en los pobres— pueden coincidir: v contesta que muy rara vez ocurre.

Para la Iglesia de los pobres, sin embargo, es esencial introducir a Mt 25 en la eclesiología, y por ello desde ahí podrá concretar los otros tipos de presencia de Cristo y podrá concretar cristianamente la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia. Creemos, por tanto, que la Iglesia de los pobres, si es verdadera Iglesia, debe verificarse en las cuatro notas tradicionales; pero creemos también que desde esa Iglesia las cuatro notas tendrán poder de verificar, es decir, de hacer-verdadera a la Iglesia.

2.1. La unidad de la Iglesia de los pobres

La Iglesia verdadera es una porque uno es su origen, porque hav un sólo Dios, un solo Señor, un solo bautismo, un solo Espíritu, como nos dice Pablo. Será verdadera aquella Iglesia donde mejor se mantenga esa unidad. Por otra parte es evidente que hoy existen muchas iglesias, confesionalmente distintas, y dentro de cada una de ellas existen diversas formas concretas de ser Iglesia.

2.1.1. En este contexto Küng recalca que el principio unificador último es Cristo, quien "anuló no solamente la contradicción entre los hombres y Dios, sino también la enemistad de los hombres entre sí. (p. 325). Sacando las consecuencias para el ecumenismo afirma, entonces, que la norma de la unión "no es la Iglesia, no son las iglesias; esto precisamente eternizaría la división. La norma es el evangelio de Jesucristo mismo" (p. 349). Por otra parte esta unidad querida por Dios tiene que realizarse en la pluralidad de iglesias. "La unidad de la iglesia presupone la pluralidad de las iglesias. Las distintas iglesias no tienen por qué negar de donde vienen y donde están. Su lenguaje, su historia, sus usos y costumbres, su estilo de vida y pensamiento son de antemano distintos. Nadie tiene derecho a quitarles esta distinción" (p. 329).

La intención de Küng es clara al plantear la unidad de la Iglesia. Esta unidad debe respetar la pluralidad, y en último término debe estar basada en el evangelio de Jesús. Sólo siguiendo a éste se conseguirá de verdad la unidad dentro de la Iglesia v entre las iglesias entre sí. Pero este planteamiento, que es en sí correcto y sirve para desenmascarar la sacralización de falsas unidades en nombre de la norma última del evangelio, no esclarece cómo en concreto y con qué mediaciones el evangelio tiene la capacidad de unificar a la Íglesia.

Moltmann por su parte supera lo dicho buscando el principio de unidad de la Iglesia en el principio de la misión de la Iglesia. La Iglesia "no es 'una' para sí misma, sino en función de la paz de la humanidad divina en el reino de Dios venidero" (p. 402). Y por ello, Cristo, principio último de la unidad, no se hace unificante en sí mismo sino a través de sus mediaciones históricas. Por ello es imposible la unidad intraeclesial si la Iglesia no es una "comunión de los creyentes con los pobres, de los que esperan con los enfermos, de los que aman con los oprimidos, humillados y desamparados" (p. 402). Y esa misma lógica de buscar la unidad no sólo en un Cristo que relativice formas concretas de ser Iglesia, sino en el 'abajo' de la historia que exige a toda la Iglesia y a todas las iglesias por igual, se aplica a la misma unidad interna de la Iglesia: "La estructura jerárquica de los grandes conjuntos eclesiales y la organización de las admi-

⁽¹⁹⁾ Presentaremos brevemente el tratamiento actual que hacen H. Küng v J. Moltmann en sus obras citadas. Lo importante al presentar esos breves análisis es el intento de revalorizar lo histórico como verificación de la Iglesia y las formas históricas que debieran tomar las notas de la Iglesia para convertirla en verdadera.

⁽²⁰⁾ J. Moltmann, op. cit., p. 160.

nistraciones supralocales devienen abstractas cuando pierden el contacto con la base" (p. 400).

Moltmann apunta, por lo tanto, a una realidad histórica con suficiente fuerza para unificar a la Iglesia tanto ad extra como ad intra. Y ésta no es sin más Cristo, sino lo que esté 'abajo'

en la humanidad y en la misma Iglesia.

2.1.2. Esto que Moltmann ofrece intuitivamente y como un desideratum, creemos que se está haciendo realidad en buena medida en la Iglesia de los pobres. Dicho primero genéricamente, la Iglesia de los pobres no nombra un principio correcto de unidad, sino el modo concreto de que ese principio sea unificante. Lo que hace en principio es negar radicalmente el pluralismo allí donde la fe es clara y evidente. No puede haber pluralismo en la última comprensión de Dios, de Cristo, del reino, de la gracia y del pecado. Pero esto así, no sólo porque lo diga la Escritura ni porque nadie en principio se atreviera a manipular "pluralistamente" estas realidades fundamentales de la fe, sino porque desde los pobres aparece inequívoca en lo fundamental la misión de la Iglesia y el discernimiento de la voluntad de Dios sobre el mundo. Por muy trivial que parezca, esto es de suma importancia. La necesaria reserva escatológica no puede introducirse para justificar pluralismos a estos niveles. Y por ello en esta Iglesia aparece con más claridad la solución formal al problema de la unidad. En verdad existe un solo señor, Jesucristo, el Jesús histórico, crucificado, siervo de Jahvé, y resucitado; existe un solo Dios, que quiere la vida de los hombres, escucha el clamor de los oprimidos, muere con ellos en la historia y mantiene siempre vivos los gemidos de parto de una nueva creación; existe un solo Espíritu, renovador de la historia, dador de vida y que habla por los profetas de antaño y los actuales.

En esto hay unidad en la Iglesia de los pobres. Pero esta fundamental unidad de fe se ha logrado cuando los pobres han entrado de veras en la Iglesia, no sólo como sujetos pasivos, sino como sujetos activos, con su miseria y con su propia fe y esperanza. Esta unidad fundamental se logra cuando la Iglesia de veras se decide a comprender su fe total como un proceso de fe en el que los cristianos "se llevan mutuamente", como dice Pablo. La unidad en la fe no proviene entonces sólo desde el vértice de la Iglesia, ni por supuesto sólo desde las formulaciones de fe impuestas, pero ni siquiera desde la realidad de la fe vivida por quienes en la historia están arriba. Cuando la Iglesia se decide y se arriesga a oír la voz de los pobres, a escuchar su fe y esperanza, a aceptar que tiene que aprender de sus prácti-

cas, entonces ocurre el milagro que no logran ni prescripciones administrativas, ni predicaciones, ni teologías. Se logra comprender el núcleo de la fe como núcleo irrenunciable, que no puede sufrir la muerte a base de cualificaciones o pluralismos. Este núcleo de la fe simplemente se impone.

Y estas reflexiones, que en pura lógica pudieran ser hechas desde un análisis de la Escritura, las hacemos porque ocurre esa realidad. En la Iglesia de los pobres existe una unidad desconocida hasta ahora, que exige un determinado tipo de pluralismo y usa además novedosa y eficazmente de los mecanismos tradicionales de unificación intraeclesial.

(1) En la Iglesia de los pobres se han roto barreras seculares entre jerarquía y fieles, entre sacerdotes y obreros, entre campesinos e intelectuales Pero estas barreras no se han roto en base a una democratización formal igualadora de todos, sino en la forma de solidaridad, en la forma de "llevarse mutuamente", de ser "un" cuerpo eclesial y así de irse haciendo la Iglesia "una". En esa solidaridad se comparte la palabra, que no es ya sólo la palabra del obispo y del sacerdote o del teólogo, sino la palabra del pueblo pobre, tal como la expresa en la liturgia, en la oración, en su interpretación de la Escritura, en sus reflexiones teológicas. Se comparten los anhelos de liberación y las luchas diversas que a ella conducen. Se comparten las esperanzas y los éxitos. Y se comparte sobre todo —y aquí está la última verificación de la unidad de la Iglesia de los pobres- lo que hasta ahora ha sido trágico destino sólo de los pobres: la persecución y el martirio. Este compartir solidario es naturalmente dialéctico; unos llevan a otros y unos aprenden de otros. Pero si esta dialéctica se ha puesto en marcha es cuando la Iglesia se ha decidido a oír la voz de los pobres y a permitirles que expresen su propia voz v su propia fe dentro de la Iglesia.

(2) En la Iglesia de los pobres se rechaza el pluralismo manipulador a los niveles fundamentales de la fe, pero se admite y exige la participación plural en la totalidad de la Iglesia. Admite por lo tanto la existencia de la jerarquía, como guía, expresión y plataforma potenciadora de la totalidad de la Iglesia. Admite el ministerio sacerdotal y la vida religiosa, que por sus propios condicionamientos aportan conocimientos especiales y la posibilidad de mayor dedicación. Pero admite también nuevos ministerios eclesiales, como los delegados de la palabra, y nuevas formas de organización eclesial, como son las comunidades de base.

Estas diversas formas de participar en la única Iglesia de los pobres es el pluralismo admitido y exigido. No todos pue120

den ni deben hacer lo mismo, pero todos tienen que construir esa Iglesia única. No es que a todos se les permita participar según sus diversos carismas, sino que a todos se les exige que pongan a producir sus carismas. El pluralismo de la Iglesia de los pobres es el pluralismo exigido por la construcción del cuerpo de Cristo en la historia. El pluralismo no es visto, por lo tanto, desde los "derechos" a expresarse según una propia cultura, civilización o ideología —con lo cual no tiene esta Iglesia mayores problemas— sino desde la "obligación" a construir desde abajo el reino de Dios. (21)

(3) La Iglesia de los pobres no desdeña los mecanismos típicamente eclesiales de unificación interna, sino que los hace posibles. Por citar sólo dos ejemplos significativos, nombremos el uso que se hace de los sacramentos y de la palabra de Dios y el servicio de la jerarquía a la unidad.

Siempre se ha dicho, y con razón, que la Iglesia convoca a través de la palabra y los sacramentos. Pero normalmente esas convocatorias son "regionales", es decir, ocurren según distintos estratos sociales, o son abstractamente universales, como en las celebraciones tradicionales de Congresos eucarísticos. Rara será una celebración litúrgica de "ricos" que convoque espontáneamente a los pobres. Sin embargo, lo contrario ocurre. Una celebración litúrgica que convoque por algo que haya sucedido en la Iglesia de los pobres, un martirio, una celebración campesina, tiene la capacidad de atraer a otros cristianos que sociológicamente no son pobres. La raiz de la diversidad en la capacidad de convocatoria está en que desde los pobres la palabra, la liturgia, el sacramento tiene la capacidad de evocar el origen de la fe y provocar a una misión correcta. Pero eso no ocurre a la inversa. (22)

La Iglesia de los pobres reconoce, admite y exige que el Obispo sea cabeza unificadora de la diócesis y ejercite el ministerio de la unidad. Pero ese ministerio es en verdad unificante cuando el obispo oye la voz de su pueblo; éste reconoce en el obispo su propia voz y ve en el obispo al buen pastor que está dispuesto a dar su vida por sus ovejas. El papel unificador del obispo presupone, por lo tanto, un ministerio más fundamental, que es el de defender a su pueblo. Cuando se da esta condición, que es exigida abstractamente por la teología del episcopado, pero que es exigida muy concretamente en la Iglesia de los pobres, entonces el obispo es capaz de unificar a la diócesis, porque se convierte en expresión de su realidad. Y los mecanismos concretos que dicte el obispo al nivel pastoral, administrativo, litúrgico, etc. para unificar la vida y misión de una diócesis, no se impondrán por una autoridad puramente formal, sino que serán expresiones de una unidad mucho más profunda. (23)

Si hasta ahora hemos mencionado la capacidad de unificación de una Iglesia de los pobres, hemos de mencionar también su capacidad de desunión y división. Pero esa desunión no toma la forma de cisma o herejía, como forma de desjagarse de una Iglesia ya constituida, ni fampoco como división entre jerarquía y fieles. Cuando surge ese tipo de Iglesia aparece clara y evidente su distinción y antagonismo con otras formas de ser Iglesia. Los pobres tienen el potencial de apuntar a lo fundamental, y por ello unificante, de la fe, pero tienen también el potencial de dividir. A través de ellos se hace presente también que Cristo es "señal de contradicción" (Lc 2, 34), que la palabra de Dios es "más cortante que espada de dos filos" (Hebr 4, 12) y que los sacramentos también desunen (cfr. 1 Cor 11, 17-22; Sant 2, 1-4). Los pobres son también mediación del rechazo a Cristo (cfr. Mt 25, 34-41) y por ello dividen. Donde su palabra es silenciada, tergiversada o suprimida, allí hay también desunión.

Pero con ello prestan también un buen servicio a la Iglesia porque le ponen en la pista correcta de lo que significa unión y desunión. Le recuerdan que la unidad inmediata no es una finalidad en sí misma, sino que está supeditada a la misión. Y le recuerdan, por último, que la unidad es una dimensión escatoló-

⁽²¹⁾ No es casualidad el que la Iglesia de los pobres haya hecho surgir a las comunidades de base, y que éstas se entiendan de forma distinta a como ocurre en el primer mundo. Lo típico de las comunidades de base es que están a la base real, sociológica y material, de la Iglesia y del pueblo. No son de base por ser "distintas", sino por ser populares. Y por esta razón ofrecen a todos, desde la base, el modo de entroncarse en la Iglesia de los pobres.

⁽²²⁾ Unificar no es sólo cosa de convocar y reunir a los cristianos. Sólo unifica de verdad aquella palabra que evoca y provoca, cfr. L. Boff, Los sacramentos de la vida. Sal Terrae, 3.ª ed., 1980, pp. 14ss.

⁽²³⁾ Atinadamente escribe I. Ellacuría: "Un obispo sin su iglesia local es un obispo separado del cuerpo de la iglesia local; no es, por tanto un obispo de esa iglesia por más que haya recibido la consagración episcopal y un mandato de jurisdicción que no estaría cumpliendo". Entre Medellín y Puebla, ECA, marzo, 1978, p. 121. Recientemente, a partir del ejemplo de Mons. Romero hemos desarrollado las características de un obispo de la Iglesia de los pobres, Mons. Romero, Mártir de la liberación, ECA, marzo-abril, 1980, pp. 253-276. y más en concreto la noción de obispo como símbolo real de una diócesis y por ello unificador y expresión de la unidad, p. 264s.

gica que se irá realizando en la historia a través del conflicto y no se construirá buscándola en sí misma en base a mecanismos internos eclesiales de unidad. (24)

2.2. La santidad de la Iglesia de los pobres

122

La "santidad" es la primera nota que cronológicamente se le atribuyó a la Iglesia y es también la nota que le compete lógicamente. Si la Iglesia es signo de salvación, sacramento histórico del amor de Dios, sería una contradicción que no fuese santa. El problema ha consistido en concretar qué es esa santidad y en superar el triunfalismo eclesial que ignorase el reverso de la santidad, es decir, el pecado de la Iglesia, aunque desde antiguo se haya admitido que la Iglesia es santa y pecadora, "casta y prostituta" en el lenguaje de los Padres de la Iglesia

2.2.1. Küng ha recalcado y enfatizado lo pecaminoso de la Iglesia, y ha desenmascarado los subterfugios de la teología tradicional para ignorar esa realidad (pp. 384-386). "La Iglesia real es iglesia pecadora" (p. 382). "Ni los hombres del mundo ni los de la Iglesia son de suyo santos. No hacen ellos santa a la Iglesia; de por sí son más bien una communio pecatorum, que necesita absolutamente de la justificación y santificación" (p. 390). Quien hace santa a la Iglesia es Dios "y así no creemos simplemente en la Iglesia santa, sino en Dios que santifica a la Iglesia" (p. 388). En el mismo Dios está el modelo formal de santidad: "santo es sólo lo que Dios ha separado" (p. 386), pues su misma santidad consiste en estar separado de lo profano. Y en concreto la santidad de la Iglesia se logrará "partiendo del mensaje de Jesucristo" (p. 402), en "el cumplimiento de la voluntad de Dios en el seguimiento de Cristo con miras al advenimiento del reino" (p. 405).

También Moltmann recalca que la Iglesia es pecadora (p. 410), que necesita conversión (p. 412), y que "la Iglesia es santa... no en sí misma, sino en Cristo" (p. 409). Sin embargo al concretar, aun al nivel formal, la razón de la santidad, la concretiza superando el abstraccionismo de Küng. "La Iglesia es santa porque Dios, a través de la gracia de Cristo crucificado, se manifiesta en ella como santo" (p. 411). Y de ahí que la santidad de la Iglesia tenga una primera concreción: "Los signos de la santificación de la Iglesia y de sus miembros son ante todo

los signos de su sufrimiento, de su persecución a causa de su resistencia al mundo y de su pobreza, basada en la esperanza" (p. 412). La santidad de la Iglesia debe ser entonces "santidad en pobreza" (p. 409). "La comunión con Cristo pobre y sufriente es el secreto de la 'Iglesia" (p. 414).

2.2.2. La Iglesia de los pobres cree que la Iglesia es santa y pecadora. (25) Pero desde los pobres concretiza lo que es santidad y pecado, reformula el núcleo de la santidad y del pecado, apunta a cómo construir la santidad y a cómo superar el pecado y desarrolla un claro concepto teológico de santidad y

pecado

También para la Iglesia de los pobres la última identificación de la santidad está en el mismo Dios. Pero no sólo en la formalidad de su separación de lo profano, de su inaccesibilidad y misterio, sino en cómo Dios separa lo que hay de gracia y de pecado cuando se acerca a la historia. Lo que realmente hay distinto en Dios con relación a lo profano no es su separación, sino la incondicionalidad de su "sí" y su "no" al mundo al que se acerca. En esta incondicionalidad Dios se separa de la condicionalidad de los hombres, y quien participe de aquella incondicionalidad será santo. La santidad consistirá, entonces, en mantener el "sí" de Dios al mundo del amor y de la gracia y en mantener el "no" de Dios al mundo de pecado.

Lo primero que hace la Iglesia de los pobres es poner nombre concreto al amor y al pecado. Desde ellos se hace transparente la supremacía del amor, como núcleo de la santidad, tantas veces predicada por la Iglesia. Ellos desenmascaran, en primer lugar, un amor sin dialéctica que no sea praxis del amor contra el pecado del mundo; desenmascaran el falso universalismo y pacifismo de un amor cristiano, encubierto en declaraciones universales sobre el amor, pero que no toman en cuenta la situación concreta de los diversos grupos sociales, que no meramente coexisten, sino que están en lucha y contradicción.

Ellos recuerdan a la Iglesia que amar no es simplemente reaccionar con benevolencia a lo ya dado, sino re-crear, hacer nueva la situación de los hombres, teniendo en cuenta las causas concretas de deshumanización de lo ya dado. A los deshumanizados

⁽²⁴⁾ Cfr. J. Sobrino, La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia, ECA, octubre-noviembre, 1977, pp. 771-786.

⁽²⁵⁾ Siguen teniendo validez las reflexiones de K. Rahner sobre la necesidad intrínseca de que la Iglesia sea santa, La Iglesia y los sacramentos, Barcelona, 1964, pp. 11-20; y sobre la pecaminosidad de la Iglesia como tal y no sólo en cuanto en ella hay miembros pecadores, Escritos de Teología VI, Madrid, 1969, pp. 295-337.

por ser objeto pasivo de la opresión, devolviéndoles la dignidad, la esperanza y las condiciones humanas de vida. A los deshumanizados por ser sujetos activos de la opresión, exigiéndoles la conversión que les devuelva su dignidad perdida.

Ellos son los que urgen a poner nombres concretos a la praxis del amor. Desde su propia concreción se hacen intolerables declaraciones de principios sobre el amor cristiano. Si a lo largo de la historia el amor a los pobres ha cobrado la forma de un amor asistencial o promocional, se trata ahora de que cobre la forma de amor estructural, es decir, que se torne en justicia, recreación de las estructuras de la sociedad.

Ellos son los que dan al amor su carácter de urgencia. El amor no será sólo un mandamiento, ni siquiera el mayor de los mandamientos, porque así lo haya declarado Cristo, que -en cuanto mandamiento- conservase un cierto elemento de arbitrariedad. El amor es más bien la correspondencia a la exigencia de la realidad y con carácter urgente. Los pobres son la mediación histórica del grito de Pablo: "La caridad de Cristo nos urge" (2 Cor 5, 14). Y esa urgencia es la que explica las dos características del amor cristiano: su eficacia y su gratuidad. Porque se trata de salvar a los que no tienen salvación, no basta con una intención amorosa, ni con medidas que por comprobación histórica sean limitadas e insuficientes. Se debe buscar un amor eficaz, con todas las mediaciones práxicas e ideológicas que cooperen a que la justicia sea realidad. Y porque se trata de una situación desesperada de los pobres, el amor debe ser gratuito, es decir, debe estar más dispuesto a dar que a recibir, a no medir los costos, aunque en ello vaya la propia vida.

Y los pobres ponen también nombre concreto al pecado. Por su misma presencia y con aterradora sencillez recuerdan a la Iglesia que pecado es lo que da muerte al hombre. Ellos saben qué tipo de muerte da el pecado y cuáles son los mecanismos de la muerte. Ellos saben qué significa enfrentarse con el pecado y qué consecuencias se derivan de ese enfrentamiento.

Según esto es fácil ver en qué consiste el pecado y la santidad de la Iglesia. El pecado fundamental de la Iglesia consiste en participar, hacer posible y eficaz el pecado del mundo. Y en ese sentido la Iglesia es pecadora, ha estado en connivencia con el pecado del mundo, y no pocas veces lo ha justificado incluso. Las profundas elucubraciones de Rahner para mostrar que la Iglesia como tal es pecadora y no sólo que haya pecadores dentro de la Iglesia santa, se muestran evidentes en la participación de la Iglesia como tal en el pecado del mundo. Por otra parte aparece claro en qué debe consistir la santidad esencial de la Iglesia. El primer momento de su santidad consiste en la misión liberadora y re-creadora a realizar, en la promoción de la justicia y de la liberación integral.

Es, en primer lugar, en el hacer donde la Iglesia se va haciendo ella misma pecadora o santa. Lo que la Iglesia de los pobres propone en último término es el modelo cristiano de hacer lo que corresponde a la cercanía y juicio de Dios sobre el mundo. Y ese modelo no es otro que el del siervo de Jahvé. La santidad de la Iglesia de los pobres es la santidad del siervo, el siervo que en un primer momento busca la justicia y el derecho para las naciones, que en ese hacer justicia carga sobre sí el pecado del mundo, y cargándolo lo quita y lo transforma en salvación.

En ese hacer lo del siervo y hacerlo como el siervo, la Iglesia se hace cristianamente santa. De esa forma recobra el amor como la forma de santidad, y en sus dos vertientes fundamentales: la eficacia del amor para la liberación y la gratuidad del amor en forma de martirio. Por simple que parezca, la Iglesia de los pobres es la que recobra la fundamental verdad evangélica: nadie tiene más amor que el que da la vida por los hermanos. Y desde ese dar supremo comprenderá por analogía todo lo que es amor y santidad.

La Iglesia de los pobres ve la santidad en salvar al mundo, pero en salvarlo como el Siervo y como Jesús, no desde el poder sino desde abajo, desde la pobreza, la solidaridad con los pobres, con su causa y destino, desde la persecución y desde el martirio. Recobra por ello la más profunda dimensión de la santidad de Jesús que es la kénosis. Pero si llega a hacerlo —y no hay más que recordar los miles de cristianos amenazados, perseguidos, calumniados, capturados, torturados y asesinados en América Latina— es porque los pobres la obligan objetivamente a hacerlo. La santidad de la Iglesia, la dimensión kenótica de su santidad no aparece en la intención de querer abajarse para salvar al mundo, sino en la exigencia objetiva y estructural que los pobres representan. Optar por los pobres es automáticamente optar por la forma de santidad del Siervo. Y ambas opciones se verifican mutuamente.

Creemos que en la Iglesia de los pobres se está haciendo realidad "la santidad en pobreza" de la que hablaba Moltmann, porque en la misma realidad —y no en la pura relación de los conceptos "santidad" y "pobreza"— la pobreza y el empobrecimiento son los cauces estructurales de la santidad y la santidad no puede existir sino dentro de ese cauce. Y se está haciendo también realidad lo que Küng afirma abstractamente de la santidad de Dios como separación de lo profano. La inefable transcendencia de Dios aparece en el Dios crucificado. Y quienes permanecen fielmente a los pies de ese Dios crucificado se separan realmente del mundo profano, se hacen santos.

La Iglesia de los pobres dice, por lo tanto y en definitiva, que la Iglesia no sabe a priori qué es la santidad ni qué mecanismos específicos existen para la santificación de la Iglesia. Lo que sabe es que manteniéndose fiel a la pasión del mundo, tratando de transformar esa pasión en resurrección, está haciendo lo último que puede y debe hacer y está correspondiendo a la más profunda realidad de Dios. Ese es el mecanismo de la santidad, a partir del cual cobrarán importancia todos los otros mecanismos tradicionales de la santidad: sacramentos, ascética, virtudes, etc., pero no a la inversa.

El que la santidad de la Iglesia pruebe que ésta es verdadera no significa por lo tanto que una Iglesia ya constituida produce además frutos de santidad, comparables con los frutos de otras iglesias o formas de ser iglesias. Que la Iglesia verdadera sea santa significa, más de fondo, que sólo haciendo la santidad la Iglesia llega a ser. Y sin esa santidad no es que la Iglesia no sea verdadera, sino que simplemente no es Iglesia. Y por ello la santidad como criterio de verificación no sirve para distinguir entre verdaderas iglesias e iglesias falsas, sino para distinguir diversos grados de realización de la Iglesia. Y aquella será "más" verdadera cuanto sea "más" santa, sean cuales fueren sus estructuras y confesiones doctrinales. Por ello creemos que la Iglesia de los pobres es más verdadera, porque en ella se realiza más y mejor la santidad del siervo de Jahvé.

La Iglesia santa es entonces la que se encarna en la historia a la manera de Jesús, en una ubicación parcial, con unos destinatarios parciales a quienes busca salvar. Es la que recorre el camino de Jesús, camino de solidaridad y fraternidad, camino de conflicto y polémica con el poder. Y sobre todo es la Iglesia que vive el misterio pascual de Jesús. Es la Iglesia que muere cuando los pobres en ella, y quienes con ellos se solidarizan, son matados por el poder, y que muere también cuando incluso eclesialmente es ignorada y atacada. Y es también la Iglesia que resucita permanentemente porque la muerte no hace desaparecer la esperanza, y el riesgo no paraliza la práctica del amor. La Iglesia de los pobres es hoy la Iglesia mártir que históricamente reproduce la vida y la pascua de Jesús

2.3. La catolicidad de la Iglesia de los pobres

El término "católico" no aparece prácticamente en el N.T. Pronto viene a significar "universal" sin ningún matiz polémico. Pero hacia el s. III el término adquiere una connotación distintiva y polémica: católico es el que aparece unido a la iglesia universal y no se ha separado como hereje. Con la expansión de la Iglesia por todo el mundo, el que sea católica significa positivamente que la misma esencia una de la Iglesia se realiza en las diversas iglesias locales. Pero con ello aparece también el problema de la relación de las iglesias locales con la Iglesia universal. Que la catolicidad sea nota de la verdadera Iglesia viene a significar, entonces, la correcta relación de las iglesias locales con la Iglesia universal; la inserción correcta de la iglesia local en la Iglesia católica universal. Y derivadamente la correcta inserción de la Iglesia dentro de la pluralidad de iglesias cristianas y aun dentro de la comunidad universal de la humanidad.

2.3.1. Küng recalca por una parte que la catolicidad no excluye, sino que exige la constitución de iglesias locales diferentes. La pluralidad socio-cultural es un signo de la catolicidad (p. 364). Y por otra parte que esas iglesias locales son verdaderas iglesias "en cuanto son manifestación, realización y representación de la iglesia entera única, universal y total Aunque la iglesia local particular es enteramente iglesia, no es, sin embargo, la iglesia entera" (p. 359).

Para Moltmann la catolicidad de la Iglesia designa su universalidad, pero con dos importantes cualificaciones. La primera es que la Iglesia, en cuanto católica, queda referida a la totalidad del "mundo" (p. 405). Y la segunda, de gran importancia para nosotros, es que la universalidad implicada en la catolicidad no se realiza sin una toma de partido (p 404). "Puesto que todos no son "hombres" de la misma manera en lo que toca a sus medios, derechos y libertades, aquella comunidad en la que todos verán "a una" la gloria de de Dios, es creada a través de la elección de los humildes, mientras que los poderosos incurren en el juicio de Dios. Esta forma de parcialidad no destruye el universalismo cristiano ni desmiente el amor de Dios a todos los hombres, sino que es la forma histórica del amor universal en un mundo en el que unos hombres oprimen y odian a otros... En este ensamblaje histórico, universalidad v parcialidad no están en contradicción. La Iglesia está referida a la totalidad y es católica en la medida en que, en la dispersión de la totalidad, busca lo perdido y lo oprimido, y lo revaloriza" (pp. 408, 409).

2.3.2. Si hemos aducido la larga cita de Moltmann es porque creemos que ahí se explica lo que está ocurriendo en la Iglesia de los pobres. Desde la parcialidad de, y para, los pobres, la Iglesia en América Latina está descubriendo al mismo tiempo su carácter "local" y su dimensión "universal", ambos encubiertos en el abstracto universalismo anterior a ella.

Al nivel de Iglesia "local" los pobres han hecho posible descubrir la originalidad y especificidad de la Iglesia latinoamericana. En teoría esta hubiera podido ocurrir de otra forma: o a partir de concepciones culturalistas, que obviamente diferenciarían a las iglesias de América Latina de otras iglesias, o a partir de herejías o cismas Sin embargo, lo segundo no ha ocurrido, y lo primero, por sí sólo, no ha sido capaz de configurar originalmente a la Iglesia latinoamericana, a no ser cuando lo cultural ha sido entroncado en una realidad mucho mayor que ella, es decir, la totalidad de la pobreza.

Existen muchas pruebas de que la Iglesia en América Latina se está convirtiendo en auténtica iglesia "local", y no puro apéndice o prolongación de las iglesias de la metrópoli. Pero ello

ha ocurrido a través de su opción por los pobres.

En primer lugar, la Iglesia latinoamericana está recobrando su identidad y conciencia histórica, no reconociéndose en cualquier acontecimiento del pasado, sino en aquellos hechos y personajes del pasado —véase como símbolo a Bartolomé de las Casas y la institución episcopal como "protector del indio"—que más fueron entonces lo que hoy se denomina iglesia de los pobres. Esta selectividad de la conciencia histórica muestra que la Iglesia actual tiene su propia autoconciencia, que le hace releer la historia de la Iglesia desde los pobres. Pero que tenga esa propia conciencia, y por ello esa selectividad histórica, es fruto de los pobres. Ellos han concretado el principio de autoconciencia de la Iglesia latinoamericana como iglesia local. (26)

En segundo lugar, esta Iglesia está desarrollando su propia reflexión, conocida como teología de la liberación, con una originalidad desconocida hasta ahora en la teología en general, y con una fuerte capacidad de configurar a la Iglesia en América Latina como Iglesia particular. Pero hay que recordar lo fundamental. Bien se trate en esa teología de anunciar la liberación o recordar el cautiverio, bien se trate de redescubrir lo mejor de la religiosidad popular o de buscar nuevas formas, bien se trate de ser para los pobres o de compartir su propio destino, lo que centra y da razón de ser a esa teología es la irrupción de los pobres en la Iglesia. Ellos y no los teólogos, son los responsables últimos, de la originalidad que pueda tener la teología de la liberación. (27)

En tercer lugar, hay que constatar que, por primera vez en muchos siglos, la Iglesia latinoamericana tiene su propio magisterio. Es evidente que son muchas y diversas las voces episcopales en el continente. Pero es también evidente que cuando los obispos no se contentan con repetir el magisterio universal o con aplicar a lo sumo superficialmente algunas de sus conclusiones, sino que concretan creativamente el magisterio de la Iglesia, es porque han oído la voz de los pobres, han tratado de dar respuesta a sus problemas y han salido en su defensa. Los pobres son de nuevo los responsables de la originalidad de tantas Cartas Pastorales que se escriben ahora en América Latina. Lo que hizo posible a Medellín --por citar hasta ahora al símbolo más importante del nuevo magisterio- no fue sólo el Vaticano II. Este puede ser considerado como su condición de posibilidad. Pero la verdadera causalidad eficiente de Medellín está en los pobres. "La perspectiva del pobre, pese a inevitables lagunas v debilidades, da a Medellín su carácter y originalidad". (28)

La nueva conciencia histórica, la nueva teología y el nuevo magisterio, son expresiones de algo mucho más fundamental: es el mismo pueblo latinoamericano el que está tomando conciencia de su ser Iglesia, sin que para ello deba dejar de ser latinoamericano, sino profundizando en su ser latinoamericano. Por primera vez, en muchos siglos, se ha unificado el ser latinoamericano y el ser Iglesia. Por primera vez se puede ser cristiano en América Latina sin pedir prestada la eclesialidad de otras iglesias. Por primera vez existe una Iglesia verdaderamente "local". Y ello porque los pobres han irrumpido en ella.

A través de su conciencia de ser iglesia local está también comprendiendo lo universal y católico de la Iglesia; pero de nuevo desde los pobres. Esto aparece en primer lugar y negativa-

⁽²⁶⁾ Cfr. E. Dussel, América Latina en la historia de la salvación, Barcelona, 1972 y el proyecto de CEHILA de escribir la historia de la Iglesia desde los pobres. Este criterio contrasta grandemente con la mayoría de las historias de la Iglesia en América Latina y en otras partes, escritas fundamentalmente desde el poder eclesial o político.

⁽²⁷⁾ Cfr. G. Gutiérrez, Teología desde el reverso de la historia, p. 42;
R. Oliveros, Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976), México, 1977, pp. 101ss.
(28) G. Gutiérrez, op. cit., p. 41.

mente en que la Iglesia latinoamericana no quiere traducir su conciencia de iglesia local en ningún tipo de cisma o herejía con respecto a otras iglesias. (29) Pero positivamente, porque el redescubrimiento de su ser Iglesia de los pobres le hace considerarse como parte de una iglesia mucho más amplia, que vive en semejante pobreza y cautiverio y que siente el mismo anhelo de liberación, aunque ello se sienta de forma distinta en otras latitudes y se busquen otras soluciones. La Iglesia latinoamericana, en cuanto Iglesia de los pobres, se siente parte de una Iglesia del Tercer Mundo, que vive en Asia, Africa y en los enclaves tercermundistas de otros mundos de abundancia. A partir de ahí entiende históricamente la catolicidad: desde la perspectiva de una Iglesia universal de los pobres.

De esta forma está recobrando el sentido "católico" de las palabras iniciales del Vaticano II: "La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal o instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG n. 1). Pero la Iglesia de los pobres trata de concretar e historizar lo que significa "todo el género humano". La "humanidad" consiste en participar en la misma esencia del ser-hombre. Pero esto, aunque verdad, es una abstracción. La forma mayoritaria de ese serhombre es el ser-pobre. Por ello a un nivel histórico, una Iglesia de los pobres es más realmente sacramento de la unidad de la humanidad que otras formas de ser Iglesia

Pero más de fondo, desde el ser-pobre se puede comprender y realizar la oekumene universal eclesial mucho mejor que desde el ser-hombre. Lo que la Iglesia de los pobres ofrece es un doble modelo de construcción de la catolicidad. 1) Comprender la catolicidad desde la periferia, desde el Tercer Mundo, y 2) comprender la catolicidad como proceso de llevarse mutuamente las diversas iglesias locales.

Desde un punto de vista teológico, pero también histórico—que es lo que ahora más nos interesa recalcar— lo que hoy puede unificar y unifica a las diversas iglesias locales de todo el mundo es el decidido servicio de los pobres. Esto deberá ha-

cerse naturalmente desde los propios condicionamientos sociológicos, culturales, económicos y políticos de las iglesias en los diversos países del mundo. Pero cuando esto ocurre se da la catolicidad. Baste nombrar las intensas relaciones entre iglesias del tercer y del primer mundo cuando, de diversas formas, defienden los derechos de los pobres, denuncian las represiones, colaboran ideológicamente en procesos de liberación.

Pero además desde ahí, por primera vez en muchos siglos, las iglesias del Tercer Mundo aportan su propia fe y su propia vida a las iglesias del primer mundo, y ven lo mejor de las iglesias del primer mundo no ya —como ha sido tradicional— como imposición, sino como inspiración, y lo reciben agradecidamente. Desde los pobres, la catolicidad se convierte en la mutua ayuda, la mutua inspiración, el mutuo enriquecimiento. Con ello se quiebra una concepción tradicional de catolicidad como la aparición epifánica de la Iglesia "una" en diversas partes, aunque de diversas formas, y se recobra la intuición paulina de construcción de la catolicidad en el proceso de llevar y ser llevados unos a otros y unos por otros. (30)

La paradoja de una Iglesia de los pobres en América Latina es que ha descubierto aunadamente desde los pobres su carácter local y su carácter universal. Ha descubierto que la catolicidad no es simple universalismo, ni aplicación concreta de principios universales, sino, en último término, mutua responsabilidad eclesial: llevarse mutuamente las diversas iglesias, activa cooperación desde lo que es propio a la constitución de la universal Iglesia. Y así comienza a comprender, por una parte, lo que ha habido de auténtico y de imposición anticristiana en las influencias de otras iglesias foráneas. Y comienza a comprender también lo que ella puede y debe aportar a la fe de las demás iglesias, no como imposición, sino como apremio urgente de que ellas también se sepan y actúen desde los pobres. De este modo comprende la localidad, la catolicidad y la mutua relación de ambas dimensiones de la Iglesia.

⁽²⁹⁾ Tampoco pretende negar las verdades y directrices genéricas del magisterio universal, pero intenta más bien hacerlas reales al concretizarlas. Por ello, y con razón, se ha criticado duramente el Documento Preparatorio a Puebla, precisamente porque pretende volver a un universalismo eclesial no concretizado desde la iglesia local latinoamericana. Cfr. E. Dussel, Sobre el "Documento de Consulta" para Puebla, Christus, febrero, 1978, pp. 55s.; I. Ellacuría, op. cit., pp. 123s.; R. Rivero, Reflexión cristiana. De Medellín a Puebla, Diálogo, Guatemala, 38, 1978, pp. 16s.

⁽³⁰⁾ A propósito del memorándum de los 100 teólogos alemanes en favor de la teología de la liberación, un sacerdote latinoamericano contestó a K. Rahner, mostrando el nuevo sentido de la catolicidad. "Cuando ustedes apoyan esta teología desde Alemania, están transmitiendo vida y esperanza hasta el pueblo más humilde que valientemnte sufre, espera y lucha, y que es miembro del mismo cuerpo que ustedes... Les agradecemos profundamente, P. Rahner, por este apoyo moral. Y digo profundamente porque cuando uno se siente débil y amenazado se vuelve más sensible a la fraternidad de los hermanos", Diálogo, Guatemala, p. 36.

Y lo que hemos dicho de la catolicidad dentro de la Iglesia "católica", se aplica también a la relación con las Iglesias protestantes (31) e incluso con grupos humanos de otras religiones y otras ideologías. Desde la parcialidad se consigue la solidaridad cristiana en general y la auténtica solidaridad humana. Allá donde irrumpen los pobres "localmente" y se toma una opción por ellos, allá los diversos grupos cristianos y humanos cobran propia identidad y se abren a la universalidad de la pobreza y a la universalidad de la liberación.

La catolicidad eclesial, como todo lo que sea auténticamente cristiano, tiene un punto de vista parcial para corresponder a un Dios que es ciertamente mayor, pero que es también menor; que es para todos, pero cuyo Espíritu está en los pobres; que quiere llegar a todos, pero no directamente, sino a través de sus privilegiados los pobres; que quiere resucitar a todos, pero a través de su escondimiento en la cruz y muerte de los oprimidos.

Pablo tiene razón cuando recalca que tenemos un solo Dios, un solo Señor y un solo Espíritu (Ef. 4, 4-6). Esa unidad debe regir a la Iglesia universal y debe expresarse diversamente en las diversas locales. Lo que la Iglesia de los pobres ofrece es qué hay que hacer, dónde hay que encarnarse, por qué hay que optar para que eso llegue a ser verdad. Y si siguiéramos leyendo el relato de Pablo encontraríamos, también en la Escritura, la solución. El Cristo que subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo, el Cristo que dio la diversidad de los carismas, hasta que lleguemos todos a la "unidad" de la fe (cfr. Ef 4, 11-13), es el mismo Cristo que antes "bajó a las regiones inferiores de la tierra" (Ef 4, 10). Es la catolicidad desde abajo, la catolicidad tomando partido, la catolicidad desde los pobres. (32)

2.4. La apostolicidad de la Iglesia de los pobres

Que la Iglesia verdadera sea "apostólica" significa dos cosas diversas aunque relacionadas. La primera es que debe remontarse a los apóstoles, es decir, que debe remontarse al origen de la fe en un sentido cronológico, aun cuando obviamente este origen tiene también contenidos. La segunda es que la misma Igle-

sia actual debe mantener la estructura apostólica, es decir, ser enviada, misionera.

2.4.1. Creemos que Küng ha explicado correctamente la problemática de la apostolicidad de la Iglesia. "La Iglesia estriba en el testimonio y ministerio apostólico, que son anteriores a ella misma" (p. 421). Tres cosas de importancia se dicen aquí. La primera es que los apóstoles son lógicamente anteriores a la Iglesia, son su fundamento. "Apóstol es el mensajero de otros. Pero en cuanto apóstol no es instituido por la Iglesia, sino que es enviado por Cristo" (p. 419). Con apostolicidad se indica, por lo tanto, aquello que cronológicamente —en los orígenes—, pero que incluso hoy lógicamente, es anterior a la misma Iglesia constituída.

La segunda cosa es que en el testimonio de los primeros apóstoles existe algo "primigenio, fundamental y normativo para todos los tiempos acerca de Jesucristo, que, por su unicidad no puede ser sustituido por ningún otro testimonio posterior" (p. 423). La apostolicidad de la Iglesia no significa otra cosa, entonces, que el modo de entroncarse en su verdadero origen, Jesús de Nazaret, a través de sus testigos privilegiados en el origen.

La tercera cosa es que la apostolicidad sigue siendo una dimensión constitutiva para la misma Iglesia actual y de todos los tiempos. "Los apóstoles murieron; no hay nuevos apóstoles, pero la misión apostólica permanece" (p. 423). "La Iglesia apostólica no puede ser un fin en sí misma. Lo que hace, debe hacerlo en cumplimiento de su misión apostólica hacia fuera, orientada al mundo, en servicio del mundo para bien de la comunidad. Ser Iglesia y ser enviada no son cosas distintas" (426).

Moltmann comparte fundamentalmente la misma visión de la apostolicidad, aunque formula muy drásticamente su actual significado. "No es la Iglesia la que 'tiene' una misión, sino, a la inversa, la misión de Cristo se crea su iglesia. No es la misión la que hay que entender a partir de la Iglesia, sino a la inversa" (p. 26). Y por ser esa misión cristiana, recalca Moltmann una característica fundamental de la Iglesia en cuanto apostólica. "El apostolado nunca deja de encontrar resistencia en el mundo... La participación en la misión apostólica de Cristo lleva inevitablemente al conflicto, la oposición y el sufrimiento" (p. 418)

2.4.2. La Iglesia de los pobres ha puesto de relieve la apostolicidad de la Iglesia, tanto en el primer sentido de recobrar mejor el origen de la fe, en lo cual no nos vamos a detener ahora, como en el segundo sentido de afirmar que la Iglesia se cons-

⁽³¹⁾ Cfr. Una visión latinoamericana del ecumenismo, ECA, octubre-noviembre, 1977, pp. 380s.

⁽³²⁾ Un ejemplo de fundamentar la unidad de la Iglesia en verdades genéricas y no desde abajo, puede verse en A. López Trujillo, Teología liberadora en América Latina, Bogotá, 1974, pp. 73ss.

tituye en el apostolado. El apostolado tiene primacía lógica sobre la Iglesia institución y cualquiera de sus estructuras. Aunque cronológicamente éstas existan antes del apostolado, sólo éste las concretiza cristianamente y les da su razón de ser. Con ello no estamos más que repitiendo la profunda intuición de la Evangelii Nuntiandi cuando afirma que "evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar" (n. 14). Más aún, lo que sea realidad ad intra de la Iglesia —la oración, la escucha de la palabra, la caridad fraterna vivida, el pan compartido-"no tiene pleno sentido más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversión, se hace predicación v anuncio de la Buena Nueva" (n. 15).

LA IGLESIA DE LOS POBRES

Creemos que la Iglesia de los pobres es una iglesia auténticamente misionera, dedicada a la evangelización. Creemos que la misión ha adquirido mucha mayor importancia que en el pasado, y que esa misión ha ido cambiando al mismo ser de la Iglesia. Creemos que esa Iglesia está realizando la misión a los diversos niveles que exige la Evangelii Nuntiandi, como veremos. Pero lo más importante que hay que recalcar es que eso ha ocurrido porque se ha hecho Iglesia de los pobres y no porque haya decidido arbitrariamente que se va a dedicar "más" a la misión. Una vez más, los pobres han conseguido el espectacular cambio de hacer a la Iglesia verdaderamente "apostólica".

Lo que G. Gutiérrez afirma del origen histórico de la teología de la liberación vale también para la Iglesia de los pobres. "Desde un comienzo la teología de la liberación planteó que el acto primero es el compromiso en el proceso de liberación". (33) Y por otra parte, "el pobre aparecía como la clave para comprender el sentido de la liberación y la revelación del Dios liberador... No basta decir que la praxis es el acto primero. Es necesario considerar el sujeto histórico de esta praxis: los hasta ahora ausentes de la historia". (34)

El que la Iglesia se hava hecho misionera y apostólica, el que hava dado la primacía que le corresponde al apostolado sobre su propia esencia, no ha surgido al acaso, sino en la medida en que los mismos pobres han exigido y llevado a cabo la misión. Veamos breve y esquemáticamente, cómo las características de la evangelización según la Evangelii Nuntiandi se han hecho realidad y se han concretado desde los pobres. (35)

(1) El primer elemento de la misión de la Iglesia es el anuncio de la Buena Nueva, el anuncio del reino de Dios que 86 acerca, que como es sabido no es la Iglesia. Es esta una verdad comúnmente aceptada y que aparece en cualquier manual de teo. logía renovada. Y sin embargo esta verdad fundamental no suele ser demasiado operativa. Para que lo sea no basta con repetir el hecho de la inadecuación de Iglesia y reino de Dios, ni siquiera basándose en las palabras de la Escritura. Para que esta verdad sea operativa hay que apuntar al lugar en que es evidente.

Y quien la hace evidente son los pobres, la existencia de mayoría oprimidas. Mientras en el mundo existan esas mayorías el reino de Dios ciertamente no ha llegado y ninguna Iglesia puede tener la presunción de adecuarse a él. Pero, más aún, mientras los pobres ni siquiera en la Iglesia havan recobrado su dignidad, entonces ninguna Iglesia será no va la realidad del reino de Dios, pero ni siguiera su sacramento.

El primer aporte de los pobres a la misión es que presentizan históricamente la diferencia entre la realidad histórica y el anuncio de la Buena Nueva, dan un primer contenido, aunque sea negativo, a lo que sea Buena Noticia, y exigen objetivamente a la Iglesia que se constituya en ese anuncio. Los pobres hacen evidente el que la Iglesia se tenga que poner al servicio del anuncio de la Buena Nueva

(2) Precisamente porque el anuncio del reino lo hace forzada por los pobres, la misión de la Iglesia incluye un segundo aspecto, que en la Evangelii Nuntiandi se denomina "la predicación del misterio del mal" (n. 28) —sin profundizar en él—. En presencia de los pobres el anuncio debe ir unido a la denuncia. El anuncio se hace en presencia de un mundo de pecado, y no en un mundo puramente neutral, dentro del cual se proclamase que hay una mayor esperanza. Por ello, junto a las bienaventuranzas, la misión de la Iglesia incluye la proclamación de las maldiciones. Y junto al anuncio de la Buena Noticia, el desenmascaramiento de lo que se hace pasar por buena noticia, pero que son estructuras pecamisosas.

⁽³³⁾ G. Gutiérrez, op. cit., p. 42.

⁽³⁴⁾ Ibid., p. 43.

⁽³⁵⁾ Esto lo hemos desarrollado en Evangelización e Iglesia en América Latina. ECA, octubre-noviembre, 1977, pp. 723-748; Iglesia y Evangelización en el Tercer Mundo, Búsqueda, San Salvador, septiembre, 1977. pp. 7-31.

Junto al anuncio de la esperanza, esta Iglesia tiene que recalcar, como los primeros apóstoles, que "Vosotros matásteis al iusto" (cfr. Hech 2, 23, porque la muerte no es sólo la ausencia de la Buena Nueva, sino su negación y aniquilamiento, que ocurre mayoritariamente.

LA IGLESIA DE LOS POBRES

- (3) El testimonio de la vida del apóstol, parte integrante de la misión de la Iglesia, no consistirá sólo en una santidad abstracta, sino en aquella que surge de ese tipo de misión. "Proclamar ese amor liberador en una sociedad marcada por la injusticia y la explotación de una clase social por otra, convertirá ese "hacerse historia" en algo interpelante y conflictual". (36) Al apostolado le competerá lo que afirmaba Moltmann: el conflicto v la persecución. Y esto sucederá de nuevo porque la misión se dirige a los pobres. "Pobres" y "persecución" están en una correlación histórica. Y por ello el testimonio fundamental de una Iglesia de los pobres será mantenerse en el acompañamiento de los pobres a pesar de la persecución El testimonio fundamental de vida se convertirá en la fortaleza en la persecución. en la disponibilidad a dar la vida y en el martirio. Y así se recobrará históricamente lo que la tradición afirma de los primeros apóstoles: no sólo que fueron testigos de Jesús, sino mártires por su apostolado.
- (4) La misión de la Iglesia de los pobres consiste, por último, en realizar lo que anuncia, en hacer que la Buena Noticia se convierta en la Buena realidad. Este importante avance en la noción de evangelización se debe a la comprensión del destinatario privilegiado de la misión. J. Jeremías afirma que el anuncio del reino, aunque fundamental en Jesús, no describe todavía el rasgo fundamental de su predicación. Este rasgo esencial es que "el reino pertenece únicamente a los pobres". (37)

Pero cuando esos pobres son entendidos en la línea de Isaías, tal como lo recogen también los sinópticos, entonces ellos determinan el contenido concreto de eu-aggelion. La evangelización incluye no sólo la proclamación, sino también la realización del mensaje proclamado. "Sólo será buena esa noticia en la medida en que se realice la liberación de los oprimidos". (38) Y por ello "la liberación material de cualquier tipo de opresión, fruto de la injusticia, pertenece al mensaje bíblico como valor religioso esencial". (39) La misión de la Iglesia consiste, por lo tanto. en realizar la liberación, precisamente porque se dirige a los pobres. (40)

(5) Por último, y esto nos parece fundamental, los pobres aportan al proceso de la misión algo análogo, aunque no idéntico. a lo que aportaron los primeros apóstoles. Los apóstoles son lóoicamente previos a la constitución de la Iglesia porque son testigos y enviados por el mismo Cristo. Son los evangelizadores por antonomasia. Es evidente que en un sentido histórico el primer apostolado es irrepetible. Pero con ello no se resuelve el problema de quiénes son hoy los que -aunque de manera distinta a los primeros apóstoles— tienen la supremacía lógica en la Iglesia para constituirla

Una primera respuesta verdadera a esta pregunta es que los obispos, quienes en su conjunto son los sucesores de los apóstoles, tienen el ministerio de re-crear constantemente a la Iglesia. Pero esta respuesta formalmente verdadera no esclarece de modo adecuado qué significa el que ellos sean hoy los enviados por Cristo. Los obispos serán más bien sucesores de los apóstoles cuando sean expresión sacramental de toda una Iglesia que. en cuanto Iglesia total, sea hoy también testigo de Cristo y sea enviada por él.

Pero esto ocurre cuando esa Iglesia total se convierte en Iglesia de los pobres. A priori pudiera decirse que si los pobres son los destinatarios privilegiados de la Buena Nueva existe una correlación transcendental entre Buena Nueva y pobres. Y por ello vano será buscar el contenido de esa Buena Nueva con independencia de los pobres. Y a posteriori hay que constatar que cuando la Iglesia ha tomado en serio a los pobres entonces se ha hecho apostólica. Los pobres ponen en marcha el proceso de evangelización. Cuando la Iglesia se dirige hacia ellos en su mi-

⁽³⁶⁾ G. Gutiérrez, op. cit., p. 51.

⁽³⁷⁾ J. Jeremías, Teología del Nuevo Testamento, Salamanca, 1973. p. 142.

⁽³⁸⁾ Cfr. Carlos Escudero Freire, Devolver el Evangelio a los pobres, Salamanca, 1978, p. 270.

⁽³⁹⁾ Ibid., p. 273.

^{(40) &}quot;El hambre, la justicia, no son sólo cuestiones económicas y sociales, son más globalmente cuestiones humanas y desafían en la raíz nuestra manera de vivir la fe cristiana", G. Gutiérrez, op. cit., p. 51. El que la praxis mal llamada profana se pueda unificar con la praxis de la fe es un aporte inapreciable de los pobres en la Iglesia. Cfr. J. I. González Faus, La declaración de la Comisión Teológica Internacional sobre la Teología de la Liberación, Christus, febrero, 1978, pp. 8-22.

sión, aparece la paradoja de que ellos a su vez evangelizan a la Iglesia, la constituyen como tal. En este sentido profundo, y no meramente lírico, hay que comprender la repetida frase de que los pobres evangelizan a la Iglesia. En un sentido análogo ellos siguen siendo las columnas de la Iglesia, como lo fueron los primeros apóstoles. Ellos son no ya testigos, sino sacramento de Cristo, quien a través de ellos sigue enviando —en la forma de exigencia— a toda la Iglesia a la misión de anunciar y realizar el reino.

"La evangelización será verdaderamente liberadora cuando los pobres mismos sean sus portadores", dice G. Gutiérrez. (41) Quizás con mayor precisión conceptual debamos decir que la Iglesia será verdaderamente apostólica, y llevará a cabo su apostolado cristianamente cuando los pobres la conviertan en Iglesia de los pobres. Toda la Iglesia será entonces sucesora de los apóstoles con las diferencias funcionales dentro de ella. Pero será Iglesia en la medida en que llegue siempre a ser Iglesia a través de su misión Y la dirección cristiana de esa misión se la ofrecerán los pobres.

2.5. La Iglesia de los pobres como la verdadera Iglesia

Este breve análisis de las notas de la verdadera Iglesia ha sido hecho con la intención positiva y también polémica de mostrar que la Iglesia de los pobres es realmente Iglesia y que en ella se realizan mejor las notas características. Pero con ello creemos que también hemos avanzado muy poco en plantear el problema de fondo de la Iglesia.

Siguiendo la terminología usual en la cristología podemos decir que existe una Iglesia de la fe y una Iglesia de la historia, que no son adecuadamente idénticas, como en el caso de la cristología. La Iglesia puede ser descrita "desde la fe" como pueblo "de Dios", cuerpo "de Cristo", templo "del Espíritu". Pero esa misma Iglesia tiene que ser descrita "desde la historia" según realizaciones y valores históricos que mejor apunten al contenido de lo que se dice desde la fe.

Las notas de la Iglesia son expresiones de la verdad histórica de la Iglesia y así, indirectamente, de si corresponde a la Iglesia de la fe. Creemos que en la Iglesia de los pobres se realizan esas notas históricas. Pero además creemos que esa Iglesia

ha concretado (42) y jerarquizado (43) esas notas para que puedan ser criterios de la verdadera Iglesia de la historia.

Lo fundamental de la concreción consiste en aplicar esas notas no en primer lugar a estructuras y mecanismos de la Iglesia que, si bien son necesarios, no ofrecen la primera sustancia eclesial. (44) La uniformidad en las formulaciones de fe, los mecanismos institucionales de unidad, los sacramentos como vehículos de santidad, etc., aunque importantes en sí mismos, son un segundo estadio de algo más profundo, que sólo se puede encontrar al mencionar a "Cristo", "Dios" y el "Espíritu". El análisis que hemos presentado ha pretendido relacionar las notas de la Iglesia con la primera eclesialidad, allí donde se hacen actuantes las realidades de Cristo, Dios y el Espíritu. Por ello, y no por mera curiosidad, hemos mencionado brevemente las reflexiones de Küng y Moltmann, que a su modo han pretendido también rescatar las notas de la Iglesia de la trivialidad a que las había condenado la teología usual, y entroncarlas con lo que sea fundamental.

Lo que hace la Iglesia de los pobres es introducir a los pobres como mediación última de la realidad transcendental de la Iglesia, de la Iglesia de la fe, y con ello concreta cristianamente esa realidad última. Y por esa razón, concreta también cristia-

(44) Véase, por ejemplo, el clásico tratamiento que hace I. Salaverri, Sacrae Theologiae Summa I, Madrid, 1958, pp. 891-950, que ignora la forma histórica que debe tomar la primera eclesialidad para que la Igle-

sia sea verdadera.

⁽⁴¹⁾ G. Gutiérrez, op. cit., p. 52.

⁽⁴²⁾ Esta concreción ha supuesto una ruptura y también un salto cualitativo. En presencia de tantos esfuerzos renovadores eclesiales después del Vaticano II hay que aplicar a la renovación de la Iglesia lo que G. Gutiérrez dice de la teología: "No será posible profundizar en teología de la liberación si los pobres mismos no dan cuenta de su esperanza. Desde su propio mundo y en sus propios términos. Toda otra manera de avanzar en este camino no dará lugar —esto hay que subrayarlo— sino a mejoras de los primeros esfuerzos, pero no a saltos cualitativos", op. cit., p. 43.

⁽⁴³⁾ La correcta "jerarquización" de las notas de la Iglesia es problema académico, pero también eminentemente práctico. La eclesiología proveniente del CELAM recalca la unidad de la Iglesia, la comunión y participación, dejando de hecho en un segundo plano la apostolicidad como misión. Lo que la Iglesia de los pobres hace es colocar en primer lugar la apostolicidad de la Iglesia, es decir, la misión, para desde ahí ver en qué debe consistir concretamente la santidad de la Iglesia y unificar así, y no de otra manera, la unidad de la Iglesia. Y porque esa misión es sumamente concreta plantea también la forma correcta de la tensión de la catolicidad, entre iglesia "local" e iglesia "universal".

namente las notas históricas de la Iglesia. Las cuatro notas son criterios de verificación, y en ese sentido *a posteriori*, de una determinada Iglesia. Pero más de fondo, esas cuatro notas son modos de que la Iglesia vaya constituyéndose como tal, y en ese sentido son criterio *a priori* de la constitución de la verdadera Iglesia

Lo que ocurre es que los pobres constituyen la verdadera Iglesia, y una vez ocurrido eso, las notas tradicionales, concretas desde ellos, sirven para verificarla. Pero, en el fondo, constitución y verificación constituyen una sola cosa. Construir la verdadera Iglesia y encontrar después los criterios de esa verdadera construcción son históricamente una misma cosa. En el fondo, por lo tanto, nada hemos "probado", como si existiesen criterios universales, ya válidos en sí mismos, con independencia de la realidad concreta de las diversas formas de ser Iglesia. Lo que hemos intentado "mostrar" es que la Iglesia de los pobres se parece más a la Iglesia proseguidora de Jesús. (45) Nadie, por lo tanto, tendrá que aceptar nuestra argumentación, si no ha aceptado de fondo que la Iglesia de los pobres es hoy la forma histórica de la Iglesia de Jesús. Pero esto a su vez no nos parece posible -- como decíamos al reflexionar sobre la epistemología de la Iglesia de los pobres-si no es desde dentro de esa Iglesia.

En el fondo no hemos hecho más que presentar una Iglesia que estructuralmente quiere vivir hoy según el don de Dios, presente en el crucificado Jesús y en los crucificados de la historia, y que se diferencia de otras formas de ser Iglesia basadas, consciente o inconscientemente, en la asimilación a este mundo y sus poderes. A este nivel último se ha pretendido argumentar. Por ello podemos establecer las diferencias estructurales entre las dos

formas fundamentales e históricas tal como hoy se presentan en base a este último criterio:

"El problema real no consiste, en su plano fundamental, en una oposición entre una Iglesia estructurada con su propia corporalidad histórica y una iglesia desarticulada y espiritualista, sino entre una iglesia que como poder social y aun político se pone en relación de connivencia con otros poderes sociales y políticos y esa misma iglesia que como pueblo de Dios unificado por el Espíritu y hecho cuerpo en la historia, se pone directamente al servicio del Reino: una iglesia seguidora de Jesús.

En esta iglesia seguidora de Jesús hay obispos, tal vez hasta conferencias episcopales, incluso una conferencia general de obispos como Medellín. Hay congregaciones religiosas, parroquias, cartas pastorales, etc. Esta iglesia siempre ha estado viva y ha contribuido y contribuiye a la liberación de los más oprimidos.

Pero está la otra vertiente de la Iglesia, la iglesia mundana y secular, que se configura según los poderes y los dinamismos de un mundo de pecado, la que vive de espaldas al pueblo de Dios. Cuando se rechaza a la iglesia institucional es a esta iglesia mundana a la que se rechaza y se la rechaza con razón" (46).

(46) I Ellacuría, Entre Medellín y Puebla, p. 126. Una descripción sociológica correlativa a la descripción teológica de dos formas de ser Iglesia puede verse en R. Muñoz, La función de los pobres en la Iglesia, Concilium, abril. 1977:

"Por un lado hallamos el modelo de una iglesia 'gran institución', que tiene su centro sociológico y cultural fuera del mundo de los pobres, en los sectores ricos del país y en los países ricos del mundo; que valora más la disciplina y busca mayor cohesión funcional; que practica organizadamente la ayuda a los pobres; que tiene poder para negociar con las autoridades político-militares y para ejercer un cierta presión sobre ellas a fin de obtener dulcificaciones en los efectos sociales del régimen; que enseña con autoridad una doctrina y puede hacerse oír por los med os de comunicación social.

Por otra parte hallamos el modelo de una iglesia 'red de comunidades' que tiene su centro sociológico y cultural en el mundo de los pobres, en los sectores mayoritarios, que son los pobres del país, y en los países pobres del mundo; que valora más la fraternidad y busca una mayor corresponsabilidad; que vive y promueve la solidaridad en medio del pueblo; que cumple allí una denuncia profética de la injusticia, discretamente, pero asumiendo los inevitables riesgos, a fin de alimentar en los pobres la conciencia de su dignidad y la esperanza de un mundo diferente; que, en y desde el mundo de los pobres, busca dar testimonio del evangelio sin contar ordinariamente con más posibilidades de comunicación que el contacto directo de personas y grupos".

⁽⁴⁵⁾ Esto plantea un problema de fondo que no podemos desarrollar ahora. Se trata de ver si una eclesiología puede ser puramente a priori o si debe incluir por esencia una "narrativa" de la Iglesia. Dicho de otra manera hay que preguntarse si puede haber una eclesiología que no introduzca esencialmente la historia de la Iglesia. Naturalmente que esa historia en lo que tiene de pecaminosa no será normativa para la construcción de la eclesiología. Pero en lo que tiene de historia de gracia, presentará una novedad que no puede ser pensada a priori en su concreción. En el fondo el último criterio para la verdad de la Iglesia, consiste en si al narrar su historia se parece más a la narración de la historia de Jesús. Y la eclesiología deberá recoger siempre de nuevo la verdad de lo narrado para hacer de ello criterio histórico de verdad, hasta que una nueva acción del Espíritu de Jesús haga narrar la historia de la Iglesia de otra manera y concretar de nuevo los criterios de verdad.

Cuando hablamos hoy de la Iglesia de los pobres como de la verdadera Iglesia no estamos hablando por lo tanto de "otra" Iglesia que no fuese la católica o las diversas iglesias protestantes. Estamos hablando de una nueva forma de ser Iglesia. Tampoco decimos que esa Iglesia de los pobres, allá donde se dé, sea puramente Iglesia de los pobres, no contaminada con pecados y errores, ni que sea adecuadamente la Iglesia de la fe. Lo que estamos diciendo es que esa Iglesia de los pobres es estructuralmente la forma verdadera de ser hoy Iglesia de Jesús; en ella se encuentra el cauce estructural de acercarse cada vez más a la Iglesia de la fe y ella realiza mejor el ser sacramento histórico de liberación. (47)

Y si ello es así, si ocurre en buena medida en América Latina, es porque Cristo se le ha vuelto a aparecer, no en cualquier lugar, ni siquiera en sus propias estructuras genéricamente buenas, sino en los pobres. Y, con la modestia del caso, ese fenómeno novedoso de la Iglesia de los pobres hay que describirlo en terminología cristiana como conversión por una parte, y por otra parte como resurrección de la Iglesia en la historia.

5

LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LA IGLESIA DE LOS POBRES*

En un trabajo en el que pretendemos honrar la obra teológica de K. Rahner, hemos elegido un tema que desde sus comienzos ha estado radicalmente presente en su pensamiento: el tema de Dios. Como afirma él mismo, el cristianismo dice en el fondo una sola cosa: "que el misterio permanece misterio eternamente". (1) Y si se ha dicho —y a veces en son de crítica que la teología de Rahner es antropológica, no es menos cierto que su antropología es profundamente teo-lógica: "Consciente o inconscientemente, quiéralo o no, el hombre está remitido en su existencia espiritual a un misterio sagrado como al fondo de su ser... Este misterio es lo más original, lo más evidente, pero, por eso mismo, es también lo más oculto y lo más desapercibido... Nosotros lo llamamos Dios". (2)

Rahner ha insistido en que este planteamiento radicalmente teo-lógico es el que hace justicia a cualquier reflexión sobre la

⁽⁴⁷⁾ Si en este trabajo hemos analizado teológicamente las notas históricas de la Iglesia, queda todavía por analizar cómo ese cauce histórico de la Iglesia de los pobres posibilita también vivir el momento transcendente de la fe cristiana, como fe en Dios. Esto lo haremos en el siguiente trabajo.

^{*} Ponencia presentada al Symposium de Teología, celebrado en Marquette University, Milwaukee, del 29 al 31 de marzo de 1979. Este symposium fue organizado para honrar la obra teológica de K. Rahner en sus 75 años. De ahí que en la ponencia se haga alusión a la teología de K. Rahner y a lo que consideramos uno de los puntos fundamentales de su teología: la relación del hombre con el misterio de Dios. El tratamiento de este tema desde la Iglesia de los pobres tiene una finalidad positiva, pues ninguna Iglesia puede prescindir, a la larga, de explicitar este importante tema. Pero tiene también una finalidad polémica, pues mientras se ha acusado a la Iglesia de los pobres de horizontalismo reductivo, se presenta aquí la mejor posibilidad cristiana para la experiencia de Dios en una Iglesia de los pobres.

⁽¹⁾ Escritos de Teología V, Madrid, 1964, p. 14.

⁽²⁾ Escritos de Teología VIII, Madrid, 1967, p. 159.

esencia última de la fe cristiana, y por ello ha propuesto incluso una cautela de no comenzar precipitadamente con una reducción cristológica y a fortiori eclesiológica. (3) Pero por otra parte, ha insistido también en que la experiencia de Dios, como misterio absoluto, es siempre una experiencia histórica que se puede dar solamente en conjunción con la experiencia de lo histórico categorial, de modo que la experiencia del misterio de Dios, del de-dónde y hacia-dónde de la transcendencia, sólo se puede constituir a través de una experiencia histórica determinada. (4)

En este trabajo pretendemos describir la experiencia del misterio de Dios a través de una determinada realidad histórica que denominamos Iglesia de los pobres; cómo aparece el misterio de Dios y en su calidad de misterio a través de un cauce relativamente concreto e históricamente diferenciado y diferenciable de otros cauces históricos. De esta forma quizás puedan también la Iglesia de América Latina y la teología latinoamericana contribuir a la reflexión del misterio de Dios, lo cual —a juzgar por varias críticas y comentarios superficiales— no parecería ser algo específico de ellas, más interesadas en la eficacia histórica de la liberación que en lo misterioso o numinoso. (5)

Antes de elaborar positivamente el tema quisiéramos hacer unas observaciones previas para que mejor se pueda comprender su sentido y finalidad:

(1) Al hablar de experiencia de Dios e Iglesia de los pobres no pretendemos directamente iluminar dichos conceptos, su mutua congruencia y de ese modo también mostrar la racionabilidad de la fe, o en palabras de Rahner, "dar al hombre la confianza de que él puede creer con honradez intelectual". (6) Pretendemos más sencillamente mostrar la realidad de dicha experiencia de Dios, aunque eso mismo pueda de hecho ser una ayuda pastoral.

- (2) Presuponemos que un determinado cauce histórico concretiza la experiencia transcendental de Dios, de modo que —aunque genéricamente se pudiera describir la experiencia universal del misterio de Dios— ésta, en su realidad concreta, estará condicionada y también posibilitada por un determinado cauce histórico. Más en concreto queremos afirmar que no será lo mismo creer en Dios dentro de una configuración eclesial o fuera de ella; en una configuración histórica de Iglesia, como la Iglesia de los pobres por ejemplo, o en otra configuración distinta. Y ello no sólo por los contenidos sobre Dios que se expliciten en diversos cauces eclesiales, sino por la concreta realidad histórica del cauce.
- (3) Presuponemos que en la Iglesia de los pobres se puede hacer la experiencia de Dios y además en su calidad de misterio, es decir, como sobrepasando el mismo cauce concreto. Pero creemos también que en el cauce concreto de la Iglesia de los pobres se recobran algunos contenidos cristianos fundamentales de la experiencia de Dios que históricamente no están tan presentes en otras formas de ser Iglesia.
- (4) Cuando hablamos de experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres estamos apuntando a que el creyente individual no puede excluir, incluso en su experiencia transcendental de Dios, el estar remitido a otros hombres, a su situación histórica determinada y a las experiencias de Dios que hacen. No es lo mismo creer en Dios individualmente que creer en Dios en comunidad. Se podría discutir incluso si lo primero es una posibilidad en absoluto, dada la sociabilidad, también transcendental, del hombre. De todas formas se quiere afirmar positivamente lo segundo: la importancia del mero hecho eclesial, como hecho social y comunitario, para la experiencia de Dios.
- (5) Presuponemos también que la fe del sujeto individual depende no sólo del hecho eclesial, como hecho comunitario, sino de las características concretas de ese hecho eclesial. En concreto presuponemos que una cualificación histórica y real de la Iglesia como Iglesia "de los pobres" cualificará también la vida del sujeto individual, no sólo a niveles más obvios como pueden ser el de la liturgia o el de la praxis ética, sino también al nivel teo-lógico de la experiencia de Dios

⁽³⁾ Curso Fundamental sobre la Fe, Barcelona, 1978, p. 30.

⁽⁴⁾ Ibid., p. 79.

^{(5°} Es cierto que la teologia de la liberación no ha elaborado, con la amplitud con que ha elaborado otros temas, el tema de Dios. Y cuando lo ha hecho se ha fijado más en reflexiones sobre el conocimiento de Dios y la práctica de la justicia, cfr. P. Miranda, Marx y la Biblia, Salamanca, 1972. Pero es cierto también que desde sus orígenes ha mantenido la dimensión del misterio de Dios en cuanto misterio, aun cuando esto lo haya llevado a cabo en el tratamiento de una espiritualidad de la liberación más bien que en el tratamiento sistemático de Dios, G. Gutiérrez, Teologia de la liberación, Lima, 1971, pp. 253-260; L. Boff, La experiencia de Dios. Bogotá. 1975.

⁽⁶⁾ Op. cit., p. 29. La diferente óptica pastoral, en sentido profundo, de la teología europea y la latinoamericana la hemos desarrollado en "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", Estudios Centro Americanos, No. 322-323, agosto-septiembre, 1975, pp. 427-434 (cfr. cap. 1 de este libro).

(6) Presentamos la experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres, en primer lugar a un nivel descriptivo y expositivo, y por ello no directamente polémico. Somos por lo tanto conscientes de que esta reflexión es expresión de la vida eclesial en una determinada época y en una determinada situación, en este caso la de diversas iglesias de América Latina. En este sentido estricto esta descripción no tiene una pretensión universal. Pero por otra parte, si en esa descripción positiva se recupera mejor y de manera más eficaz históricamente lo que es crucial sobre la experiencia de Dios de acuerdo a la revelación, entonces la presentación no será puramente expositiva sino de alguna forma también normativa, y por lo tanto indirectamente polémica. Se trataría entonces de afirmar que en la Iglesia de los pobres se ofrece hoy y en concreto un "mejor", aunque no único, cauce para la experiencia de Dios. Si por una parte la trascendentalidad de la experiencia de Dios y la reserva escatológica prohíben declarar un único y exclusivo lugar para la experiencia de Dios, tampoco exigen relativizar por igual cualquier lugar histórico para dicha experiencia. Y esta afirmación minimalista se torna en exigencia de buscar el lugar "más adecuado" si se toma la revelación en su conjunto. Lo último no relativiza simplemente lo penúltimo, sino que exige su jerarquización.

(7) También quisiéramos afirmar que lo que se diga de la experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres no supone ni triunfalismo ni automatismo. Hablamos de la Iglesia de los pobres como cauce estructural de la experiencia de Dios, lo cual no significa ni que todos los individuos hagan la tal experiencia de manera profunda, ni que la fe no esté ya también por esencia amenazada, como si se hubiese encontrado un seguro de vida para la fe o no se llevase ya en vasos de barro. Queremos afirmar, por lo tanto, la importancia estructural de la Iglesia de los pobres para la experiencia de Dios del sujeto individual. Pero por otra parte, si elegimos reflexionar sobre esa estructura es porque existe en ella suficiente sustancia de experiencia de Dios para que se la pueda considerar como importante y —en cuanto

cauce— como normativa.

(8) Por último, quisiéramos afirmar que lo que haya de normativo en la Iglesia de los pobres proviene, aunque no exclusivamente, de una cierta concepción de Cristo y de la cristología. La opción fundamental de esta cristología consiste en revalorizar al Jesús histórico y más concretamente en su calidad de Hijo de Dios, es decir, como aquel que está relacionado con el Padre pero a la manera histórica y en dependencia también de su si-

tuación histórica (7). Dicho en breves palabras, revalorizar la propia fe de Jesús, dejarle ser no sólo el contenido primigenio de nuestra fe, sino el modelo estructural de ella, dejarle ser "un extraordinario creyente", (8) el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe (Hebr 12, 2).

La segunda opción cristológica consiste en presuponer que a la historicidad radical de Jesús le compete que su propia experiencia subjetiva del misterio del Padre esté mediada por su concreta vida histórica, en lo que ésta tiene de acción y de destino. Y señalar por tanto aquellos aspectos importantes y mejor asegurados históricamente que parecen configurar su experiencia. Entre estos nombramos su relación fundamental y fundamentante con el reino de Dios, como mediación del Dios del reino, su dirigirse a los pobres como destinatarios primarios de su misión, su solidaridad histórica con los considerados socialmente como los oprimidos de su tiempo, su inmersión en el conflicto histórico que esa misión le acarreó y la persecución y muerte que aceptó como destino, proveniente lógica e históricamente de su misión.

La tercera opción cirstológica consiste en aceptar que para la experiencia de Dios se puede y se debe re-crear estas estructuras históricas fundamentales en la vida de Jesús. La posibilidad de re-crear esas estructuras es bastante evidente en América Latina, aun cuando sean siempre necesarias nuevas mediaciones. La exigencia de re-crearlas proviene, en último término, de la propia aceptación de la llamada de Jesús al seguimiento. Por su carácter de llamada no se puede analizar ulteriormente su racionalidad intrínseca. Pero si no se acepta como algo esencial para la propia experiencia de Dios, entonces habría que cuestionar seriamente el hablar de Jesús como de la revelación histórica del Hijo de Dios.

La Iglesia de los pobres no tiene el monopolio de la experiencia de Dios, ni de la comprensión de Cristo, pero cree que en el cauce que ofrece se puede re-crear "mejor" la experiencia de Dios, originaria de Jesús.

⁽⁷⁾ Ese ha sido el intento fundamental de nuestra obra, Cristología desde América Latina, sobre todo pp. 41-235.

⁽⁸⁾ L. Boff, Jesucristo el Liberador, Sal Terrae, Santander, 1980, p. 126.

Importancia del cauce eclesial de «los pobres» para la experiencia de Dios

Al hablar ahora de la Iglesia de los pobres nos referimos a su primaria constitución histórica, a lo que podemos llamar la primera sustancia eclesial. De ese hecho históricamente primario de ser Iglesia elegimos sólo tres elementos que iluminen la importancia de una determinada forma de ser-Iglesia para la experiencia del misterio de Dios: la comunitariedad en la experiencia de fe, la variedad y complementariedad de experiencias históricas para la comunitariedad en la fe, y la importancia de la presencia activa de los pobres en la Iglesia.

1.1. Comunitariedad histórica de la fe eclesial

La Iglesia se ha concebido desde el principio en una doble dimensión de inmanencia y transcendencia, de cauce histórico y de experiencia de fe. Programáticamente aparece en las primeras autodescripciones: la Iglesia es "pueblo de Dios", "cuerpo de Cristo", "templo del Espíritu". Lo que llamamos fe en Dios está, desde el principio, en una doble relación con su objeto propio, "Dios", y con el lugar histórico desde el cual ese objeto aparece como objeto de fe y en correlación con ese lugar, es decir, lo que histórica y materialmente se quiere decir con "pueblo", "cuerpo", "templo".

Si se toma en serio la importancia del lugar desde el cual se va a acceder a la experiencia de Dios, entonces lo que se quiera significar con el término "pueblo", por ejemplo, tendrá consecuencias no sólo al nivel de organización administrativa o de la liturgia y praxis eclesial, sino que tendrá importancia al más profundo nivel teo-lógico. Y ello no sólo --lo cual es evidente-porque a los miembros de ese pueblo se les ofrezca unos contenidos sobre Dios que la Iglesia transmite desde la revelación, la tradición y el magisterio, sino porque el mero hecho de ser "pueblo" tendrá influencia en el mismo poner el acto de fe en Dios.

Si esto es así, entonces quien hace la experiencia de Dios no es meramente el sujeto individual, sino ese sujeto individual en la Iglesia, en el pueblo de Dios, cuya experiencia de Dios estará configurada no sólo por el objeto de su fe sino por la forma históricamente concreta de ser-Iglesia dentro de la cual se rea-

liza. (9) Esta distinción pudiera parecer obvia, por la rutina del lenguaje, pero es de gran importancia. Por una parte es evidente, como lo han recalcado todas las formas de existencialismo v personalismo, que sólo el sujeto individual como tal y no una estructura corporativa puede hacer la experiencia de Dios. Pero por otra parte, para que la fe del sujeto individual sea eclesialmente cristiana, a esa su fe en Dios le compete por esencia ser una fe hecha conjuntamente con otros, abierta a la fe de otros en el sentido paulino de "llevar y ser llevados". Podría discutirse si incluso a un nivel meramente filosófico pudiera darse una experiencia de Dios sin una esencial relación y referencia a la experiencia de Dios de otros, dado el carácter también transcendental de la comunitariedad del sujeto individual. Pero sea comofuere al nivel filosófico, nos parece claro que al nivel cristiano la fe del individuo no puede llegar a ser fe si no es a la vez una fe testimoniada, es decir, realizada ante otros y en referencia activa hacia ellos, y una fe necesitada del testimonio, es decir, hecha en presencia de la fe de otros. Una fe por lo tanto que se realiza ante "una gran nube de testigos" (Hebr 12, 1) y que necesita el "mutuo consuelo de la común fe" (Rom 1, 12).

EN LA IGLESIA DE LOS PORRES

Queremos afirmar, por lo tanto, aunque a un nivel muy genérico v formal, que a la experiencia de Dios del sujeto individual le compete por esencia la apertura a la fe de los otros, v que parte importante de esa experiencia es el saberse remitido a otros para la posibilidad, e incluso cierta determinación, del misterio de Dios. En este sentido profundo queremos afirmar que la fe es eclesial, donde eclesial, por lo tanto, no habrá que entenderlo a la manera doctrinal, como presentación de contenidos

⁽⁹⁾ También K. Rahner afirma esta verdad genéricamente. "En virtud de la esencia del hombre y de Dios, y en virtud de la esencia de la relación del hombre con este Dios rectamente entendido, lo social no puede excluirse de la esencia de lo religioso. Pertenece a ello porque el hombre en todas sus dimensiones está referido a este Dios uno de la salvación del hombre entero. De otro modo, la religión pasaría a ser un asunto meramente particular del hombre y dejaría de ser religión", op cit., p. 398. Y más se acerca a la intención de nuestras reflexiones cuando dice: "Nadie se desarrolla a sí mismo desde una estructura puramente formal de su esencia dada de antemano, sino que todos reciben y desarrollan la concreción de su vida (también lo que se refiere a su vida más profunda y personal) desde la comunidad de los hombres, desde una intercomunicación, desde un espíritu objetivo, desde una historia, desde un pueblo, desde una familia, en una comunidad. Y esto tiene también validez para la salvación y la religión cristiana, para el cristianismo del individuo", op. cit., p. 448.

sobre Dios, sino como explicitación de la esencial comunitariedad del sujeto individual, también al nivel de la experiencia de Dios. De esta forma podrá hablarse radiacalmente de que la Iglesia es "pueblo" de Dios.

1.2. Variedad y complementación de las experiencias históricas de la fe

La importancia de lo dicho hasta ahora no consiste en que para la eclesialidad de la fe baste con multiplicar los sujetos individuales de la fe. No es ésa la manera primaria de cómo incide la realidad del "ser-pueblo" en la fe del sujeto individual. Más bien su importancia consiste en la misma configuración, variada y complementaria, que está implicada en el "ser-pueblo". La Iglesia aceptó desde el principio una configuración histórica de pueblo, aceptó por ello diferentes situaciones históricas de sus miembros y aceptó también de hecho diferentes mediciones históricas de la experiencia de Dios.

Cuando Pablo afirma que "ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer" (Gal 3, 28) no está contradiciendo el hecho fundamental. Si un tipo de lectura teológica de este texto pudiera inducir a relativizar la importancia de la concreta situación histórica para la fe, otro tipo de lectura teológica pudiera sacar la consecuencia contraria, notando sobre todo el substrato polémico del texto: incluso el ser griego, el ser esclavo, el ser mujer es posibilidad de mediación para la fe. Lo que la Iglesia hizo desde el comienzo no fue abolir las diferencias históricas —por otra parte inabolibles— sino valorarlas para su constitución como pueblo.

Y así aceptó la diversidad de culturas y la diversidad de configuraciones sociales, minoritarias y mayoritarias. Aceptó la necesaria diversidad de capacidades, de "carismas", la diversidad de talantes y aportes de diversos individuos y grupos de individuos para la constitución del cuerpo social Aceptó la necesaria diversidad de funciones de toda organización social, sin las cuales no puede subsistir. Aceptó la carencia y miseria histórica de muchos —la mayoría— de sus miembros y el deseo espontáneo y correlativo de redención y liberación; y aceptó la urgencia sentida en otros de sus miembros a dedicarse más activamente a esa tarea.

Sea cual fuere el grado de conciencia refleja con que la Iglesia aceptó esa variedad en su configuración histórica, y sean cuales fueren las teologizaciones consecuentes a ese hecho, lo importante es notar el simple hecho. El que en la Iglesia haya miembros en diferentes situaciones históricas supone, ipso facto, que haya miembros con diferentes experiencias históricas, que no son relativizables por teologizaciones subsecuentes, sino que deben ser mostradas como mediaciones para la fe. Y esto significa también que la Iglesia está aceptando automáticamente la diversidad y complementariedad en la experiencia de Dios, que en cuanto experiencia transcendental podrá ser descrita, en su formalidad, como semejante para todo hombre, pero que en cuanto experiencia concreta dependerá de configuraciones históricas concretas.

Y lo que es diversidad de experiencias se debe tornar en complementariedad, tanto por razones históricas de la sociabilidad humana, como por razones teológicas de la mutua ayuda en la fe. Las situaciones y experiencias históricas de "otros" y el modo de realizar la experiencia de Dios en ellas, se tornará importante para la propia fe de "uno". Por poner sólo algunos ejemplos, distinta será la primera mediación de la experiencia de Dios desde la carencia histórica, vivida en situaciones de miseria real y permanente, que la experiencia de la urgencia a servir. Pero la carencia de unos hará que la exigencia a otros sea una determinada mediación para la experiencia de Dios; y la entrega desinteresada de unos modificará también la experiencia de Dios de quienes están en la miseria. Distinta será la experiencia de Dios desde funciones eclesiales que por su naturaleza otorgan poder, administrativo, intelectual o pastoral, o desde situaciones de impotencia. Pero la fe de los desposeídos puede configurar el servicio de quienes tienen poder, y de esa forma puede también configurar su fe; y, a la inversa, un servicio según la fe puede configurar la fe de los históricamente desposeídos.

La variada situación histórica de los diversos miembros de la Iglesia hace que la experiencia del sujeto individual nunca sea, ni a un nivel de experiencia de Dios, puramente individual. Y si se toma en serio la amplitud sin límites del misterio de Dios, no sólo habrá que constatar ese hecho neutralmente, sino valorarlo positivamente, pues sólo a través de múltiples experiencias se podrá llegar a corresponder asintóticamente al misterio de Dios. Y por esa razón, precisamente por el carácter de misterio que le compete a Dios, la propia experiencia de Dios se realiza dentro de la apertura a dejarse afectar por las experiencias históricas, variadas y distintas, de otros hombres. En este sentido hablamos de la importancia de la variedad y complementariedad de diversas situaciones y experiencias dentro de

la Iglesia y de su importancia para la experiencia de Dios del sujeto individual.

1.3. Importancia de los pobres en la Iglesia para la experiencia de Dios

Si nos hemos detenido un poco a recordar lo ya conocido, es para preparar una afirmación fundamental: una determinada Iglesia ofrecerá un determinado cauce histórico para la experiencia de Dios cuando en ella se introduzca con fuerza y vigor el dato histórico y primario de los pobres y cuando ese dato histórico primario se convierta en centro inspirador de la esencia y misión eclesiales. El que se recalque la importancia de un dato histórico, en cuanto histórico y previo a su teologización, para la totalidad de la Iglesia, no es nada nuevo, ni en principio, ni de hecho. Históricamente la Iglesia se ha podido organizar de hecho en base, por ejemplo, a su realidad de jerarquía o se pudiera organizar en base a la realidad del celibato. Y en esas realidades históricas, como son el poder jerárquico o el tipo de vida celibatario, se podrían encontrar los datos históricos primarios para entender, desde un punto de vista histórico, la totalidad de la Iglesia y la jerarquización de sus valores. Si se tomara de hecho como dato primario eclesial el de la jerarquía, entences históricamente se propondrían como mediaciones históricas de la experiencia de Dios el uso de la autoridad y de la obediencia. Si se tomara la vida celibataria, entonces se propondría como mediación histórica la libertad para el servicio y la específica soledad del hombre ante el misterio de Dios.

Lo que pretendemos mostrar, entonces, es la importancia de introducir como hecho primario y organizador en la Iglesia lo que todavía vagamente podemos llamar el mundo de los pobres, de modo que la Iglesia se pueda denominar Iglesia de los pobres. Pero para ello digamos en primer lugar lo que no es todavía adecuadamente una Iglesia de los pobres, aunque en las siguientes descripciones se encuentren elementos de esa forma de ser Iglesia

En primer lugar, la Iglesia de los pobres no es adecuadamente lo que el Vaticano II entiende por "pueblo de Dios", aunque el concilio haya posibilitado la realidad de la Iglesia de los pobres desbloqueando en un primer momento la eficaz concepción jerarcológica de la Iglesia, es decir, de una Iglesia que se entendiera y constituyera desde el vértice de la pirámide del poder eclesial. El concepto de "pueblo de Dios" sirvió para devolver una fundamental historicidad y corporeidad a la Iglesia. Pero en ese punto no pasó, aun con su profunda reflexión sobre los carismas, de democratizar teológicamente a la Iglesia, sin encontrar dentro de ella misma un centro con suficiente fuerza histórica a partir del cual se permitiese organizar todas las realidades cristianas y eclesiales. (10)

En segundo lugar, la Iglesia de los pobres no es sin más y adecuadamente una Iglesia que se interesa por los pobres, aunque esto es obviamente muy deseable y una de las importantes dimensiones de la Iglesia de los pobres. Pero en sentido estricto es todavía un enfoque ético y no eclesiológico con respecto a los pobres. Una Iglesia para los pobres no tiene por qué ser necesariamente una Iglesia de y desde los pobres. Estos no serían todavía el principio histórico de configuración de la Iglesia, aunque fuesen sujetos recipientes de la misión de la Iglesia.

En tercer lugar, la Iglesia de los pobres no es sin más y adecuadamente la colectividad de los pobres y oprimidos que están en la Iglesia o analógicamente fuera de ella, ni siquiera cuando éstos son conscientes de su opresión y de sus intereses y pudieran formar así una clase dentro de la Iglesia. En principio, la Iglesia de los pobres no se constituye en el momento de negación de otros estamentos eclesiales, en el antagonismo social, aunque éste existiese o exista de hecho.

Una Iglesia de los pobres pretende superar el enfoque meramente universalista y abstractamente democrático del pueblo de Dios, el enfoque meramente ético de una Iglesia para los pobres y el enfoque regional o de clase, aun cuando algo o mucho de estas tres cosas estén presentes en el proceso histórico de constitución de la Iglesia de los pobres, y aun cuando en las tres hipótesis citadas existan cauces importantes para la experiencia de Dios, como serían la experiencia de democracia y solidaridad, la ex-

⁽¹⁰⁾ No queremos de ninguna forma minusvalorar el aporte del Vaticano II al comprender a la Iglesia como pueblo de Dios. Existen incluso alusiones a los pobres, como privilegiados de la Iglesia, y al carácter de persecución que le compete al peregrinar de la Iglesia, cfr. L. G., n. 8. Pero de estas verdades no se hicieron en el Concilio verdades centrales y organizadoras para la Iglesia. El ya clásico y excelente artículo de Y. Congar, La Iglesia como pueblo de Dios, Concilium, enero, 1965, pp. 9-33, muestra los logros y los límites de ese concepto en el Concilio. Dios salva en Egipto a su pueblo, pero no se mencionan los oprimidos cuyo grito escucha, pp. 20-21. La desigualdad dentro de ese pueblo es orgánica y funcional, lo cual propone ciertos beneficios para todo el pueblo, pero no aparece la desigualdad social, en donde se encontraría la parcialidad de Dios con relación a su pueblo, pp. 21-22.

periencia del conflicto y ciertamente la experiencia ética de servicio.

Positivamente podemos describir la Iglesia de los pobres de la siguiente manera. (11) En primer lugar, es una Iglesia que encuentra su base social e histórica en los pobres, es decir, tiene como base a la mayoría de los hombres, que como fenómeno multitudinario y colectivo son pobres reales, y no meramente por su condición natural de pobreza, sino por su condición histórica de empobrecidos por las riquezas de otros. De estos pobres se dice que son la base de la Iglesia, y de ahí que lo que se entiende en América Latina por "comunidades de base" esté tan alejado de la noción más bien primermundista, según la cual lo que caracteriza a éstas es el reducido número de sus miembros, donde —a diferencia de la Iglesia institución— pareciera haber mayor libertad e iniciativa para el Espíritu de Dios.

En segundo lugar, esos pobres tienen rostros concretos, que los especifican en relación a la llamada pobreza espiritual como simple apertura del espíritu a Dios y en relación a la pobreza metafísica, correlativa e inherente a la condición limitada de todo hombre. El Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla ha determinado qué es lo que entiende por pobre a este primer nivel social: (12)

"Rostros de *indígenas* y con frecuencia de *afro-americanos*, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los pobres entre los pobres;

rostros de campesinos, que como grupo social, viven relegados en casi todo nuestro continente, careciendo de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan; rostros de *obreros* con frecuencia mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

rostros de sub-empleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y sus familias a fríos cálculos económicos;

rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad, y frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por trabárseles sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables que los acompañarán toda su vida; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;

rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen" (13).

En tercer lugar, esos pobres en su concreción histórica y "aun antes de tener en cuenta su situación moral o personal" (14) merecen una atención preferencial de la Iglesia. Y en cuarto lugar, se convierten en principios hermenéuticos de la primera concreción de importantes conceptos y realidades cristianas.(15) Entre éstos enumeraremos la noción de pecado objetivo, como aquello que propiamente da muerte a los hombres e hijos de Dios; la noción de Buena Noticia, dirigida privilegiadamente (16) a esos pobres y por ello en una relación transcendental con ellos; la primera determinación de la praxis ética de la Iglesia como liberación de ellos implantando la justicia, y también la primera determinación del cómo llevar a cabo esa praxis ética en solidarización con ellos; la noción de una teología de

⁽¹¹⁾ Sobre la Iglesia de los pobres puede verse, Cruz y Resurrección. Presencia de una Iglesia nueva, ed. Francisco Soto, México, 1978; G. Gutiérrez, Teología desde el reverso de la historia, Lima, 1977; Iglesia de los pobres y Organizaciones populares, UCA Editores, San Salvador, 1979; el número sobre la Iglesia en América Latina, Estudios Centro Americanos, nn. 348-349, octubre-noviembre, 1977; los artículos de R. Muñoz y G. Gutiérrez en Concilium, abril, 1977. Sobre declaraciones de episcopados latinoamericanos que expresan este tipo de teología puede consultarse Los obispos Latinoamericanos entre Medellín y Puebla, UCA Editores, San Salvador, 1978.

⁽¹²⁾ Sobre el análisis teológico de lo que se entiende por pobre en América Latina puede verse, G. Gutiérrez, Teología de la liberación, pp. 351-372; I. Ellacuría, Las bienaventuranzas como Carta Fundacional de la Iglesia de los pobres, en Iglesia de los pobres y Organizaciones populares, pp. 105-118.

⁽¹³⁾ Visión pastoral de la realidad latinoamericana, n. 20.

⁽¹⁴⁾ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento sobre Opción preferencial por los pobres, n. 906.

⁽¹⁵⁾ Esto ha intentado hacer el documento antes citado en los nn. 905-908, 912-917.

⁽¹⁶⁾ Dirigida "únicamente" a los pobres, dice J. Jeremías, Teología del Nuevo Testamento, vol. I, Salamanca, 1974, p. 142.

157

la historia, leída desde los pobres, "desde el reverso de la historia". (17)

El que los pobres sean la base social de la Iglesia y den una primera dirección a su misión es condición necesaria, pero no suficiente para una Iglesia de los pobres. Para esto último es necesario enfocar el hecho de la pobreza desde las bienaventuranzas. Lo que sistemáticamente proponen las bienaventuranzas es una kénosis salvífica, pero que para ser salvífica tiene que ser kénosis. "Háganse pobres mientras haya pobreza en el mundo, pónganse en el campo de los pobres". (18) La asumpción activa de la propia pobreza impuesta, la solidarización efectiva con los pobres reales y la persecución que sobreviene por causa de "su" justicia, es la base espiritual de la Iglesia de los pobres. Se trata por lo tanto efectivamente de encontrar el espíritu cristiano y eclesial de la pobreza, de espiritualizar y no vivir como mero dato bruto de la existencia la pobreza y la miseria; pero se trata de una espiritualización que no se alcanza en directo con la mera intencionalidad de querer ser pobres. Por ello la pobreza real, el empobrecimiento solidario y la defensa de la causa del pobre son condiciones necesarias para que la Iglesia sea en verdad sacramento de salvación, pero a la manera de kénosis real. (19) Desde la pobreza, desde la impotencia, desde la persecución, se da la condición real y material de una Iglesia realmente afín a la voluntad de Dios, y por ello la condición material también para efectuar una experiencia de Dios dentro de ese cauce eclesial Si se toma en serio la promesa del reino de Dios a los pobres y perseguidos, habrá que afirmar también que algo hay en la pobreza y la persecución que hace a los hombres dirigirse hacia el Dios del reino. Por eso la Iglesia de los pobres será un cauce histórico para hacer una auténtica experiencia de Dios, que es lo que queremos explicitar a continuación

2. La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres

Históricamente han existido diversas experiencias históricas que han remitido de diversa manera al misterio de Dios, aun

cuando todas ellas tuvieran la formalidad común de remitir a Dios como misterio. Las reflexiones de tipo sapiencial, apocalíptico, profético, existencial del A.T. y N.T. dan buena prueba
de ello. El que Dios sea misterio absoluto no prohibe que en determinadas épocas se nombren experiencias particulares que
apunten a ese misterio. El mismo Rahner, por ejemplo, ha insistido últimamente en elegir tres tipos de experiencias para lo
que llama una cristología en búsqueda, pero que constituyen
también una mistagogía para el misterio de Dios: la apelación
al amor absoluto al prójimo, la apelación a la disposición a
la muerte, la apelación a la esperanza del futuro. (20)

Desde la Iglesia de los pobres podría formularse como una de esas apelaciones fundamentales el mantener el incondicional no hacia la pobreza escandalosa y mantener el incondicional sí al empobrecimiento salvífico y liberador Es obvio que cualquier experiencia de las citadas llevadas hasta su ultimidad, y si se llevan hasta su ultimidad, harán acceder al misterio de Dios. Pero es también obvio que, dada nuestra constitución histórica, elegir una u otra tendrá su importancia para acceder al misterio. El mismo Rahner ha repetido enfáticamente que "es también evidente que la situación actual del hombre en su realización total, sin la cual no hay experiencia de Dios, configura esencialmente esta experiencia". (21) Lo que teóricamente podría discutirse, aunque a nosotros nos parece que no admite discusión, es si la situación actual del cristiano latinoamericano, que en su historicidad concreta es distinta a lo que desde Europa o Estados Unidos se puede llamar la situación del "hombre de hoy", está esencialmente configurada por el fenómeno mayoritario, abrumador, escandaloso y desafiante de la miseria de las mayorías.

Esa situación actual del hombre latinoamericano y la experiencia primaria que de ella se deriva, permiten articular la experiencia de Dios de diversas formas. La formulación de esas experiencias puede darse también en otras formas de ser Iglesia que históricamente no sean descritas como Iglesia de los pobres, pero en la Iglesia de los pobres las mismas formulaciones hacen "más evidentes" sus contenidos. Aunque el hecho de hacer "más evidentes" los contenidos pueda parecer pequeño aporte a la pura reflexión y análisis lógico de la experiencia de Dios, puesto que en cuanto conceptualizados estos contenidos pueden ser subsumi-

⁽¹⁷⁾ Cfr. G. Gutiérrez, Teología desde el reverso de la historia, pp. 42ss.

⁽¹⁸⁾ I. Ellacuría, op. cit., p. 117. (19) I. Ellacuría, La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, Estudios Centro Americanos, nn. 348-349, octubre-noviembre, 1977, pp. 707-722.

⁽²⁰⁾ Op. cit., pp. 345-348; cfr. Ich glaube an Iesus Christus, Einsiedeln, 1968.

⁽²¹⁾ Escritos de Teología IX, Madrid, 1974, p. 161s.

dos en otras realidades eclesiales, el hecho de hacer más evidente es de suma importancia, porque la misma evidencia del concepto se transparenta operativamente al hacerse "más" evidente. Lo más evidente puede ser fácilmente subsumido en lo evidente y por lo tanto ya supuestamente sabido, pero puede ser también que sólo cuando las cosas se hacen "más" evidentes se hacen evidentes en absoluto.

Esto es importante recalcarlo porque lo que vamos a decir no es nada nuevo o por lo menos no radicalmente nuevo en su pura formalidad conceptual. Hablar de la vida, del amor, de la conversión o de la esperanza parece repetición rutinaria de lo que frecuentemente se dice en teología. Pero puede ser también que al concretizar en contenidos la formalidad de los conceptos, los mismos conceptos recobren una nueva evidencia. Pues en el fondo la realidad de esos conceptos no viven como "géneros" universales, de los cuales las "especies" son sólo aplicación, sino que viven en su concreta realización específica.

2.1. La experiencia de Dios que se acerca en su reino

Rahner ha insistido en que "propiamente nuestra única pregunta es si este Dios quiere ser sólo eternamente lejano, o bien, además, por libre gracia, en la propia comunicación de sí mismo, ha querido venir a ser el centro más íntimo de nuestra existencia". (22) Lo que el cristianismo dice, entonces, ante esta doble posibilidad, es que Dios ha roto su simetría de lejanía y cercanía y en su gracia se ha hecho cercano.

Esta fundamental experiencia del misterio de Dios como cercanía en gracia la concretiza la Iglesia de los pobres en lenguaje bíblico afirmando que el reino de Dios se acerca y la buena
nueva es predicada a los pobres. El introducir desde el principio a los pobres en la experiencia primaria de Dios, es lo que
irá concretizando las verdades genéricas sobre el Dios del reino.
Varias cosas se dicen aquí de importancia para la experiencia del
misterio de Dios. En primer lugar, se afirma que la relación
transcendental entre el Dios de la Buena Nueva y los hombres en
general se ve mediada por la correlación más concreta entre Buena Nueva y pobres. Estos son los destinatarios primarios de la
Buena Nueva y por ello estarán en un primer momento en capacidad de comprenderla "mejor" que otros. La potencia obe-

Esta disposición histórica del pobre supone la capacidad histórica de oír la Buena Nueva en su formalidad de "gracia", como aquello inesperado y regalado, y también en su formalidad de contenido: la Buena Nueva en el fondo es la vida. Son conocidos los pasajes de la respuesta de Jesús a los enviados de Juan: "Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva" (Mt 11, 5; Lc 7, 22). En este pasaje se determina quiénes son los pobres y qué ocurre con ellos cuando se acerca el Dios del reino. Lo que ocurre es que cobran vida, pues entre los antiguos y aun lingüísticamente, ese tipo de personas, ciegos, cojos, leprosos, etc., son comparados con los muertos. "A la situación de tales personas, y según el pensamiento de aquella época, no se la puede llamar ya vida. Están, prácticamente, muertos... Ahora los que se parecían a los muertos son suscitados a la vida". (23)

De esta forma el anuncio de la Buena Nueva no es más que recobrar la verdad originaria del Dios creador, pero en presencia de aquellas sus creaturas que menos parecen serlo. Dios es el Dios de vida, y de esa forma también la vida se hace la mediación primaria de la experiencia de Dios, y toda la complejidad de la vida, su abundancia, su amenaza, su exigencia y su miseria será la complejidad de la experiencia de Dios. El famoso aserto "gloria Dei, vivens homo" no son meras palabras. La vida es la primaria mediación de Dios. Sólo que la Iglesia de los pobres recobra esa intuición en presencia de la vida mayoritariamente amenazada, impedida y destruida. Cuando de esa situación histórica surge vida, sabe entonces del misterio de Dios.

En segundo lugar, al afirmar que ese Dios del reino "se acerca", aunque se haya roto la simetría fundamental de lejanía y cercanía, no se ha suprimido la dialéctica de la presencia y del escondimiento de Dios, lo que se ha consagrado con la expresión del "ya, pero todavía no". Y mantener esa dialéctica es

diencial del hombre para ser oyente de la palabra se concretiza como la potencia obediencial del pobre y empobrecido para oír esa palabra como Buena Nueva y así como palabra de gracia. Y de aquí se deduce sistemáticamente que en la medida en que todo hombre adopte la óptica del pobre, se solidarice con él, estará también en capacidad de oír esa Buena Nueva, tal como ha sido históricamente pronunciada.

⁽²²⁾ Curso Fundamental sobre la Fe, p. 29.

⁽²³⁾ J. Jeremías, op. cit., p. 128.

una de las experiencias fundamentales del misterio de Dios en cuanto misterio, pues lo que haya del "ya" de Dios es siempre sobrepasado por el "todavía no". Esa dialéctica puede ser pensada filosóficamente como la presencia del fondo del ser en todo ser y a la vez inadecuación de entes concretos con el ser en absoluto; puede ser pensado existencialmente considerando a Dios como lo más íntimo de la persona, pero desbordándola por ser lo más íntimo; puede ser pensada biblicamente en la tensión de creación y escatología, de origen absoluto y futuro absoluto.

Esa misma experiencia dialéctica hace la Iglesia de los pobres, que no desacredita a las descritas anteriormente, pero las concreta desde los pobres. En el fondo, es la experiencia de una historia que es a la vez de gracia y de pecado, de manifestación y de escondimiento de Dios. Que el reino de Dios no ha llegado todavía es evidente para esa Iglesia porque existe el pecado, cuya última esencia es dar muerte. Mientras existan mayoritariamente las víctimas de la opresión del hombre por el hombre, mientras los hombres sean piltrafas humanas y desechos de los apetitos de los poderosos, el reino de Dios ciertamente no ha llegado todavía. Pero a la inversa, si a esos hombres se les anuncia una Buena Noticia, si se les predica eficazmente su dignidad última de hijos de Dios y de ser los preferidos de Dios, si esos hombres logran el milagro de la solidaridad y fraternidad humanas, si activamente recuperan su dignidad y defienden lo que fríamente se suele llamar "sus derechos", pero que en verdad no son otra cosa que re-crear la misma creación, entonces el reino ha llegado ya. La experiencia de la manifestación y del escondimiento de Dios, del ya pero todavía no, puede ser formulada de diversas formas. Pero la Iglesia de los pobres privilegia esta última, pues de esa forma capta desde dentro y desde su más íntima esencia histórica lo que significa dejar a Dios ser Dios.

En tercer lugar, es típico de la Iglesia de los pobres e históricamente constatable, que el acercarse de Dios en su reino es vivido no sólo como destino, gozoso por lo que tiene de gracia, y oscuro porque sigue acaeciendo en presencia del pecado, sino también como tarea exigida por Dios y de acuerdo al modo de acercarse el mismo Dios. Se trata de la experiencia de cómo corresponder a ese Dios que se acerca en su renio. Obviamente esa correspondencia es compleja como lo es el misterio de Dios. Mucho se ha insistido últimamente, por ejemplo, en la esperanza como modo primario de corresponder a ese Dios que se acerca. Y ciertamente la esperanza, como veremos más adelante, es un ingrediente importante de la experiencia de Dios que se hace en la Igle-

sia de los pobres. Pero más primaria aún que la esperanza y lo que le prestará las condiciones históricas para que sea una esperanza cristiana, es la práctica del amor. Si la esperanza espera que la alteridad de Dios llegue a ser un día plenitud, la práctica del amor intenta corresponder al contenido eterno del misterio de Dios. Se trata en el fondo de captar el misterio de Dios a la manera joánica: "Si Dios nos ha amado primero, amémonos unos a otros" (1 Jn 4, 11). Se trata entonces de captar en unidad la gratuidad del misterio de Dios y su contenido exigente.

Esta elemental afirmación sobre la práctica del amor como experiencia del misterio de Dios, se ve cualificada en la Iglesia de los pobres por su propia situación. En primer lugar, la práctica del amor no es sólo una de las mediaciones posibles de Dios, ni la que teóricamente se afirma como privilegiada, sino aquella en que se concentra la experiencia de Dios y da sentido a cualquier otra mediación. Se trata de la concentración paulina, "el que ama al prójimo ha cumplido la ley" (Gal 5, 14; Rom 13, 8s), correlativa a la concentración teo-lógica de Juan, "Dios es amor" (1 Jn 4, 18.16). La experiencia no sólo de la práctica del amor, sino de concentrarse en el amor y mantener su supremacía como mediación de la experiencia de Dios, es parte esencial de esa misma experiencia. En segundo lugar, la práctica del amor se hace urgente. Los pobres no pueden esperar. No se trata por lo tanto de aceptar tranquila y reposadamente que el fondo del ser es amor y que en la práctica del amor se le corresponde, sino de captar que a la realidad del amor le compete la misma urgencia a ser realizado. Dicho en lenguaje bíblico, se trata del activamente hacerse prójimo de quien está en necesidad, sin esperar a que el otro que está en necesidad se haga él prójimo de nosotros. En tercer lugar, el prójimo es visto en su realidad histórica concreta. Si es cierto que dada la sociabilidad humana en cualquier esfera de la vida acaecerán relaciones interpersonales y por lo tanto en cualquier esfera podrá aparecer aquel que se convierta en prójimo, no es menos cierto que existe el fenómeno histórico masivo de las multitudes empobrecidas, que exigen que de ellas nos hagamos prójimos. Aquí estaría la raíz para tratar el problema de la justicia. Pero digamos, y sea esto suficiente, que la práctica del amor en la Iglesia de los pobres incluye por esencia aquella actitud de Jesús del "misereor super turbas" (Mc 6, 34), del hacerse prójimo no sólo de sujetos individuales, que se nos presentan como un "tú" a nuestro "yo", sino de sujetos colectivos, la gran mayoría de la humanidad y ciertamente del continente latinoamericano. Vano sería buscar en la práctica del

amor la mediación de la experiencia de Dios, si se excluyera el hacerse prójimos, concentrada y urgentemente, de estas mayorías. Se trataría, en el fondo, de un docetismo sobre la creación, que no la aceptaría tal cual es, sino que seleccionaría aquellas áreas de la existencia donde alguien elegiría de antemano dónde se va a hacer prójimo de alguien.

Se podrá decir con razón que nada de lo aquí dicho supone una especial novedad teórica sobre Dios y sobre la experiencia de Dios. Se ha dicho en el fondo que Dios es un Dios de vida y más concretamente que es amor; se ha dicho que la vida y él amor son la mediación de Dios y que el pecado que da muerte es su escondimiento; se ha dicho que la práctica del amor que da vida a los desposeídos de ella es la mediación privilegiada de la experiencia de Dios. Sólo quisiéramos añadir, sin embargo, que la Iglesia de los pobres ofrece el cauce estructural para hacer de esas afirmaciones genéricas, verdades más operativas y efectivas. Y ello en base a su propia constitución histórica y material. Pues que la vida es mediación del misterio de Dios, se hace evidente en medio de la muerte institucionalizada; y que la praxis del amor es la mediación privilegiada de la experiencia de Dios, se hace en presencia de los secularmente entregados al desamor, a la indiferencia y a la injusticia. Al fin y al cabo, los relatos de la autorrevelación de Dios en el A.T., de la oferta de hacerse nuestro Dios y de hacer de nosotros, los hombres, un pueblo suvo, comienzan con las palabras: "He escuchado el clamor de mi pueblo oprimido" (Ex 3, 7; 6, 5). A la excelsa verdad de la realidad amorosa del misterio de Dios, la Iglesia de los pobres sólo le hace preceder como pórtico histórico el oír los clamores de los pobres. Desde ahí repetirá lo eternamente verdadero del misterio de Dios, el ser amor, pero éste se mostrará desde aquellos que secularmente más privados se ven del amor.

2.2. La experiencia del Dios mayor

A la realidad de Dios como misterio le compete el ser inmanipulable, el totalmente otro, el "ser mayor". De varias formas puede enfocarse esa realidad desde la propia experiencia. Aquí sólo mencionaremos dos aspectos importantes, típicos de la Iglesia de los pobres: la conversión y el permanente proceso de conversión.

La conversión es volverse al verdadero Dios. Pero aquí se dicen dos cosas, el hecho del "volverse", de cambiar de dirección en la propia vida, y de que esa dirección sea hacia el "verdadero" Dios. El volverse hacia Dios implica ciertamente un cambio, pero más exactamente una ruptura. El cambio sin ruptura podría suponer una experiencia del Dios mayor, pero fundamentalmente en continuidad con la realidad y la experiencia básica del hombre. La ruptura significa aquel tipo de cambio que nos presenta a un Dios mayor, pero en su calidad de radicalmente distinto.

La pregunta concreta que se hace la Iglesia de los pobres es por aquel lugar histórico que —ciertamente a una con la acción de la gracia— permita y exija ese cambio radical. Ese lugar lo encuentra allí donde históricamente se da la más radical realidad del "otro", que cuestione la propia identidad y que fuerce a hacerse otro. Y ese lugar lo encuentra en los pobres. (24) Ellos presentan históricamente la alteridad, lo que se convierte en "otro" para nosotros y para la misma Iglesia en cuanto tal; ellos presentan la incondicionalidad del no de Dios al mundo, es decir, aquello de lo que hay que convertirse, no acallable por ninguna teodicea; y ellos presentan la dirección positiva de la primera conversión, es decir, su liberación, como el sí del Dios al mundo, no relativizable por ninguna reserva escatológica. De esta forma encuentra la Iglesia de los pobres el lugar histórico de la conversión, el lugar del otro y que fuerza a hacernos otros.

Y lo más importante, aunque aparentemente trivial para la pura reflexión conceptual, es que así ocurre en buena medida. Si Rahner ha constatado con razón que al hombre de hoy, al hombre del primer mundo en su propia óptica, le es difícil hacer la experiencia de la propia culpa y de este modo de la conversión, (25) hay también que constatar que la conversión ocurre en la Iglesia de los pobres, y que por el hecho de ocurrir puede ser conceptualizada. Y ocurre, en cuanto se puede analizar empíricamente, porque la presencia real del pecado objetivado hace mucho más difícil encubrir la culpa subjetiva. En presencia de la pobreza pecaminosa es "más fácil" saberse uno también pecador, aunque quizás no sepa categorializar exactamente la relación entre la propia culpa subjetiva y el pecado objetivo. Ese pecado objetivo facilità captar la diferencia entre el ser y el deber ser, lo distinto, no sólo cuantitativa sino cualitativamente, de esa diferencia, y la urgencia al proceso de pasar del propio ser al propio deber ser.

(25) Cfr. op. cit., p. 119.

⁽²⁴⁾ Cfr. E. Dussel, Dominación-Liberación. Un discurso teológico distinto, Concilium, junio, 1974, pp. 342-352.

165

La conversión incluye, por lo tanto, como experiencia humana, el hecho de "volverse", la experiencia de cambio y ruptura. Pero como experiencia teológica, supone volverse al "verdadero" Dios. De nuevo se afirma aquí lo evidente, pero que hay que desentrañar desde los pobres, lugar de la conversión. Desde ellos convertirse al verdadero Dios tiene una significación bien precisa; significa convertirse al Dios viviente y que da vida. En América Latina, al menos como fenómeno mayortario, el problema de la conversión no consiste en volverse a Dios, como si la alternativa fuese el agnosticismo o el ateísmo; sino en volverse al verdadero Dios en presencia de los dioses que dan muerte. El rostro de los pobres es mediación positiva del verdadero Dios escondido en cuanto es también mediación de las falsas divinidades que se manifiestan en la muerte.

La conversión, como experiencia teo-lógica, no es sólo la vuelta a Dios en presencia del ateísmo, sino en presencia de la idolatría. La experiencia de la Iglesia de los pobres no es sólo que los hombres invoquen a diversas divinidades, de las cuales una será verdadera y las otras falsas, o que no invoquen en absoluto a ninguna divinidad. No se trata de divergencias noéticas al invocar o no invocar a las divinidades. Se trata más bien de la alternativa de que en nombre de unas divinidades, explicitadas religiosamente o en versiones secularizadas como la "democracia", la "propiedad privada", "la seguridad nacional", se da muerte a los hombres, se les deshumaniza y depauperiza, y en nombre de otra divinidad se les da vida o al menos se lucha por ella. El idólatra no es, por lo tanto, aquel que comete un lamentable error noético al categorializar su experiencia transcendental de Dios, sino aquel que invocando a una divinidad da muerte al hombre. Y el verdadero crevente no es sólo aquel que tiene la dicha de haber acertado a categorializar correctamente su experiencia transcendental de Dios, sino aquel que invocándole da vida a los hombres. (26)

La experiencia de conversión es, por lo tanto, una experiencia de que Dios es mayor, en primer lugar porque es radicalmente diferente al hombre natural; y cuando se hace en presencia de los pobres, es la experiencia de que hay que volverse hacia la vida, pues la alternativa real es el dar muerte. Rahner ha dicho

muy profundamente que "Dios es siempre más grande que la cultura, la ciencia, la Iglesia, el Papa y todo lo institucional". (27) Desde la Iglesia de los pobres se da una razón objetiva para ello. No es sólo siempre más grande porque lo increado es mayor que lo creado, y lo ilimitado mayor que lo limitado, sino porque todo lo limitado y creado debe medirse en último término por un sólo criterio: si produce vida o muerte. Dios es mayor porque es el garante de la vida, y nada de lo creado puede apelar a Dios para ignorar la vida, no fomentarla o, peor aún, para eliminarla. Aquí está, creemos, la experiencia fundamental de la conversión, de volverse a un Dios verdadero.

La primera conversión es volverse al Dios de vida, pero con esto comienza y no termina el proceso de conversión. Entendida ésta cristianamente, supone siempre un buscar en concreto la voluntad de Dios. Rahner ha dicho que "el hombre debe contar con la posibilidad, experimentable prácticamente, de que Dios le comunique su voluntad, una voluntad cuyo contenido no se puede sin más conocer mediante consideraciones racionales de la razón creyente basadas en máximas generales de la razón y de la fe, por una parte, y, por la otra, en su aplicación a una situación determinada, analizada también de manera racional y discursiva". (28)

La posibilidad de que Dios comunique su voluntad significa naturalmente que el hombre debe estar siempre en apertura al proceso de oír diversamente esa voluntad concreta. Pero además de ello hay que considerar el cauce histórico que haga verosímil la comunicación de la diversa voluntad de Dios a lo largo de la vida. Ese cauce es, en primer lugar, la vida misma con su temporalidad, sus diversas etapas, con sus sorpresas y desengaños, con sus cambios y fracasos, etc. Pero en la Iglesia de los pobres, sin negar obviamente el cauce de la procesualidad humana, existe un cauce estructural que exige que la vida sea proceso teológico en búsqueda de la voluntad de Dios. Este cauce está asegurado por la dialéctica inherente y esencial a la Iglesia de los pobres. En ella se hacen dos afirmaciones fundamentales que sólo dialécticamente son verdad. Por una parte hay que mantener la clara condena a la pobreza oprimente y la acción para erradicarla, y por otra parte hay que mantener la kénosis, el propio empobrecimiento activo, la solidaridad en la pobre-

⁽²⁶⁾ La alternativa entre el Dios de vida y los dioses de la muerte, la hemos desarrollado en *La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret*, de próxima aparición.

⁽²⁷⁾ Anuario de la Compañía de Jesús 1974-1975, p. 32.

⁽²⁸⁾ Lo dinámico en la Iglesia, Barcelona, 1968, p. 104.

EN LA IGLESIA DE LOS POBRES

za. (29) Teóricamente, e incluso también en la práctica, sería relativamente fácil encontrar como mediación de la experiencia de Dios uno solo de los dos polos. Pero mantener los dos polos de la tensión no es cosa fácilmente sintetizable. Y esa dificultad estructural y por ello permanente, garantiza que la experiencia de Dios sea necesariamente proceso y que haya que estar a la búsqueda de la voluntad de Dios, del discernimiento de su voluntad, lo cual no es sino repetir el proceso del propio Jesús a la búsqueda del "mesianismo" adecuado a su misión.

En ese proceso acaece aquel no saber inherente al saber de Dios; aquella inmanipulabilidad a priori del proceso, inherente al dejar a Dios ser Dios; aquel poseer a Dios que sólo es verdadero como camino hacia Dios. Y por ello una Iglesia de los pobres hace la experiencia de la búsqueda de la voluntad de Dios y así de un Dios mayor. Pero lo hace no sólo porque decida o sepa por reflexión teológica que hay que buscar siempre la voluntad de un Dios mayor, sino porque su misma estructura le exige esta búsqueda, el mantener la búsqueda de una síntesis que nunca es adecuadamente sintetizable. Y esa es la mediación histórica de dejar a Dios ser Dios.

2.3. La experiencia del Dios menor

Ya se habrá notado la óptica parcial de las reflexiones previas, que es una característica histórica de la Iglesia de los pobres. Conviene ahora tematizarla, como ingrediente de la experiencia de Dios. Que a la realidad de Dios le compete la absolutez, es algo asegurado en la filosofía y en la tradición cristiana. Bien como origen absoluto, como futuro absoluto o como señor absoluto de la historia, sin la dimensión de absolutez Dios dejaría de serlo.

Pero esto que es verdad puede inducir a un grave error al hablar de la experiencia de Dios. Si bien Dios está en todo, como su último fundamento y horizonte, no está en todo por igual. Y esta es la segunda verdad cristiana tradicional: está presente en el hombre, en el prójimo. Si Dios está en todo, en todo se le podrá encontrar; pero esto no resuelve sin más el acceso con-

creto a Dios, ni la jerarquización de ese acceso para que se le pueda encontrar en todo. Y aquí se hace necesaria la expresión, metafórica ciertamente, pero no menos metafórica que la del "Dios mayor", del "Dios menor". Esta expresión quiere significar que no se accede igualmente a Dios desde cualquier experiencia, sino desde experiencias cualificadas, y más en concreto desde aquellas que a primera vista menos tuvieran que ver con Dios.

Rahner ha dicho, con razón, que es una verdad cristiana que "quien quiere buscar a Dios ya lo ha encontrado". Pero esta verdad hay que historizarla desde otra: "El problema no es buscar a Dios, sino encontrarlo allí donde él dijo que estaba". (30) Ese lugar es el mundo de los pobres como lo hemos descrito. En la práctica podrá ser históricamente difícil determinar ese lugar en concreto —dificultad real, por ejemplo, en el primer mundo—, pero eso no impide que no se recalque la formalidad de que la experiencia de Dios se haga privilegiadamente desde la parcialidad de los pobres, ni que el mismo esfuerzo por determinar quiénes son los pobres, sea cual fuere su éxito, no sea importante para la experiencia de Dios.

Que al Dios mayor no se puede acceder en directo desde lo absoluto de la globalidad de la existencia y de la historia, es algo claro para la reflexión filosófica. Pero que positivamente haya que acceder a él desde la parcialidad del pobre es una opción que sólo puede determinarse desde la fe cristiana. Por ello la Iglesia de los pobres "justifica" la parcialidad del acceso a Dios recordando lo que entiende ser las verdades fundamentales de la revelación.

En primer lugar, la comunicación del misterio de Dios se ha hecho al modo de empequeñecimiento, de kénosis. La encarnación de Cristo supone un doble empequeñecimiento. El primero, el recogido incesantemente por la tradición cristiana como el devenir hombre. El segundo, recalcado por la Iglesia de los pobres, el hacerse carne frágil y solidaria con los pobres. Si lógicamente esto último pudiera ser considerado como algo meramente accidental de la vida de Jesús —como si la encarnación pudiera haber ocurrido a través de otras encarnaciones y solidaridades históricas—, históricamente no ha sido así. "Me ha enviado a anunciar la Buena Nueva a los pobres". Siempre será posible interpretar este pasaje como un pasaje más de la vida

⁽²⁹⁾ La teología de la liberación vio esa dialéctica bien claramente desde el principio, cfr. G. Gutiérrez, Teología de la liberación, pp. 368-372. I. Ellacuría, Las Bienaventuranzas como Carta Fundacional de la Iglesia, p. 117s.

⁽³⁰⁾ P. Miranda, op. cit., p. 82.

de Jesús, sin mayores consecuencias sistemáticas, y siempre será posible interpretar lo que aquí se llama "pobres" como simplemente "hombres". Pero si las palabras no han perdido todo su valor y si se toma seriamente en cuenta la totalidad de la vida de Jesús, para aprender desde su trágico final la solidaridad real que tuvo Jesús, entonces es claro que en la vida de Jesús hay una solidaridad y parcialidad históricamente constitutiva. Y esa parcialidad, ese segundo nivel de la kénosis de Cristo y no sólo el primero, creemos que forma parte de la "sorpresa" que se nos presenta en la encarnación, y que responde al no saber sobre el hombre, previo a la encarnación, como sabiamente nos avisa Rahner. (31) Si Cristo nos dice algo realmente histórico sobre el ser hombre y sobre las relaciones con otros hombres para llegar a serlo, entonces nos parece claro que el "hombre" es mediación de la experiencia de Dios desde una captación cualificada de ese ser hombre: el pobre y el solidario con los pobres.

En segundo lugar, si Cristo no es sólo el hombre por antonomasia, sino también el Hijo, entonces se está formulando que él mismo hace una experiencia del Padre, una experiencia de Dios, y que esa experiencia es prototípica para nuestra propia experiencia de Dios. El es el testigo fiel que ha vivido originalmente y en plenitud la fe (Hebr 12, 2). En su concreto caminar hacia el Padre se hace él mismo camino al Padre para nosotros. No podemos ahora analizar en detalle el camino de Jesús, pero queremos afirmar que tanto su camino objetivo, como lo que se trasluce de su experiencia subjetiva, está configurado por la óptica del pobre y la opción por él. Ni las controversias, ni el desenmascaramiento de tradiciones religiosas opresoras, ni las denuncias proféticas a ricos, sacerdotes, intelectuales y políticos, ni las amenazas y persecución a lo largo de su vida, ni sobre todo su propio final, se pueden comprender meramente como consecuencia de la defensa del "hombre", sino del "pobre". Esa óptica parcial de su misión, que se traslucirá también en la experiencia interna, deducible de sus tentaciones mesiánicas, de su oración, de su saber o no saber sobre la venida del reino, es fundamentalmente lo que Jesús exige como seguimiento suyo, que es el modo de hacernos hijos en el Hijo y, así, tener la experiencia del Padre. Pero ese seguimiento, que puede describirse como "tomar la cruz", es también parcial históricamente, si se consideran las causas reales por las cuales el camino a Dios es camino a la cruz.

En tercer lugar, y por último, la Iglesia de los pobres en-

cuentra su parcialidad constitutiva en el famoso pasaje de Mt 25. Este pasaje puede ser leído naturalmente como exigencia a la acción ética de la Iglesia, pero tiene también consecuencias para comprender la formalidad de la experiencia de Dios. Ciertamente acercarse al prójimo en actitud de servicio y de amor es ya poner un gesto histórico en que se concretiza la necesidad transcendental de amar para hacer la experiencia de Dios.

Pero ese acercarse al prójimo, cualificado como en Mt 25, tiene también un efecto mediador para la experiencia de Dios. La unidad de amor al prójimo y amor a Dios es una verdad muy profunda, pero que pudiera permanecer como pura tautología o como idealismo, si de alguna forma no se rompe y concretiza lo genérico de los tres términos en cuestión: amor, prójimo y Dios. Y eso es lo que efectúa históricamente la descripción de Mt 25. Los pobres, en su calidad de pobres, y no simplemente de hombres, quiebran el interés previo del hombre natural -entendido aguí no en el sentido técnico en oposición a su elevación sobrenatural— para responder a la pregunta sobre qué es amor, qué es prójimo y fundamentalmente quién es Dios. El natural interés egocéntrico -que no hay que entender necesariamente en sentido moral sino estructural— es quebrado cuando el amor se efectúa allí donde no tiene por qué haber una gratificación plenificadora, y de esa forma también se puede romper la comprensión de Dios en extrapolación plenificadora de la autocomprensión del hombre. (32) El encontrar a Dios en los pobres de Mt 25 no tendría por qué ser evidente, y mucho menos el aceptar que ahí se le encuentra efectivamente. Pero si esto es verdad, también será verdad la afirmación contraria: a la experiencia de Dios le compete una cuota de escándalo que sólo se alcanza desde el lugar parcial de los pobres.

Esta parcialidad constitutiva de la experiencia de Dios no se opone a la universalidad de otras experiencias en las que se encuentre a Dios, pero apunta a aquella sin la cual las otras podrán ser experiencias genéricas de un misterio, pero no necesariamente experiencias cristianas de Dios. Y ello por una razón teológica última: "la unión de Dios con los hombres tal como se da en Jesucristo es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres". (33) Por ello

(33) I. Ellacuría, La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, p. 717.

⁽³¹⁾ Cfr. Escritos de Teología IV, Madrid, 1962, pp. 141ss.

⁽³²⁾ Esta es la experiencia que J. Moltmann ha repetido en el Dios crucificado, siguiendo a Bonhoeffer, y que la Iglesia de los pobres hace cotidianamente en presencia de las mayorías crucificadas.

habrá que preguntarse muy seriamente si todas las realidades cristianas no deberán ser mediadas por la parcialidad; si el lugar de preguntarse y de oir una respuesta sobre la verdad, el amor y la libertad no es el mundo parcial de los pobres; si en el fondo la correlación antes expuesta entre "gloria Dei, homo vivens", no deberá pasar por la correlación de "gloria Dei, pauper vivens".

Si no se acepta esta parcialidad —"opción preferencial por los pobres", la llama el Documento de Puebla—, si parece exagerada u oportunista y manipulada, habrá que preguntarse si otro planteamiento del lugar de la experiencia de Dios es más cristiano e incluso más posible históricamente. Si a la parcialidad se opone la universalidad de la experiencia de Dios, habrá que contestar que ello es estrictamente imposible, porque lo que haya de totalidad en una experiencia, siempre tendrá que pasar por algo concreto dentro de ella. Y si a la parcialidad desde los pobres se opone la fundamental igualdad de cualquier experiencia concreta, es que no se ha entendido ni histórica ni cristianamente que la pobreza es producto histórico de la dialéctica de la riqueza opresora. Permanecer al margen de estos dos polos de la historia se podrá pretender intencionalmente, pero no realizarse en verdad. La alternativa real que nos presenta la historia, es comprender el misterio absoluto de Dios o desde lo que sea poder o desde lo que sea pobreza. Si no se admite una parcialidad, se admitirá la otra. Si no se piensa v vive desde abajo, se pensará y vivirá desde arriba. Si no se experimenta a Dios desde su vaciamiento hacia los hombres, se le experimentará desde su poder sin dialéctica, es decir, un poder que no sea servicio y a la manera en que se puede servir en la historia, lo cual incluye siempre la cruz y el escándalo.

2.4. La esperanza en el Dios crucificado

Por escandaloso que parezca hay que afirmar que a la experiencia de Dios le compete el escándalo y sobre todo el mantenerlo sin suavizarlo. Afirmaciones muy fundamentales para la fe apuntan a ese escándalo. Que Dios se haya hecho carne; que el Hijo se anonade a sí mismo hasta la muerte de cruz; que la sabiduria de Dios se manifieste en la cruz; que al grito angustiado de Jesús en la cruz se responda con el silencio; y, por otra parte, que sobreabunde la gracia allí donde abundó el pecado, no son afirmaciones nada evidentes, sino escandalosas para la razón filosófica y para la misma razón religiosa. Ni tampoco es

nada evidente tomarlas en serio dentro de la misma fe cristiana y, sobre todo, mantenerlas como elemento sustancial de la experiencia de Dios

EN LA IGLESIA DE LOS POBRES

Pero en la Iglesia de los pobres el escándalo aparece primariamente a través del escándalo de la propia historia, y apunta a lo que tradicionalmente se ha llamado el problema de la teodicea. Sólo que ni lo plantea ni lo resuelve a la manera tradicional. El escándalo primario no es la reconciliación entre miseria del mundo y Dios, sino el hecho de la miseria del mundo. (34) Y la respuesta no consiste en pensar de tal modo a Dios que sea posible una reconciliación conceptual entre miseria del mundo y realidad de Dios. La Iglesia de los pobres, refleja o irreflejamente, acepta el hecho del escándalo de la historia, pero, y esto es lo fundamental, se organiza alrededor de él. No se organiza alrededor de lo que los hombres entienden por poder, sabiduría, belleza, sino alrededor de los pobres, de los perseguidos, de los crucificados de la historia. Tampoco se le ocurre echar la culpa a Dios de esa situación. Simplemente no se da ese hecho, por mucho que eso pueda sorprender, sino que considera a Dios su aliado, porque algo intuye en la misma realidad de Dios, que es afín al escándalo histórico, y porque intuye que la salvación y la liberación no se hace al margen del escándalo de la historia sino a través de él.

Moltmann ha hablado de un "Dios crucificado", y todos somos conscientes de las dificultades de ese lenguaje y de las puntualizaciones que hay que hacer. Pero sigue siendo cierto, y así se siente en la Iglesia de los pobres, que sin introducir la noción de algo escandaloso en el mismo Dios, no se ha acertado a describir su realidad salvífica. En la Iglesia de los pobres no es que se mencione frecuentemente ese término, pero lo que se quiere indicar está ahí. En esa Iglesia se habla del "pueblo crucificado" como el escándalo primario, desde el cual se encuentra no va el lugar parcial, sino específicamente crucificado, para la experiencia de Dios.

Pero desde el abismo de este escándalo surge también la exneriencia de la esperanza, la confesión de Dios como futuro absoluto, o en lenguaje más típicamente latinoamericano, como liberador, en quien se puede poner la confianza. La esperanza existe en la Iglesia de los pobres. No es ciertamente una esperanza in-

⁽³⁴⁾ Cfr. J. Sobrino, El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana, pp. 440ss. (cfr. cap. 1 de este libro).

172

genua, pues esa misma Iglesia surge allí de donde parecería que sólo puede surgir la desesperación o la resignación. Más aún, la Iglesia de los pobres hace la experiencia cotidiana de que al justo le va mal, de que se oprime a los pobres que luchan por su dignidad y a quienes se solidarizan con ellos. Parecería que el poder opresor tuviera la última palabra sobre la historia. Se comprenderá que en esta situación mantener la esperanza sólo se puede dar bajo aquella modalidad cristiana de la esperanza que Pablo denomina "contra esperanza". Pero se comprenderá también que aquí se da la oportunidad estructural de hacerse afines a lo que de escándalo hay en Dios. La oscuridad típica de la fe, lo que de sacrificium intellectus hay también en la fe, estará mediado por la negra oscuridad de la esperanza. Pero se comprenderá también que si a pesar de eso y a través de eso se mantiene la esperanza, entonces se hace una profunda experiencia sobre la totalidad de la historia y de la propia existencia. No se trata de aceptar un final feliz, ni de fiarse de mecanismos optimistas, sino de algo mucho más profundo. Se trata de aceptar que en el fondo de la realidad existe la verdad, el amor y la justicia y que eso no puede morir. Se trata de afirmar que en el fondo de la realidad está realmente el misterio de Dios, pero un misterio que ha tocado el fondo del abismo y miseria de la realidad. Lo importante de la Iglesia de los pobres no es que se expliciten o no estas formmulaciones, que se usen éstas u otras, sino que de hecho se mantenga la esperanza. Entonces existe una mediación para una experiencia de Dios, una experiencia de que su silencio no es la última palabra sobre la historia, de que el verdugo no triunfará sobre la víctima.

Mantener esa esperanza es la utopía cristiana. Creer que a pesar de todo existe no sólo la resurrección de Jesús sino de toda la historia, es su expresión genérica. Este es el privilegio, trágico y gozoso a la vez, de la Iglesia de los pobres: apostar por la esperanza allí donde menos debiera haberla. Es una esperanza contra esperanza y una esperanza fundada. Pues si el poder del pecado una y otra vez oscurece al Dios creador, garante de la vida, y nos remite al Dios crucificado, por otra parte la generosidad en el servicio, el aumento en la conciencia de los pobres de su propia dignidad de hijos de Dios, sus luchas y logros concretos fundan de nuevo la esperanza amenazada. Y en esa dialéctica se mantiene la esperanza como proceso hacia el misterio de Dios. Quien espera no posee, pero está en camino hacia la posesión. Quien mantiene la esperanza contra esperanza, quien mantiene ese misterio absoluto, va hacia Dios, a quien tendrá

que nombrar como Dios crucificado y como futuro absoluto, sin poder sintetizar ambas afirmaciones. Haciendo ese difícil camino de la esperanza se cree en el final del camino.

Mantener la esperanza no significa sólo el hecho subjetivo de que sigamos esperando, sino el mantenerla manteniendo la praxis cristiana del amor y de la justicia en el mundo del conflicto y en el que abundan la persecución y el martirio. Esta esperanza contra esperanza, mediación de la experiencia de Dios, no vive de sí misma, del puro esperar, del futuro plenificador. Surge más bien de la práctica histórica del amor y a pesar de la aparente impotencia del amor. La oscuridad del futuro, también para esa esperanza, vive de la oscuridad del presente, de la persecución que le acaece al justo. Pero la luz del futuro vive también de la luz del presente, de la última experiencia humana de que quien ama ha cumplido la lev y de que nadie tiene mavor amor que el que da la vida por el hermano. En el fondo esta experiencia sólo la podrá formular negativamente, como se hace en toda buena teología. No sabe qué es el futuro ni la plenitud, ni sabe adecuadamente del misterio de Dios. Pero sabe que sin esa actitud de esperanza, activa y fructifera por una parte, y contra esperanza por otra, tampoco corresponde adecuadamente a ese misterio.

3. Conclusión. Experiencia histórica y fe en Dios

El que determinadas experiencias históricas puedan ser aceptadas realmente como mediaciones para la experiencia de Dios es naturalmente ya un acto de fe, y el más fundamental de ellos, pues con ello se acepta la correspondencia entre estructura histórica y teológica de la realidad. Esa fe siempre supone un "más" de lo que la experiencia histórica da de sí, bien que ese "más" se interprete como más allá, más adelante, más atrás o más profundo. Siempre hay, pues, un salto en la fe no adecuadamente analizable a partir de lo propiamente histórico de la experiencia.

La fe en el misterio de Dios no surge, por lo tanto, automáticamente de determinadas experiencias, ni siquiera de las que hemos descrito. Esto es correcto históricamente, pues existen hombres con experiencias fundamentalmente semejantes a las descritas que no explicitan la historia ni su sentido a partir del misterio de Dios. Y es también correcto teológicamente, pues la fe en Dios ha sido siempre vista como gracia y don, lo cual es la forma que tiene la teología para afirmar el elemento de discontinuidad, en principio, entre fe y experiencia histórica.

Pero, por otra parte, es también cierto que no hay fe sin experiencia histórica. Y esto tanto en cuanto al hecho mismo de la existencia de la fe, al hecho de llegar a creer, como en cuanto a la calidad de la fe, pues ésta será, en su concreción real en los creyentes, y no sólo en formulaciones verdaderas pero genéricas, según sean asumidas las diversas experiencias históricas. Por lo tanto, si la historia no da de por sí automáticamente la fe, tampoco la fe puede ser sin lo que la historia da de por sí.

Al analizar, por lo tanto, lo que hemos llamado "experiencias" de Dios en una Iglesia de los pobres, hemos intentado describir sobre todo cómo en concreto una Iglesia de los pobres en su concreta realidad histórica posibilita un tipo de experiencias que pueden ser aceptadas como mediación histórica de la experiencia del misterio de Dios. Nada más, pero tampoco nada menos. Y lo fundamental de este intento ha consistido en hacer depender las experiencias subjetivas de la realidad histórica objetiva. Se pretende con esto evitar una actitud noble, pero peligrosa: la de la pura intercionalidad de la fe. Es cierto que si el sujeto quiere tener fe está ya adoptando una actitud subjetiva que corresponde ya de alguna forma a un contenido de la fe, que es la disponibilidad. Pero ese puro querer, independientemente de las condiciones objetivas de la historia, puede permanecer como puro y vano querer o, más peligroso aún, puede dirigir, desde la propia subjetividad y sin ningún criterio objetivo, el contenido de la fe, del misterio de Dios, aun cuando esto se hiciera también a partir de la lectura de la Escritura. Lo que hace la Iglesia de los pobres es ofrecer, en primer lugar, un cauce histórico objetivo para la experiencia y para concretar desde ahí actitudes v contenidos genéricos de la fe, que como realidades genéricas están ciertamente en la Escritura.

La Iglesia de los pobres ofrece el lugar de lo que de sacrificium hay en la fe. En la fe hay ciertamente un sacrificium intellectus, pues aunque el misterio de Dios haya sido proclamado por la Iglesia como comprensible, ha sido declarado también como incomprensible. Relacionarse con ese misterio, por lo tanto, es algo que no se puede llevar a cabo sin estar dispuestos a una renuncia intelectual dentro de un ejercicio intelectual. Para saber adecuadamente de Dios, hay que estar dispuestos a no saber, aunque se sepa por qué no se sabe. Pero la Iglesia de los pobres engloba este sacrificium del intelecto en un sacrificium mayor y totalizante, el sacrificium vitae. Es en la vida real, en la

historia de lo que acaece, donde el hombre debe renunciar a comprender el misterio último de la vida, a tener la última y absoluta palabra sobre la historia. Y ahí es donde debe estar dispuesto también a dar de la propia vida y aun la propia vida para hacerse afín al misterio de la vida. Sin ese fundamental sacrificio ante la vida y de la vida, el misterio de Dios permanecerá mudo. En ese sacrificium vitae se integrará el sacrificium intellectus, pero no necesariamente a la inversa.

Pero la Iglesia de los pobres muestra también el lugar de comprender a Dios, de que la fe sea obsequium rationabile. Las experiencias que hemos mencionado: la concentración y urgencia del amor y la justicia, la creatividad en la historia, la esperanza que no muere, hacen "razonable" al Dios en cuyo nombre se realizan. En esas experiencias el sujeto llega a sí mismo desencadenando una historia positiva, es decir, introduciéndose en la corriente de la vida y de la creación de vida. De esta forma la fe no es alienante, hace justicia a lo más positivo de la historia y desencadena verdadera historia. Y correlativamente, el misterio de Dios se muestra "razonable" al corresponder a lo más verdadero de la historia.

Por último, la Iglesia de los pobres ofrece el lugar para que la fe sea obsequium, experiencia de don y gratuidad. El que se mantenga la esperanza allá donde sólo podría surgir la desesperación; el que se mantenga la práctica del amor y de la justicia allá donde el realismo aconsejaría una prudente retirada; el que se mantenga que en el fondo de la realidad existe el misterio de amor, todo ello es visto como la imposibilidad hecha posible, todo ello es visto como algo que nos ha sido dado, algo mayor y más fuerte que nosotros mismos, que se impone por sí mismo, y ante lo cual sólo podemos pronunciar una última palabra de acción de gracias.

Como limitada que es, también la Iglesia de los pobres, al igual que otras formas de ser Iglesia, tendrá su peligrosidad típica con respecto a la fe en Dios. Por su misma estructura específica y no sólo por la natural limitación y pecaminosidad de sus miembros, tendrá el peligro de cansarse de mantener la esperanza contra esperanza, de mantener la tensión entre lucha contra la pobreza escandalosa y activo empobrecimiento; tendrá el peligro de alimentar la esperanza de los logros del propio proceso histórico; tendrá el peligro, en el fondo, de recortar el misterio de Dios.

Pero por otra parte, y aun con los peligros anotados, la Iglesia de los pobres ofrece un lugar objetivo y óptimo para vivir la fe. En principio no empobrece, como es temor común en quienes la atacan, el misterio de Dios, sino que lo amplía. Intenta recoger lo que ha sido tradición de la Iglesia y lo enriquece. Al concretar la fe en Dios del modo en que lo hace, ofrece también la propia verificación de su fe: recobrar más adecuadamente el origen evangélico de la fe en Jesús y desencadenar nueva historia según el Espíritu de Dios. Esta es la última garantía formulable de su fe, de que sus experiencias históricas sean mediaciones de la experiencia de Dios y de que la realidad de Dios desencadena estas experiencias determinadas.

6

EL TESTIMONIO DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE*

En este trabajo queremos analizar teórica y teológicamente lo que es el testimonio de la Iglesia en América Latina. No se trata por lo tanto de una mera descripción de ese testimonio, aunque para la elaboración teórica se tenga en cuenta el testimonio concreto de aquellas Iglesias, fieles a Medellín, en los últimos diez años. (1)

Al hablar del testimonio de la Iglesia conviene aclarar desde el principio una cuestión fundamental. El testimonio es visto normalmente como la santidad subjetiva de la Iglesia que otorga además credibilidad e, indirectamente, también eficacia a su práctica. Es visto, por lo tanto, en directo más desde la subjetividad de la Iglesia que desde la objetividad de su práctica.

Esta comprensión de lo que es el testimonio de la Iglesia no es suficiente, sin embargo, ni para encontrar la raíz de su

^{*} Este trabajo es la reelaboración de una ponencia presentada en el IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología, celebrado en Sao Paulo, Brasil, del 20 de febrero al 2 de marzo de 1980. Apareció publicado en ECA, mayo, 1980, pp. 427-444. Se trata en él de encontrar el núcleo, objetivo y subjetivo, del testimonio de la Iglesia en la situación límite de varios países, cómo lo límite de la situación ha influenciado en reformular el testimonio como defensa de la vida justa, y la disposición martirial como liberación y persecución.

⁽¹⁾ Más en concreto, las siguientes reflexiones están inspiradas en la actuación de grupos eclesiales en El Salvador, Nicaragua y Guatemala. Como este trabajo es teórico y no descriptivo, se presentan las líneas fundamentales de la actuación de esos cristianos, que capacitan para presentar la reflexión teológica; pero no se analiza su actuación concreta que es, obviamente, mucho más compleja.

actuación histórica, ni incluso para entender la esencia misma del testimonio. Lo más fundamental del testimonio de la Iglesia debe ser su aspecto objetivo; pues se da testimonio de algo; se testifica en favor o en contra de algo. Y ese "algo" objetivo es lo que debe exigir lógica e históricamente la credibilidad del sujeto que testifica. El aspecto subjetivo del testimonio cobra necesidad y sentido a partir del aspecto objetivo del testimonio. Cuanto más importante sea el contenido objetivo del testimonio, tanto más se exigirá la credibilidad subjetiva de quien testifica.

Esto significa, por lo que toca a la Iglesia, que hay que hacerse una primera pregunta fundamental: ¿de qué está dando testimonio la Iglesia en su práctica evangelizadora? Y a partir de aquí se debe comprender la segunda pregunta: ¿cómo está dando testimonio la Iglesia?

Respondiendo a lo fundamental de estas preguntas y de forma genérica, creemos que al nivel objetivo la Iglesia está dando testimonio de la vida, y al nivel subjetivo su testimonio y santidad consiste en entregar su propia vida. Historizando estas formulaciones genéricas, creemos que la Iglesia en América Latina está dando testimonio de una vida justa, y está entregando su vida de forma específicamente martirial.

Esta forma de plantear el testimonio de la Iglesia la creemos importante por tres razones. Al nivel sistemático formal unifica ambos aspectos del testimonio, y los unifica, aunque dialécticamente, a partir de lo objetivo. El testimonio subjetivo pierde su autonomía y aun arbitrariedad, y sólo podrá y deberá ser entendido a partir del contenido de lo que hay que testificar. Esto es importante para no comprender la santidad subjetiva de la Iglesia en forma idealista y voluntarista, sino como respuesta a una exigencia objetiva de la historia, mediación de la voluntad de Dios. El contenido de la santidad de la Iglesia no será sólo, entonces, el sello de credibilidad de cualquier tipo de práctica eclesial, sino aquel contenido que esté en correspondencia objetiva con la exigencia de la realidad.

Al nivel histórico recoge los que creemos ser los dos datos históricamente más novedosos y fundamentales de la práctica de la Iglesia. Por una parte, la activa participación de la Iglesia en los procesos de liberación, y por otra parte la persecución que le ha sobrevenido a la Iglesia por esa causa. No se puede hacer ninguna reflexión sobre el testimonio eclesial, si no se recogen esos dos hechos primarios, y si no se hace de ellos algo central de su testimonio histórico.

Al nivel teológico recoge lo que está constituyendo la experiencia de la fe en América Latina. El contenido de la fides quae creditur es el Dios de la vida, concretizado y relacionado en sus diversos aspectos como Dios creador, Dios crucificado y Dios liberador. Y en la correspondencia a ese Dios se está desarrollando la fides qua creditur, es decir, la entrega del hombre a Dios en la fe, como seguimiento de Jesús, de quien se dice que es el testigo primordial de la fe, "pionero y consumador de la fe, quien por la dicha que le esperaba, sobrellevó la cruz, despreciando la ignominia" (Hebr 12, 2).

A continuación ofrecemos un análisis teológico para esclarecer qué significa que la Iglesia está dando testimonio de la vida, de la vida justa y de la vida en plenitud, y cómo está dando ese testimonio, dando de la propia vida y aun la propia vida.

El testimonio objetivo de la Iglesia en favor de la vida justa en presencia de la muerte

1.1. En el N.T. aparece con gran frecuencia que los discípulos de Jesús deben dar testimonio como algo esencial a su fe. No existe fe cristiana si no existe algo de lo que hay que dar testimonio público e incondicional. Ese testimoniar exigirá ciertamente una configuración del sujeto creyente, pero cobra su significado en primer lugar a partir de aquello que hay que testimoniar, es decir, de algo objetivo.

En numerosas formulaciones del N.T. el contenido objetivo de lo que se debe testimoniar es expresado cristológicamente. Debe ser testimoniado Jesucristo en la totalidad de su vida histórica y sobre todo en su resurrección. (2) En lenguaje estrictamente teo-lógico se debe dar testimonio de Jesucristo como "mediador" definitivo del Padre.

Analizando, sin embargo, más estrictamente el contenido del testimonio según el N.T., no es sólo la persona de Jesucristo, sino también la "mediación" histórica a cuyo servicio está Jesús o que en él se hace presente. Al nivel del Jesús histórico, es claro que él no dio testimonio de sí mismo, sino del reino de Dios. Y al nivel de la comunidad cristiana reflexionando sobre Jesús, es

⁽²⁾ Los apóstoles deben dar testimonio de la resurrección de Jesús (cfr. Lc. 24, 28; Hech 2, 32; 3, 15; 4, 33; 5, 32; 13, 31; 22, 15) y también de toda su vida pública (cfr. Lc 1, 2; Jn 15, 27; Hech 1, 22; 10, 39ss).

claro que asocian al mediador Jesús con una mediación que se hace presente en él, pero que es más amplia que el mismo Jesús. Dar testimonio de Jesús sólo será posible dando testimonio de aquella mediación de Dios que el mismo Jesús anuncia o expresa.

En el N.T. el testimonio del mediador Jesús va unido al testimonio de la mediación de Dios. "A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos" (Hech 2, 32). Por ello el testimonio no queda al nivel cristológico, sino que se avanza al nivel estrictamente teo-lógico. Se da testimonio de Dios "que resucitó a Jesús" (Rom 4, 24) y que —sistemáticamente— es ahora definido como aquel que "da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean" (Rom 4, 17). La vida y la resurrección son la mediación de Dios que hay que testimoniar.

También en la teología joánica se relaciona el testimonio de Jesús y el testimonio de la mediación a cuyo servicio está Jesús. "Yo he venido para que los hombres vivan y estén llenos de vida" (Jn 10, 10). Y a partir de ahí se entiende lo que propiamente hay que testimoniar: "Hablamos de la Palabra de Vida, pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio" (1 Jn 1, 1s).

Lo importante de estas breves constataciones es que, sea cual fuere la ulterior precisión exegética de lo que significa "reino de Dios", "resurrección" y "vida" en el N.T., el testimonio acerca del mediador Jesús es inseparable del testimonio de la mediación. Y que el contenido de esa mediación no es un área regionalizada de la existencia de los hombres o un área estrictamente "religiosa", sino lo que podemos llamar la vida en su totalidad.

1.2. En el testimonio en favor de la vida creemos que está la raíz más profunda de la actuación de la Iglesia en América Latina. Esta vida es entendida como vida en plenitud que alcance todos los niveles de la vida; de ahí que la Iglesia pretenda una liberación integral. Y de esta vida en plenitud hablaremos en la tercera parte de este trabajo.

Ahora queremos concentrarnos en una primera historización fundamental de lo que significa vida en América Latina, a cuyo servicio se ha puesto la Iglesia. El dato más fundamental para esta historización es que la vida está amenazada y aniquilada para las mayorías y a los niveles primarios por la injusticia estructural y la violencia institucionalizada. De ahí que el testimonio de la Iglesia en favor de la vida haya tomado muy en serio

los niveles primarios de la vida y promueva una vida "justa" en lucha contra la injusticia

La razón por la cual la Iglesia puede historizar la vida de esta manera está en la irrupción del pobre (3) en el continente y en la Iglesia, y en la opción preferencial por el pobre que ha hecho la Iglesia como respuesta a esa irrupción. Esta opción hace que el testimonio en favor de la vida se pueda historizar correctamente y no degenere en un testimonio abstracto e idealista La opción por los pobres pone históricamente de relieve que al hablar de vida se trata de la vida de las mayorías, de la vida amenazada y aniquilada y de la vida a sus niveles primarios. Esta opción hace que el testimonio eclesial no se concentre precipitadamente en la "plenitud" de vida, ignorando así eficazmente sus niveles primarios y devaluándolos teológicamente, sino que tome realmente en serio esos niveles primarios como objeto de su testimonio y mediación de la experiencia espiritual de un Dios de vida.

De esta forma se está revalorizando, aunque quizás inconscientemente, una auténtica teología de la creación. No se trata en esta teología de volver a teologías creacionistas que ignoren el pecado que atraviesa la creación objetiva y favorezcan un desarrollo lineal de la historia a partir de los gérmenes dinámicos de la creación. Eso no sería otra cosa que avalar teológicamente las teorías socio-económicas desarrollistas. Se trata más bien de ver en la creación la primera mediación —lógica— de la realidad de Dios. Se trata de ver en la creación la primera manifestación del Dios de vida, y de verla allí donde frecuentemente es ignorada por la teología: el mismo hecho de vivir y llegar a vivir, el trabajo, el uso de la naturaleza y sus recursos al servicio del hombre. Se trata de no caer en la trampa de una precipitada escatología y de volver a la sobriedad de la protología. Pues el problema real en América Latina no es que la escatología no haya llegado, sino que las realidades y valores presentes en el origen no han llegado a ser.

Con ello queremos rechazar la opinión práctica, si no teórica, de que los niveles primarios de la vida y el mismo hecho de vivir, serían datos naturales y socio-económicos, dignos de estudio para una antropología, sociología y economía que indirectamente sirviesen de base quizás para la comprensión y práctica de una ética cristiana regionalizada, pero que en sí mismos no serían datos para ser integrados en la teo-logía en sentido

⁽³⁾ Cfr. G. Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres, Lima, 1979.

estricto. La teo-logía comenzaría a otro nivel, al nivel de la vida "verdadera", de la vida "cristiana", de la vida "eterna".

Esto nos parece un error de bulto y de funestas consecuencias, y que ya fue denunciado en los orígenes mismos de la evangelización en América Latina. A su modo, así lo denunció Bartolomé de las Casas. Con profunda intuición teológica observó en el indio, en primer lugar, su realidad creatural y lo describió como pobre y oprimido antes que como infiel. Y por esa razón sacó la conocida conclusión: vale más "indio infiel pero vivo" que "indio cristiano pero muerto". (4) Con esto denunciaba ciertamente un método de evangelización que hiciese de la destrucción y la muerte condición necesaria para la conversión de los indios; denunciaba, por lo tanto, el falseamiento al nivel ético de una práctica evangelizadora Pero más profundamente a nivel teo-lógico estaba denunciando una falsa concepción de Dios. Un infiel vivo es sacramento del Dios de vida, mientras que un indio asesinado, aunque cristiano, es sólo sacramento de los ídolos. A costa de la negación de los niveles primarios de la vida no se puede dar testimonio de Dios, aunque se añada después que ese Dios ofrece una vida más plena que la mera vida natural, y que la plenitud de ese Dios es mediada por la plenitud de la vida cristiana.

Esta recuperación de la primariedad de la vida puede parecer mínima, pero es fundamental para comprender la actuación de la Iglesia y la experiencia de Dios tras esa actuación. Es mímínima porque la vida no se agota a sus niveles primarios, pero es fundamental porque es fundamento de toda vida y sin ello vano es cualquier intento de testimoniar a un Dios de vida. Una creación donde la vida es ignorada, amenazada o aniquilada es una creación viciada. Y sería por ello vano, ilusorio y aun blasfemo pretender dar testimonio de Dios sin una práctica para rehacer la creación. En presencia de las necesidades básicas primarias, en el continente cualquier experiencia de Dios y cualquier testimonio de la Iglesia debe comenzar lógicamente por ahí.

1.3. Estas consideraciones sobre el testimonio en favor de la vida a sus niveles primarios cobran toda su radicalidad al considerar la realidad concreta del continente. Si Juan da testimonio de que en Cristo ha aparecido la Palabra de la Vida, lo que se manifiesta en el continente es el Anti-Cristo y su palabra de Anti-Vida. En esto coinciden Medellín, Puebla y numerosas Cartas Pastorales.

(4) Cfr., ibid., p. 357.

Pero la manifestación de la anti-vida no es una realidad natural, la mera ausencia de vida a los niveles primarios porque la creación no da más de sí. Es más bien producto histórico de la voluntad de los hombres, cristalizada en estructuras de injusticia. La anti-vida no es un producto natural, sino que tiene su anti-cristo. Lo que se manifiesta es la ausencia de vida como injusticia, y a través de ello la esencia del pecado. Lo que sea pecado se historiza fundamentalmente a través de la muerte que unos hombres infligen a otros. Las estructuras injustas acercan a la muerte y la dan cotidianamente, y para defender esas estructuras se da muerte a todo aquel que las ataca. La creación de Dios está entonces viciada, no sólo por la ausencia fáctica de vida a los niveles primarios, sino porque es positivamente oprimida por la injusticia. El testimonio en favor de la primariedad de la vida se torna entonces en testimonio en favor de la justicia. que incluye la inserción en el conflicto y la lucha contra la injusticia. El testimonio en favor del Dios creador se torna necesariamente en testimonio en favor del Dios liberador.

Y la relación entre experiencia de Dios y testimonio de la vida justa se hace más clara en América Latina porque la misma injusticia estructural está sancionada teo-lógicamente, bien que esto se haga implícita o explícitamente. Las actuales estructuras imperantes, el capitalismo dependiente y la seguridad nacional, en cualesquiera de sus formas, actúan como verdaderas deidades con características divinas y con su propio culto. Son deidades porque se atribuyen a sí mismas características que sólo competen a Dios: ultimidad, definitividad, intocabilidad. Y tienen su propio culto porque exigen el sacrificio cotidiano de las mayorías y el sacrificio violento de quienes luchan contra ellas. Estas deidades necesitan víctimas para subsistir y las producen con necesidad. Lo que impera, por lo tanto, en el continente es una injusticia sancionada teo-lógicamente en nombre de unas deidades que son dioses de la muerte. (5) Desde el reverso de las falsas deidades y sus mediaciones de muerte crece, entonces, la convicción de lo que es el verdadero Dios, su verdadera mediación y su verdadero culto. Si el pecado se revela como la muerte de los hombres, la gracia se revela en primer lugar como la vida de los hombres, primer v fundamental don de Dios a los hombres. Si el hacer la injusticia se revela como el culto a los falsos dioses, la práctica de la justicia se revela como culto al verdadero Dios. Si el capitalismo y la seguridad nacional se reve-

⁽⁵⁾ Cfr. Varios, La lucha de los dioses, San José, Managua, 1980.

lan como ídolos, dioses de la muerte, el verdadero Dios aparece como aquel que produce vida y quiere la liberación.

Porque la realidad del continente hace abundantemente clara la irreductible alternativa entre vida y muerte, gracia y pecado, justicia e injusticia, el testimonio objetivo de la Iglesia no puede ser "tercerista" ciertamente en este punto. Negativamente no puede haber un testimonio en favor de Dios que relativice eficazmente la vida y muerte de los hombres en nombre de la reserva escatológica o que relativice las necesidades primarias de los hombres en nombre de la plenitud de vida. Y positivamente sólo se dará un correcto testimonio de Dios si éste incluye como algo esencial la práctica de la justicia.

Pero, recordémoslo, si la práctica de la justicia se ha hecho tan necesaria históricamente y tan fundamental teológicamente para el testimonio de la Iglesia, es porque la anti-vida, la represión generalizada de la vida se da a unos niveles primarios que no pueden ser ocultados. No se trata por lo tanto de exigir genéricamente la justicia, porque en cualquier configuración histórica siempre habrá algún tipo de limitación y de opresión, sino de exigirla a aquellos niveles primarios en que se origina la primariedad de la conciencia ética y de la experiencia de Dios. No se trata, por ejemplo, de exigir los "derechos humanos" en general —práctica que por lo general no genera mucha vida y práctica eclesiales, ni modifica la autoconciencia de la Iglesia—, sino de exigir los "derechos de los pobres", práctica que sí tiene la virtualidad de convertir a la Iglesia y de dar profundidad a su práctica.

Los clamores del pueblo latinoamericano son primarios. A esos clamores atiende Dios, y sólo oyendo esos clamores y convirtiéndolos en esperanza y práctica de liberación corresponderá la Iglesia a la realidad primaria de Dios y dará testimonio.

1.4. Los dos hechos señalados, la ausencia de vida a los niveles primarios y el que esa ausencia de vida sea producto de la justicia, son bien conocidos. Lo importante es recalcar que ambos hechos son centrales para comprender la actuación de la Iglesia. Sólo desde ellos se puede comprender la novedad de su actuación. En la encarnación en la verdadera realidad del continente, lo primero que ha experimentado es la muerte injusta de las mayorías. Y desde el reverso de la vida ha iniciado una tarea eclesial y pastoral dirigida a la superación de la muerte y a la implantación de la justicia.

Al nivel de formulaciones programáticas la Iglesia ha afirmado una opción preferencial por los pobres, Esta opción está naturalmente enraizada en la Escritura y, más en concreto, en la misión de Jesús. Pero esta opción no se ha hecho por pura fidelidad formal a los textos bíblicos ni por una imitación mecánica y voluntarista de Jesús. Se ha hecho más bien porque los pobres, con rostros bien concretos, con necesidades básicas no satisfechas y como colectividad que es producto de la injusticia (cfr. Puebla, nn. 31-39; 63-69) son la mediación del llamado primario a la conciencia; y en la opción preferencial por los pobres existe algo último que, en último término, se justifica por sí mismo. Esto es lo que con gran sobriedad, pero con no menor profundidad afirma Puebla:

"Los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama" (n. 1.142).

Esta afirmación muestra la ultimidad de la convicción de la Iglesia, y por mostrar ultimidad es una afirmación profundamente teo-lógica. No es una afirmación propiamente deductiva que provenga de una fe en Dios ya constituida. Expresa más bien una experiencia constitutiva de lo último y, así, de Dios. La opción por los pobres, lejos de ser potestativa o coyunturalmente necesaria, es la afirmación incondicional de la vida y el rechazo incondicional de la injusticia.

Aquí está la raíz, en un sentido mínimo, pero en otro sentido la más profunda, de la práctica de la Iglesia. En los últimos años la Iglesia ha ejercitado una inusitada y voluminosa práctica de la denuncia profética, asumiendo los riesgos consecuentes. Ha sido defensora de los derechos humanos, pero no en su versión liberal, como derechos "civiles", sino en el sentido más primigenio del derecho a vivir y de los derechos más necesarios para la vida: por ello los ha reformulado como derechos "de los pobres". Ha exigido y propiciado, en la medida de sus posibilidades, los necesarios cambios estructurales al nivel social, económico y político. Ha luchado en favor de la sindicalización y organización de las masas populares como modo de quebrar el poder opresor y conseguir un poder más humano y humanizador. Y todo ello lo ha realizado no sólo dando doctrina sobre estos problemas, sino introduciéndose muchas veces en la lucha para que aquello pueda llegar a ser real.

Toda esta actividad no puede ser comprendida sólo como respuesta a exigencias éticas regionalizadas o como aplicaciones

de una doctrina social ya constituida. Debe ser comprendida más bien como la respuesta fundamental a la exigencia que proviene de la misma realidad y, así, a la exigencia fundamental de Dios. Debe ser comprendida como la forma más primigenia de dar testimonio en favor de la vida.

Y la radicalidad de esta convicción se observa históricamente en la novedad con que en determinados casos la Iglesia ha apoyado, por ejemplo, proyectos de unidad popular de tendencia socialista e incluso legitimado una insurrección popular (6). No es éste el momento de discutir en detalle la complejidad de estas situaciones y el sentido preciso del apoyo de la Iglesia. Lo que importa es recalcar que ni ideologías, normalmente sospechosas para la Iglesia, ni la gravedad de los conflictos, que pueden llegar a ser incluso armados, pueden poner límite a ese testimonio de la Iglesia en favor de la vida justa. No hay aquí ingenuidad ni pérdida de sustancia y especificidad cristiana. Lo que existe es la convicción de que la Iglesia no puede permanecer terceristamente al margen de aquellos procesos en que literalmente se juega la vida y la muerte de los hombres. No puede encontrar un lugar supuestamente más importante desde el cual se relativizase vida y muerte como algo que en último término no fuese en verdad último. Por necesaria y primigenia que sea la exigencia de criticar lo que haya de limitado y deshumanizante en estos procesos límite, la Iglesia siente como más primigenia aún la exigencia que se implante la vida y la vida justa. La necesaria crítica a éstos, como a cualquier otro tipo de procesos, sólo la puede realizar la Iglesia desde la opción por construir la vida, incluida la ambigüedad y conflictividad, y no desde una verdad genérica que le posibilitase supuestamente un mejor juicio sobre la vida.

1.5. Este modo de testimoniar la vida muestra una nueva conciencia eclesial, cuyos orígenes están en la eclesiología del Vaticano II, pero cuya radicalidad le sobrepasa, al haberse en-

carnado la Iglesia en la muerte e injusticia del continente y en sus anhelos de liberación. El Vaticano II viene a decir en el fondo que la Iglesia no es para sí misma, sino para servir al mundo; que la Iglesia no debe dar testimonio de sí misma, sino de algo distinto y mayor que ella misma.

Esto ha quedado claro en América Latina. En el fondo la Iglesia no está dando testimonio de sí misma. Pero ni siquiera está dando testimonio de "Jesús" o de "Dios". Más bien está dando testimonio de Jesús en cuanto es la Palabra de la Vida, y de Dios en cuanto es el Dios del reino y de la vida.

Existe aquí algo muy profundo cuyas primeras consecuencias estamos viendo ahora, pero que puede configurar el futuro de la Iglesia e indirectamente del continente latinoamericano. En el lógico distanciamiento de sí misma, e incluso en el aparente distanciamiento de un Cristo que fuese absolutizado como persona y separado de la Palabra de la Vida, y de un Dios que fuese absolutizado formalmente como lo último y separado de la mediación del reino, en ese aparente distanciamiento está recobrando su más profunda identidad y está recobrando la fe en Cristo y en el verdadero Dios.

Esta recuperación se está haciendo a los niveles primarios, pero no por ello menos teológicos. Se están recuperando teológicamente los rasgos de Jesús que le enfrentan a las necesidades primarias de los hombres, cuando se compadece de las muchedumbres (Mc 6, 34), pide a los discípulos que les den de comer (Mc 6, 37), pide al Padre el pan de cada día (Mt 6, 11; Lc 11, 3) y cura a los enfermos. Se está recuperando la lógica de Jesús en sus controversias (Mc 2,1 - 3,6 y par.), desenmascaramientos (Mc 7, 1-23) y maldiciones (Lc 6, 24-26; 11, 37-53; Mt 23, 13-32), como defensa de la vida de los pobres y la lucha contra la injusticia. Se están recuperando las comidas de Jesús, como signo de la plenitud de vida personal, social y transcendente, pero a través del signo primario de la vida. No hay aquí reduccionismo en el seguimiento de Jesús, sino concentración en aquello que ofrece el fundamento y la dirección del seguimiento (7).

Y se está recuperando también lo que ofrece fundamento y dirección a la fe en el misterio de Dios. Si los que aprisionan la verdad con la injusticia, los que hacen violencia a la verdad de las cosas con la mentira no pueden conocer a Dios, como nos avisa Pablo (Rom 1, 18-22), porque se les entenebrece el corazón

⁽⁶⁾ Entre los documentos episcopales que tratan estos nuevos problemas, cfr. La Justicia en el mundo, Comisión Episcopal de Acción Social, Obispos del Perú, 1971; He oído los clamores de mi pueblo, Obispos y Superiores Religiosos del Nordeste Brasileño, 1973; y el excelente comentario a ambos documentos por J. Hernández Pico, El Episcopado Católico Latinoamericano ¿Esperanza de los oprimidos?, ECA, octubrenoviembre, 1977, pp. 749-770. Más recientemente, véase el Mensaje al Pueblo Nicaragüense, 2 de junio de 1979, y Compromiso cristiano para una Nicaragua Nueva, de la Conferencia Episcopal; las homilías dominicales de Mons. Oscar Romero, Arzobispo de San Salvador a partir del 20 de enero de 1980.

⁽⁷⁾ Cfr. J. Sobrino, La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret, en La lucha de los dioses, pp. 84-100.

y hacen que las creaturas no sean ya sacramentos del creador, aquéllos, por el contrario, que respetan la más profunda verdad de las cosas y dejan que la realidad se manifieste como es, ésos pueden conocer a Dios. En la profunda honradez con la realidad latinoamericana, en no manipular la realidad de anti-vida del continente, en no desoir el grito por la vida que surge de sus entrañas y el anhelo de liberación, la Iglesia no está manipulando a Dios, le está dejando que se revele a través de lo real no manipulado, le está dejando ser Dios, y por ello la Iglesia puede hacer el primer gran acto de fe en un Dios de vida y de justicia (8).

1.6. Lo que hemos llamado testimonio objetivo de la Iglesia lo podemos resumir entonces de la siguiente forma. La Iglesia está dando testimonio en favor de la vida. Dadas las condiciones reales de nuestro continente, esa vida hay que historizarla a partir de sus niveles primarios económicos, sociales y políticos, y el testimonio hay que historizarlo como una lucha por conquistar esos niveles primarios y una lucha contra la injusticia que los aniquila. Y este cauce del testimonio, que en sí mismo no agota la plenitud de vida, es parte integral y también fundamental del testimonio que debe dar la Iglesia de un Dios de vida, y es condición de posibilidad para que se constituya la misma fe en Dios. Y en cualquier caso nos parece que este cauce del testimonio se está haciendo irreversible para muchos grupos eclesiales.

El testimonio subjetivo de la Iglesia en la persecución martirial

Nos queremos detener ahora en lo que hemos llamado el aspecto subjetivo del testimonio de la Iglesia en la promoción objetiva de la vida justa. Este testimonio subjetivo no es otra cosa que la santidad de la Iglesia. Pero lo que interesa analizar no es la santidad abstractamente, como si ya se supiese qué es la santidad con anterioridad al testimonio objetivo, sino el tipo de santidad, de actitudes y virtudes cristianas que se generan en el proceso descrito más arriba. Y más en concreto nos interesa mostrar que cuando la Iglesia da el testimonio objetivo descrito, entonces se genera históricamente lo que en el NT es considerado como la santidad por antonomasia, la entrega de la vida por los hermanos como mayor muestra de amor.

No es necesario abundar en el hecho de que la Iglesia que ha dado el testimonio en favor de la vida ha sido perseguida y ha producido mártires. Miles de campesinos, obreros, catequistas, estudiantes e intelectuales han sufrido la persecución y la muerte. Pero más novedosa y llamativamente, cientos de sacerdotes, religiosos, religiosas y obispos han sido atacados, calumniados, amenazados, expulsados, torturados y asesinados (9). Lo que nos interesa es orfecer un análisis teológico de la persecución y del martirio y presentarlos como la forma más típica y acabada de la santidad de la Iglesia, precisamente porque está dando testimonio en favor de la vida justa.

2.1. El Vaticano II concede importancia al testimonio como forma de vida que hace presente la fe y los valores espirituales frente al materialismo reinante; y recalca, novedosamente, que también al laico le compete dar ese testimonio en el mundo. Sin embargo, no analiza teológicamente la importancia de la persecución y del martirio. La persecución de la Iglesia es aludida genéricamente como acompañante de su misión (LG n. 8), y cuando se historiza de alguna forma, se tiene ante la vida el modelo de persecución que ha ocurrido en tierras de misión (AdG n. 42) o donde no existe libertad religiosa (ApA n. 17). También genéricamente se menciona la excelencia del martirio (LG n. 42) y la historia de los mártires (DH n. 11).

En el Vaticano II, por lo tanto, las realidades de la persecución y el martirio no son objeto de una especial reflexión teológica, ni están muy relacionadas históricamente con el testimonio de la Iglesia, que para la actualidad es explicitado de otra forma. Y ciertamente no ocurre la idea de que en países tradicionalmente católicos, como los latinoamericanos, pueda darse esa realidad de forma generalizada.

Tampoco la Evangelii Nuntiandi y ni siquiera Medellín hacen hincapié en la persecución y el martirio. Repiten la necesidad del testimonio subjetivo en la evangelización y acentúan, sobre todo Medellín, la necesidad de la pobreza y el empobrecimiento solidario. Pero lo esencial del testimonio no es visto todavía desde la persecución y el martirio.

Al notar esta ausencia en documentos eclesiales tan importantes y fecundos, no pretendemos ser anacrónicos, sino mostrar

⁽⁸⁾ Cfr. J. Sobrino, Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación. Reflexiones sistemáticas, en *Didlogo*, Guatemala, 49, 1979, pp. 24-31.

⁽⁹⁾ Entre los numerosos aportes documentales pueden verse Persecución de la Iglesia en El Salvador, San Salvador, 1977; Signos de lucha y esperanza. Testimonio de la Iglesia en América Latina, 1973-1978, Lima, 1978; El Salvador. Un pueblo perseguido, Lima, 1980.

190

hasta qué punto la persecución y el martirio son una novedad en la Iglesia latinoamericana. Y ello se hizo patente precisamente en Puebla. A pesar de la reticencia del Documento de Trabajo y del intento de sofocar esta temática en la misma reunión, el Documento de Puebla menciona varias veces la situación de persecución en que se encuentra la Iglesia. Aquí, como en otros casos, la realidad se impuso por sí misma.

Pero más importante que mencionar el hecho de la persecución, es la incipiente teología de la persecución que se encuentra en los textos. En ellos se reflexiona, en primer lugar, sobre las causas de la persecución en la actualidad, que son descritas como una praxis que se origina para responder "ante el clamor por la justicia" (n. 87) y se traduce en "la denuncia profética de la Iglesia y sus compromisos con el pobre" (n. 1.138, cfr. n. 92). Y se dice, en segundo lugar, que "afrontar la persecución y la muerte" (n. 668) es la culminación del testimonio de santidad, que se manifiesta además en el espíritu de sacrificio y abnegación, afrontar la soledad, el aislamiento y la incomprensión (cfr. número 668).

Puebla afirma, por lo tanto, que la persecución es generalizada y es el modo acabado de dar testimonio. Pero afirma además que la persecución no puede ser comprendida según el modelo clásico de las persecuciones de los primeros siglos, ni según el modelo de los países de misión con religiones no cristianas o de los países con ideología oficial u oficiosamente atea. Esto significa que la persecución debe ser teologizada de manera distinta a la tradicional. La razón de la persecución no está en directo al nivel de la superestructura ideológica, sino de la infraestructura. Se persigue a la Iglesia cuando defiende la vida de las mayorías pobres, denuncia la vida aniquilada injustamente y fomenta la práctica histórica de la justicia. Y ello es mucho más claro porque quienes hoy persiguen a la Iglesia mantienen muchas veces en sus formulaciones la fe cristiana (cfr. n. 49). La persecución no puede ser entendida por lo tanto al nivel explícitamente religioso, sino al nivel realmente humano. Debe ser comprendida como la respuesta al testimonio objetivo de la Iglesia en favor de la vida justa.

2.2. Ésta incipiente teología de la persecución esbozada en Puebla recupera una de las dimensiones fundamentales de la eclesiología del NT, aunque a su vez deba ser profundizada e historizada teológicamente. Es evidente, en efecto, qu en el NT muy pronto sobreviene de facto la persecución a la Iglesia y muy pronto esa persecución es declarada de iure como una caracterís-

tica de la verdadera Iglesia. Fácticamente, es claro que muy pronto sobrevinieron a la Iglesia naciente las persecuciones de parte de las autoridades judías y romanas. Pero muy pronto también se hizo una declaración de principios sobre la necesidad cristiana de esa persecución. En el primer escrito del NT dice Pablo: "Vosotros sabéis que éste es nuestro destino. Cuando estábamos con vosotros os lo decíamos: tendremos que enfrentar la persecución" (1 Tes 3, 2-4). Y la razón de esa necesidad es teologizada por las comunidades a partir del destino de Jesús (Jn 15, 18.20; Mt 10, 24s) y de los profetas (Mt 5, 11s).

La persecución a Jesús, que teológicamente debe ser comprendida desde la voluntad del Padre, históricamente tiene una causa clara: la actuación conflictiva, denunciadora, anatematizadora y desenmascaradora hacia los poderosos, ricos, fariseos, escribas y gobernantes. Jesús luchó contra cualquier tipo de poder opresor e injusto para fomentar y defender la vida justa de los pobres. No se trata en esta lucha meramente de un conflicto personal entre Jesús y otras personas, es decir, un conflicto entre "mediadores". Se trata, más bien, de una lucha entre diversas "mediaciones". Por una parte la defensa de la vida justa de los pobres, y por otra la defensa de la vida injusta de los poderosos. Esto queda tipificado muy claramente en la muerte de Jesús. La pax romana y la sociedad judía, simbolizada en el templo, son configuraciones socio-políticas injustas que oprimen a las mayorías pobres. Por atacar objetivamente ambas cosas en nombre del reino de Dios, Jesús es perseguido y ajusticiado.

En las narraciones evangélicas la persecución de Jesús es atestiguada abundantemente y es presentada a un nivel religioso. Pero detrás del nivel religioso está el nivel realmente humano. Si lo que está aparentemente en juego en la persecución de Jesús es su ortodoxia religiosa, lo que está realmente en juego es la misma doxa de Dios, que se manifiesta en la vida justa de los pobres (10).

2.3. Estas breves reflexiones son importantes para obtener un adecuado concepto teológico de lo que significa persecución de la Iglesia, lo cual a su vez es importante por las consecuencias prácticas. El punto de partida para comprender lo que es persecución de la Iglesia es algo que no es la misma Iglesia, sino lo que denominamos el reino de Dios, la doxa de Dios como vida de los hombres. La relación de la Iglesia con ese reino de Dios es doble. Por una parte la Iglesia es servidora, instrumento, de

⁽¹⁰⁾ Cfr. J. Sobrino, La aparición del Dios de vida..., pp. 100-108.

que el reino llegue a ser. Por otra parte, ella misma, en cuanto agrupa a numerosos hombres y mujeres, es expresión de si la realidad del reino ha llegado a ser o no. Según la doble relación de la Iglesia con el reino habrá que desarrollar el concepto de persecución (11).

Según esto se da la persecución de la Iglesia, en primer lugar de manera formal, cuando en su explícita misión pastoral al servicio de la justicia y de la liberación integral sus obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas, delegados de la palabra o simples fieles son entorpecidos, amenazados o aniquilados por razón de esa misión precisa y para que no desarrollen esa misión. Es decir, persecución significa aquí inutilización de la Iglesia en cuanto es servidora del reino e instrumento de su construcción y crecimiento.

En este sentido la Iglesia no es perseguida formalmente en su carácter institucional ni en su carácter religioso. La persecución no significa atentar a lo institucional de la institución, ni actuar directamente por un explícito odium fidei. Más bien la Iglesia es perseguida en cuanto es una comunidad que defiende eficazmente la vida y la justícia; es por ello perseguida por el odium iustitiae. En la práctica es evidente que no cualquier cristiano, sacerdote y obispo es perseguido —varios son alabados, privilegiados y manipulados—, sino aquellos que han optado como Jesús por la vida y justicia del reino de los pobres. Y es también evidente que detrás de ese odium iustitiae está, indirecta pero muy realmente, el verdadero odium fidei.

En segundo lugar, se persigue a la Iglesia en un sentido material, pero no por ello menos real, sino con gran frecuencia con mayor saña, cuando la Iglesia es considerada como "mundo", es decir, como comunidad de hombres cuya vida real está amenazada y negada. En otras palabras, se persigue a la Iglesia cuando el pueblo real es oprimido y reprimido. Lo que queremos afirmar es que cuando el pueblo es oprimido estructuralmente, y más aún, cuando es reprimido por luchar por su vida, entonces no solo se persigue a quienes fomentan el reino de Dios, sino que se aniguila el mismo reino de Dios.

Se podrá discutir si conviene teóricamente usar el mismo término de "persecución de la Iglesia" en ambas situaciones, dada su analogía. Pero lo que no puede negarse es la existencia del segundo tipo de persecución, y que ésta le afecta a la Iglesia en su misma esencia. En efecto, por su misma fe en el Dios de vida, la Iglesia debe considerarse como la guardiana y custodia de la vida. Si se persigue la vida de los hombres, en su calidad de creaturas, entonces se está persiguiendo en directo al mismo Dios, e indirectamente a la Iglesia basada en la fe en ese Dios. La persecución cotidiana a la vida de los hombres, al reino de Dios, aunque no se hiciera explícitamente como persecución a los cristianos, es la mayor afrenta a la Iglesia, pues su razón de ser está en la realización de ese reino de Dios.

Esta determinación teórica del concepto teológico de persecución nos parece importante por sus repercusiones prácticas para la misma Iglesia; de modo que si entiende así lo que es persecución, actuará de manera distinta a la que ha sido usual, y a la postre, de manera más cristiana.

a) Si se aceptan los dos sentidos de persecución entonces se comprende mejor el origen de la persecución material al pueblo. En esa medida levantará su voz de protesta y será por ello—después— formalmente perseguida. Si acepta como persecución a ella misma la opresión y represión del pueblo, entonces no podrá desentenderse de ella, porque afecta a su misma esencia. Esto explica históricamente por qué muchas Iglesias han sido perseguidas formalmente y otras son toleradas y aun alabadas. En el fondo, por haber hecho suya la persecución al pueblo o por no haberse sentido afectadas como iglesias en la persecución al pueblo.

b) Si se aceptan ambos sentidos de persecución, entonces la Iglesia comprenderá la esencia de lo que es la persecución formal a ella misma. Esta no consistirá en la privación de privilegios o incluso de ciertos derechos civiles, sino en ser inutilizada y aniquilada cuando defiende la vida. Y podrá decir, como han afirmado algunos obispos, que persecución a la Iglesia y represión al pueblo son la misma cosa, aunque con formalidades distintas. Si acepta ambas cosas, la Iglesia irá aprendiendo dialécticamente de lo que se trata en la persecución. Cuando experimenta en carne propia la persecución de sus líderes eclesiales y la razón por la que se les persigue, comprende más a fondo de qué se trata en la opresión y la represión al pueblo. Y a la inversa, cuando acepta como verdadera persecución lo que le ocurre al pueblo, comprende también entonces el significado de que a ella se le persiga formalmente.

c) Esta dialéctica real y vivida es uno de los modos, pero

⁽¹¹⁾ En estos análisis nos referimos a la Iglesia y a los cristianos; pero algo semejante debiera decirse de aquellos no explícitamente cristianos que trabajan anónima, pero realmente, por el reino, y que en su misma realidad lo hacen o no presente.

importante y eficaz, de que la Iglesia aprenda cosas importantes, pues la persecución, en el doble sentido, concretiza verdades que genéricamente mantiene la Iglesia. Así, por ejemplo, la Iglesia aprende quién es realmente el pobre, no ya tomado en su aspecto individual y pacífico, sino en su realidad colectiva y conflictiva que suscita la represión. Aprende qué significa insertarse en el mundo de los pobres, asumir su causa y destino. Aprende la excentricidad constitutiva de su esencia, pues la persecución ocurre precisamente cuando la Iglesia sale de sí misma, deja de defender sus propios derechos y se vuelca hacia fuera defendiendo los derechos del pueblo. La persecución y represión ayuda a la Iglesia a recobrar su propia esencia, y en este sentido —y no sólo en el puramente escatológico— se puede considerar dichosa y bienaventurada en la persecución.

2.4. La persecución descrita puede generar y de hecho genera una serie de actitudes y virtudes cristianas que difícilmente se generan fuera del cauce de la persecución. Las más notables entre ellas son el empobrecimiento, la solidaridad con el pueblo pobre, la fortaleza en el sufrimiento y la esperanza contra esperanza. Todo ello forma parte muy importante del testimonio subjetivo de la Iglesia y culmina con lo que tradicionalmente ha sido considerado como el mayor de los testimonios: el martirio.

De este martirio queremos afirmar que es la forma más acabada de santidad, no sólo por razones teológicas generales, sino también por razones históricas actuales, que lo hacen una posibilidad real y no remota y lo presentan claramente como la muestra del mayor amor. Queremos afirmar entonces que el martirio, aunque obviamente no sea el destino de todos los cristianos, es teológica e históricamente el analogatum princeps a partir del cual y con relación al cual habrá que entenderse la santidad de la Iglesia y lo que hemos llamado su testimonio subjetivo (12).

En teoría esto siempre ha sido verdad en la Iglesia. Lo importante es historizar, aquí como en otros casos, qué es lo que se entiende y se debe entender por martirio en la actualidad. La definición usual del martirio es "la aceptación libre y paciente de

la muerte por causa de la fe (incluida su enseñanza moral) en su totalidad o con respecto a una doctrina concreta (vista ésta siempre en la totalidad de la fe)" (13). Esta definición recoge lo fundamental del martirio como dar testimonio de Cristo —lo cual ya aparece en el NT— y de dar testimonio con la propia vida, tal como se entendió desde mediados del siglo II. Y recoge implicitamente otra tradición del NT según la cual en el dar la vida por el hermano está el mayor amor (cfr. Jn 15, 13; 1 Jn 3, 16), es decir, la mayor santidad.

Para comprender como martirio la muerte de tantos cristianos hoy en América Latina hay que historizar algunos de los elementos que aparecen en las definiciones citadas. Tres puntos es importante recalcar:

1) La "confesión de fe" inherente al martirio debe ser historizada según lo dicho antes, como confesión de la vida justa. Según la definición usual se trata entonces de dar testimonio con la vida de una enseñanza moral fundamental, la exigencia de una vida justa, vista esta enseñanza en relación con la fe en el Dios de vida.

2) En la actualidad hay que historizar de manera diferente lo que hay de "paciente" en la aceptación de la muerte, es decir, "no provocada por actos de violencia física o moral" (14), como afirma el Documento de Trabajo para Puebla. Como ya dijimos al hablar de la persecución, la muerte sobreviene normalmente precisamente por la lucha en favor de la justicia. Y toda lucha genera objetivamente algún tipo de violencia. El martirio hoy no puede ser comprendido sin ese elemento de "violencia", pues tampoco la vida cristiana en general puede ser comprendida sin ella, aunque naturalmente habrá que determinar qué tipo de violencia es justa (15). Pero sin ese elemento no se puede comprender el martirio, como no se podría comprender siquiera la muerte de Jesús, pues -objetivamente al menos- Jesús usó de la violencia moral. Sería irónico que por cuestiones meramente terminológicas no se pudiese hablar ĥoy de "martirio" en América Latina cuando tantos cristianos sufren el mismo destino de Jesús y al menos muchos de ellos usan del mismo tipo de violencia que usó Jesús.

3) Por último, y aquí está el elemento más importante,

⁽¹²⁾ Sobre la nueva concepción de la santidad de la Iglesia como una de sus notas distintivas, cfr. L. Boff, *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander, 1979; J. Sobrino, Resurrección de una Iglesia popular, en *Cruz* y *Resurrección*, México, 1978, pp. 110-116. En la misma dirección apunta J. Moltmann, *La Iglesia en la fuerza del Espíritu*, Salamanca, 1978, pp. 378-83.

⁽¹³⁾ Así formula K. Rahner el concepto usual de martirio desde el punto de vista dogmático y de teología fundamental, LThK VII, p. 136.

 ⁽¹⁴⁾ Nota sobre el martirio, n. 223.
 (15) Para un tratamiento teológico de la violencia, cfr. I. Ellacuría, l'cología Política, San Salvador, 1973, pp. 91-127.

hay que historizar la muerte por amor al hermano como muerte por amor a todo un pueblo y por la liberación de ese pueblo. Que el amor es el elemento formal del martirio que le otorga su excelencia es claro, como lo muestra Sto. Tomás (16). Pero ese amor no tiene por qué ser exclusivamente amor directo a una u otra persona, sino también al pueblo en general.

Esta realidad martirial se da abundantemente en América Latina y de diversas formas, de las cuales queremos analizar dos. Existe, en primer lugar, el tipo de martirio que reproduce más claramente los rasgos y características concretas del propio martirio de Jesús. Existen muchos cristianos, simples fieles, líderes de comunidades, sacerdotes, religiosas y obispos que han denunciado el pecado del mundo, han luchado por la promoción de la justicia, han entrado en conflicto con los poderosos, les han hecho violencia en nombre de Dios, y por ello han sido asesinados. Estos cristianos han sido asesinados por amor a su pueblo, porque las mayorías pobres tengan vida justa, y ello por fidelidad a Jesús y a Dios. Este es el tipo de martirio que han sufrido, por citar sólo algunos ejemplos, el P. Héctor Gallegos, Rutilio Grande, Hermógenes López. Según lo dicho son sin duda mártires; así lo celebra el pueblo y lo reconocen algunos jerarcas, aunque no falten también quienes lo pongan en duda.

Existe, sin embargo, otra forma de entregar la vida, que recoge características del modelo anterior, pero que a su vez tiene características propias. Nos referimos a lo que pudiéramos llamar el martirio del pueblo y en su calidad de pueblo (17). Dada la situación en tantos países latinoamericanos, los hechos todavía recientes de los sufrimientos y luchas del pueblo de Nicaragua, la situación de El Salvador y Guatemala, sería un verdadero escándalo pasar por alto esas muertes y el tipo de santidad que reflejan, se las llame o no martirio.

De forma muy esquemática podríamos describir esos procesos martiriales de la manera siguiente. Es claro, como dijimos antes, que grandes mayorías dan su vida cotidianamente a causa de las estructuras injustas, y se repiten con frecuencia masacres y genocidios entre el pueblo sencillo. Podríamos hablar aquí de un martirio "material", pues en muchos casos los asesinados mueren sin conciencia todavía de por qué mueren y de qué están dando testimonio con esa muerte. Pero el hecho básico y abru-

mador está ahí: innumerables hombres del pueblo mueren y son masacrados cotidianamente.

TESTIMONIO SUBJETIVO

En muchos casos esas mayorías oprimidas asumen con espíritu cristiano (18) su propia situación de miseria y despojo, lo cual les lleva a concientizar su propia pobreza y muerte, y a una praxis de liberación. Su propia privación y muerte se convierte en amor a los otros, en el deseo eficaz de conseguir una vida justa.

Ese amor a las mayorías suele llevar, para ser eficaz, a la organización social del pueblo, a la organización política y en sus casos verdaderamente extremos, incluso a la organización político-militar. Durante ese proceso de lucha muchos sufren el despojo y abandono de todo, sufren la tortura y el asesinato, a veces sólo por el hecho de ser pueblo organizado o por manifestarse pacíficamente. Cuando, como en el caso de Nicaragua, el conflicto toma dimensiones de lucha armada, caen cientos y miles de personas.

Estos son los datos escuetos de fenómenos que se repiten abundantemente en el continente. Y de ellos preguntamos qué tipo de santidad se muestra en ellos e indirectamente también —aunque esto no sea lo más importante— si se puede llamar martirio y testimonio eclesial a ese tipo de muertes.

Por lo que toca a las muertes del pueblo y del pueblo que se organiza social y políticamente, es evidente que dan la vida con gran libertad, pues por experiencia histórica saben que la muerte sobreviene necesariamente al pueblo organizado, y con una necesidad mayor incluso que la que ocurre en el primer modelo de martirio, pues normalmente el pueblo es más indefenso que los líderes eclesiales. Y aunque la entrega de la vida no es "paciente", tampoco pueden ignorarse las masacres a poblaciones indefensas ni la desigualdad de fuerzas que existe en las luchas sociales, que si no les convierten en víctimas totalmente indefensas, les exige la "paciencia histórica" de una autodefensa desproporcionadamente pequeña. Y es claro también que en su generalidad las muertes que sobrevienen al pueblo ocurren por amor al pueblo, porque se consiga una liberación real.

Y estas reflexiones hay que extenderlas incluso al caso límite de una insurrección popular armada. Dos cosas hay que distinguir aquí. La primera es la legitimidad ética de la insurrección con

⁽¹⁶⁾ ST II-II q. 124, a 2, ad 2.

⁽¹⁷⁾ Aquí hay que repetir y con mayor razón lo dicho en la nota 11.

⁽¹⁸⁾ Cfr. I. Ellacuría, Las bienaventuranzas como la Carta fundacional de la Iglesia de los pobres, en *Iglesia de los pobres y Organizaciones populares*, San Salvador, 1979, pp. 105-118.

199

las condiciones que impone la moral. De hecho los Obispos de Nicaragua declararon esa legitimidad en su situación concreta y Mons. Romero habla con realismo sobre la posible legitimidad de una insurrección en El Salvador. La segunda es la que más interesa a nuestro propósito, es decir, el tipo de santidad que puede desarrollarse incluso a través de una insurrección. Por una parte, es claro que una insurrección por su misma naturaleza puede engendrar valores deshumanizadores y pecaminosos, como son el odio, la venganza, la violencia desproporcionada o el puro terrorismo. Pero por otra parte, si se supera esa concupiscencia típica de la lucha, en la misma lucha se puede generar una serie de valores cristianos como la fortaleza, la generosidad y el perdón, la magnanimidad en la victoria. Todo ello hace muy posible que la misma lucha armada, cuando es inevitable y justa, pueda ser vehículo de santidad: v la vida que en ella se entrega pueda ser considerada también como testimonio del mayor amor. Sto. Tomás al menos no vio dificultad en considerar la muerte del soldado como posible martirio, pues "el bien de la república es el más alto entre los bienes humanos", y "cualquier bien humano puede ser causa del martirio en cuanto referido a Dios" (19).

Que estas muertes que sobrevienen con necesidad histórica al pueblo que se organiza, sean martirio o no, puede ser "teóricamente" una quaestio disputata. En el fondo sólo Dios puede juzgar dónde ha existido el mayor amor. Estas reflexiones no tratan de ignorar los fallos y pecados de esos cristianos. No se trata de idealizarlos bajo todo punto de vista, ni de afirmar que individualmente todo cristiano que lucha por el pueblo posea "todas" las virtudes cristianas. De lo que se trata es de no ignorar el hecho generalizado y sorprendente de que muchos cristianos dan su vida con libertad para que el pueblo viva; y la dan con la generosidad que exige abandonarlo todo y no arredrarse ante la persecución, la muerte e incluso las crueles torturas. No se puede ignorar que se da aquí una forma de aquel amor mayor de que habla el evangelio, aunque en cada caso individual vaya acompañado de fallos y debilidades. Se trata en el fondo de no ignorar lo que es mayor, aunque se deban criticar los fallos menores.

Si juntamos los dos modelos que hemos expuesto de dar la vida por la vida de los demás, la situación martirial de la Iglesia en América Latina es semejante por su novedad y volumen a la de los tres primeros siglos de la historia de la Iglesia. En pura teoría teológica se podrá seguir discutiendo si hay aquí propiamente martirio o no. Se podrá hablar con más corrección conceptual de la "analogía del martirio". Pero nada de ello puede hacer ignorar el hecho generalizado, ni encubrir el importante hecho de que las comunidades cristianas, y a veces la misma jerarquía, considera como mártires y verdaderos cristianos a quienes han entregado de mil maneras su vida para que el pueblo viva. Los Obispos de Nicaragua, sin ahondar en disquisiciones teológicas, han reconocido el valor cristiano de la sangre derramada en Nicaragua:

"Nuestro pueblo luchó heroicamente por defender su derecho a vivir con dignidad, en paz y en justicia. Este ha sido el significado profundo de esta acción vivida contra un régimen que violaba y reprimía los derechos humanos, personales y sociales... Asumimos la motivación profunda de esa lucha por la justicia y por la vida.

La sangre de aquellos que dieron su vida en ese prolongado combate... significa el despliegue de fuerzas nuevas en la construcción de una nueva Nicaragua.

La esperanza de esta revolución descansa ante todo en los jóvenes nicaragüenses. Ellos han hecho un derroche de generosidad y valor que ha asombrado al mundo, y serán ahora los principales artífices de esta nueva "civilización del amor" que queremos construir (Puebla, n. 1.188)".

- 2.5. Este tipo de santidad martirial, el testimonio subjetivo de la Iglesia, está relacionado con el testimonio objetivo. Analizar esta relación no nos parece una tarea puramente académica y conceptual. Creemos más bien que ahondar en la relación entre creer en la vida y dar la vida, es el modo de profundizar en la esencia y práctica de la fe cristiana.
- a) Históricamente es claro que el testimonio martirial es consecuencia del testimonio objetivo en favor de la vida. Sólo si se comprende el testimoniar a Dios y a Jesús como testimonio en favor de la vida, se puede comprender la necesidad de la persecución y el martirio. Y más en concreto, sólo cuando se da testimonio de los niveles primarios de la vida en un mundo de injusticia, se explica la persecución y el martirio. En otras regiones del mundo se darán otro tipo de injusticias y de violaciones de los derechos humanos; pero cuando éstas ocurren a los niveles primarios, entonces su defensa provoca la persecución y el martirio. La defensa de la vida es lo que fuerza a que el testimonio de santidad de la Iglesia llegue de forma generalizada —y no en casos aislados— a tal radicalidad.

⁽¹⁹⁾ ST II-II, q. 124, a 4, ad 3.

b) Teo-lógicamente aparece mejor la relación entre el objeto de la fe, Dios, y el modo de acceder a él. Aunque pudiera parecer una pregunta transcendental y a priori, y por ello académica, no estaría de más preguntarse qué contenido objetivo de la fe puede exigir el dar hasta la vida. La respuesta formal sería sencilla: la voluntad de Dios. Nada creado, incluso la propia vida, puede ser obstáculo a que se cumpla la voluntad de Dios. Pero no es ocioso preguntarse qué hay en esa voluntad de Dios que no haga aparecer arbitraria su exigencia. Si el dar la propia vida es algo último en el sujeto, habrá que preguntarse qué es lo último en la voluntad de Dios que haga "verosímil" o "comprensible" —por usar palabras donde ya no las ofrece el lenguaje— dar la propia vida.

Según lo dicho, nos parece que eso último en la voluntad de Dios es la vida de los hombres y, en concreto, la vida justa. Eso último, y por ser último, es lo que da verosimilitud a la ultimidad que se exige en el testimonio martirial. Y a la inversa, morir para que otros tengan vida es una profunda experiencia de Dios, de que la vida es algo absolutamente último. Al dar la vida por la vida de otros se afirma in actu al Dios de vida.

Aparece aquí naturalmente la paradoja de que para que exista vida para otros se deba dar la propia vida. Esa paradoja es real porque la creación y la historia están atravesadas por el pecado que produce la anti-vida. En una creación sin pecado no sabemos si sería necesario dar la vida para la vida de otros. Pero en la creación real, el pecado de la anti-vida sólo puede ser superado dejándose en un primer momento vencer por él. Al recoger la experiencia de Dios también la experiencia del pecado, entonces el dar la propia vida es la forma de afirmar la fe en el Dios de vida.

A un nivel puramente nocional, quizá no se pueda decir más, ni se puede buscar una síntesis racional que unifique la ultimidad del Dios de vida y la utilimidad de dar la vida. Esta experiencia es más bien al modo de la teología negativa. En el martirio, como en toda muerte, hay un no-saber, mediación necesaria de la cuota de no-saber para mantener el misterio de Dios. Pero a través de ese no-saber supremo se manifiesta el profundo saber sobre la supremacía de la vida, testimoniado operativamente, aunque no controlado conceptualmente.

Históricamente creemos que de esta forma se relacionan los dos aspectos de la fe: fides quae creditur y fides qua creditur. El contenido de la fe no es simplemente "Dios", ni el acto de fe está simplemente en la "entrega" del hombre a Dios. "Dios" y "en-

trega" se concretizan y se esclarecen mutuamente desde dentro y no sólo desde la formalidad de los conceptos, cuando se trata de un Dios que quiere la vida justa de los hombres y cuando se trata de una entrega total para que exista la tal vida justa.

c) Salvíficamente aparece la misteriosa relación entre dar la propia vída y que los hombres la tengan en abundancia. Decimos que esta relación es misteriosa porque a priori no puede probarse que del martirio surja vida. La observación histórica es aquí ambigua. Pero dentro del misterio de la fe, se recupera la eficacia del martirio como algo salvífico, es decir, no sólo como expresión de la santidad subjetiva, sino como algo productivo para la vida de los hombres. Se recupera el misterio del siervo de Jahvé y de la cruz de Jesús.

En el fondo, el testimonio subjetivo martirial está al servicio de la salvación histórica. No se trata, por lo tanto, ni de una opción dolorista, como si en el sufrimiento en sí mismo hubiese algo bueno, ni puramente sacrificial, como si en el acceso a Dios lo primero y esencial fuese el sacrificio. Se trata más bien del testimonio del siervo de Jahvé, quien busca en directo la liberación histórica (Is 42, 4) y quien por sus desdichas justifica a muchos (Is 53, 11). Este misterio del siervo se vive con mayor intensidad en América Latina en cuanto que es el pueblo entero el que busca la liberación y el que participa de las desdichas del siervo; dicho cristológicamente, el que le ofrece un cuerpo histórico a Jesús para que en él se complete lo que falta a su pasión (Col 1, 24) (20). Y porque la persecución y el martirio se viven con el espíritu del siervo, por ello se mantienen la esperanza y la lucha por la liberación, y por ello son, aun históricamente, salvíficos.

El testimonio martirial de la Iglesia vive de la opción primigenia por la vida, la justicia y la liberación, acepta la inevitabilidad histórica del sufrimiento que sobreviene a ese testimonio, y al aceptarlo en la misma fe del siervo de Jahvé lo cree salvífico y eficaz. Tampoco aquí se puede añadir una palabra racional. Lo importante es constatar que así ocurre en la Iglesia y que por ello está creciendo como Iglesia. La respuesta histórica a las condiciones históricas del continente le están haciendo profundizar y unificar la fe en el Dios de vida y dar la vida a la manera del siervo. Por ello su práctica y esperanza no decaen.

⁽²⁰⁾ Cfr. I. Ellacuría, El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica, en Cruz y resurrección, pp. 49-82.

3. El testimonio de la vida en plenitud: cristianización de lo humano

Al hablar del martirio hemos presentado ya de hecho en qué consiste la plenitud del testimonio subjetivo de la Iglesia o, al menos, su núcleo central. Queremos ahora hacer algunas reflexiones sobre el testimonio objetivo de la Iglesia en favor de la plenitud de vida. Estas reflexiones son importantes por fidelidad a Dios, quien no sólo es el creador y liberador, sino también el consumador, el que otorga plenitud. Y son también importantes para comprender lo que hemos afirmado del testimonio de la vida justa a los niveles primarios como un momento dentro del testimonio global de la Iglesia, y responder así a la acusación, muchas veces interesada, de que la Iglesia estaría reduciendo su actividad a lo socio-político.

3.1. Como tesis fundamental podríamos afirmar que el servicio de la Iglesia a la plenitud de vida consiste en la humanización constante de lo humano a todos los niveles y en todas las situaciones. El presupuesto de esta afirmación es que lo humano es siempre susceptible de crecimiento y de profundización. Y la razón positiva de la afirmación consiste en que la fe cristiana tiene la capacidad de humanizar, según una forma específica suya que podemos llamar "cristianización".

Lo humano que se debe cristianizar se desarrolla a tres niveles: (1) al nivel histórico, que incluye el hecho primario de que el hombre es un ser material y espiritual, personal y social, producto en parte de la historia y configurador positivo de la historia; (2) al nivel transcendente, que incluye el que el hombre está remitido a algo previo y mayor que él, en quien encuentra su plenificación: (3) al nivel simbólico o litúrgico, que incluye el que el hombre exprese la profundidad de lo histórico y —cristianamente— lo exprese desde y para lo transcendente.

Estos tres niveles son en cierta forma independientes y autónomos relativamente, en el sentido de que responden a diversas áreas de la vida de los hombres, y por ello la humanización —al menos a un nivel consciente y explícito— de uno de los niveles no se deriva mecánicamente de la realización de los otros. La consecuencia práctica, para el testimonio de la vida en plenitud que debe dar la Iglesia, es que deberá cultivar explícitamente cada uno de ellos.

Pero por otre parte, los tres niveles están también relacionados. Esto se deriva o sólo de una antropología transcendental a priori, sino de la comprensión cristiana del hombre y de Dios. Esto significa en concreto que incluso el anuncio de la plenitud de vida transcendente está relacionado con el testimonio de plenitud de vida histórica.

La conclusión genérica de esta primera afirmación es que la Iglesia debe humanizar todos los niveles de lo histórico y en cualquier situación histórica, y a través de ello dará también testimonio de la plenitud de vida transcendente, celebrada y anticipada en la liturgia.

3.2. Para comprender lo que se quiere afirmar en positivo, veámoslo en primer lugar desde lo negativo, desde la tentación de la Iglesia a no actuar de esa forma. La primera manifestación de esa tentación consiste en que al explicitar el testimonio en favor de la plenitud de vida, la Iglesia se concentre, como en lo típicamente suyo, en los niveles litúrgico y transcendente, abandonando el nivel histórico. Ello puede ocurrir por razones teóricas de una mala teología o por razones prácticas bien concretas, como la competencia que ofrecen otras ideologías "humanizadoras" de lo histórico, ante las cuales la Iglesia no sabría qué hacer. El error estaría en querer plantear en directo la plenitud transcendente independientemente de la plenitud histórica "menos plena". Y sería no sólo error, sino tentación, porque de esa forma sutilmente la Iglesia abandonaría la fe en el Dios de vida, tal como hemos explicado antes.

Pero la tentación se puede dar también aun cuando se aceptase que hay que dar testimonio de la plenitud de vida al nivel histórico, distinguiendo a ese nivel algunas zonas históricas (la espiritual y moral) aptas para la plenitud, de otras (la material, económica y social) que no fuesen aptas para la plenitud. O distinguiendo algunas situaciones (situaciones pacíficas, de democracia formal) en que la Iglesia pudiese promover la plenitud de vida histórica, de otras que no lo hicieran posible (situación de conflicto, de sociedades socialistas).

El error no consiste en afirmar que ciertos niveles y situaciones, como serían por ejemplo los niveles de las necesidades básicas de los hombres o las situaciones conflictivas, no exigen por su propia dinámica el que sean superados y sublimados en situaciones "mejores", sino en abandonar esos niveles como no típicos del testimonio de la Iglesia, y considerar la actuación de la Iglesia en esos niveles como transitoria y provisional. En el fondo se trataría de la tentación frecuente en la Iglesia de querer dar testimonio de la plenitud de vida "en sí", sin querer pasar por niveles previos, que deben a su vez ser planificados, y que históricamente posibilitan el acceso a niveles de vida más plenamente humanos.

3.3. Positivamente la Iglesia debe cristianizar lo que hemos llamado el nivel histórico. Esto significa que se deben humanizar las estructuras en que vive el hombre y al hombre mismo que hace esas estructuras, es cambiado en el proceso de hacerlas y estará en parte configurado por ellas.

Cristianamente esto significa que hay que humanizar las estructuras en la dirección del reino de Dios, para que promuevan la satisfacción de las necesidades primarias, la fundamental igualdad de los hombres, la solidaridad entre ellos y el poder com-

partido.

Y hay que humanizar al mismo hombre en la dirección de lo que el NT llama el hombre nuevo. El ideal de este hombre nuevo es conocido. Es el hombre que sabe aprender, cambiar y convertirse, y con ello, ser honrado consigo mismo; el hombre con los valores del sermón del monte, de mirada y corazón limpio, con entrañas de misericordia, apasionado por la justicia y dispuesto a correr los riesgos que ocasiona, que prefiere la paz a lo que sea innecesario en la lucha; el hombre que, como Jesús, encuentra más gozo en dar que en recibir y que está dispuesto a la prueba del mayor amor; el hombre que está dispuesto a perdonar al enemigo, generoso en la victoria, dando siempre una nueva oportunidad al adversario; el hombre, por último, que está dispuesto a agradecer y celebrar la vida, el hombre que cree en la vida y mantiene la esperanza.

Estas realidades, aunque formuladas según las categorías evangélicas, son en sí mismas históricas. En ellas no tiene por qué aparecer explícitamente el nivel litúrgico y transcendente. Y sin embargo, en esto consiste la primera tarea de la Iglesia cuando quiere dar testimonio de la plenitud de vida histórica. Es evidente que esas realidades en sí mismas, por ser históricas, son también limitadas y por ello no son plenitud de vida en sentido absoluto. Sin embargo, esas mismas realidades limitadas llevan en su propio seno la exigencia de un "más", un acercamiento siempre mayor al ideal del reino de Dios y del hombre nuevo. El testimonio de la Iglesia consiste propiamente en alentar y propiciar siempre ese "más", en profundizar siempre en lo histórico para que vaya dando "más" de sí en la dirección apuntada.

La plenitud de vida de la cual debe dar testimonio la Iglesia no debe consistir, en primer lugar, en pedir prestada la plenitud del nivel litúrgico y transcendente. La plenitud no se consigue por pura adición cuantitativa añadiendo a lo histórico limitado un "plus" de transcendencia. En el fondo ésa es la tentación presente ya en los comienzos de la historia de la Iglesia en la forma de docetismo, gnosticismo o entusiasmo, condenados por la teología de Juan y Pablo. Sería la tentación de buscar la plenitud y salvación fuera de la historia y no profundizando en ella.

3.4. La Iglesia debe además dar testimonio de la plenitud de vida histórica en cualquier situación, aunque según la diversidad de situaciones, esa plenitud tendrá que comprenderse análogamente. No debe por lo tanto afirmar o insinuar que hay ocasiones que no son propicias para su testimonio, o porque la situación es de evidente conflicto, o porque en una situación de reconstrucción aparezcan en primer plano los niveles más primarios y urgentes de la vida. Si mencionamos estos dos ejemplos es por su actualidad y por el nuevo reto que presentan al testimonio de la Iglesia.

Por lo que toca al primer ejemplo, la Iglesia debería humanizar los dos aspectos más importantes de esa situación: el surgimiento de profundos valores humanos y el surgimiento de graves conflictos, aun armados. Por lo que toca al primer punto, la Iglesia debe fomentar los valores populares que están emergiendo, como son la concientización, la organización, la solidaridad, la carga ética de las luchas y la generosidad en la entrega. Y a la vez debe hacer uso de una crítica constructiva para evitar o minimizar los antivalores que surgen históricamente como subproductos negativos, como son la desunión, el excesivo protagonismo, la tendencia a la venganza y el abuso del poder.

Por lo que toca al segundo punto, la Iglesia debe tratar de humanizar el mismo conflicto cuando éste se torna inevitable y grave. Esa humanización incluye el juicio ético global sobre el conflicto y el señalamiento de en qué parte reside la verdad fundamental. En casos extremos esto incluye la declaración de legitimidad de una insurrección, recordando las condiciones de una guerra justa, que en el fondo apuntan a que el resultado del conflicto produzca más y no menos vila. Pero además de este juicio básico sobre el conflicto, debe tratar de humanizar el conflicto mismo. En América Latina es frecuente lo que afirma Pablo VI: que la misma lucha "encuentra frecuentemente su última motivación en nobles impulsos de justicia y solidaridad" (21). En el proceso de humanización le toca a la Iglesia, por lo tanto, intentar que esos "nobles impulsos" se usen lo más racionalmente

⁽²¹⁾ Alocución en la Misa del Día del Desarrollo, Bogotá, agosto 23, 1968, recogido por Medellín, Paz, n. 19.

posible y transformarlos en fuerzas eficaces que sean lo más humanas posibles.

Lo que queremos concluir de estas consideraciones, sin entrar en la casuística compleja de las diversas situaciones de América Latina, es que la Iglesia debe dar testimonio de la vida. incluso en las situaciones de conflicto y de grave conflicto. No puede actuar como si la situación no fuese propicia para su testimonio y debiera esperar tiempos mejores. También a través del conflicto, como realidad humana e histórica, debe dar testimonio de la vida e intentar que incluso en esa situación la vida sea más plena. Y aquí creemos que se da una novedad que teóricamente podría ser formulada así: En las situaciones de conflicto a la Iglesia no le toca sólo juzgar sobre él y justificar eventualmente de qué parte está la razón, sino que le toca humanizar el conflicto desde dentro de él mismo, para que se generen valores de vida y la solución del conflicto genere más vida. El testimonio en favor de la plenitud de vida histórica, debe asumir la historia tal cual es y no puede realizarse desde fuera.

Por lo que toca al segundo modelo, es decir, a una situación de reconstrucción nacional de orientación anticapitalista y socialista, como la actual en Nicaragua, la Iglesia debe de nuevo asumir esa situación tal cual es y en ella dar testimonio de la plenitud de vida histórica. Debiera ser consciente, en primer lugar, de la novedad histórica en que vive y hacer de esa novedad objeto de una profunda reflexión teo-lógica. Es comprensible que en esa novedad se genere dentro de la Iglesia una cierta confusión y un no-saber. Pero es muy importante distinguir lo que debe ser un no-saber fructífero de un no-saber paralizante. Este último puede provenir del hecho de que la revolución ocupe ahora el lugar del humanismo que antes hubiera defendido la Iglesia; del hecho básico de cómo vivir en un nuevo régimen que se oriente según el socialismo, o del hecho más inmediato de que la Iglesia vaya perdiendo importancia institucional.

Pero puede surgir también un no-saber sumamente fructífero, que formulado teo-lógicamente significaría hacerse en serio la siguiente pregunta: ¿qué palabra está diciendo hoy Dios sobre la historia de Nicaragua? En esta pregunta hay un no-saber teo-lógico de principio, precisamente porque se trata de la novedad de lo histórico. Pero se trata de un no-saber fructífero porque le hace discernir a la Iglesia sobre lo que sigue siendo fundamental: de qué vida hay que dar testimonio, cómo hay que dar testimonio de la vida, cómo se puede y se debe fomentar la plenitud de vida en esta nueva situación.

La Iglesia creemos que debe dar testimonio de la vida apoyando aquellos cambios estructurales en lo económico, social y político que favorecen la vida a los niveles primarios y reorganizan la participación en el poder de modo que mejor se asegure la vida. Y debe dar testimonio fomentando los valores humanos que surgen, pero que deben ser cuidadosamente cultivados: la solidaridad, la generosidad, la austeridad, la alegría popular, la magnanimidad en la victoria, la práctica de la reconciliación y lo que los Obispos han llamado la creatividad revolucionaria. Fomentando todo ello, la Iglesia dará testimonio de la plenitud de vida histórica.

3.5. El modo de testimoniar la plenitud de vida histórica que hemos explicado, aunque tenga por objeto lo histórico, ya se ha hecho desde la identidad y especificidad de la Iglesia, es decir, desde la fe cristiana. Por ello, a este tipo de humanización de lo histórico lo llamamos cristianización, porque corresponde objetivamente a los valores de la fe cristiana, aunque esos valores no se explicitasen como cristianos.

Pero para humanizar en plenitud, la Iglesia cree también que debe dar testimonio de la plenitud de vida al nivel transcendente y litúrgico. Obviamente para ella misma es esto una obligación; y lo ofrece a otros con libertad para que lo acepten. Al nivel transcendente la Iglesia ofrece el cultivo explícito de la fe en la vida escatológica en la que Dios será todo en todos. Y ofrece la fe en Jesús, quien es ya primicia de la nueva creación, y cuyo seguimiento nos encamina a ella.

Al nivel litúrgico, la Iglesia ofrece la celebración de la vida histórica, pero con la profundidad que le otorga su fe transcendente, creyendo que la Palabra de Dios descubre siempre la profundidad de lo humano y da la dirección según la cual lo humano puede hacerse más humano.

La Iglesia cree en la necesidad e importancia de la vida histórica para la celebración litúrgica y la formulación de su fe transcendente. No olvidemos que en último término la "resurrección", el "nuevo cielo" y la "nueva tierra" son descritos como plenificación de lo histórico. Y no olvidemos que sólo en la encarnación, en el asumir la carne de la historia podemos participar de la plenitud de la filiación divina.

Pero a la inversa, cree también que el cultivo explícito de la fe transcendente y su celebración en la liturgia, el recuerdo explícito de Jesús y la celebración de su memoria peligrosa, lejos de apartar de la historia, son un acicate histórico para mejor encarnarse y mejor buscar la plenitud histórica. La Iglesia encuen-

tra en su fe transcendente tanto una poderosa motivación para transfigurar la historia, como la dirección fundamental según la cual la historia debe ser transformada. Por ello es tan necesario el testimonio de la plenitud de vida al nivel de la fe: por la obvia fidelidad a su propia esencia y por las virtualidades humanizadoras que tiene su anuncio explícito. La Iglesia cree en Dios y en su Cristo; y cree que con Dios y su Cristo el hombre se humaniza más que sin ellos.

La Iglesia debe mantener por lo tanto su propia especificidad en el testimonio en favor de la plenitud de vida. Esto significa, en el fondo, unificar lo histórico y lo transcendente y de la manera que le es peculiar. Aquí creemos que debemos mencionar el carácter "utópico" del testimonio de la Iglesia, y según ello la tarea de enunciar principios utópicos. En general la Iglesia debe mantener el principio utópico del reino de Dios que mueve a realizaciones históricas, por una parte, y a no absolutizarlas, por otra; que mueve a la eficacia en el proceso liberador y a humanizar cada vez más a los hombres protagonistas de ese proceso.

Llamamos "utópicos" a estos principios porque no son adecuadamente historizables y a veces son difíciles de historizar. Este es el aporte de lo que de "transcendente" hay en el testimonio de la Iglesia. Pero los llamamos "principios" porque pueden principiar algo positivo para la historia; y en cualquier caso la misión de la Iglesia consiste en hacerlos históricos. Este es el aporte histórico del testimonio de la Iglesia. El testimonio de la Iglesia en favor de la vida en plenitud no es, entonces, otra cosa que ayudar a que la historia se encamine hacia la utopía de Dios, realizándola parcialmente en la historia (22).

3.6. Para terminar quisiéramos recalcar la seria responsabilidad que tiene la Iglesia de encarnarse desde su especificidad en los nuevos procesos que están surgiendo a lo largo del continente. Su testimonio en favor de la vida en plenitud, la humanización y cristianización de los procesos sólo es posible si la Iglesia se inserta en ellos, con todo lo que en ellos hay de novedoso, ambiguo y conflictivo. Una humanización desde fuera, sólo declaratoria, sería la negación formal del esquema encarnatorio cristiano, y sería volver a la más primitiva tentación cristiana: el docetismo y gnosticismo. Hoy se podrá formular esta tentación de

manera más sofisticada, invocando la transcendencia y lo específico de la fe cristiana, que no es adecuadamente idéntico con ninguna realización histórica concreta. Pero en definitiva seguirá siendo gnosticismo y docetismo, salvación por la idea y no por la encarnación, salvación por la supuesta verdad y no por el amor histórico concreto.

En la actual situación del continente, creemos que la Iglesia tiene una grave responsabilidad de dar testimonio de la manera que hemos explicado. Por razones éticas, la Iglesia, como cualquier cuerpo social en América Latina, no puede desentenderse de la tarea de humanizar y hacer justicia al continente. Por razones eclesiales y aun institucionales la humanización es elemento decisivo de la credibilidad de la Iglesia y de la posibilidad de ser aceptada por otros grupos no eclesiales que impulsan proyectos humanizadores. Y por razones teo-lógicas, sólo a través de la humanización y con la radicalidad descrita, podrá dar testimonio de Dios y creer ella misma en Dios. Sería trágico que la Iglesia no tomase en serio esta responsabilidad de humanización, pues con ello —sobre todo en lugares y procesos de liberación— la misma Iglesia iría languideciendo y privaría a estos procesos del potencial de su fe.

Creemos que en muchos lugares de América Latina, la Iglesia está cumpliendo o intentando cumplir con esa grave responsabilidad, y creemos que aquí se encuentra lo más original y novedoso de su testimonio. Con todas las limitaciones, miedos, yerros y pecados que acompañan su actuación y la de otros grupos no eclesiales con quienes entra en relación, la Iglesia está comprendiendo que su testimonio sólo se puede realizar allí donde se juegan la vida y la muerte, la humanización y la deshumanización de los hombres y mujeres del continente. Y está comprendiendo que lo que debe hacer es dar testimonio de la vida y de la vida en plenitud, aunque para ello tenga que dar de la propia vida y aun la propia vida. Y en ello se le está concediendo la gracia de mantener y crecer en la fe en Dios y en el seguimiento de Jesús.

⁽²¹⁾ Para la situación de la Iglesia en El Salvador hemos desarrollado esta idea en "La Iglesia en el actual proceso del país", ECA, octubrenoviembre, 1979, pp. 918-920.

7

Unidad y división, reconciliación y conflicto son realidades humanas que recorren la historia de los hombres y también la historia de la Iglesia. Son realidades que expresan diversos valores, el deber ser y el no deber ser de la Iglesia. Pero son en primer lugar realidades históricas que no se pueden negar. Lo que pretendemos en este artículo es analizar y ver la relación entre ambos. Si hacemos hincapié en lo que de conflicto y división existe en la Iglesia, es para desideologizar la comprensión teológica de la unidad y para ayudar a mostrar en qué debe consistir ésta y cuáles son sus condiciones cristianas de posibilidad.

El conflicto dentro de la Igelsia es un hecho, y es un hecho nuevo que aflora novedosamente desde el Vaticano II. Es frecuente escuchar las voces que provienen de las altas esferas vaticanas denunciando la protesta, como hecho generalizado en nuestros días. En América Latina raro es el país o la diócesis en la que no surja un conflicto entre la jerarquía y la base de cristianos, entre los mismos fieles, y —lo que es aún más notable— entre los mismos obispos. Por grande que sea el intento de dar la sensación de unidad, las divisiones y los conflictos, tanto en los diversos

países como a nivel de todo el continente, es una evidencia que se impone por sí misma.

El hecho por lo tanto no se puede negar. Más interesante e importante es analizar en qué consiste su novedad, sus raíces y su sentido. Esto es lo que pretendemos analizar en este trabajo, deteniéndonos en lo que el conflicto tiene de estructural y de eclesial. Al concentrarnos en la estructura de la Iglesia, queremos superar el análisis meramente personal y psicologizante de las causas de los conflictos. Es evidente que el pecado personal, la voluntad de poder de personas y grupos a imponer sus ideas, es una de las causas de los conflictos. Según un adagio antiguo, "ubi peccatum, ibi multitudo", donde hay pecado allí hay desunión. Pero lo más importante es analizar qué formas concretas toma esa pecaminosidad, inherente a toda persona y grupo social, en la estructura eclesial. Nos concentramos también en el aspecto eclesial de esa estructura llamada Iglesia. Eso quiere decir que no nos vamos a fijar tanto en la conflictividad inherente a cualquier institución -lo cual vale también para la Iglesia-, sino en lo que el mismo "ser Iglesia" aporta al conflicto. Y con ello también al planteamiento correcto de lo que deberá ser la unidad de la Iglesia y el modo de lograrla.

I. El hecho del conflicto social en nuestros días

En la historia reciente de la Iglesia antes del Vaticano II, ésta ha dado la sensación de unidad dentro de sí misma. Existían grandes tensiones entre los diversos grupos de cristianos, sobre todo entre católicos y protestantes; pero la Iglesia católica se concebía a sí misma por su esencia, y así intentaba aparecer históricamente, como la Iglesia "una". En esa unidad veía una de sus notas constitutivas, y de ahí que la "unidad" fuese ideologizada no sólo como el ideal escatológico al que debería tender la comunidad eclesial, sino como una realidad histórica que de esa manera mostraría, además, a la Iglesia católica como la verdadera Iglesia de Cristo. No va el conflicto público, hiriente y contestatario, sino que la mera división de opiniones aparecía como un peligro, un no deber ser; y de ahí también que disciplinariamente se impusiese una misma liturgia, una misma teología y aún filosofía, una misma ética. La Iglesia católica daba la impresión de unidad monolítica, aun cuando examinada más a fondo esa unidad no pasara muchas veces de la uniformidad.

Sin embargo, la misma estructura jerárquica de la Iglesia, tal

^{*} Una primera redacción de este trabajo apareció en la revista Christus, diciembre, 1976, México, pp. 19-29, con el título La Conflictividad dentro de la Iglesia; y en su forma actual en ECA, octubre-noviembre, 1977, San Salvador, pp. 787-804. Su finalidad es esclarecer las raíces de los conflictos eclesiales tal como aparecían en la Iglesia de El Salvador y en general en las iglesias de América Latina. A pesar de los últimos acontecimientos eclesiales, como por ejemplo la reunión de Puebla, no parece que el conflicto eclesial haya desaparecido; y por ello estas reflexiones pueden seguir teniendo vigencia.

como se concebía y se desarrollaba prácticamente antes del Vaticano II. suponía una conflictividad latente. La distinción entre ierarquía y fieles, entre superiores y súbditos, entendida eficazmente desde una eclesiología monárquica, que arrancaba de la teología post-tridentina de controversia, suponía una situación de equilibrio inestable. En teoría y práctica, a la jerarquía le estaba reservado el poder doctrinal, ejecutivo y judicial; los fieles formaban ciertamente parte de la Iglesia, pero de modo pasivo.

LINIDAD Y CONFLICTO EN LA IGLESIA

En este momento es irrelevante si la concepción jerárquica de la Iglesia, si el paso de eclesiología a jerarcología, estaba bien fundamentado en la Escritura y en la tradición anterior. Lo importante es constatar que la Iglesia estaba estructurada en forma de grupos, no sólo en cuanto éstos tuviesen legítimamente diversas funciones en la Iglesia, sino en grupos que sociológica y eclesiásticamente eran distintos v a veces antagónicos. Existía por lo tanto una situación de conflictividad latente, que a veces se traducía en situación de conflictos reales. Pero éstos procuraban ser suprimidos con medidas administrativas y condenados ideológicamente en nombre de la unidad de la Iglesia como algo absoluto.

Ante esta situación de uniformidad, históricamente impuesta v justificada en nombre de la unidad, los primeros intentos por superarla y por concebir a la Iglesia, a lo sumo como una unidad compleja y no meramente uniforme, se hicieron en nombre del "pluralismo" (1). El presupuesto de sus defensores es que ni la ideología ni la cultura son eternas, como se demostraba a base de la filosofía y de la misma historia de la Iglesia, sino históricas y cambiantes, y de ahí que se exigiese el pluralismo, sobre todo en la teología y la liturgia. También aparecieron intentos más tímidos de exigir el pluralismo en la forma de vida sacerdotal, por ejemplo en el movimiento de los sacerdotes obreros o incluso en la petición, ya en tiempo de Pío XII, de separar el sacerdocio ministerial v el celibato.

Estos intentos tuvieron mayor o menor fortuna, pero de alguna forma el pluralismo fue sancionado por el Vaticano II, o

por lo menos por la teología que se desarrolló a su alrededor. Para nosotros lo importante es notar que el pluralismo, como modelo teórico de reconciliar unidad y multiformidad, no era por esencia conflictivo. Ese modelo pedía la diversidad de formas en teología v liturgia, sobre todo, pero manteniendo la unidad genérica, de la cual las diversas teologías y liturgias fuesen aplicaciones. El presupuesto era la unidad y lo problemático aparecía en las diversas expresiones de la unidad originante. Presuponía por lo tanto la convivencia pacífica de diversas maneras de ser Iglesia. Pero en el pluralismo estaba ausente la concepción de la unidad a partir de la misión, es decir, a partir de lo por hacer, tanto en el sentido futuro como próximo. Y estaba ausente sobre todo la parcialidad de esa misión. La dirección hacia el pobre y el oprimido, si es que se consideraba, era una más de las exigencias. pero no la que concretaba todo el hacer eclesial. Y al faltar esa parcialidad constitutiva se ignoraba la constitución del mundo y de la Iglesia de forma antagónica entre oprimidos y opresores, lo cual es la más profunda causa del conflicto y la óptica también de considerar la unidad de la Iglesia.

En nuestros días, v sobre todo en América Latina, el problema se presenta de manera distinta. No se niega que exista el problema arriba descrito, que proviene de una determinada comprensión de lo que es la Iglesia jerárquica; pero se afirma que no es lo más típico ni lo que explica la situación actual de conflicto v la unidad. Dos son las características que diferencian nuestra situación de la anterior. En primer lugar, descriptivamente, es un hecho bastante novedoso en la Iglesia de la historia contemporánea, que la primera línea que divide o aglutina al cuerpo eclesial no es la línea de la autoridad, y correlativamente de la obediencia, sino la línea de la comprensión y praxis de la fe. Lo que hoy existen son corrientes distintas que atraviesan a la jerarquía y a la base de los fieles. No se puede hablar hoy de una jerarquía, de un clero, de los seglares. Las diversas corrientes aglutinan y arremolinan en torno a sí a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares; relativizan el status social dentro de la institución eclesial. Pero el fenómeno arremolinador en torno a una corriente ideológica y práxica divide a las corrientes entre sí. La situación actual se caracteriza por lo tanto, en primer lugar, por una mayor unión eclesial, desconocida en tiempos pasados, lo cual a su vez provoca una desunión entre las diversas corrientes, y el conflicto dentro de la Iglesia.

Y en segundo lugar, no es tanto la problemática intraeclesial la que plantea el problema de la unión o de la división, sino la

⁽¹⁾ Lo estructuralmente conflictivo del pluralismo teológico tal como se desarrolló alrededor del Vaticano II lo formula así K. Rahner: "Si afirmamos esto (la función del magisterio en la nueva situación pluralista) con toda decisión como un derecho y un deber del magisterio de la Iglesia, no negamos con ello -sino que lo afirmamos positivamenteque el modo de ejercitar tal derecho y tal deber tiene necesariamente que recibir, al menos en ciertos aspectos, una configuración totalmente nueva, dado que el pluralismo de hoy no es sólo un hecho concreto, sino que ha tomado conciencia de su insuperabilidad". "El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia" en Concilium 46, 1969, p. 438.

misma realidad del tercer mundo, como realidad que está fuera de la Iglesia, la que origina los remolinos aglutinantes de cristianos y la división entre ellos. Esta realidad fuera de la misma Iglesia es la que hace que lo que antes podría llamarse simple división o separación o mentalidades distintas, se convierta ahora en conflicto. Este conflicto aparece como inevitable y necesario, y exigido además en nombre del evangelio, y precio para la verdadera unión.

UNIDAD Y CONFLICTO EN LA IGLESIA

En concreto, en los últimos años la conflictividad dentro de la Iglesia se puede simbolizar en las diversas posturas que los diversos grupos de cristianos toman con respecto a Medellín. Esto actúa como símbolo que une y desune. En teoría ningún cristiano sensato, y menos si es jerarca, se atreverá a descalificar a Medellín; pero en la práctica se está haciendo. En esta situación unos hablan de un "retroceso de Medellín" y otros de una "correcta interpretación de Medellín". Para unos Medellín fue el comienzo de una nueva etapa, cuyas virtualidades hay que desarrollar y concretar; según éstos Medellín está sufriendo hoy la muerte de mil cualificaciones y distingos, que hace que no quede mucho de su sustancia original, que una lectura, aun ingenua, descubre en él. Para otros Medellín fue una sorpresa, que se aceptó en principio, pero sin saber a ciencia cierta en que consistía la sorpresa ni las consecuencias históricas que desencadenaría. Al aparecer éstas, aparece también la marcha atrás, las cualificaciones, las "correctas" interpretaciones; en el fondo, el intento de eliminar la sorpresa, para volver al terreno más conocido de la vida y política eclesiales tradicionales, y evitar los confrontamientos con los poderosos y las persecuciones.

Esta situación no puede ser descrita correctamente como "pluralismo". En primer lugar porque no es un fenómeno, como el anteriormente reseñado, de reivindicación de las bases ante el uniformismo impuesto por la autoridad, sino que la situación atraviesa transversalmente la base y la jerarquía. Además el pluralismo supone en principio una variedad de opciones y corrientes, mientras que en América Latina las opciones se van reduciendo eficazmente a dos (2). Ello hace que si en el pluralismo se

puede concebir una coexistencia pacífica entre varios modos de pensar, la polarización en dos corrientes, que no son sólo de pensamiento sino de praxis, en la situación actual no exista la tal convivencia pacífica, sino que existe oposición entre ambas corrientes.

215

Si el pluralismo fue en su origen una forma de cobrar libertad frente a la uniformidad impuesta, en la actualidad de América Latina con gran frecuencia se convierte en el alibi para no aceptar eficazmente la línea de Medellín. Es decir, el apelar al pluralismo -lo cual hoy también en América Latina tiene su sentido dentro de la corriente de la teología de la liberación-se convierte con gran frecuencia en arma de política eclesial para defender posturas e intereses claramente conservadores.

Que la situación eclesial tiene estructuralmente carácter de conflicto, se ha probado abundantemente en los últimos años. Numerosos puestos importantes en la dirección del CELAM y de sus diversas comisiones, han sido ocupados en virtud de la postura ideológica de los obispos. Institutos que surgieron a partir de Medellín han sido suprimidos o reubicados. Por otra parte un número considerable de obispos busca otras plataformas de reunión y comunicación que no sean sólo o principalmente las del CELAM o las Conferencias Episcopales. A nivel de grupos de base existen diversos movimientos que, al menos estructuralmente e independientemente de la intención de los individuos, buscan líneas de trabajo opuestas; existe una proliferación de movimientos que intentan volver a la interioridad de la fe cristiana, a encontrarse en la liturgia, en la ordenación de la vida privada y familiar; mientras que otros grupos buscan en directo la eficacia sociopolítica de su fe cristiana. Existe un considerable grupo de movimientos sacerdotales que chocan en la teoría y en la práctica con el ejercicio tradicional del ministerio sacerdotal. Existe el diverso apoyo económico —indirectamente a través del influjo sobre las organizaciones europeas y norteamericanas— a unos grupos de cristianos o a otros, según su línea de acción. Existe la competencia a nivel de ideología: hay quienes se arremolinan en torno a la teología de la liberación, en alguna de sus formas, y quienes la combaten, ofreciendo como alternativa la teología tradicional, más o menos adecentada, o una teología de la liberación aguada y nominalista, y en el fondo antiliberacionista. Existe la competencia en la misma organización de congresos de teología y de pastoral. Se invita a diferentes teólogos según sean los organiza-dores. Incluso se ha vuelto a reavivar el problema de la ortodoxia de algunos teólogos, no porque éstos tengan ningún interés en

⁽²⁾ Tanto en el Encuentro del Escorial de 1972 como en el de México de 1975, se constató que la teología de la liberación no es una dimensión monolítica, sino que arremolina a su alrededor una familia de opciones. Es por lo tanto una simplificación hablar de "dos" corrientes. Pero en general, por las relaciones sobre todo de mutua oposición se puede hablar de una corriente de liberación y de "otra" que no está bien definida, pero que se constituye como corriente precisamente en contra de la corriente liberacionista.

revivir viejas herejías, sino como un arma de descrédito contra ellos. Más recientemente se dio el hecho triste de ocultos manejos en la preparación de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, en 1979. Y no pueden calificarse sino de escandaloso conflicto las diversas y aun opuestas reacciones de diversos obispos ante situaciones eclesiales, sobre todo de persecución, donde incluso ha habido sacerdotes y catequistas mártires.

Todas estas observaciones, y otras más que se pudieran hacer, muestran claramente que la situación actual de la Iglesia en América Latina es de conflicto y no meramente de pluralismo. Las dos corrientes que existen van tomando en su dirección global, aparte de los detalles, carácter antagónico. Y quizá lo más interesante y novedoso, es que no parece que de ahí vaya a surgir un cisma o herejía en el sentido tradicional de la palabra, pues los cristianos de avanzada pretenden permanecer en la Iglesia. Si esto es así, el conflicto está ahí y estará por largo tiempo; y no parece que se vaya a solucionar apelando a la unidad genérica de la Iglesia, ni a la legitimidad del pluralismo, ni siquiera a una doctrina de los carismas; pues no se trata de dos corrientes que se comprenden como funciones complementarias dentro de la Iglesia, sino que ambas pretenden ser concepciones globalizantes de la existencia eclesial, y por lo tanto van a ser antagónicas, al menos en la práctica.

Si nos hemos detenido algo en analizar el conflicto y en caracterizarlo no como simple pluralismo, es para comprender mejor el sentido positivo de lo que debe ser la unidad deseada de la Iglesia y para desideologizarla, tanto desde la realidad de los hechos como desde la misma teología de la Iglesia. Esta es la finalidad que persiguen las siguientes reflexiones.

II. Importancia de la nueva eclesiología para la posibilidad del conflicto intraeclesial

Lo que pretendemos en este apartado, es analizar cómo una nueva eclesiología ha hecho posible y real el conflicto intraeclesial. No se pretende afirmar que la eclesiología como mera teoría haya desencadenado los conflictos, sino que una nueva eclesiología ha desbloqueado la justificación de la unidad de la Iglesia, considerada como uniformidad y ha hecho que la Iglesia se introduzca realmente en el mundo, que es el lugar del conflicto. Obviamente esto sólo lo podemos hacer programáticamente, sin descender a

detalles, apuntando sólo a aquellos momentos del desarrollo verdaderamente significativos.

1. Como primera afirmación fundamental podemos decir que la Iglesia no es el reino de Dios. Cuál sea su relación positiva con ese reino es otro problema que analizaremos más adelante. Pero ahora conviene insistir en la negación, pues es el primer paso para desbloquear una falsa eclesiología, tanto por lo que toca a los contenidos como al mismo proceso de justificación de esos contenidos.

Ese descubrimiento eclesiológico, que hoy es evidente y puede leerse en cualquier manual moderno de eclesiología, sucedió más o menos con el cambio de siglo, cuando se descubrió que el mensaje de Jesús era un mensaje escatológico. En el análisis de eso escatológico, último, al servicio de lo cual estaba Jesús, se descubrió que lo propiamente escatológico era el reino de Dios y no la Iglesia. Jesús no predicó ni instituyó —en el sentido convencional del término— una iglesia, sino que anunció un reino de Dios que se acercaba. Lo último y definitivo para Jesús era el reino, y no la Iglesia.

Esto no significa en absoluto que no exista una continuidad teológica e histórica entre Jesús y la Iglesia que surge después de su resurrección, y que en este sentido no se deba hablar de una "fundación" de la Iglesia por Cristo. No es éste el lugar para desarrollar positivamente este tema. Lo importante es recordar que lo último es el reino, y que la Iglesia no tiene ese carácter absoluto que le compete sólo al reino, sino que tiene un carácter relacional. Como en el caso de Jesús, su esencia y plenitud se deriva de la relación al reino.

Lo segundo que implica el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios es que éste es crisis. En cuanto aparición de lo último relativiza y critica cualquier realidad creada. El reino de Dios no llega como posibilidad de la existencia presente, sino siempre a través de una ruptura. Y no existe nada creado o histórico que no deba pasar por esa ruptura. Obviamente Jesús no pudo hablar de la ruptura por la que ha de pasar la Iglesia; pero de su actitud ante las estructuras, incluso salvíficas y queridas por Dios según el AT, se desprende que el reino de Dios relativiza todo: las instituciones de Israel, la alianza, la ley, incluso las mismas tradiciones sobre Dios y el reino de Dios, en cuanto tradiciones concretas. El reino de Dios, en cuanto realidad nueva, y el Dios de Jesús, en cuanto Dios mayor, relativizan todo lo creado y lo hacen entrar en crisis.

De esto se deducen dos tipos de consecuencias; una sobre la Iglesia en su totalidad y otra sobre la estructura institucional de la Iglesia. Por lo que toca a la Iglesia en su totalidad, si ella no es adecuadamente el reino de Dios, entonces en principio puede ser criticada; y en cuanto el reino de Dios pone en crisis cualquier realidad histórica, entonces tiene que ser criticada. Estas formulaciones son todavía muy genéricas, y a este nivel pueden ser aceptadas sin mayor dificultad por quien no quiera negarse a la evidencia de la exégesis. Estas afirmaciones tampoco explican directa y adecuadamente el conflicto actual de la Iglesia en América Latina, pero el aceptarlas o no es la base para comprender la posibilidad y el sentido de tal conflicto. Es verdad que no se afirmará ya normalmente que la Iglesia es adecuadamente el reino de Dios, es decir, algo absoluto; pero en la práctica se sigue actuando muchísimas veces como si lo fuera. Lo supuestamente absoluto de la Iglesia se traslada de hecho al Papa, al Vaticano, a una Conferencia Episcopal, o tal vez a un determinado movimiento de avanzada.

La mayor tentación estructural de la Iglesia como tal, consiste en su misma realidad relacional. Por una parte es depositaria de la tradición del reino y de la exigencia a realizarlo; por otra parte ella misma no es el reino. Esto le coloca en una situación de "concupiscencia", de querer ser adecuadamente aquello a lo que sólo puede y debe apuntar y servir, el reino de Dios. Por ello la posibilidad del conflicto está siempre ahí; y cuando una situación determinada muestra más claramente la diferencia y distancia entre Iglesia y reino, entonces el conflicto surge —y debiera surgir— espontáneamente. El descubrimiento del reino de Dios como lo último ha sacado a la luz esta elemental verdad: la Iglesia, aun en su totalidad, no es absoluta, y por lo tanto es estructuralmente criticable.

Si la Iglesia no es algo absoluto, entonces tampoco lo son sus estructuras. Cada una de ellas tendrá una función en principio positiva para todo el cuerpo eclesial. Pero en último término existe algo que juzga por igual a jerarcas y simples fieles. La estructura de la Iglesia no es en sí ya salvífica. Y puede surgir dentro de la Iglesia alguien que le recuerde esa verdad, bien sea de la jerarquía o de los fieles. Cuando dentro de la Iglesia se cae en la cuenta de la diferencia entre Iglesia y reino de Dios, entonces surge el conflicto cristianamente. Y en principio no existe en la Iglesia ningún mecanismo institucional que pueda apagar esa protesta, si es que la crítica se hace no en virtud de un propio interés, sino en virtud del reino de Dios.

Con esto no se ha dicho todavía cómo debe tratarse el conflicto, quién tiene derecho y deber de provocarlo, cómo se debe solucionar, etc. Lo único que se ha pretendido decir es que si la realidad de la Iglesia es relacional y no absoluta, entonces deja de ser intocable, es criticable. Esto, que ha sido verdad desde los comienzos del NT, pero que fue de hecho olvidado desde Trento, es lo que se ha vuelto a descubrir a nivel teórico con el análisis del mensaje escatológico de Jesús.

2. La segunda afirmación fundamental es que la Iglesia debe proseguir la realidad del Jesús histórico. La Iglesia tiene varias actividades, tiene una liturgia, una doctrina, una organización, etc. Pero lo más fundamental suyo consiste en el proseguimiento de Jesús. Si no hace esto ha viciado su esencia, y haciendo esto hará todo lo demás cristianamente.

En qué sentido el redescubrimiento del Jesús histórico es una de las causas actuales del conflicto lo podemos ver en tres pasos. En primer lugar, la realidad de Jesús es también relacional: él no se predicó a sí mismo, ni siquiera simplemente a Dios, sino el reino de Dios; o dicho de otra forma, predica al Dios que se acerca en su reino. Esto significa que estrictamente hablando Jesús tampoco es algo absoluto en sí mismo, sino en relación con el reino de Dios y con el Padre que a través de él se va a revelar. Jesús es absolutamente el Hijo, y lo es absolutamente en cuanto vive de y para el Padre.

En segundo lugar, la relación de Jesús con el reino no es meramente de predicación, sino de acción. Jesús no declara meramente una verdad para ser sabida, sino que pone toda su vida al servicio de la realización de esa verdad. No sólo predica que el reino de Dios se acerca, sino que intenta realizarlo. La Iglesia contemporánea ha sido deudora de una concepción de revelación más bien doctrinaria. Ya en el Vaticano II se trató de completar esta doctrina añadiendo que la revelación se da en "palabras" y en "hechos". Pero el mismo Vaticano II no reflexionó suficientemente sobre la relación entre las palabras y los hechos de Jesús. En esta situación el descubrimiento consiste en que Jesús no sólo predica la venida del reino, sino que lo intenta instaurar, lo intenta hacer. Su vida está dedicada a la praxis del reino, como aparece en su actividad en favor de los oprimidos, sus prodigios, sus exorcismos, su crítica ante una sociedad que es la negación del reino, su actitud consecuente en el hacer hasta la muerte. Aquí propiamente no se opone palabra a hechos, pues la palabra, por ejemplo como crítica profética, como concientizadora, como interpelación, como teoría de lo que ha de venir, es también

una praxis. Lo que se opone es una concepción de la actividad de Jesús como doctrina sobre el reino o como praxis del reino, en la cual estarán incluidas los hechos y las palabras.

En tercer lugar, Jesús intenta hacer el reino de Dios dentro de su historia concreta. Esa historia está dominada por el pecado en sus diversas formas; por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia. Jesús intenta hacer el reino en esa estructura y no fuera de ella. Su palabra la juzga desde dentro, su predicación ética se presenta en forma de alternativa a esa situación, su visión del futuro se hace en contra de ella, su praxis de prodigios, de liberación ocurre en contra de quienes detentan el poder. Y por esa razón Jesús es perseguido y muere en cruz. Jesús intentó hacer el reino dentro de su historia conflictiva, y por ello el poder del pecado recayó sobre él.

Este redescubrimiento del Jesús histórico tiene grandes consecuencias para la autocomprensión de la Iglesia. Si la Iglesia reconoce en su fundador no a un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada sólo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la Iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús.

Pero si esto es así, de ahí se deducen varias consecuencias para la Iglesia que van a causar conflicto, por lo menos en nuestra situación histórica. Lo primero es que la Iglesia no puede ni debe predicarse a sí misma, de la misma manera que ni siquiera Jesús se predicó a sí mismo. Siempre que consciente o inconscientemente la Iglesia pretende ponerse ella misma en primer plano, estará dada la posibilidad del conflicto, si alguien le recuerda que ése es su primer y fundamental pecado. El primer conflicto aparecerá en la tensión entre predicarse la Iglesia ella misma, en reforzar sus instituciones, en el intento de crecer ella misma y predicar el reino, algo que es distinto de ella y que incluso puede ser contrario a su esencia histórica.

Este primer conflicto se agrava si la Iglesia, como Jesús, pasa de una misión de predicar meramente, a una realización práxica del contenido de lo que predica. Mientras la Iglesia considere su misión como el anuncio de algo, aun cuando eso sea tan sublime como Cristo, Dios o el reino, los conflictos intraeclesiales serán relativamente pequeños; se reducirán a la problemática de la ortodoxia, a las discusiones de escuela sobre la hermenéutica y pastoral más adecuadas para hacer comprensible el mensaje. Pero cuando la Iglesia pasar de "anunciar" algo a

"hacer" el contenido de lo que se anuncia, entonces surgen los grandes conflictos.

La pregunta clave que se le dirige a la Iglesia de hoy, y que condicionará toda la conflictividad intraeclesial, es la siguiente: si quiere meramente anunciar a Cristo o hacer lo que hizo Jesús, y así declararle como el Cristo. Obviamente no existe aquí una alternativa total, ni siquiera histórica, pues siempre se ha dado en la Iglesia algo de ambas cosas. Pero el énfasis es muy distinto, y también el conflicto que se seguirá. Si se inclina por lo primero, entonces la situación histórica tendrá que ser conocida para que el mensaje sea comprensible. Pero si se inclina por lo segundo, entonces la situación histórica tendrá que ser sufrida para poder hacer el contenido de lo que se predica.

A nuestro entender aquí se da la raíz más profunda de la división y los conflictos actuales dentro de la Iglesia: en la concepción teórica y práctica de lo que es la misión. Hoy en día, tanto la unión como la desunión de los cristianos están enraizadas en las diferentes alternativas sobre la misión: o preferentemente como un mero anunciar o preferentemente como un hacer. Y este conflicto se agranda si el hacer es como el considerado en el tercer punto sobre el Jesús histórico. Si se realiza realmente en la situación histórica de América Latina sin quedarse al margen del pecado de la situación, un cierto tipo de misión conlleva la oposición, el rechazo y la persecución de los poderosos; mientras que el mero anuncio de la palabra suele ser normalmente tolerado. Si a una determinada práctica de la misión, como un hacer el reino, se unen las consecuencias empíricas que provocan, entonces se comprende la última raíz del conflicto intraeclesial. La división se da entre los que quieren defender a la Iglesia -y a sus personas- del pecado de la sociedad, aunque esto se haga tan sutilmente como reduciéndose al anuncio genérico sobre la verdad de Cristo, y los que quieren introducir a la Iglesia en la sociedad de pecado con todas sus consecuencias. El conflicto no es, por lo tanto, la mera división de opiniones sobre cómo se puede realizar la misión de la Iglesia dentro del pluralismo, sino que surge de la concepción teórica y práctica de lo que significa hacer el reino.

Si la misión cristiana es un hacer el reino, con toda la complejidad que esto supone, entonces se añade un nuevo matiz a la posibilidad del conflicto, pues la misión versa sobre el bien de terceras personas, y más en concreto sobre el bien de los pobres. Ya se explica abundantemente en otros lugares qué significa Iglesia de los pobres, quién es el pobre, la parcialidad del pobre necesaria para que la evangelización se constituya como tal. Pero desde el punto de vista del análisis del conflicto, lo importante es recalcar que lo más profundo de dicho conflicto no surge por defender lo intraeclesial de la Iglesia, ni siquiera —como es más típico en países del Primer Mundo— los derechos del individuo como cristiano, que se pueden ver amenazados por medidas disciplinarias. El conflicto surge por defender los derechos de un determinado grupo de hombres, que en nuestro continente son la mayoría, los derechos de los oprimidos, quienes a su vez son también en su mayoría cristianos y aun católicos.

Esta referencia a los pobres, fundada tanto en el núcleo de la teología cristiana, como en la evidencia de nuestra situación, hace por una parte, que se sienta la urgencia impostergable de tal misión, y consecuentemente la tensión contra grupos eclesiales, que directa o indirectamente, pero de modo eficaz, la impiden, minusvaloran o le quitan la agudeza necesaria. Y por otra parte, como la realidad del pobre es dialéctica, es decir, hay pobres porque hay ricos, hay oprimidos porque hay opresores, una misión que tiende radicalmente al pobre, se convierte históricamente en antagónica. Misionar, ayudar, favorecer al pobre, no puede hacerse históricamente sin que se sientan atacados los causantes de su pobreza. Y aunque la misión de la Iglesia tiene como destinatarios a todos los hombres, su parcialidad hacia los pobres le introduce claramente en el conflicto histórico, que divide también a la Iglesia entre quienes están a favor del pobre y quienes de hecho no lo están.

Esto aclara la agudeza del conflicto intraeclesial. No se trata de división de opiniones de escuela, ni del destino del cristiano al interior de la Iglesia. Se trata de una misión en favor de los más pobres, no sólo de la Iglesia. Se trata de una misión en favor de los más pobres, no sólo para que oigan que tienen un Padre en el cielo, sino para que vivan ya con el mínimo de dignidad, como correspondería a hijos de ese Padre. Y por ello es un error buscar el primer origen y la primera solución al problema del conflicto en la pura subjetividad de los individuos. Evidentemente que el carácter de las personas y de los grupos configurará externamente el conflicto; pero su raíz no está ahí. Lo que la Iglesia tiene planteado hoy no es un problema de psicología -como tantas veces se presupone-, no es un problema de docilidad o rebeldía psicológica, sino que es un problema de misión. La voluntad de poder, como tendencia a la autoafirmación personal, estará presente en todos los grupos implicados en un conflicto. Pero el conflicto no se resolverá sólo negando esa voluntad de poder, sino esclareciendo lo que debe ser la misión cristiana.

Resumiendo, creemos que el origen más profundo del conflicto eclesial está en la diferente concepción de la misión. Mientras ésta se mantenga al nivel del mero predicar, sin excluir que se añadan ciertas exigencias éticas, los conflictos intraeclesiales serán mínimos, como aparece en aquellas partes del mundo o en aquellos grupos de cristianos cuya problemática sigue siendo la ortodoxia, la hermenéutica y la pastoral apropiada para hacer comprensible el mensaje. Pero si la misión de la Iglesia es vista como un hacer, para desde ahí predicar a Jesús como el Cristo, entonces surgen los grandes conflictos, como lo demuestra la experiencia en América Latina. Ese hacer será como el de Jesús, explicitando a Jesús, pero será al fin y al cabo un hacer el reino y no sólo dar información sobre qué es o cómo debería ser el reino. La misión de la Iglesia así comprendida tiene la virtud de arremolinar a muchos cristianos, hacer saltar las barreras que han separado a obispos, sacerdotes y seglares. Pero a su vez desune también, y es por lo tanto conflictiva, porque en el fondo no se está defendiendo la propia causa de la Iglesia, sino una causa ajena, la de los más pobres.

Enfocar la misión de la Iglesia del modo descrito no hace desaparecer todos los problemas del cristiano hacia dentro y hacia afuera de la Iglesia, tampoco explica todos los matices de los conflictos intraeclesiales, y por eso debe ser complementado con un estudio sobre la voluntad de poder de los diversos individuos y grupos. Pero el hecho fundamental parece que es correcto: los grandes conflictos intraeclesiales surgen en el momento en que la Iglesia concibe su misión preferentemente como la de hacer el reino.

3. Al hacer la misión como Jesús, entonces el conflicto del mundo se introduce al interior de la Iglesia. El mundo es un mundo de pecado, en la más antigua tradición bíblica. Lo que la reflexión actual ha añadido a esa verdad, es la visión que de ese pecado tenían los profetas de Israel y Jesús de Nazaret: el pecado del mundo hace que los hombres vivan divididos entre sí, con intereses antagónicos; se dividen en grupos o clases que están en pugna. Hacer la misión en ese mundo "plantea problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la Iglesia. Pero toda consideración sobre ello debe partir de dos comprobaciones elementales: la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible" (3).

⁽³⁾ G. Gutiérrez, Teología de la liberación, Salamanca, 1972, p. 353.

Mientras la misión de la Iglesia se conciba de hecho doctrinariamente, el conflicto del mundo no salpicará a la Iglesia misma. "Cristianos de izquierda, de derecha y de centro estarán de acuerdo en que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, en que Jesús, con su muerte y resurrección, redimió al género humano..." (4). Más aún, si la predicación insiste en lo absoluto de Dios, entonces es posible -como se hace frecuentemente en Europa- recordar la reserva escatológica que ese absoluto impone a cualquier realización humana. De esa forma el conflicto del mundo será lamentable ciertamente, pero en la práctica no tan importante. Se repetirá que la fe cristiana tiene exigencias éticas, que hay que mejorar el mundo, etc., pero la reserva escatológica quitará agresividad al mensaje ético.

Pero si la misión de la Iglesia es un hacer el reino como Jesús, es decir, dentro de la historia, entonces tiene que situarse en esa historia real con la conflictividad que le es inherente. "Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta, es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido en definitiva por la clase dominante; es falsear el verdadero carácter de la comunidad cristiana so pretexto de una actitud religiosa que busca situarse más allá de las contingencias temporales" (5). La escisión social revierte en una escisión dentro de la misma Iglesia. Esto no tendría por qué ser así, si todo el cuerpo eclesial tomase el mismo partido, defendiese los mismos intereses. Pero en la realidad no ocurre esto. En primer lugar, porque los mismos cristianos pertenecen a diversas clases sociales, y en segundo lugar, porque en su labor hacia afuera toman diversas posturas. Lo que hace que la división aquí sea tan fuerte es que la acción versa sobre lo concreto. Evidentemente que el cristiano tiene que actuar críticamente, tiene que vivir la tensión entre un amor que en principio se extienda a todos los hombres y un amor que para ser eficaz ha de optar por unos hombres concretos. Pero aun con todas esas cautelas, es innegable que la acción significa opción y concreción. Significa concretar la ideología cristiana en ideologías que, aunque parciales, presenten más eficazmente el camino de la liberación concreta; significa elegir medios concretos para la acción. En el hacer concreto se crean identificaciones efectivas y afectivas con distintos grupos sociales, se corren diversos riesgos. En esta concreción que exige la misión cristiana, considerada como hacer, surge el conflicto intraeclesial. A través del hacer el conflicto que está afuera, en la sociedad, se introduce en el interior de la Iglesia.

Todo lo dicho en este segundo apartado es en sí simple y evidente. Es claro que existe un conflicto en la Iglesia de América Latina, y que ese conflicto estalla visiblemente cuando los cristianos optan por hacer el reino y eligen las mediaciones concretas que parecen históricamente más adecuadas, aun cuando las usen críticamente. Lo importante para comprender la naturaleza del conflicto consiste en no analizarlo sólo en su último estadio. Cuando esto se hace, se escuchan las voces de que se está analizando el conflicto eclesial sociológicamente, de que se quiere llenar "el pueblo de Dios de significación sociológica" (6). De esta forma se quiere evitar el análisis teológico del conflicto, se presupone que la unidad de la Iglesia es "el centro mismo de toda eclesiología" (7), y que por lo tanto el conflicto no es deseable.

Por esta razón hemos comenzado el análisis desde más arriba que la mera descripción del conflicto actual. Mientras la Iglesia no asimile el "descubrimiento" del reino de Dios como ultimidad y crisis, y la actuación de Jesús como un hacer el reino a través de la palabra y de la acción, entonces el conflicto aparecerá siempre como algo indeseado, que atenta a la unidad de la Iglesia. Pero hay que recalcar que la raíz más profunda de la desunión y del conflicto no aparecerá todavía, pero su raíz está ahí. Una determinada comprensión de la fe cristiana lleva por su lógica interna a un tipo de opción concreta. Y por ello es tan peligroso repetir ingenuamente que "hay que dejar en claro que la unidad esencial de la Iglesia es unidad en la fe" (8). Eso es formalmente

⁽⁴⁾ J. L. Segundo. "Las 'élites' latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el camino social", en Fe cristiana y cambio social. Salamanca, 1973, p. 209.

⁽⁵⁾ G. Gutiérrez, op. cit., p. 359.

⁽⁶⁾ A. López Trujillo, Teología liberadora en América Latina, Bogotá, 1974, p. 78.

⁽⁷⁾ Ibíd., p. 73s.

⁽⁸⁾ Ibid., p. 73. Todo el tratamiento de la unidad y división en la Iglesia es bien iluminador. En primer lugar distingue tres posibles planos de la unidad: el de la fe, el de la fraternidad y el de la política. López Trujillo admite que la fe es mediada por la fraternidad pero no queda nada claro qué lugar ocupa la política en la realización de la fe. Por los ejemplos concretos que pone parece que está en contra. En esto vemos dos grandes fallos. 1) El análisis que hace de la unidad de la Iglesia lo deduce sobre todo de Pablo cuando éste está hablando de cómo se construye hacia dentro la tal unidad. Pero como hemos dicho no basta este tipo de consideraciones, sino que hay que pasar a la realización de la misión ad extra para plantear el problema de la unidad de los

correcto, pero eso no soluciona sino que plantea de la manera más radical el problema. Si la fe cristiana es fe en un Dios siempre mayor, un Dios crucificado, si es seguimiento de Jesús en medio de la conflictividad de la historia para hacer el reino, si ese seguimiento implica riesgos y persecuciones, toma de posturas concretas entre la opresión y los opresores, entonces la fe, y no el talante del individuo, es lo que va a desunir. Que a la fe le competa también el crear unidad eclesial es evidente; que por esa unidad hay que trabajar es correcto; que el individuo dentro de la Iglesia deberá estar dispuesto a sacrificar su realización personal para el bien del cuerpo de la Iglesia, es también cierto. Pero nada de esto justifica anteponer el bienestar interior del cuerpo de la Iglesia a la misión que la Iglesia ha de realizar, aun cuando esto provoque el conflicto interno.

III. Correcto planteamiento de la unidad de la Iglesia

Suele ser frecuente afirmar que la unidad en general y más aún la unidad intraeclesial es algo bueno. Expresado a este nivel genérico esto es correcto, pero supone una concepción idealista de la Iglesia como unidad. La unidad de la Iglesia aparece en el NT como algo escatológico, que no está simplemente a la mano, sino algo que debe suceder, algo que hay que construir históricamente. Y esto remite de nuevo al terreno de la historia.

Pudiera objetarse que la unidad de la Iglesia no es una forma más de unidad, sino que reviste una dimensión teológica y sobrenatural, anterior y previa lógicamente a los esfuerzos por la unidad. Esto es en parte verdadero y en parte falso. Es verdadero en cuanto que los principios de la unidad de la Iglesia son principios cristianos, como lo afirma Pablo en el clásico pasaje de Ef 4, 4-6; "Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es

la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos".

Pero el mismo Pablo es consciente de que éstos son principios de unidad, y el enunciarlos no supone ya la realidad de la unidad. Más bien dice que hay que "poner empeño en conservar

la unidad del espíritu con el vínculo de la paz" (v. 3).

Es importante, por lo tanto, recalcar que en la Iglesia hay unos principios de unidad típicamente suyos, pero que esos principios causen de hecho la unidad no hay que presuponerlo, sino constatarlo. Ha sido también frecuente enunciar esos principios en lo que podemos llamar el estadio segundo de la realidad cristiana, como puede ser la ortodoxia o incluso la teología. Pero más fundamental es enunciarlos en su primer y originario estadio. Y tales principios no parecen ser la realidad utópica del reino de Dios y el seguimiento de Jesús al servicio de la construcción histórica de ese reino. Los principios de unidad, pues, tienen un contenido, y por lo tanto la unidad real se verificará en la realización histórica de ese contenido.

El problema de la unidad de la Iglesia ni se plantea correctamente ni se soluciona enfocando la unidad en sí misma, sino los contenidos de los principios de esa unidad. Y a partir de aquí hay que juzgar aquellos aspectos positivos de la Iglesia que promueven esos contenidos y también —aunque paradójicamente— el mismo conflicto intraeclesial en cuanto esté al servicio de esos contenidos.

Para analizar en más detalle cómo se construye cristianamente la unidad de la Iglesia e incluso qué papel positivo puede desempeñar el mismo conflicto para esa unidad cristiana, veamos dos dimensiones de la Iglesia que, aunque no son típicas sólo de ella en su formalidad, aparecen también en la realidad histórica y teológica de ella: su aspecto institucional y su aspecto profético.

Por el aspecto institucional queremos indicar no sólo, ni en primer lugar, lo que se entiende por jerarquía, sino aquella dimensión de la Iglesia que apunta a su corporeidad, orgánica y jerarquizada en diversas estructuras doctrinales, administrativas, litúrgicas, y cuya finalidad es la de dar cohesión y eficacia a su misión. Históricamente, esa dimensión tiene la tendencia a mantener lo que ya se ha logrado de propia autoconciencia de Iglesia y de dirección de la misión. Tiende también positivamente a dar eficacia universal y generalizada, y peyorativamente a rehuir el conflicto y a desconfiar de lo nuevo, hasta que su verdad no se haya impuesto de hecho y justificado teológicamente.

cristianos, puesto que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio de otra realidad. 2) La eclesiología de fondo es intraeclesial; no aparece un análisis serio de la relación de la Iglesia con Jesús de Nazaret ni con el Dios de Jesús. De esta forma puede hacer declaraciones absolutas sobre la Iglesia misma y sus características; más aún, puede sacar de una determinada concepción de Iglesia —en este caso la paulina—conclusiones generales que ignoran la historización de la Iglesia en nombre de Jesús. Al absolutizar la eclesiología se absolutizan automáticamente ciertas notas de la Iglesia, como es la unidad. Pero el problema consiste en analizar en qué consiste la unidad cristiana, y esto no se resuelve en base a un análisis de la Iglesia, sino de aquello que le da sentido: el reino de Dios que anuncia y hace Jesús.

Por el aspecto profético entendemos la dimensión de la Iglesia que, de acuerdo al horizonte utópico del reino de Dios y de la realidad de un Dios mayor, pretende abrir futuro, buscar nuevos caminos, replantear la realidad y misión de la Iglesia en situaciones cambiantes. Históricamente, esa dimensión suele ser conflictiva, pues va acompañada de la denuncia del propio pecado de la Iglesia y cuestiona lo que en un momento determinado es la conciencia colectiva de la Iglesia.

Es importante señalar que a lo largo de la historia los individuos concretos que encarnan más la dimensión institucional y profética pueden ser distintos. En épocas pasadas de la historia, ha sido bastante frecuente que la dimensión institucional estuviese representada por la jerarquía en general, mientras que la dimensión profética estaba representada por los no jerarcas (sacerdotes, religiosos, teólogos, o simples fieles). En la actualidad, como decíamos al principio, esta división no es tan simple en América Latina, aun cuando en parte de la jerarquía sigue todavía la tendencia a defender como evidente lo institucional, en el sentido descrito, y a sospechar de lo profético.

Veamos qué función ha tenido y tiene el elemento profético dentro de la Iglesia. Estructuralmente puede tomar dos formas: la de la herejía y la del profetismo intraeclesial, al cual denominaremos simplemente profetismo. En un análisis meramente conceptual la herejía es la negación de alguna verdad eclesial, que origina la separación del cuerpo de la Iglesia. En este primer sentido la herejía rompe la unidad eclesial. Pero en un análisis histórico, la herejía —por paradójico que parezca— ha cumplido un importante papel social dentro de la Iglesia. Ese papel positivo consiste en la tendencia a cuestionar la misma Iglesia en su realidad concreta y en apuntar a "verdades olvidadas" o eficazmente ignoradas, pero fundamentales de la revelación.

Que la respuesta herética es inaceptable para la Iglesia, es evidente. Pero en presencia de la herejía "lo que la Iglesia hace es comprender más claramente su propia verdad a la luz de la contradicción que se alza contra ella" (9). Y por lo tanto la herejía es un modo histórico de que la Iglesia crezca en el propio conocimiento de su realidad y su misión. Normalmente en el momento en que aparece la herejía, la Iglesia toma una postura defensiva de condena y tratará quizá de autojustificarse. Pero también ese

primer momento es motivo de propio esclarecimiento, como lo muestra la historia de los Concilios. Pero sobre todo, es en el decurso de la historia cuando se observa lo que de positivo pueda haber en la herejía para la Iglesia misma. La historia actual del movimiento ecuménico prueba esta afirmación. Es un hecho en la Iglesia católica que ha sido a través del movimiento protestante en su generalidad, como ha ido recobrando valores importantes olvidados, como el valor de la Escritura, la superación de una concepción unilateral intelectualista de la fe, etc. Y lo que la herejía muestra, cuando se convierte ya en movimiento eclesial con suficiente historia y dimensiones amplias, es que el problema de la unidad sólo se puede resolver apelando a los "principios" de unidad cristiana, y no sólo a las estructuras históricas que supuestamente encarnan dicha unidad. La herejía, por lo tanto, en lo que tiene de positivo hace repensar el mismo planteamiento de la unidad y aporta contenidos para que la unidad que se logre sea más plenamente cristiana.

Esto mismo vale para el profetismo, sólo que el profeta permanece dentro de la Iglesia, y por ello perpetúa el conflicto en su mismo seno. Los grandes cristianos, en este caso católicos, que han configurado nuevos movimientos en la Iglesia, normalmente han encontrado en primer lugar una oposición dentro de ella; han causado conflictos y ellos mismos han sido los primeros que los han sufrido. Sólo que a diferencia del "hereje" se han mantenido dentro de la Iglesia, y desde dentro de la Iglesia han motivado la contradicción clarificadora. Una historia del profetismo dentro de la Iglesia muestra que el cuerpo eclesial no avanza sin que en un primer momento exista una negación de algo intraeclesial. El que la Iglesia pueda integrar ese nuevo avance motivará que el profetismo no se convierta en herejía; pero si no integra la profecía, la Iglesia se anquilosará.

La Iglesia ha reconocido abundantemente la necesidad de la profecía. Es fenómeno frecuente que se canonice a esos profetas después de su muerte y que se les eche en falta cuando no los hay. El problema está en que la alabanza oficial al profeta suele ocurrir cuando éste no está presente, y que se espera a un profeta mientras éste no llegue. Pero durante la actividad ya profética, el profeta es normalmente sospechoso y causa conflictos intraeclesiales. Muchas vidas de los "santos" y "doctores" de la Iglesia mostrarían esta tesis. Es un hecho histórico de la vida de la Iglesia, por lo tanto, que ha habido profetismo, que el cuerpo mismo eclesial lo exige, que cuando aparece causa conflictos, y que cuando la Iglesia integra lo nuevo que ha traído el profeta,

⁽⁹⁾ K. Rahner, "Historia de las Herejías" en Sacramentum Mundi III, Barcelona, 1973, p. 394.

aunque no lo haga casi nunca a las inmediatas, se ha dado un avance en la vida de la Iglesia.

El profetismo intraeclesial, como también a su modo la herejía, prestan un servicio a la unidad de la Iglesia en cuanto que cuestionan los "principios" de unidad que en una determinada época se absolutizan, en cuanto que aportan nuevos contenidos para que la deseada unidad sea más cristiana, y —considerados en todo su proceso histórico— en cuanto que muestran que la unidad plena siempre está en el futuro, y que por lo tanto en la historia de la Iglesia sólo se podrán dar unidades necesarias pero provisionales, hasta que finalmente Dios sea todo en todos.

Veamos ahora el papel de lo institucional dentro de la Iglesia. La profecía, al menos en un primer momento, suele ser un fenómeno relativamente minoritario. La Iglesia, sin embargo, es también corporeidad universal en principio y de hecho acoge en su seno a millones de personas.

Es un hecho primario, histórica y teológicamente, que la fe en Cristo no se vive individual o minoritariamente, sino comunitariamente como Iglesia. Este hecho encontró pronto su teologización en el NT. Los cristianos son descritos como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, verdadero Israel, templo del Espíritu, etc. Con esto se está haciendo una afirmación ideal de la Iglesia, al relacionarla con Dios, Cristo y su Espíritu. Pero se está haciendo también una afirmación histórica: la fe se vive comunitaria y universalmente. Con lo cual se va a exigir algún tipo de estructuras para expresar y posibilitar esa universalidad, y se ya a hacer una declaración de principios sobre la apertura fundamental de la Iglesia a los diversos grupos de hombres: letrados e iletrados, fuertes y débiles, sofisticados y populares, Y todos ellos en principio van a pertenecer a la Iglesia con igualdad de derechos y obligaciones, y todos ellos van a construir la Iglesia, aportando positivamente lo que cada uno es desde sus condicionamientos culturales y sociales.

Este hecho primario, teológico e histórico, cobra enseguida gran importancia según el NT, sobre todo con el retraso de la parusía. Cuando la Iglesia va tomando conciencia de que ha de vivir en la historia, se acelera el proceso de institucionalización, en un sentido mucho más amplio que el de jerarquización. Este proceso es ciertamente ambiguo no tanto por la tendencia a la institucionalización en el sentido descrito, sino por los principios que dirigen la institucionalización. Por una parte apareció la tentación de estructurar la fe en Cristo en el cauce de las religiones tradicionales, en lo que el peligro no está tanto en elegir

cauces, sino en los presupuestos que esos cauces tenían en las religiones, que no son sin más los presupuestos de la fe cristiana. Esta tentación es lo que de alguna forma ha denunciado siempre la profecía herética o intraeclesial.

Por otra parte, la institucionalización se hace históricamente necesaria y además en principio está al servicio de un principio cristiano: la eficacia de la misión de la Iglesia. La decisión que toman los primeros cristianos de "ir a los gentiles" significa la opción contra un cristianismo elitista y sectario. Pero entonces la Iglesia va tomando proporciones que sólo son manejables institucionalmente. La institución se va haciendo necesaria para tomar decisiones al nivel doctrinal, ético y de vida litúrgica y comunitaria. Se necesita la creación de una tradición sobre Jesús, que se mantenga viva, que pueda ser transmitida a lo largo de la historia y mantenida en pureza, por lo que toca a lo fundamental. Esa primera institucionalización es lo que da cuerpo y eficacia a la primera profecía de Jesús.

La institucionalización de la Iglesia, por lo tanto, está en sus comienzos al servicio de la primera profecía y para hacerla eficaz históricamente. No podemos detenernos ahora a analizar toda la historia de la Iglesia para mostrar la mutua interacción entre profecía e institución. Pero como declaración de principios podemos afirmar que también hoy es necesaria la institución para ir integrando y viabilizando lo que en nuestra historia es hoy profecía irrenunciable, pero que debe ser llevada a todos, y no sólo proclamada por unos pocos profetas. Este es el sentido en el que H. Assmann afirma que "la Iglesia latinoamericana es una Iglesia en cautiverio, que mantiene en cautiverio al evangelio y sus dogmas; pero ésta es la Iglesia, polo indiscutible de poder, que permitirá una ampliación hacia los siguientes pasos en el proceso de liberación" (10). Es la acetpación de que la profecía necesita tomar cuerpo en algo institucional para poder llegar a ser eficaz.

Lo institucional de la Iglesia está también al servicio de la unidad, tanto porque una de sus funciones explícitas sea recordar-la y mantenerla a través sobre todo de la jerarquía, como porque al nivel de la realidad de la unidad, unifica en una época determinada los diversos aspectos de la realidad y misión de la Iglesia, cuando la profecía tendería a resaltar alguno de sus aspectos, ciertamente importantes.

^{(10) &}quot;El pasado y el presente de la praxis liberadora en América Latina" en Liberación y Cautiverio, México, 1976, p. 296.

Las dos dimensiones, profética e institucional, estructuralmente deben ser ayuda real al proceso de unidad en la Iglesia, aun cuando no se excluye que ambas, por su propia estructura, tengan una pecaminosidad inherente, que provoquen un conflicto no ya necesario y cristiano, sino producto del pecado. Pertenece a la historicidad de la Iglesia, sin embargo, que ambas dimensiones, ambos servicios a la unidad estén frecuentemente en tensión e incluso en pugna; y que haya por lo tanto que unificarlos históricamente. Y es, no sólo en virtud de una ley sociológica general, sino en virtud de los mismos contenidos cristianos.

La Iglesia está al servicio del reino de Dios v de un Dios mayor, lo cual representa una utopía. La Iglesia como institución tenderá a ignorar esa realidad y a adecuar su realidad concreta con el reino de Dios, a pensar que ya conoce y posee al Dios mayor. Por esa razón, la señal de que la realidad llamada Iglesia, en cuanto tal, sigue viva, es precisamente si tiene la capacidad de que dentro de su misma institución surjan cristianos que recuerden v concreticen la elemental verdad de que la Iglesia no es el reino, que el Dios a quien predica es mayor que cualquiera de sus estructuras. El marxista E. Bloch, que juzga el fenómeno religioso desde fuera, ha dicho que "lo mejor de la religión es que suscita herejes" (11), pues para él "donde hay religión hay esperanza". Dicho cristianamente eso significa que la Iglesia vive cuando es capaz de segregar y mantener viva la esperanza. Pero esto no se realiza históricamente sin negaciones concretas que muestren que no se puede identificar el contenido de la esperanza cristiana con los contenidos eclesiales. Por esta razón teológica el conflicto es necesario en la Iglesia; pues es la manera de que ésta no se anquilose, no niegue con su misma existencia lo que predica, aunque a veces sin convencimiento: que Dios es mayor y que el reino de Dios es mayor que ella misma. La Iglesia institución dará cuerpo, a la larga, a lo que en un primer momento es pura profecía -como apareció, por ejemplo, en el Vaticano II v Medellín.

Sin profecía la Iglesia desaparecería literalmente. Se convertiría en depositaria de una verdad abstracta sin capacidad de concretarse; negaría su verdad fundamental de que Jesús es el Hijo capaz de hacer a los hombres hermanos suyos en las situaciones cambiantes y conflictivas de la historia; negaría al Dios del futuro, quien desde la utopía de la plenitud exige que se siga desencadenando historia.

Sin institución la Iglesia perdería corporeidad, se convertiría en grupo minoritario con superioridad ética sobre los demás, excluiría eficazmente a la gran mayoría de los hombres que por la misma estructuración sociológica de la humanidad no pueden ser profetas, aun cuando puedan incorporar en sí los nuevos caminos que abre la profecía; excluiría el aporte positivo para la Iglesia de tantos hombres que quizá no puedan ofrecer más que su dolor, su ignorancia, su miseria. Cómo lo institucional de la Iglesia integra activamente a todos estos hombres en su seno, es un problema distinto. Pero sin eso que se llama lo institucional, en último término tampoco podría haber Iglesia, sobre todo Iglesia del pueblo, Iglesia de los pobres.

CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

Hasta aquí hemos hecho un breve análisis de la necesidad de la profecía como de la institución para que la unidad se vaya haciendo y, paradójicamente, precisamente porque ambas dimensiones, por su misma estructura, son dimensiones en tensión. Pero esa tensión es la que hace que el mismo planteamiento de la unidad se haga correcta y cristianamente; pues esa tensión es la que permite y exige hablar de la unidad de la Iglesia no como algo ya dado y que es preciso mantener, sino como algo que por su esencia hay que realizar, hasta que se dé la unidad escatológica.

IV. Reflexiones prácticas y criterios de discernimiento

Hasta ahora hemos hecho algunas reflexiones genéricas sobre la unidad y el conflicto, su relación y el papel que en ello juegan tanto el aspecto profético como el institucional de la Iglesia. Ahora pretendemos tocar algunos puntos más concretos que puedan iluminar el planteamiento y la solución de los problemas.

1. En primer lugar, veamos la problemática que viene de parte de lo institucional y más en concreto de la jerarquía. Ya hemos dicho que ambas cosas no son exactamente lo mismo, sino que la jerarquía es parte de lo institucional, así como hay jerarcas también que encarnan lo profético. Pero en general es todavía cierto que tanto en la conciencia de muchos jerarcas como en la del pueblo, mencionar lo institucional sugiere inmediatamente la jerarquía.

La jerarquía tiene una función dentro de lo institucional, que además se concretiza en el cuidado directo de la unión y en la proclamación de aquellos contenidos al servicio de la unión cristiana. Medellín, por ejemplo, es una clara expresión del servicio

⁽¹¹⁾ Atheismus im Christentum, Hamburg, 1970, p. 15.

a la unión —a través de unos contenidos— que puede prestar lo institucional.

Además es muy claro que determinados obispos, sobre todo los que han seguido la línea de Medellín sin desvirtuarla, han arremolinado diversos grupos de cristianos en sus diócesis. En este sentido lo institucional, también a través de la jerarquía, ha servido a la unión cristiana.

Pero es también claro que después de Medellín, sobre todo por el auge de la nueva teología de la liberación al nivel teórico, y por las consecuencias conflictivas de una misión basada en Medellín y su teología, una parte de los obispos pretenden conseguir la unidad a base del imperativo de la unidad misma, pero no a base de contenidos cristianos unificadores y menos aún a través de los conflictos que la nueva dirección profética ocasiona.

Normalmente se nota en buena parte de la jerarquía un desconocimiento del redescubrimiento que ha hecho la teología —incluso la del primer mundo— de la primacía del reino de Dios sobre la Iglesia, un mayor desconocimiento de lo que lo más sano y cristiano de la teología de la liberación ha aportado a la concretización de ese reino de Dios para nuestro continente, y unas maniobras para mantener, al nivel de escolástica abstracta, verdades que sólo pueden ser concretas para poder ser captadas y practicadas.

Se nota también un cierto miedo a las consecuencias que Medellín ha tenido en los diez últimos años. Las situaciones difíciles y aun de persecución por las que pasa la Iglesia en América Latina han hecho que muchos Obispos hayan dado marcha atrás o se hayan reducido a la defensa de los derechos humanos—lo cual es sumamente laudable— sin denunciar la estructura violenta que da lugar a las violencias coyunturales.

Se nota también una tendencia a apelar a la jerarquía como fuente formal de unidad para resolver los problemas que la profecía necesariamente desencadena. Y de ahí que se trate de poner en entredicho movimientos teológicos y de acción por el mero hecho de que ocasionan problemas a determinados miembros de la jerarquía, sin analizar a fondo lo que de cristiano haya o no en esos movimientos.

Por lo que toca a la jerarquía —como una de las mediaciones de lo institucional—, por lo tanto, se puede observar el doble movimiento hacia mantener la unión a través de contenidos cristianos, y a mantenerla a través de la misma conciencia jerárquica. Pero esto último no puede ser solución ni aporte a la Iglesia, pues incluso el servicio de la jerarquía a la unidad tiene que estar

basado en lo concreto de la misión de la Iglesia. Y por ello ya desde el NT se dan ejemplos esclarecedores de división dentro de la misma jerarquía cuando lo que está en juego es la misión.

Y lo que se dice de los Obispos hay que recalcarlo también en los Sres. Nuncios y aquí con más motivo, pues su tendencia es a representar y buscar una unidad basada en sí misma, pero no en la misión concreta a realizar y mucho menos a través de los conflictos que dicha misión concreta desencadena.

Cuando los Obispos de América Latina, grupal o individualmente, han sabido captar y aglutinar los mejores impulsos evangélicos, la clara opción por los pobres, la defensa valiente de los derechos humanos, la denuncia de la raíz de la injusticia, entonces se han convertido en verdaderos pastores que dirigen hacia Dios y por ello unifican al pueblo. Entonces no hay dicotomías entre lo mundano y lo religioso, sino que la proclamación de la fe cae en surco propicio y crece orgánicamente en todas sus dimensiones. Entonces unifican no desde fuera del pueblo de Dios, sino desde dentro; y ese pueblo les reconoce espontáneamente. Cuando esto no ocurre, sin embargo, entonces el servicio jerárquico a la unidad es sentido como imposición y distanciamiento. Pueden pretender unificar administrativamente, pero pastoralmente no hay verdadera unidad.

2. Veamos ahora la problemática que proviene de parte de la profecía. El aporte positivo a la unidad es recordar que ésta sólo se logra a través de contenidos cristianos, frecuentemente olvidados. La profecía sigue siendo muy necesaria en la actualidad para que lo institucional cambie de acuerdo con los tiempos. Y cuando la profecía recuerda la esencia creadora y renovadora de la fe cristiana, para que los tiempos se transformen de acuerdo a esa fe. Es importante también porque recuerda el pecado de toda la Iglesia y porque contrarresta la tendencia de lo institucional hacia la conservación, que no raras veces degenera en conservadurismo.

Sobre todo la profecía es importante en nuestro tiempo porque recalca la necesaria y legítima secularización o encarnación de la fe. Todavía hay que repetir con insistencia que la historia de Dios es la historia de los hombres, y por ello que la fe cristiana necesita de mediaciones seculares.

Dicho esto, también la profecía tiene un peligro de desunir, pero no primariamente en cuanto a veces se oponga a la jerarquía, sino a lo institucional como tal. Sociológicamente es indudable que la profecía sólo puede ser minoritaria. En ese sentido es la necesaria levadura de toda la masa institucional, pero puede ignorar la diferencia de ritmos entre minorías y mayorías, puede dejar a éstas en desamparo si no se une al avance teórico y práctico la comprensión de las necesidades y posibilidades de las mayorías. Puede caer en cierto dogmatismo, no por absolutizar lo absoluto (la lucha crucial por un mundo de justicia según el amor de Dios, es decir, la lucha absoluta por el reino de Dios), sino por descuidar la diversidad de mediaciones para grupos minoritarios y mayoritarios.

Él conflicto típico que ocasiona la profecía no es, por lo tanto, el conflicto con la jerarquía como tal, sino con algo más amplio que hemos llamado lo institucional. El primero nos parece todavía necesario; el segundo debe ser cuidadosamente analizado, para que no se deje de hecho en la orfandad a los pobres.

3. Si nos preguntamos ahora por los criterios de discernimiento en caso de conflicto, o positivamente los criterios de construcción de la unidad, nos encontramos con una respuesta difícil. Pues la unidad de la Iglesia no es sólo una de sus notas características después de que la Iglesia ya existe y es conocida; después de que se sabe ya qué es la Iglesia, cuál es su estructura y quién determina la unidad. En un segundo estadio eso es correcto; pero en un primer estadio, es decir, planteando la pregunta radicalmente, el problema de la unidad de la Iglesia no es otro que el de hacer la Iglesia una, donde lo problemático está tanto en el una como en la Iglesia. Por ello vamos a analizar ahora críticamente algunos de los criterios de discernimiento que parecen ser evidentes pero que mirando el problema en toda su radicalidad no lo son tanto. Este análisis crítico está al servicio de esclarecer lo que se dirá en el último punto.

En primer lugar, hay que afirmar que la autoridad no es el último ni el único criterio para discernir. Esto no implica que la autoridad no tenga su función en la Iglesia ni en el caso de conflicto. Pero como criterio último no sirve por varias razones. En primer lugar, porque el conflicto puede surgir entre la profecía y la autoridad. A nivel administrativo la autoridad puede zanjar el conflicto, pero no a nivel objetivo. En esta hipótesis la autoridad es parte del conflicto y a la vez su juez. Pero lo que la profecía puede cuestionar es precisamente el pecado de la institución como tal, en un momento determinado. Y por ello, metodológicamente al menos, la autoridad debiera dejarse juzgar por algo superior a ella, por la palabra de Dios. En segundo lugar, la historia reciente muestra cómo profetas que han sido condenados de alguna forma por la autoridad eclesial, son después admitidos y aun alabados. Este es uno de los fenómenos más cu-

riosos alrededor del Vaticano II. Prácticamente todos los grandes teólogos que lo hicieron posible fueron en su día declarados como sospechosos e incluso se aplicaron medidas administrativas en su contra. Lo cual indica que había algo objetivo en el conflicto, que por su novedad sobrepasaba la capacidad normal de juicio de la autoridad.

Esto indica también el peligro de "psicologizar" el tratamiento del conflicto dentro de la Iglesia. A menudo se le ha analizado desde el punto de vista de la psicología del profeta, apelando a su docilidad. Pero el problema no está ahí. Existen abundantes casos de profetas que han sido dóciles y se han sometido a las medidas administrativas eclesiásticas, pero la causa que han defendido en un momento determinado, por su mismo peso objetivo se ha impuesto. Esta simple lección de la historia debe hacer reflexionar sobre el papel de la autoridad en caso de conflicto. Esta debe intervenir y aportar su mejor sabiduría, incluso tomará medidas administrativas; pero ha de ser bien consciente que cuando lo que está en juego es algo nuevo, que niega parte del presente de la Iglesia, su función de autoridad no le capacita para discernir mejor que los demás, y muchas veces lo ha hecho peor.

Por extraño que parezca tampoco el NT es el único criterio de discernimiento. Más exactamente habría que decir que no es el NT como doctrina el último criterio de discernimiento. La razón simple es que en el NT se describen varias doctrinas sobre la Iglesia, que no se pueden reconciliar sin más. Lo que propiamente narra el NT es la historia de la Iglesia en las tres primeras generaciones de cristianos y cómo se fueron sucediendo y resolviendo los conflictos. Lo que se saca del NT es entonces, en primer lugar, la existencia del mismo conflicto y cómo en cada caso se fue buscando una solución para la unidad.

La razón última de esa imposibilidad estriba en la misma estructura de la fe cristiana, que encuentra en Jesús de Nazaret su origen, pero no se reduce a "aplicar" la doctrina de Jesús a la historia subsiguiente sino que ese Jesús del pasado es captado, incluso como norma, en cuanto desencadena una historia en el presente. No basta con repetir abstractamente que la fe cristiana es histórica, que la revelación acaece en la historia, y que la Iglesia debe desarrollar su misión en la historia.

Historia "significa comprensión y transformación de la realidad histórica" (12). Si el conflicto intraeclesial surge en nuestra

⁽¹²⁾ I. Ellacuría, "En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana", Sal Terrae, agosto-septiembre, 1976, p. 567.

historia y al tratar de hacer historia, no se puede entonces apelar sin más al NT. Este es el problema fundamental de lo que se ha dado en llamar el círculo hermenéutico. La existencia cristiana "implica una lectura de la revelación desde la praxis histórica y una lectura de la praxis histórica desde la revelación" (13).

De todas formas sí es conveniente insistir en que en nuestra situación actual parte del conflicto se genera por una ignorancia. a veces crasa, de lo que aparece en NT. Esta ignorancia versa sobre varios puntos. En primer lugar, una consideración del NT como doctrina que ignora que es historia. De ahí se deduce un modo de argumentar, sobre todo por una parte de la jerarquía, en base a citas aisladas, tomadas casi siempre de la eclesiología de las Cartas Pastorales -en donde se encuentra ya una organización eclesial desarrollada— que ignora la tensión que dentro de la Iglesia existe, como aparece en otros escritos del NT. En segundo lugar, se suele ignorar las grandes verdades de la eclesiología cristiana, tal como las hemos expuesto más arriba. Parecería como si el descubrimiento de la noción teológica de "reino de Dios" no hubiera sido todavía asimilado suficientemente. Y de ahí que se siga manteniendo de hecho una noción de Iglesia, de autoridad, de institución que no tienen base en el NT; como si la Iglesia fuese un fin en sí misma, como si la autoridad eclesial estuviese por encima de la Iglesia como pueblo de Dios, como si las estructuras de la institución eclesial fuesen en sí ya salvíficas.

En concreto se ignora que el conflicto intraeclesial es algo que aparece ya desde los orígenes mismos del NT, y que ese conflicto se da entre jerarquía y fieles, entre los mismos fieles, y también entre los mismos jerarcas. Cualquier ideologización de la unidad eclesial debiera tener en cuenta que esa unidad es ciertamente un desideratum en el NT (cfr. Jn 17, 11: "que todos sean uno"), que por esa unidad hay que trabajar (cfr. Ef 4, 1-6), pero que la mera declaración de que existe un solo Señor, una sola fe, un bautismo, un cuerpo, un Espíritu, un solo Dios y Padre no realiza de por sí la unidad; es el fundamento cristiano de que lo que haya de haber de unidad sea cristiano, pero de por sí no la realiza sin más. Baste recordar las divisiones que existen en las comunidades paulinas, la situación que describe la Carta de Santiago en las asambleas litúrgicas y en las relaciones sociales entre

ricos y pobres, la celebración de la eucaristía en Corinto, las discusiones entre Pedro, Pablo y Santiago (14).

Superar esta ignorancia no resuelve de por sí el conflicto, ni da criterios concluyentes para resolverlo, pero es una condición necesaria para que el diálogo tenga un mínimo de lucidez. Si desde el principio la unidad de la Iglesia es vista como algo absoluto, y justificada absolutamente en el NT, entonces la discusión en caso de conflicto no tiene sentido, pues ya se ha decidido de antemano dónde estará la razón. Se exigiría entonces al menos aquel conocimiento del NT "que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes" (15). Aun cuando el NT, aisladamente, no es el único criterio de discernimiento, un conocimiento actualizado de él, que lleve por lo menos a investigarlo de manera novedosa, es uno de los presupuestos para que el conflicto eclesial pueda ser resulto con lucidez y no dogmática o autoritariamente. Esta tarea se impone a todo cristiano, pero sobre todo a la parte más conservadora de la Iglesia, que da la sensación de que ni siquiera tiene que ir a buscar la verdad en el NT, pues presuntamente ya es conocida y concretada en los documentos eclesiásticos.

4. Ni la autoridad eclesial, ni siquiera el mismo NT, son criterios únicos y unívocos para discernir en caso de conflicto, si son considerados como algo absolutamente autónomos y ajenos a la historia. De aquí se sigue que el criterio ha de ser histórico, ha de surgir dentro de la historia concreta. La razón objetiva última ya la hemos dicho: el cristianismo no es una verdad que aparece hace dos mil años para ser después aplicada a lo largo de la historia, sino que se funda en la historia concreta

⁽¹³⁾ *lbid.*, p. 567.

⁽¹⁴⁾ Es ejemplar la discusión entre Pedro y Pablo. "Cuando Cefas fue a Antioquía, me opuse a él cara a cara, porque era culpable. Pues antes que llegaran algunos de los de Santiago, comían con los paganos; pero cuando llegaron se echó atrás y se separó, temiendo a los circuncises" (Gal 2, 11s). Lo que Pedro está poniendo en entredicho no es la verdad teórica del evangelio, sino su concreción práctica con consecuencias visibles. Cuando esa actitud de Pedro llega a la publicidad, Pablo no tiene inconveniente, más aún, considera su obligación reprenderle públicamente. Pablo se opone a tal negación práctica y objetiva de la verdad del evangelio. Se llega a un altercado público, o sea, a una acusación pública de Pablo a Pedro. El escándalo público tiene que ser criticado y removido en la Iglesia públicamente". H. Schlier, La Carta a los Gálatas, Salamanca, 1975, p. 103.

⁽¹⁵⁾ J. L. Segundo, Liberación de la Teología, Buenos Aires, 1975, p. 14.

de Jesús de Nazaret, que a su vez desencadena una historia. Si no fuera porque ha sido tan manipulado para usos históricos, privatistas, iluministas o entusiásticos, éste sería el lugar apropiado para apelar al Espíritu Santo. En la fe cristiana la realidad de Dios es descrita como Padre —en cuanto misterio último absoluto—, como Hijo, en cuanto en Jesús aparece el camino correcto para comprender a ese Padre, y como Espíritu. Esto último significa la incorporación del hombre en la historia de Dios y la inmersión de Dios en la historia de los hombres. El Dios trinitario no puede serlo si no sigue creando historia, no sólo interpretándola.

Y aquí se da la razón del círculo hermenéutico, que no está en primer lugar en la línea de "interpretación", como es habitual en la hermenéutica existencialista o trascendental, sino en la línea de la "acción". El círculo consiste en que Jesús desencadena una historia, y en que la historia desencadenada se puede remontar a Jesús. Pero en cuanto el círculo mismo se desarrolla dentro de la historia, ese remontarse a Jesús será también diferente, si lo que ha desencadenado Jesús es verdadera historia. Lo que de cristiano hay en la historia "obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y. por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente" (16).

Con esto nos privamos de un criterio claro y unívoco para discernir en caso de conflicto, pero remitimos el problema a su verdadero lugar: a la convergencia entre revelación e historia, historia de salvación y salvación en la historia, fe y praxis cristiana, sentido y acción. Esta convergencia no se da comparando doctrinas, sino en el mismo hacer. En NT muestra ya ese círculo hermenéutico, aunque sólo en principio, pues no ha habido todavía "historia suficiente" para poder formularlo como lo hacemos hoy. Pero en principio está ahí: "el que obra la verdad va a la luz" (Jn 3, 21), la verdad hay que hacerla en la caridad.

En lenguaje más modernizado, eso es lo que ha declarado en principio la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús: "El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables. Y es por ese camino único, por ese camino empinado, por el que la Iglesia peregrina tiene que marchar afanosamente" (Decreto sobre Jesuitas Hoy, N. 8).

Dónde se encuentra "la verdad" y la "unidad" dentro del conflicto, en el fondo sólo se puede ver a posteriori, en el mismo hacer la verdad. Esto supone obviamente un pre-conocimiento de lo que es la verdad. Y por ello cristianamente el NT es uno de los polos de discernimiento; pero en qué consiste esa verdad y su misma congruencia con el NT sólo se sabe al hacerlo, al pasar de la verdad genérica a la verdad historizada. Y por ello la situación actual concreta es el segundo polo de discernimiento. O dicho de otra forma, que la historia es salvación se sabe desde el NT, pero en qué consiste la salvación sólo se va desvelando dentro de la salvación en la historia.

241

Lo que en la realidad es una sola cosa, la reflexión lo divide en los dos polos: NT y situación actual. Desde el NT se desprenden unos criterios genéricos para los casos de conflictos, los cuales ya están implícitamente enunciados: que la Iglesia es para el reino de Dios; que ese "para" tiene unas mediaciones seculares, como son la praxis del amor y de la justicia; que la misión se desarrolla en un mundo de pecado, y que por lo tanto la Iglesia debe cargar con ese pecado, y no meramente declararlo como algo malo; que el destinatario primario y privilegiado de su misión son los pobres de Mt 25; que de esa misión se sigue el riesgo y la persecución por parte de quienes detentan el poder. En ese hacer histórico de la misión, la Iglesia irá reconquistando su esencia cristiana y se irá aproximando a la Iglesia de la fe; irá haciendo real su fe en Jesús como el Cristo, irá comprendiendo su misión también como un camino del pueblo de Dios hacia el Padre.

Desde la situación actual esos criterios genéricos se van concretando, concreción que hace además que se encuentren en el NT ésos y no otros criterios, que es lo que significa el círculo hermenéutico. Y además la concreción supondrá la negación de varios aspectos de la misión concreta de la Iglesia; no por un interés apriorístico de condenar el pasado de la Iglesia, sino porque desde la situación actual aparece claro y evidente que la Iglesia no puede continuar con su autocomprensión anterior, ni justificar esa autocomprensión en el NT. La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos, sin apelar apresuradamente a la reserva escatológica; si busca mediaciones seculares que den eficacia a su predicación, sin distinguir apresuradamente entre lo natural y lo sobrenatural; si llama por su nombre al pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran nuestra sociedad; si se dirige explícitamente y enfoca su misión directamente hacia las grandes masas de oprimidos, sin apelar apresuradamente a un amor cristiano universal que termine con la parcialización de la opción cristiana; si la Iglesia está abierta al riesgo y la persecución, y si éstos ocurren de hecho, sin refu-

⁽¹⁶⁾ Ibid., p. 12.

giarse en actividades que por su naturaleza son social y políticamente asépticas. En todo este quehacer, la Iglesia irá también comprendiéndose a sí misma como la continuadora de Jesús, expresará su fe en él explícitamente pero desde dentro de esa historia; su fe en Jesús se basará en último término en el hacer la misma fe de Jesús. Su liturgia será la expresión de la gracia de Dios, que la capta en el mismo hacer la locura que supone el seguimiento de Jesús.

El criterio en caso de conflicto no aparece sólo en la verdad, sino en el encontrarse haciendo la verdad. Obviamente nadie será tan presuntuoso como para afirmar que él la está haciendo químicamente pura. Lo que hemos ofrecido son criterios genéricos que apuntan desde el NT a lo que significa hacer la verdad. Y un criterio formal que está a la base de todo lo dicho, es si en la Iglesia se opera una conversión, lo cual no significa simplemente un cambio o adaptación a una nueva situación, sino un hacer lo contrario de lo que se estaba haciendo en muchos casos. Esto se desprende de la esencia de la fe cristiana en un Dios últimamente crucificado, que constantemente cuestiona la verdad del status quo eclesial y rompe el interés y la inercia de lo que comúnmente es tenido como bueno.

¿Puede haber entonces unidad de la Iglesia? Esa unidad como tal es un don escatológico, cuando Dios sea todo en todo. En la historia lo que deberá haber es la búsqueda de la unidad, pero no basada ni en la uniformidad impuesta, ni en una fe expresada genéricamente, sino en la misma misión, en el hacer como Jesús en una situación determinada. La unidad de la Iglesia en la historia siempre será relativa, parcial y provisional. En cuanto institución, deberá buscar los mecanismos y formas de esa unión; en cuanto profecía esa unidad lograda se volverá a quebrar, hasta que la institución logre integrarla de alguna manera, a la espera de que surja otro movimiento profético. La unidad de la Iglesia se va haciendo en la dialéctica de unión y conflicto. La Institución recordará que los cristianos deben unirse; la profecía que deben unirse cristianamente.

8

SIGNIFICADO TEOLOGICO DE «LA PERSECUCION A LA IGLESIA» A PROPOSITO DE LA ARQUIDIOCESIS DE SAN SALVADOR*

"La Iglesia va peregrinando entre las persecuciones del mundo v los consuelos de Dios" (LG, N.º 8).

"Los Padres del Concilio, a una con el Romano Pontífice, sintiendo vivamente la obligación de difundir en todas partes el reino de Dios, saludan con gran amor a todos los heraldos del Evangelio, sobre todo a los que padecen persecución por el nombre de Cristo, hechos partícipes de sus sufrimientos" (Ad G, N.º 42).

Estos textos, aunque no muy numerosos, muestran que el Concilio Vaticano II contempla la persecución de la Iglesia como una posibilidad y como una realidad que en general le compete a la Iglesia (LG, N.º 8), y que le va a sobrevenir en su actitud misionera (Ad G, N.º 42). Los textos, sin embargo, muestran desde el principio una cierta dificultad para ser aplicados a nuestra situación actual, y necesitan ser esclarecidos a partir de ésta. El primero, porque afirma muy genéricamente la necesidad de persecución a la Iglesia sin concretar detalles y formas actuales de persecución. El segundo, porque presupone el esquema clásico de per-

^{*} Este trabajo apareció en Persecución de la Iglesia en El Salvador, Publicaciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1977, pp. 39-75. En los primeros cinco meses de ese año comenzó la persecución a la Iglesia y arreció la represión al pueblo. En esa situación se hacía necesaria una primera reflexión sobre ambos hechos y su relación, y una mínima descripción de la reacción de la Iglesia a la persecución. La situación durante los años siguientes en El Salvador y en otros países de América Latina, no quita validez a estas primeras e incipientes reflexiones, sino que exige su profundización.

secución en tierras de misión, donde el presupuesto es que el anuncio por primera vez del evangelio, va a suponer un cierto rechazo en los países en que se misiona.

La situación de la Árquidiócesis en nuestra época es distinta a la presupuesta por el Concilio. En primer lugar porque, en base a la misma doctrina conciliar y de Medellín, la actividad de la Arquidiócesis dista mucho de ser la de los comienzos de los años sesenta, en que se formularon las declaraciones conciliares; y en segundo lugar, porque la Arquidiócesis no es un país de misión en el sentido clásico, y la persecución que está ocurriendo no se puede comprender, por lo tanto, según el esquema clásico de persecución. Por ello se impone reflexionar teológicamente sobre lo que significa "persecución a la Iglesia", para desde ahí hacer una lectura teológica de los hechos recientes y de la reacción de la Iglesia de la Arquidiócesis ante esos hechos.

Confusión que origina el término «persecución a la Iglesia»

Como esta reflexión no pretende ser abstracta, sino históricamente situada, es importante concretizar el uso que hoy se hace del término "persecución". En primer lugar, es importante que el término haya cobrado actualidad, tanto porque aparece en el lenguaje eclesial del Sr. Arzobispo y del clero y religiosos, como porque aparece en el lenguaje cotidiano. Muchos salvadoreños lo usan obvia y espontáneamente. El mero hecho de que el término "persecución" haya cobrado tal importancia y actualidad en el lenguaje social indica que existe algún tipo de realidad tan diversa de la anterior que, para tipificarla, hay que recurrir a otro lenguaje diferente. Este hecho es importante para no reducir el problema nominalistamente a la discusión del "término". Se llame como se llame a la actual situación de la Iglesia en la Arquidiócesis, es evidente que ésta es muy distinta de la de años anteriores, y que para describir esa situación distinta hay que apelar a términos como "ataques", "calumnias", "persecución".

En segundo lugar, el término "persecución" es relacional. Presupone que alguien persigue a alguien. En la percepción general quien persigue es el Gobierno y los grupos económicamente dominantes, y la perseguida es la Iglesia.

Existen en El Salvador desde hace algunos meses una serie de hechos que han llevado a la Iglesia a afirmar que está siendo perseguida. Se trata de expulsiones de sacerdotes extranjeros, prisión y tortura o maltrato de sacerdotes nacionales y extranjeros, acusaciones de que sacerdotes están falseando profundamente la fe de la Iglesia, acusaciones a la Jerarquía como encubridora y defensora de estas desviaciones sacerdotales, amenazas de muerte contra sacerdotes e incluso contra toda una orden religiosa, asesinatos de dos sacerdotes y de varios laicos, atentados contra medios de comunicación de la Iglesia, obstáculos contra las reuniones de catequistas y de delegados de la palabra, prisión, tortura y escarnio de delegados de la palabra, profanación del Santísimo Sacramento y prohibición al menos temporal de las asambleas litúrgicas en algunos lugares, etc.

La Iglesia, a través de las palabras del Arzobispo de San Salvador y a través de sus medios de comunicación, ha denunciado estos hechos como persecución a toda la Iglesia de El Salvador. La reacción del Gobierno ha consistido en señalar que sólo está aplicando la ley a sacerdotes que se extralimitan más allá de su función religiosa y se entrometen en la política del país. Así mismo ha declarado que otros hechos se inscriben dentro de la legítima lucha del Estado, apegado a sus leyes, contra personas y movimientos subversivos.

Al lado de esta reacción oficial del Gobierno, luchan otras fuerzas, cuyo origen exacto queda las más de las veces en la penumbra, pero que ciertamente representan a los sectores económica y políticamente dominantes del país y han reforzado la respuesta del Gobierno en numerosas y contiuas publicaciones de prensa. Estas fuerzas han dado un paso más: desenterrando páginas oscuras de la historia de la Iglesia y evocándolas fuera de todo contexto histórico, han pretendido despojar a la Iglesia de toda autoridad moral en materia de persecución. Incluso han llegado a ofrecer una interpretación totalmente opuesta a los mismos hechos: lo que está sucediendo es una persecución del Estado por parte de la Iglesia, un intento histórico más de saciar la ambición de poder temporal de la Igelsia.

Otra fuente de confusión, que puede aparecer incluso en algunos círculos eclesiásticos y que aparece ciertamente en forma interesada entre los grupos más reaccionarios, consiste en determinar qué es propiamente persecución a la Iglesia. Y esto tanto por lo que toca a los hechos como a su institucionalización. Por lo que toca a los hechos, por ejemplo, se admitiría que la profanación del Santísimo Sacramento constituye persecución, pero no se calificarían de la misma manera quizá asesinatos y torturas repetidas a campesinos. Por lo que toca a la institucionalización de la persecución, ésta sería tal si consistiese en un ataque institu-

cionalizado y permanente, pero no se podría denominar "persecución" a ataques individualizados a la Iglesia, justificados o no según los propios criterios e intereses.

Esta confusión no se origina sólo ni fundamentalmente por el diverso uso que se da a los diferentes términos, sino por la ideologización que se ha hecho de la Iglesia, de su misión y, por lo tanto, también de los ataques y/o persecución a ella. Lo que sea persecución a la Iglesia no se puede entender por lo tanto sólo en base al análisis abstracto de estos términos, sino también a los diversos intereses sociales, políticos y económicos que se defienden consciente o inconscientemente detrás del uso de dichos términos. Por esta razón y antes del análisis teológico, vamos a tipificar brevemente lo que se suele entender por "persecución a la Iglesia", para descubrir así también su uso ideologizado.

(1) El modelo tomado de la historia de la Iglesia

Según este modelo, "persecución" es lo que ocurrió en los tres primeros siglos del cristianismo, lo que ocurrió en sociedades cuyos gobiernos no aceptaban a la Iglesia como tal, y lo que ha ocurrido en algunos llamados países de misión, en los cuales en algunos momentos ha habido un ataque frontal a la Iglesia. Los signos externos de esta persecución han sido las muertes de cristianos, sacerdotes y obispos, y el ordenamiento jurídico de una sociedad, según el cual la religión católica no ha sido permitida o tolerada, y las instituciones católicas como seminarios, colegios, universidades o las mismas parroquias, han sido prohibidas o limitadas en sus actividades.

(2) El modelo tomado de los estados socialistas

Fundamentalmente es el mismo que el anterior, con la diferencia de que, por su actualidad histórica, es el más influyente. La persecución en esos Estados —sin juzgar ahora las posibles causas objetivas para ella— ha variado según países y épocas. Sí ha incluido muertes de cristianos, sacerdotes y obispos, declaración de ilegalidad de la religión católica, mayor o menor dificultación del culto, de los seminarios, de la libertad de la educación católica, etc. A esto se añade algo fundamental a tener en cuenta. Los Estados socialistas que se remontan de alguna u otra forma a la ideología del marxismo, tienen un presupuesto lógicamente ateo,

bien que ese presupuesto se explicite en las propias Constituciones de esos Estados o no. Ese presupuesto ateo se hace notar también, según los casos, en las campañas sistemáticas contra la esencia de la religión. A diferencia por lo tanto del modelo tomado de la historia de la Iglesia, este modelo añade el presupuesto que parece ser el fundamento último ideológico de la persecución a la Iglesia católica: el ateísmo.

(3) El modelo de la ideología de "la seguridad nacional"

Los modelos citados no sirven mucho para comprender la situación actual de las iglesias de América Latina, y en concreto de nuestra Arquidiócesis. Lo que pretende precisamente el poder político y económico es que ése sea el modelo oficial de lo que es persecución a la Iglesia, y por eso, y según ellos, Cuba sería el único país latinoamericano donde existe persecución a la Iglesia, y ese tipo de persecución sería la definición oficial de persecución. Eso es lo que les interesa defender y eso es lo que desean introyectar en la conciencia de los ciudadanos e incluso de altos jerarcas, con lo cual obtendrían el mantener el actual ataque "justo" a los cristianos, según ellos delincuentes subversivos, y negar al mismo tiempo que haya persecución.

Como éste es el modelo que está funcionando operativamente en nuestros países, hagamos algunas breves reflexiones. Hay que partir del presupuesto de que la Iglesia en América Latina ha cambiado sustancialmente en los últimos diez años y de que las formas de Gobierno, sobre todo por lo que toca a su relación con la Iglesia, también han cambiado.

Los gobiernos latinoamericanos, y las fuerzas económicas que representan o que se adhieren a ellos, siguen manteniendo al nivel oficial, o por lo menos oficioso, que estos países son "católicos", aun cuando también se acepta otro tipo de comunidades "cristianas". Es muy frecuente el interés de los gobernantes por aparecer en acontecimientos religiosos de la Iglesia para mostrar pública y simbólicamente esa realidad. En estos países se hace mucho hincapié en signos estrictamente religiosos como "Dios", el "Todopoderoso", el "Supremo Hacedor" o símbolos derivadamente religiosos, como la "patria", la "libertad". Lo importante es introyectar la conciencia de algo absoluto al nivel religioso, que después sea transferible a otro tipo de absolutos deseados, como la propiedad privada, el Estado, etc. Para mantener esa total absolutez del Estado se necesita que en el pueblo haya con-

ciencia de lo absoluto, y por ello interesa el uso de símbolos religiosos absolutos manipulados, y por ello se favorece y se fomenta cualquier tipo de religiosidad —como muchas cosas de la religiosidad popular, ciertos tipos de sectas protestantes, ciertos fenómenos católicos, como el pentecostalismo ahistórico, etc.— que mantenga la conciencia acrítica de lo absoluto.

Con todo esto pueden coexistir las garantías constitucionales de la libertad de culto, la libertad en principio para que existan instituciones católicas de educación, la admisión de capellanes en el ejército, el que exista incluso un Obispo castrense con rango de coronel y aun de general.

Lo que se pretende con todo esto es defender intereses particulares en nombre de la defensa de la supuesta civilización cristiana occidental. De esta forma se encontraría en la religión católica la defensa religiosa de instituciones políticas, y al apelar a la total incompatibilidad entre comunismo y religión, se puede interpretar cualquier ataque contra comunistas, reales o supuestos, como una defensa de la religión.

Por otra parte, también aparece otro fenómeno nuevo en la Iglesia de América Latina. Tipificando los momentos más importantes, surge un movimiento desde Medellín en que las realidades absolutas y sus símbolos se van expresando cada vez con mayor claridad a través de mediaciones históricas, y sobre todo del hombre, y, más en concreto aún, del oprimido. El absoluto "Dios", se traduce por el absoluto "Reino de Dios", lo cual incluye a Dios, pero incluye también, al nivel absoluto, el reino de justicia.

Cuando los cristianos se ponen a trabajar en serio por ese reino de Dios, entonces son perseguidos. Este es un hecho innegable en toda América Latina, donde innumerables cristianos, religiosos, sacerdotes y aun obispos han sido calumniados, atacados, maltratados, torturados, expulsados y aun asesinados. Los innumerables documentos de muchos Obispos y Conferencias Episcopales en los últimos años denuncian los hechos, y los interpretan como ataque a la misión de la Iglesia. Lo que afirman, por lo tanto, es que existe un ataque a lo más profundo de la realidad de la Iglesia, su misión, aun cuando esto pueda coexistir con una legislación que respete a la institución de la Iglesia.

Ahora bien, esos ataques, que son un hecho innegable, deben ser descritos como persecución. La última fundamentación teológica de esta afirmación la haremos más adelante. Por ahora baste notar que son ya muchos los casos de ataques individuales para que, incluso a un nivel meramente descriptivo, puedan ser considerados ya como tristes y lamentables anécdotas. El mero número de los ataques hace que se entre en un estadio cualitativamente distinto: los "ataques" se convierten en "persecución". En segundo lugar, esos ataques están institucionalizados, no quizá en las leyes, pero sí en las estructuras políticas y económicas de los diversos países. Mientras exista la estructura política de un Estado de seguridad nacional y la estructura económica fundamentalmente capitalista, se da la raíz para que esos ataques sigan existiendo. En tercer lugar, esos ataques son duraderos. A priori, porque su raíz no parece que vaya a desaparecer rápidamente, y a posteriori porque se van sucediendo y aumentando en el curso de los últimos años. Cuando los ataques son institucionalizados y permanentes, ya no se puede hablar más de lamentables incidentes, sino de persecución propiamente dicha.

En los últimos años, por lo tanto, aparece en América Latina un nuevo modo de perseguir a la Iglesia, basado, por una parte, en la ideología de la seguridad nacional y, por otra parte, en la nueva concepción y praxis de la Iglesia, que en teoría y práctica es antagónica a aquélla. La doctrina de la seguridad nacional, que concibe el mundo maniqueamente dividido en dos sistemas opuestos en guerra continua e irreconciliable: la civilización occidental y el comunismo, ha reivindicado para el Estado la fuente última de todo derecho. "Dios, Patria, Unión", "Tradición, familia, propiedad", "Dios, Patria, Libertad", son viejos y nuevos lemas que formulan los valores ideológicos de un sistema manipulador de una religión que no encierra ya nada de lo esencial de la fe cristiana. En cambio, a la Iglesia Latinoamericana, renovada según el Vaticano II y Medellín, se la persigue porque en la actualización histórica de su fe, guiada por el Espíritu de Jesucristo, no tiene más remedio que cuestionar regímenes que a todas luces destruyen la realización de un proyecto histórico justo en beneficio de las mayorías oprimidas.

Nuestro mundo, lejos de asistir al ocaso de las ideologías, se encuentra con que éstas son las que proporcionan sentido último a proyectos e intereses sociales, económicos y políticos, incluso cuando estos últimos se presentan como el mero resultado de cálculos tecnológicos. Dentro de este mundo, el ejercicio del derecho eclesial a dar un juicio ético "incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas" (Gaudium et Spes, n. 76), no puede menos de ser interpretado como una ideología en competencia con otras. Aunque la Iglesia afirme que "la doctrina social de la Iglesia es parte de la concepción cristiana de la vida" (Mater et Magistra), y en consecuencia la reivindique como

parte esencial del mensaje cristiano y de su tarea de evangelización (Evangelii Nuntiandi), es claro que al entrar en el terreno del ordenamiento jurídico, de los juicios de valor acerca de los efectos de los sistemas económicos y de los regímenes políticos sobre la vida humana y social, y al proponer pistas evangélicas de solución, entra en competencia con otras instancias celosas de una autonomía menos relativa que la que la Iglesia puede reconocer.

Todo lo que hemos dicho de América Latina es una realidad en El Salvador. Los sucesos acaecidos en los últimos cinco meses, cuya raíz es anterior a ellos, muestran que existe una persecución a la Iglesia de la Arquidiócesis por el número de ataques, por su raíz institucionalizada y por su duración ya en el presente y previsible en el futuro, a no ser que la Iglesia retrocediera o se viera de hecho imposibilitada de seguir en su línea actual por las cuantiosas pérdidas que ya ha sufrido.

Lo importante, por lo tanto, de este breve análisis de los modelos de "persecución a la Iglesia", es que sólo se puede entender nuestra situación a partir del tercer modelo. Con eso no se niega que haya habido persecuciones a lo largo de su historia, ni que en la actualidad en los países socialistas no exista también persecución. Pero para nosotros ninguno de esos modelos sirve, aun cuando no fuese más que por el simple hecho de que descriptivamente no es el socialismo el que ha desencadenado los ataques—se llamen persecución o no— a la Iglesia de la Arquidiócesis, sino los poderes políticos y económicos que no son ciertamente socialistas. Lo que pretenden los perseguidores es que se use eficazmente el segundo modelo de persecución, para que puedan seguir persiguiendo, sin aparecer como perseguidores.

Criterios para determinar el significado de «persecución a la Iglesia»

Lo dicho hasta ahora ha sido un intento de describir lo que se ha entendido por persecución y apuntar a que existe una nueva situación de hecho en América Latina en la cual ha cambiado la noción más tradicional de persecución. Sin embargo, esto es todavía descriptivo y no normativo.

Lo que buscamos ahora son aquellos criterios para determinar cristianamente lo que es en verdad persecución a la Iglesia. En cuanto estos criterios son "cristianos" sólo la Iglesia tiene el derecho a definir lo que significa persecución. Y dada la situación actual no tiene sólo el derecho sino también la obligación pastoral de hacerlo, sobre todo cuando en las campañas de prensa están apareciendo plumas interesadas en erigirse en árbitros de lo que es el cristianismo, lo que es la Iglesia y lo que sería persecución a la Iglesia.

Como criterios fundamentales para determinar cristianamente lo que es "persecución a la Iglesia" tomamos en primer lugar lo que significó históricamente la "persecución a Jesús" y en segundo lugar lo que en la autocomprensión actual de la Iglesia es su verdadera misión. Notemos desde el principio que tanto la reflexión sobre Jesús como sobre la Iglesia, se han hecho novedosas en los últimos diez años, y que por lo tanto también el concepto teológico de "persecución" va a participar de cierta novedad histórica.

2.1. La persecución a Jesús

Si hay un hecho histórico bien atestiguado es que Jesús de Nazaret fue perseguido durante su vida por los diversos poderes de su tiempo, la cual persecución se consumó claramente en su condena y muerte. Este tema es naturalmente amplísimo, pero para hacerlo de alguna manera gráfica, ciñámonos al evangelio de Juan, en el cual el tema de la persecución a Jesús aparece desde el comienzo y lo recorre todo.

Ya en los comienzos, en su primera estancia en Jerusalén, Jesús desconfía de los judíos (2, 24). En su segunda estancia en Jerusalén, "los judíos perseguían a Jesús porque hacía todas estas cosas en sábado"; "trataban con mayor empeño de matarlo, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios" (5, 16, 18). Cuando sube a Jerusalén para la fiesta de las tiendas, "andaba por Galilea, y no podía andar por Judea, porque los judíos le buscaban para matarle" (7, 1). Y en el templo les preguntaba: "¿por qué queréis matarme?" (7, 19). La gente comentaba con naturalidad: "¿no es éste a quien quieren matar?" (7, 25). "Entonces quisieron detenerle, pero nadie le echó mano porque todavía no había llegado su hora" (7, 30). "Se enteraron los fariseos que la gente hacía estos comentarios acerca de él y enviaron guardias para detenerle" (7, 32). En nueva discusión con los fariseos, Jesús da el testimonio de sí mismo enseñando en el templo "y nadie le prendió porque todavía no había llegado su hora" (8, 20). Al final de este discurso "tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del Templo" (8, 59). En la fiesta

de la dedicación, al final de su discurso "los judíos trajeron piedras para apedrearle" (10, 31), "querían prenderle, pero se les escapó de las manos" (10, 39). En su camino hacia Betania para visitar a la familia de Lázaro le dicen los discípulos: "Rabbi, con que hace poco los judíos querían apedrearte, ¿y vuelves allí?" (11, 8). Después de la resurrección de Lázaro, muchos judíos creyeron en él; se reunieron los fariseos con el consejo y Caifás y "desde este día, decidieron darle muerte. Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos" (11, 53s). En la fiesta de su última pascua "los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que, si alguien sabía dónde estaba, lo notificara para detener-le" (11, 57). Después ocurre la captura, juicio religioso, juicio civil, condena y muerte de Jesús.

Según el evangelio de Juan, por lo tanto, toda la vida de Jesús se ve jalonada por la persecución. Esta no es accidente casual al final de su vida, sino que le es típica ya desde el comienzo. El mismo análisis podría hacerse en los otros evangelios.

Los perseguidores en Juan aparecen generalizados como "los judíos", lo cual, como se sabe, es teología típica de Juan, y más concretamente como los fáriseos, el sumo sacerdote y al final Pilato. Según los sinópticos los perseguidores son aquellos que detentan algún tipo de poder: poder religioso (fariseos, sacerdotes, sumo sacerdote) y poder político (Herodes, Pilato).

Si el hecho de la persecución a Jesús es claro e innegable, más importante es responder a la pregunta de por qué lo persiguieron, pues en la respuesta a esta pregunta estará el criterio fundamental para comprender lo que es persecución a la Iglesia. La razón de la persecución puede ser estudiada a dos niveles complementarios: Jesús fue perseguido por la realidad del Dios que predicaba (nivel religioso al que corresponde la acusación de blasfemia) y por las consecuencias visibles e históricas que el anuncio y realización del reino de Dios y la denuncia del pecado de injusticia provocaron entre el pueblo (nivel político al que corresponde la acusación de subversión).

Sería por lo tanto una simplicidad, defendida con ignorancia o por intereses, afirmar meramente que Jesús murió porque ésa era la voluntad del Padre. Esto es por supuesto cierto. Pero lo que hay que investigar es cuál era en concreto esa voluntad del Padre, que explique que la vida de Jesús fuese de persecución y que acabase en la cruz. La voluntad del Padre era que Jesús fuese fiel a su misión, la cual se puede resumir en tres palabras: anunciar, denunciar y realizar.

Jesús no sólo anuncia a Dios, sino el reino de Dios. Esto implica desde el principio que la predicación de Jesús versa no sólo sobre Dios, sino sobre una sociedad humana según Dios, que se culminará al final de los tiempos, pero que ya se debe notar aquí en la tierra. En ese anuncio del reino de Dios Jesús se parcializa en favor de los más pobres. Su mera predicación, por lo tanto. tuvo repercusiones sociales, aun cuando su mensaje fuese religioso. Pero la revolución de Jesús está precisamente aquí: que el mensaje religioso no es posible ni real sin una clara referencia a las relaciones entre los hombres. Jesús denuncia el pecado contra el reino de Dios. Denuncia todo tipo de opresión por parte de los económicamente poderosos, de los intelectuales, de los jefes religiosos y de los jefes políticos. Esto lo hace en las conocidas controversias con los fariseos, en las maldiciones, en su actitud hacia Herodes, Caifás y Pilato. Jesús realiza el reino: pone va signos de su presencia (milagros, exorcismos, acompañamiento de los desclasados) v signos proféticos también de su ausencia (expulsión de los mercaderes del templo).

Si se comprende así la misión de Jesús, entonces se comprende también que la persecución haya sido su destino, pues aunque él viene a predicar la salvación a todos, aun cuando quiere convertir también a los poderosos, la realidad de su Padre, Dios, hace que la realización de su misión sea altamente conflictiva. Entonces, como hoy, la sociedad toleraba una predicación sobre "Dios" que no significase la denuncia profética del pecado fundamental de injusticia, que hace que los hombres no sean realmente hermanos, y que no significase una acción más allá de las meras palabras. Pero como Jesús entiende su misión de manera distinta y contraria, por esa razón los poderosos, que no quisieron convertirse, se sintieron en verdad amenazados, y la consecuencia fue la persecución de Jesús.

Las primeras comunidades cristianas, tal como aparecen en el NT, eran muy conscientes de que la persecución era una característica fundamental de su vida cristiana. Por ello recuerdan o reinterpretan ciertas palabras de Jesús sobre la persecución a sus discípulos y reflexionan sobre su propia persecución.

"Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia" (Mt 5, 10); "dichosos cuando os persigan por mi causa" (Mt 5, 11), "de la misma manera persiguieron a los profetas" (Mt 5, 12). A sus discípulos les dice: "Cuando os persigan en una ciudad huid a otra y si también en ésta os persiguen, marchaos a otra" (Mt 10, 23). El cristiano tibio es el que no está preparado para la persecución (cfr. Mt 13, 21). En el discurso de la última cena,

según Jn, Jesús dice a sus discípulos: "Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes... El siervo no es más que su señor, también os perseguirán a vosotros" (Jn 15, 18, 20).

En los Hechos de los Apóstoles y en las Cartas de Pablo abundan los pasajes en que se menciona la persecución a los cristianos. Valga por muchas una cita: "Os mandé (a Timoteo) con el fin de fortaleceros en la fe y daros ánimo, para que nadie se deje perturbar por las pruebas que ahora sufrís. Pero sabéis que ése es nuestro destino. Cuando estábamos con vosotros os lo decíamos: tendremos que enfrentar la persecución" (1 Tes 3, 2-4).

No podemos ahora detenernos a analizar las causas concretas de las persecuciones a las primeras comunidades cristianas. Digamos en general, que esas persecuciones no se debieron sólo a que predicaban una nueva doctrina, a un nuevo Señor y a un nuevo Dios, sino también a las consecuencias sociales visibles que esa predicación desencadenaba.

2.2. La concepción de Iglesia que surge del Vaticano II y Medellín

Como ya es sabido, a partir del Vaticano II y Medellín surge una nueva noción de Iglesia, que recobra sus más profundas raíces bíblicas y patrísticas. Esa novedad en la concepción de Iglesia va a explicar también la novedad en la concepción de lo que es persecución a la Iglesia.

Desde el Concilio Vaticano II y, para América Latina aún más intensamente desde Medellín, la Iglesia está convencida de que no puede reducir el anuncio del Evangelio a dimensiones meramente individuales o a perspectivas exclusivamente ultraterrenas. La Iglesia está convencida de que la salvación del alma no expresa toda la tarea cristiana. Se trata de "salvar la persona del hombre" y de "renovar la sociedad humana" (Gaudium et Spes, N.º 3). La Iglesia ha comprendido que para ser fiel a la fe en Jesucristo tiene que evitar "el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación" (Medellín, Justicia, N.º 5). La Iglesia posee hoy en América Latina una profunda conciencia de la unidad de la historia, de la vinculación entre historia de la salvación e historia humana. En el anuncio de una salvación, que la Iglesia entiende como liberación total, como redención de todo el hombre y de las estructuras en que vive, y en la denuncia del pecado personal y estructural, la misión de la Iglesia incide hoy continua y profundamente en la vida pública.

Los presupuestos más fundamentales de esta noción de Iglesia, operativamente nueva, se pueden reducir a los siguientes. La Iglesia es, en primer lugar, pueblo de Dios, anterior a toda distinción necesaria entre jerarquía y fieles. La Iglesia es sacramento. signo, en una doble vertiente: signo de toda la humanidad en camino al Padre v signo de la presencia histórica de Cristo entre los hombres. La Iglesia es asamblea convocada alrededor de la palabra interpelante de Dios y a la cual se responde en la liturgia, y es comunidad en la que se vive la fe y se realiza la praxis del amor. La Iglesia es, por último, parcial, lo cual representa quizá la mayor novedad histórica. La Iglesia "reconoce en los pobres y en los que sufren, la imagen de su Fundador, pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo" (L. G., N.º 8); y proclama como deber suyo el agudizamiento de la solidaridad con los pobres que le lleve a hacer suyos sus problemas y sus luchas (cfr. Medellín, Pobreza, N.º 10).

Si se toman en serio estas características, se puede ir vislumbrando ya cuál va a ser el sentido e incluso la necesidad histórica de la "persecución a la Iglesia". Cuando el Concilio habla de la Iglesia como pueblo, añade que es pueblo peregrino. Es éste un término en el que se pretende resumir entre otras cosas la participación de la Iglesia en la historia real de los hombres, sobre todo en sus dimensiones de dificultad, oscuridad, conflictividad. Esto supone un cambio operativo de una concepción de la Iglesia-Poder, que de hecho ha buscado y encontrado privilegios, a la Iglesia-Pobre, cuyo único privilegio es que se le permita entroncarse de veras en la historia de la miseria de los hombres y acompañarlos en ella.

Cuando se habla de signo se está diciendo que la Iglesia significa "algo" para "alguien". Lo que significa es la voluntad salvífica y liberadora de Cristo para todos los hombres y en todas sus dimensiones: la liberación integral ahora y la liberación escatológica en la plenitud de los tiempos. Pero precisamente por su calidad de signo la esencia de la Iglesia es relacional; no tiene un significado en sí misma, si no es en cuanto significa el amor de Dios (servicio a Dios) a los hombres (servicio a los hombres). La importancia de esto consiste en que la Iglesia no tiene ninguna razón de ser en sí misma, si no es relacionándola con la misión. En este sentido bien determinado se puede decir que no es la Iglesia la que crea la misión, sino que la misión es la que engendra continuamente a la Iglesia. Obviamente la Iglesia-Institución determina y decide sobre lo que hay que hacer en concreto en una situación, pero eso sólo tiene sentido desde la interpelación que

Dios hace continuamente a la Iglesia a través de los signos de los tiempos. En la respuesta a esa interpelación se constituye la Iglesia-Misión.

Por último, Medellín determina más aún que el destinatario privilegiado de la misión de la Iglesia son los más pobres y oprimidos. Esa parcialización de la misión de la Iglesia es exigida por los signos de los tiempos, ciertamente en América Latina. Los destinatarios privilegiados de su acción son los campesinos, los indígenas desclasados, los habitantes de tugurios, etc.

Si la Iglesia es realmente esto, entonces podemos encontrar un criterio cristiano de persecución. Lo típico de la persecución a la "Iglesia" no es el ataque directo a ella misma como institución, el privarle de los privilegios que la historia le haya ido concediendo, el no tratarle como a sociedad "perfecta y autónoma". En los ataques a la institución, en cuanto éstos sean falsos, existe una persecución humana, pero no todavía típicamente cristiana. La noción cristiana de persecución aparece cuando se ataca aquello a lo que apunta su misión. Dicho de una manera sencilla existe verdadera persecución a la Iglesia cuando por cualquier medio se dificulta o impide su triple misión de anunciar, denunciar el pecado y realizar el reino. Y se destruye la misión de la Iglesia cuando se dificulta, ataca o destruye la finalidad de su misión: la creación de una sociedad fraternal, la creación del incipiente reino de Dios, es decir, de una sociedad en la que se pueda llamar a Dios "Padre" porque los hombres son en verdad "hermanos"; cuando se imposibilita el trabajo y reflexión de sus comunidades, de modo que éstas no puedan ser ya asambleas convocadas por la palabra de Dios y para responder a esa palabra.

Lo más profundo de la persecución a la Iglesia no consiste por lo tanto en los ataques directos contra ella como mera institución. De esos ataques podrá y deberá defenderse, cuando son injustificados, en virtud del derecho que le asiste como a cualquier institución de hombres. Pero lo más profundo consiste en imposibilitar y destruir su misión y la finalidad de su misión.

De este modo llegamos a determinar cristianamente qué significa "persecución a la Iglesia". Del breve análisis cristológico podemos deducir que perseguir a la Iglesia significa atacar y dar muerte a quienes realizan su misión. Y del breve análisis eclesiológico podemos deducir que significa atacar y dar muerte a los destinatarios de esa misión, a los hombres, y más en concreto a los destinatarios privilegiados, como son los pobres y oprimidos. Históricamente, como veremos, ambos tipos de persecución se unifican. Perseguir a Jesús hoy, es perseguir a su cuerpo histó-

rico, a la masa de hombres que le representan privilegiadamente en su miseria y pobreza, según el antiguo grito de Jesús a Pablo: "Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?" (Hech. 9, 4).

Esta determinación cristiana de lo que significa persecución a la Iglesia sólo será novedosa para quien no haya comprendido lo que de novedad hay en la eclesiología del Vaticano II y de Medellín. Afirmar que la Iglesia es perseguida cuando se persigue al pueblo de Dios, al pueblo pobre y oprimido, parecerá un slogan demagógico sólo a quien todavía no haya comprendido, o no haya querido comprender, que la última razón de ser de la Iglesia consiste en el servicio a ese pueblo.

2.3. Concretización para América Latina

Mientras la Iglesia en América Latina no comprendió y realizó su misión del modo que hemos expuesto -comprensible por razones históricas—, la Iglesia fue respetada, ayudada, privilegiada: cuando hubo persecución contra ella fue en el sentido literal de atacarla a ella como institución. Pero cuando la Iglesia ha comprendido su misión a la manera de Medellín, ha surgido el tipo de persecución descrito antes.

Esta persecución se nota en la persecución a los líderes cristianos, a los agentes de la misión. De todos es sabido el número de líderes (sacerdotes, seglares y aun obispos) asesinados, amenazados, expulsados, torturados; las campañas sistemáticas de prensa haciendo de esos líderes los responsables de la subversión; las bombas que han explotado en medios de difusión de la misión de la Iglesia, como librerías, imprentas y universidades; las que han explotado en casas particulares de líderes cristianos; la intención de reducir la misión de la Iglesia a lo meramente interiorista sin repercusiones sociales; la ayuda, aun económica, a tipos de Iglesias que se centran en lo meramente espiritual.

Lo que interesa recalcar en esta enumeración, es que esto es persecución a la Iglesia, no porque se conculquen derechos ciudadanos y humanos, sino porque se quiere privar a la Iglesia de los mecanismos concretos que tiene de realizar su misión. Desde el nunto de vista de los derechos humanos el mismo crimen es asesinar a un sacerdote por estar comprometido que asesinar a un sacerdote para robarle. Pero desde el punto de vista eclesial es distinto. La persecución consiste en imposibilitar la misión y no en atacar a un eclesiástico.

La persecución se nota también al segundo nivel, es decir, como persecución a los destinatarios de la misión de la Iglesia:

es la persecución al pueblo y a los más pobres y oprimidos entre ellos. Esta realidad es bien conocida en nuestros países. Abundan las matanzas de campesinos e indios que pueden convertirse en verdaderos genocidios; abundan las muertes lentas, por desnutrición, falta de trabajo; abunda la desigualdad y la opresión por la total desigualdad de oportunidades. Medellín lo ha dicho claramente y ha formulado la raíz estructural que desemboca en este tipo de persecución.

"Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo" (Justicia, núm. 1).

Esta situación de miseria e injusticia no es solamente una situación estática que se vive pasivamente, sino que tiene en sí una dinámica activa, que lleva al desorden activo.

> "Si 'el desarrollo es el nuevo nombre de la paz', el subdesarrollo latinoamericano, con características propias, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz" (Paz, núm. 1).

Esa dimensión, trágicamente activa, de la injusticia estructural, es la que desencadena lo que hemos llamado persecución al pueblo, al cuerpo histórico de Cristo.

"(El cristiano) no deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada, cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, "poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política", violándose así derechos fundamentales" (Paz, núm. 6).

La lógica de Medellín es, pues, clara. Donde hay injusticia institucionalizada existe inmediatamente la violencia institucionalizada. El lenguaje de violencia es el mismo que el lenguaje de persecución, pues apunta a las consecuencias que la situación tiene para el hombre que vive en esas estructuras. Hacer injusticia es hacer violencia a las mayorías, es perseguirlas, privarles de sus derechos humanos fundamentales. En el sentido teológico que hemos venido elaborando, la violencia institucionalizada no es otra

cosa que la "persecución institucionalizada" al pueblo de Dios y cuerpo histórico de Cristo. Las "persecuciones" coyunturales, los asesinatos y matanzas a cristianos no son más que expresiones trágicas de la fundamental "persecución" que sufre el pueblo de Dios.

Los dos tipos de persecución que hemos enunciado, persecución de los líderes cristianos y persecución de los destinatarios de la misión de la Iglesia, coinciden históricamente en la actual situación de América Latina. No se persigue a cualquier líder cristiano, sino a aquellos que han acompañado al pueblo para que deje de ser perseguido, y no se persigue a cualquier pueblo, sino a aquellos grupos que han sido concientizados --entre otros-por los líderes cristianos. Asesinar a un sacerdote, entonces, no es sólo un atentado a una determinada persona eclesiástica, sino un atentado también al pueblo, que históricamente depende de él para su orientación y organización; asesinar a grupos de campesinos no es sólo un directo atentado a los derechos fundamentales de las personas, sino un ataque a sus líderes, en cuanto se destruve su misión o se les intenta amedrentar indirectamente. Aun cuando sea una obligada generalización, hay que afirmar que en América Latina los dos sentidos de persecución a la Iglesia se unifican históricamente. La persecución fundamental sigue siendo la persecución al pueblo de Dios, a quien se le niega sus derechos humanos fundamentales, y se niega por lo tanto formalmente el reino de Dios. Esta persecución revierte entonces en todos aquellos cristianos, líderes, sacerdotes, agentes de pastoral. delegados de la palabra, etc., que han acompañado al pueblo en su toma de conciencia y han animado, a través de la palabra de anuncio y de denuncia y a través de realizaciones concretas, a que el pueblo se organice hacia el reino de Dios.

3. La persecución en la Arquidiócesis

La Arquidiócesis de San Salvador vive la situación descrita anteriormente. Los acontecimientos ocurridos de enero a mayo no han hecho más que mostrar trágicamente lo que ha sido verdad desde hace mucho tiempo. Por ello el Sr. Arzobispo, recogiendo el sentir unánime de los verdaderos cristianos, no ha dudado en afirmar que existe una persecución a la Iglesia, aun ante las presiones de gobernantes, oligarcas e incluso algunas altas jerarquías elesiásticas a quienes el término parece todavía demasiado fuerte.

Los datos empíricos en que se ha manifestado esa persecu-

EL CASO DE SAN SALVADOR

261

ción y las diversas reacciones de la Iglesia en diversas etapas de este proceso, se enumeran en otro lugar de este estudio. Lo que queremos es evaluar teológicamente la reacción fundamental de la Iglesia ante la persecución.

3.1. Comprensión de la Iglesia de lo que es «persecución»

El que la Iglesia se haya decidido a anunciar la persecución se ha debido ciertamente a los numerosos ataques a sus líderes e instituciones. Esto indica que existen ciertos resabios eclesiales en la comprensión de lo que es persecución; lo cual es comprensible a partir de la misma historia de la Iglesia y es comprensible también a partir de la psicología grupal, que conciencia determinados acontecimientos cuando los afectados pertenecen directamente al grupo en que se vive.

Sin embargo es también cierto que al denunciar la persecución porque se persigue a los líderes cristianos se está, al menos implícitamente, incluyendo al pueblo entre los perseguidos. Pues no ha sido cualquier sacerdote, ni cualquier obispo, ni cualquier colegio católico, ni cualquier medio católico de difusión, sino precisamente aquellos que en los últimos años más se han distinguido en su parcialidad por los oprimidos. En la lógica, al menos inconsciente, de la Iglesia se ha captado claramente que a estos líderes e instituciones eclesiásticas se les persigue porque se han puesto fundamentalmente del lado del pueblo oprimido. Denunciar esta persecución es por lo menos denunciar la causa última de la persecución: la violencia a la que está sometida el pueblo mayoritario es tal que cualquiera que se acerque a ellos, se identifique con ellos, les ayude eficazmente a salir de la situación de injustcia, es víctima particularizada de la persecución.

Esta conciencia implícita se ha explicitado de diversos modos, aun cuando no se haya usado siempre el término "persecución". Por poner sólo los ejemplos que creemos más significativos citaremos algunos párrafos de documentos últimos en los que la persecución a los líderes eclesiales es vista dentro de y en relación a la persecución al pueblo.

En el Mensaje de la Conferencia Episcopal del 5 de marzo se dice:

Lo que preocupa es la represión de los campesinos, el número de personas muertas y desaparecidas, el incremento de la tortura, la angustia de las familias afectadas. Lo que se pide es el cese de todo tipo de violencia de grupos sociales, organismos para-militares, cuerpos de seguridad y del Ejército; que se garantice la seguridad de todos los ciudadanos, la incorporación a la vida pública de los desaparecidos, el cese de torturas, la observancia de la más estricta legalidad durante el estado de sitio, el cese de la conculcación de los derechos humanos.

En este contexto se mencionan como ataques a la Iglesia la expulsión de los sacerdotes, la campaña de difamación, y se pide que cesen tales conculcaciones y que exista el diálogo previo ante posibles expulsiones de sacerdotes.

En el comunicado del Arzobispado del 15 de marzo se dice:

"Que la violencia social se ha expresado en los injustos ataques a organizaciones que promueven el desarrollo integral del campesinado, se ha mostrado luego en la expulsión y tortura de sacerdotes y ha culminado en el triple asesinato del sacerdote Padre Rutilio Grande, S. J., y de los campesinos señor Manuel Solórzano y del joven Nelson Rutilio Lemus, símbolos de los sufrimientos y muertes de las mayorías desposeídas e indefensas del pueblo salvadoreño".

En el comunicado del Arzobispado y clero del 5 de mayo se dice:

"Lo que preocupa es la mala distribución de la tierra, el secuestro del Sr. Canciller de la República, el temor de que después del discurso del Sr. Presidente se sigan consecuencias más trágicas, el enfrentamiento armado del primero de mayo, con el saldo de ocho muertos civiles y varios heridos, entre ellos algunos agentes de la Guardia Nacional. Y se pide en consecuencia que se aclare la situación de los detenidos, que se les haga justicia y que se defiendan los derechos humanos".

En este contexto se menciona la persecución a líderes cristianos, miembros de Justicia y Paz y sacerdotes expulsados; la campaña difamatoria en la prensa y hojas volantes, la difamación especial de los jesuitas, los ataques a la imprenta del Arzobispado en la que estalló una bomba. Y se pide en consecuencia que cesen las tales campañas y se respeten los derechos de los sacerdotes.

En el boletín N.º 16 del Arzobispado, del 20 de mayo, después de relatar la captura de tres sacerdotes de Aguilares, se dice:

"Al denunciar estos nuevos actos de persecución contra la Iglesia, denunciamos asimismo la acción militar que se ha llevado a cabo en Aguilares, El Paisnal y sus jurisdicciones, contra habitantes de la ciudad y campesinos ya oprimidos por la espantosa desigualdad en la tenencia de la tierra en

nuestro país. Manifestamos nuestra inquietud por el ambiente de terror e inseguridad personal con que se está acosando a salvadoreños, cuyo crimen consiste en su desesperación ante la falta de tierra y de trabajo. La suerte de estos compatriotas, pobres entre los más pobres, nos preocupa tanto o más que la injusticia sufrida por los sacerdotes antes aludidos. En virtud de la seguridad nacional, de la seguridad de la propiedad, se está conculcando el derecho fundamental de todo un pueblo a vivir con dignidad y justicia".

En todos estos documentos aparece la clara conciencia de que perseguir a la Iglesia sólo es comprensible desde la más fundamental persecución al pueblo. Lo que estos documentos expresan es la conciencia fundamental, y lo que de ruptura supone en concepciones más tradicionales, de lo que es Iglesia y su misión. No pretendemos con ello ser triunfalistas ni afirmar que la Iglesia de la Arquidiócesis ha asimilado totalmente la gran verdad sobre la Iglesia como servidora del pueblo. Ya afirmábamos antes que existen todavía ciertos resabios eclesiásticos y creemos que la reacción de la Iglesia ante la persecución a la que está siendo sujeto el pueblo de Aguilares, ocupado militarmente, no ha sido todavía lo enérgica que debiera haber sido, teniendo en cuenta que según todos los indicios se está llevando a cabo una verdadera masacre del pueblo de Dios, del cuerpo histórico de Cristo en esa región del país.

Pero tampoco se puede negar que la Iglesia de la Arquidiócesis ha incrementado su conciencia de ser servidora del pueblo de Dios, y que por lo tanto su persecución sólo se entiende dentro de la persecución sistemática de ese pueblo. También ha aumentado la conciencia de lo que realmente es la causa última de esa persecución: la injusticia permanente e institucionalizada en la que viven la mayoría de los salvadoreños. Por no citar más que uno entre muchos pasajes recordemos lo que dice el Mensaje de los Obispos del 5 de marzo:

"La gravedad de estos hechos (enunciados más arriba), expresan un mal mucho mayor y radical. De todos es sabido que nuestro país vive en dramáticas condiciones sociales... Esta situación se ha calificado de "injusticia colectiva" y de "violencia institucionalizada"... Este es el pecado fundamental que como Pastores debemos denunciar. No se puede ignorar al pueblo ni jugar con él, ni con sus esperanzas. Mientras no se intente decididamente y con soluciones eficaces, resolver el problema de la distribución de la riqueza y de la tierra, de la participación política, de la organización del hombre rural y urbano, se les está ignorando en su condición de ciudadanos y de hijos de Dios".

3.2. Reacción de la Arquidiócesis ante la persecución

El gran número de acontecimientos ocurridos en estos cinco meses hace imposible seguir una cronología de la reacción de la Iglesia. En lugar de ello vamos a ordenar lógicamente los tipos de reacción ante la persecución. La intensidad de esa reacción ha sido mayor o menor según los casos, pero lo que interesa constatar es la estructura fundamental de la reacción. Para ello distinguiremos tres niveles.

3.2.1. Defensa de los derechos cívicos de los eclesiásticos y cristianos qualificados

En la persecución general de la Iglesia, en el sentido teológico explicado, se han conculcado también los derechos cívicos de muchos eclesiásticos. A este nivel, que no es el más característico de la persecución de la Iglesia, ésta ha intentado usar de aquellos medios que mejor puedan solucionar casos concretos. Así se ha exigido del Gobierno la investigación de los asesinatos de los PP. Rutilio Grande, S. J. y Alfonso Navarro; se ha pretendido evitar nuevas expulsiones de sacerdotes, evitar malos tratos y torturas a sacerdotes capturados y detenidos, conseguir la liberación de los sacerdotes y cristianos presos, etc.

Los mecanismos de reacción han sido los normales en estos casos. Diálogos oficiales u oficiosos con representantes de la autoridad, contactos con Embajadas, crear opinión pública y presión internacional. La importancia de recalcar este tipo de reacción es mostrar que la Iglesia no ha actuado ingenuamente. Sin ceder de su denuncia ético-profética ha tratado de buscar también soluciones eficaces para solucionar situaciones trágicas de sus sacerdotes o para evitar males mayores. Pero lo importante es recalcar que a este nivel ha estado actuando como "grupo humano" que trata de defender unos intereses legítimos y comprensibles, aun cuando al defender a personas e instituciones eclesiásticas ha defendido también la posibilidad de su misión.

3.2.2. Participación de la Iglesia en covunturas importantes

En los numerosos conflictos sociales por los que ha pasado el país, la tónica de la actuación de la Iglesia ha sido la de un intento, mayor o menor, según los casos, de solidarizarse con los realmente perseguidos. Como ejemplos típicos se pueden citar la

EL CASO DE SAN SALVADOR

mediación del Sr. Arzobispo en los conflictos de la toma de tierras, donde el mero hecho de querer mediar, cuando según la legalidad vigente el derecho no amparaba a los campesinos, ha sido una forma de denunciar la tal legalidad y de mostrar un apoyo a los campesinos sin tierras. Los servicios que ofreció el Sr. Arzobispo el día primero de mayo después de la represión de los manifestantes; el intento de mediar también en el caso Borgonovo; recibir a los familiares de muchas personas desaparecidas y procurar solucionar sus problemas, prestándoles por lo menos su voz, si otra cosa no se podía hacer; el intento de llegar hasta el pueblo sitiado militarmente de Aguilares, aunque sin ningún éxito.

Este tipo de reacción general muestra que la Iglesia está realmente interesada en que no se conculquen los derechos humanos de los oprimidos, es decir, en que no haya persecución. En general, y aun cuando ha defendido los derechos humanos de todos los ciudadanos salvadoreños, en toda su actuación ha mostrado una parcialidad hacia los más oprimidos. Esto muestra cómo va entendiendo la Iglesia lo que propiamente significa "persecución", y cómo su reacción fundamental —aun cuando a veces no ha podido hacer mucho más— ha sido prestar su voz al pueblo que no la tiene.

3.2.3. La humanización del país

La mayoría de los salvadoreños cristianos o de personas de buena voluntad, han recónocido que la Iglesia es hoy la única fuerza social capaz de enfrentarse a la persecución, y hacerlo de forma positiva. A través de los numerosos comunicados oficiales; del Seminario Orientación y del programa del Arzobispado de la YSAX, la Iglesia ha pretendido humanizar al país en una de sus crisis más profundas. La Iglesia ha aparecido como la única fuerza capaz de aglutinar a otras en un denodado esfuerzo de anuncio y denuncia ético-profética. Ha pretendido ir a las raíces de la crisis del país y al denunciarlas y anunciar cuáles deben ser las verdaderas raíces, ha humanizado al país.

En este sentido los rasgos más fundamentales de ese intento de humanización nos parecen ser los siguientes. En una situación en que la palabra humana no tiene ningún valor y se ha devaluado hasta límites insospechados, cuando la palabra no es vehículo de verdad, sino que parece estar más allá de la verdad y de la mentira, cuando la palabra no es autoexpresión de la persona, sino defensa anónima de intereses, la Iglesia ha devuelto el

valor a la palabra del hombre, dando cuenta de lo que dice, probando lo que afirma y firmando lo que escribe.

265

La Iglesia ha devuelto el sentido innato de lo que es pecado. En una situación en que interesa mucho a los poderosos que pecado sea sólo transgresión de la legalidad, la Iglesia recuerda con fuerza que pecado es "dar muerte al hombre", bien de forma rápida y violenta, bien de forma lenta e institucionalizada. Y ha recordado la elemental verdad de que la vida del hombre tiene el mismo valor, tanto si se trata de un alto funcionario público como del más desconocido de los campesinos.

La Iglesia ha devuelto el sentido innato de la justicia y de la ley. Ha recordado que detrás de las leyes tiene que existir una ley suprema de justicia, sin la cual las otras leyes no tienen sentido o son mera defensa de intereses. Ha repetido que no es el hombre para la ley, sino la ley para el hombre. Y ha recordado que la pretendida neutralidad de la ley es falaz, porque de hecho es parcial a favor de los poderosos; mientras que tanto históricamente, en el mismo origen de las leyes humanas, como bíblicamente, según la predilección de Dios hacia los oprimidos, la intención de la ley debe ser parcial hacia esos oprimidos, pues los poderosos no necesitan de ese tipo de defensa.

La Iglesia ha devuelto seriedad a la historia. Frente a una concepción anecdótica de la historia, que se fija en hechos aislados, por trágicos y lamentables que sean, ha recordado que la historia no es meramente lo que sucede, sino aquello que los hombres hemos hecho de la historia y el modo cómo la hemos estructurado. Por ello, en lugar de concentrarse y lamentar las tristes consecuencias visibles que ocurren en el presente, apunta a las causas institucionales y permanentes que las originan. Y por ello ha repetido —aun cuando como voz que clama en el desierto— que mientras no se cambien las actuales estructuras, los tristes sucesos del país se vendrán repitiendo.

La Iglesia está devolviendo el sentido del futuro. La condena de la venganza, además de ser expresión de una determinada conciencia ética, es la condena a querer anclar a los hombres en su pasado. Frente a esta perspectiva la Iglesia anuncia el futuro. Su misión consiste en abrir futuro a todo hombre, bien sea oprimido u opresor, y por ello el modo de abrirles el futuro será diverso. Pero en principio la Iglesia ha recordado que no es dando la primacía al pasado, al orden eterno de las cosas —supuestamente restablecido por la venganza—, sino en la orientación hacia un futuro re-creador, como se podrá salir del impase socio-político actual.

La Iglesia, por último, está devolviendo la esperanza al pueblo. Sin ningún triunfalismo y reconociendo que la Iglesia debe avanzar todavía mucho en esa línea, es claro que la Iglesia ha devuelto la voz y la calle al pueblo. Ha afirmado que en la justicia y la lucha por ella hay un germen de esperanza que no muere, que da sentido último a nuestra vida histórica, y que desde ese sentido se puede esperar la plenitud final.

Esto que hemos llamado "proceso de humanización del país", es la más profunda respuesta de la Iglesia a la persecución. No se trata aquí de luchar para que vuelva la paz o incluso los privilegios a la misma Iglesia-Institución, sino de luchar, aunque los medios sean escasos y en principio poco eficaces, por hacer del país algo que se asemeje al reino de Dios. Todo ello muestra que la Iglesia ha comprendido la persecución como persecución al reino de Dios, y que por lo tanto la reacción primaria y más fundamental a esa persecución, aun cuando esto no trajera ventajas immediatas para la Iglesia-Istitución, debe ser la de luchar por el anuncio y realización de ese reino, por la humanización del país, aun en estos momentos en que a ella como institución se le ataque injusta y virulentamente.

9

LA EVANGELIZACION COMO MISION DE LA IGLESIA*

La finalidad de este trabajo consiste en una reflexión sistemática de lo que significa cristianamente evangelización. El término "evangelización" incluye dos tipos de realidades unificadas, pero diversas; incluye un contenido a comunicar y la acción de comunicar ese contenido. Dando una primera definición nominal de evangelización podemos decir que es la comunicación de una buena nueva.

Aun cuando obviamente, a lo largo de la historia de la evangelización, esta definición nominal tiene ya una concreción bastante clara, hay que dejar sentado desde el principio que no cualquier evangelización es ya cristiana. Visto negativamente no hay que presuponer que cualquier "buena nueva" que se anuncia sea cristiana, e incluso que la buena nueva que se ha ido anunciando a lo largo de la historia de la Iglesia haya sido plenamente cristiana. Y más importante aún, no hay que presuponer que cual-

^{*} Este trabajo apareció bajo el título "Evangelización e Iglesia en América Latina", en ECA, octubre-noviembre, 1977, pp. 723-748. En forma mucho más reducida fue antes presentado en una reunión del clero, que tenía como tema "La evangelización según la Evangelii Nuntiandi". Esto explica las abundantes alusiones a la Evangelii Nuntiandi. En su forma actual este trabajo es un pequeño intento de sistematizar la evangelización como misión de la Iglesia en sus diversos aspectos, y de ahí que se haya intentado elaborar el material alrededor de algunas tesis. Como criterio de sistematización —exigido además por la coyuntura— se ha elegido la Evangelii Nuntiandi, desde una relectura latinoamericana. Esta relectura, no ya de la evangelización, sino de la misma Exhortación Evangelii Nuntiandi, la hemos hecho en "Iglesia y Evangelización en el Tercer Mundo". Búsqueda, septiembre, 1977, San Salvador, pp. 7-31, no publicado en este libro.

quier modo de hacer presente esa buena nueva sea cristiano; es decir, no hay que presuponer que el modo de evangelizar tenga la misma estructura que otros tipos de anuncios de buenas nuevas o de proselitismos. Visto positivamente hay que afirmar que para que la evangelización sea cristiana debe haber una mutua relación, que será específicamente cristiana, entre el contenido de lo que se hace presente y el modo de hacerlo presente. No cualquier tipo de misionar hace justicia al contenido de la buena nueva cristiana, ni cualquier comprensión de ese contenido exige el que tenga que ser comunicado a otros.

Lo que nos interesa por lo tanto recalcar desde el principio es que al abordar el tema de la evangelización hay que determinar cristianamente lo que significa evangelización en sus dos vertientes. Lo que aquí enunciamos muy genérica y abstractamente, es lo que pretendemos elaborar e iluminar a lo largo de este estudio.

La importancia del tema se refleja en su actualidad. El tema es tratado abundantemente en la vida ordinaria de las Iglesias, bien cuando se explicita como tal, o cuando se pregunta por la misión de la Iglesia, la misión de las comunidades de base, de las órdenes y congregaciones religiosas, de las parroquias, vicarías y diócesis.

También el tema ha llamado la atención del magisterio oficial de la Iglesia, y a él se dedicó el Tercer Sínodo de Obispos, celebrado en Roma en septiembre-octubre de 1974, la Exhortación Evangelii Nuntiandi de Pablo VI en diciembre de 1975, y a él se dedicará en gran parte la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrar en 1979.

El tema de la evangelización no es sólo actual porque sea abundantemente tratado, sino que es tratado porque es en sí mismo de gran actualidad. La evangelización en efecto no supone uno de los posibles temas que la Iglesia universal o las diversas iglesias locales pueden y deben discutir, sino que se ha constituido en un tema central a partir del redescubrimiento de la esencia relacional de la Iglesia desde el Vaticano II. Repensar la evangelización no es otra cosa que repensar la esencia relacional de la Iglesia, su razón de ser.

No se trata por lo tanto sólo de repensar mecanismos de catequesis o pedagogía de la evangelización, ni siquiera de repensar los contenidos de una evangelización que en lo esencial al menos, estuviesen ya claros y en posesión de la Iglesia evangelizadora. La problemática se presenta más bien en un estadio previo: qué significa evangelizar para la Iglesia, con lo cual se está preguntando tanto por la evangelización como por la esencia de la Iglesia;

tanto por la Buena Nueva que hay que comunicar como por el mismo modo de la comunicación.

MISION DE LA IGLESIA

Y de ahí también que las crisis observables en la evangelización sean las crisis más radicales para la Iglesia misma. La Evangelii Nuntiandi, al recordar las crisis más fundamentales, menciona tres que enumeramos a continuación. La primera la constituye el ateísmo ambiental que impera en varias regiones del mundo. (n. 55). Este ateísmo hace que la Iglesia no sea va algo social v culturalmente obvio, sino algo que sólo va a tener sentido si es capaz de proponer un sentido a la totalidad de la vida y de la historia que supere el sentido o sinsentido de las ideologías ateas. El ateísmo ambiental generalizado le presenta a la Iglesia la pregunta radical por su esencia y por su misión. La evangelización no puede ya dar por supuesto que existe un hombre naturalmente religioso, al cual la Iglesia añadiría el ofrecimiento de la "verdadera" religión. Se trata más bien de ofrecer una alternativa global al sentido de la vida y de la historia, en la que el Dios de Jesús aparezca más allá del ateísmo y del teísmo convencionales. Esta dificultad es obviamente seria y no se soluciona meramente con un nuevo modo de evangelizar, sino con un nuevo modo de ser Iglesia; no se soluciona sólo con nuevos métodos catequísticos, sino con un cambio real en la comprensión y praxis de ser Iglesia.

La segunda crisis enunciada es descrita como la necesidad de inculturación en la evangelización (n. 20). Afirma la insuficiencia de una evangelización que no tome en cuenta la diversidad de culturas y que pretenda —consciente o inconscientemente— imponer formas de expresión a la fe cristiana ajenas a la idiosincrasia de los diversos pueblos. Esta crisis, que ya apuntó el Vaticano II, se hace sentir cada vez con más fuerza, e impone una seria reflexión a la tarea de evangelización, tanto por lo que toca al lenguaje de la fe, como a las manifestaciones simbólicas en la liturgia y los sacramentos. Pero es también una crisis de fondo para la Iglesia por lo menos a dos niveles. En primer lugar, es una crítica a la uniformidad impuesta, resabio de la concepción de "Cristiandad" europea. Es una forma de criticar el modelo de unidad de la Iglesia, a partir del centro de la cristiandad, ignorando y aun sometiendo a las Iglesias de la periferia. Pero esta crisis que aparece más obviamente al nivel de disposiciones disciplinares que el centro ha impuesto a la periferia, es la expresión de algo más profundo. Lo que está en juego es la radicalidad de la universalidad de Cristo al nivel aquí de la autoexpresión de los pueblos. Si un Jesús judío del s. I no puede ser expresado y confesado como el Cristo a través de las diversas culturas, entonces no sería él

en verdad el Cristo. Lo que la crisis de inculturación plantea de fondo a la Iglesia es la pregunta de en qué Cristo cree.

La tercera crisis aparece en la misma noción de evangelización. Se trata fundamentalmente de la crisis que ocurre cuando la evangelización es concebida como mero anuncio de realidades sublimes sin que a ese anuncio acompañe la realización de su contenido. Obviamente no existe aquí una alternativa, pero sí el problema de unificar ambas dimensiones de la evangelización. La crisis aparece en concreto cuando a la predicación de la redención traída por Cristo no acompaña la praxis de una liberación eficaz; o, dicho de otro modo, cuando a la predicación sobre Dios no acompaña la construcción del reino de Dios. Este problema es serio y a él dedica la E.N. varios números precisamente al hablar de la evangelización en el Tercer Mundo (nn. 29-38). Pero de nuevo no se da aquí sólo una crisis en la evangelización, sino en la misma noción de lo que es Iglesia. Pues el no acompañar el anuncio con una praxis eficaz de liberación no es sólo uno de los posibles fallos de la Iglesia que, como toda institución de hombres, puede cometer, sino que pudiera ser la negación de la misma Iglesia. Lo que se debate, en el fondo, es si la Iglesia es una institución de tipo gnóstico destinada a transmitir conocimientos salvíficos, o un pueblo continuador de la acción salvífica de Jesús. Si el gnosticismo antiguo que negaba la carne. la historia humana de Cristo, está superado en la actualidad, a él le puede sobrevenir el gnosticismo eclesial si la Iglesia se reduce a comunicar contenidos noéticos y no a desencadenar una historia; si se reduce a confesar a Cristo —incluida su historia terrena-- y no a proseguir la historia de ese Cristo.

Las crisis que enumera la E.N. al hablar de la evangelización son de fondo, y son también —como hemos esbozado— crisis profundas de la Iglesia misma. No se pueden, por lo tanto, resolver aquéllas sin esclarecer la realidad de la misma Iglesia.

Y por esta razón creemos que el tema de la evangelización es tan actual y tan tratado; porque —consciente o inconscientemente— a través de él se hace la pregunta por la realidad última de la Iglesia misma.

El método que vamos a seguir es el de la reflexión sistemática en el sentido siguiente. Si lo que pretendemos determinar es el significado cristiano de evangelización y la relación entre evangelización e Iglesia, entonces debemos entroncar ambas realidades en los principios más fundamentales de cualquier realidad cristiana. Esto significa en concreto relacionar la evangelización con los últimos contenidos de la realidad cristiana, como son Dios, el reino de Dios, Cristo, el pecado, el amor, la justicia, etc. Estas realidades son las que determinarán si y cómo el modo y el contenido de la evangelización son cristianos. A través de este método trataremos de determinar la estructura fundamental de la evangelización, sin detenernos demasiado en sus necesarias mediaciones concretas. Las críticas que explícitamente o por alusión se hagan a otros modelos de evangelización estarán basadas no sólo en su ideologización, lo cual se debe descubrir sobre todo a partir de las ciencias sociales, sino en su insuficiencia cristiana, lo cual es tarea ineludible de la teología.

Para tratar de comenzar a enumerar principios fundamentales cristianos de la evangelización tomaremos como punto de partida los principios teológicos de la E.N., tal como aparecen expuestos sobre todo en los capítulos I-III. Sobre esos principios haremos una elaboración teológica, y a partir de ellos enjuiciaremos también otros temas relacionados con la evangelización más concernientes a nuestra situación, los cuales o no están tratados en la E.N. o no con la suficiente intensidad por tratarse de un documento dirigido a la Iglesia universal (1).

La determinación cristiana de lo que es evangelización debe tener en cuenta la historia concreta de nuestro continente como Tercer Mundo. Incluso las realidades que hemos enunciado sólo se concretizan desde una determinada historia. Junto a la E.N. por lo tanto hay que tener presente otras Cartas del magisterio pontificio de Pablo VI, que por su temática social van dirigidas más explícitamente al Tercer Mundo, y sobre todo a lo dicho

⁽¹⁾ Que las iglesias locales deben leer creativa y no sólo pasivamente los diversos documentos de la Iglesia universal aparece ya en la Octogesima Adveniens: "Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal... Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecida mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión normas de juicio y directrices de acción..." (n. 4). Y la misma Evangelii Nuntiandi invita a la reflexión "a todo el pueblo de Dios" (cfr. n. 5). Y enumera claramente cuál es el servicio de la Iglesia universal a las iglesias locales y a la inversa: "Una Iglesia particular que se desgajara voluntariamente de la Iglesia universal perdería su referencia al designio de Dios y se empobrecería en su dimensión eclesial. Pero por otra parte, la Iglesia "difundida por todo el orbe" se convertiría en una abstracción si no tomase cuerpo y vida precisamente a través de las Iglesias particulares. Sólo una atención permanente a los dos polos de la Iglesia nos permitirá percibir la riqueza de esta relación entre la Iglesia universal e Iglesias particulares" (n. 62).

CONSTITUYE LA IGLESIA

en Medellín. Por ello habrá que tener en cuenta que la evangelización se realiza en un mundo de pecado (cfr. Medellín, Justicia, nn. 1 y 2), en el que sin embargo existe un anhelo generalizado de liberación (cfr. ibíd., Introducción, n. 4), y teniendo en cuenta que los pobres y oprimidos, es decir, la inmensa mayoría de nuestro continente, son los que "ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar" (cfr. ibíd., Pobreza, n. 7). Creemos que se da un principio hermenéutico irreversible cuando Medellín afirma que "la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos" (Pobreza, n. 8).

Enumeramos los temas que nos parecen más importantes a propósito de la evangelización y que trataremos a continuación:

- 1. La Iglesia se constituye en la evangelización.
- 2. Los modos de evangelizar.
- 3. El contenido trascendente e histórico de la evangelización.
- 4. La unificación de fe y praxis en la evangelización.
- 5. La unificación de evangelización y evangelizador.
- 6. La unificación de evangelización y evangelizados.
- 7. Consecuencias de una evangelización unificada.

1. La Iglesia se constituye en la evangelización

Tesis 1.a: La identidad de la Iglesia consiste en la misión de evangelizar. La fundación de la Iglesia por Cristo, en su sentido más profundo, significa que hace de ella su cuerpo en la historia, continuadora de su misión. Todas las estructuras de la Iglesia, doctrinales, sacramentales y organizativas, no alcanzan su plenitud si no es en el servicio a la evangelización. El horizonte último de la evangelización de la Iglesia es el reino de Dios.

I.I. Según la E.N. "evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar (n. 14). Más aún, lo que se puede llamar la vida ad intra de la Iglesia —la oración, la escucha de la palabra, la caridad fraterna vivida, el pan compartido— "no tiene pleno sentido más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversión, se hace predicación y anuncio de la Buena Nueva" (n. 15).

Estas afirmaciones, aunque todavía muy formales y previas al estudio del contenido y modos de evangelización, nos parecen de importancia capital, pues en ellas se dicen dos casos de suma importancia: que la identidad de la Iglesia está en una misión a realizar, y que la vida ad intra de la Iglesia sólo alcanza su plenitud cuando está al servicio de esa misión. Se está afirmando claramente la relacionalidad constitutiva de la Iglesia.

En cuanto a nitidez y radicalidad conceptual estas afirmaciones van más sallá de lo dicho en el Vaticano II, aun cuando se desprenden de la lógica de éste. En el Concilio, en efecto, se trataba de superar una concepción jerárquica y mística de la Iglesia en favor de su historicidad y constitución popular. Por ello se hace tanto hincapié en la noción de la Iglesia como "pueblo de Dios" (L.G., cap. II). Pero superada ya en principio la excesiva jerarquización y asegurada la historización de la Iglesia, es necesario preguntarse por aquella finalidad que le da consistencia y razón de ser. El Concilio contesta de una manera formal recordando que la Iglesia es el cuerpo de Cristo (L.G., n. 7). Pero en esta afirmación trata de recalcar más bien la unión de la Iglesia con su cabeza, y la misión que de esa unión se deriva es considerada más bien ad intra de la Iglesia, para la constitución de la comunidad. La E.N. sin embargo cuando relaciona a la Iglesia con Cristo afirma que "es ante todo su misión y su condición de evangelizador lo que ella está llamada a continuar" (n. 15).

Más importante es en el Vaticano II el concepto sistemático de "signo" y "sacramento" para describir a la Iglesia. El contenido que se quiere expresar a través de ellos es variado, pues se puede referir a la íntima unión con Dios, a la unidad de todo el género humano (L.G., n. 1) y a la naturaleza visible y salvífica de la misma Iglesia que presta su cuerpo al Espíritu para que efectúe la salvación (L.G., n. 8). El Concilio elige un concepto sistemático de suma importancia. Pues el signo es un tipo de realidad que no tiene consistencia en sí misma, sino sólo en cuanto significa algo para alguien. Y de esa forma se recalca lo que hemos llamado la relacionalidad constitutiva de la Iglesia, aun cuando a un nivel formal que hay que determinar y concretar (2).

1.2. La afirmación de la relacionalidad constitutiva de la Iglesia no es una intervención moderna, sino el redescubrimiento de la más antigua verdad sobre la Iglesia que aparece en sus orígenes. Para ahondar en esta reflexión hagamos algunas considera-

⁽²⁾ Esta eclesiología del signo habría que completarla con el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. En él se dice que "la Iglesia peregrinante es, por naturaleza, misionera" (n. 2). La afirmación, en su formalidad, es muy importante para nuestro propósito.

274

Sobre la fundación de la Iglesia por Cristo existen dos diversos modelos de comprensión, que podemos llamar el modelo "jurídico" y el modelo "histórico". El primero ha sido el más tradicional hasta muy recientemente y supone, en breves palabras, que Jesús durante su vida decidió fundar una institución, llamada Iglesia, a la cual dotó explícitamente con estructuras jerárquicas, doctrinales y sacramentales.

Este modelo es hoy cuestionado con razón, en primer lugar por la exégesis, que en su investigación del Jesús histórico no encuentra indicios ciertos de este tipo de fundación de la Iglesia. Pero para nuestro propósito más importante es la reflexión crítica sistemática. Según este modelo, la fundación de la Iglesia dependería de un acto arbitrario de Cristo, que no por importante deja de ser arbitrario. Es decir, Jesús ha fundado una Iglesia como muy bien podría no haberla fundado. Pero más importante aún, la Iglesia tendría unas estructuras doctrinales, jerárquicas y sacramentales previas lógicamente a su misión, y por lo tanto también lógicamente independientes de ella. Esto no impediría en principio -como lo demuestra la historia de la Iglesia- que la Iglesia tuviese también una misión; pero esa misión sería el momento segundo de la Iglesia y no exactamente su razón de ser. El modelo "jurídico" no negaría la relacionalidad de la Iglesia con respecto a la misión, pero no afirmaría la relacionalidad constitutiva de la Iglesia. Pero todo ello como veremos contradice la esencia del N.T. La conclusión práctica de este modelo jurídico es que la Iglesia como Institución prevalece sobre la Iglesia como misión, aunque obviamente se dedique también a ésta. Que la Iglesia como Institución ya sabe de antemano quién es ella previamente a su labor evangelizadora, y por ello también sabe en principio cómo ha de evangelizar, qué ha de decir, a quiénes se debe dirigir previamente a la misión misma. En una palabra, supone que la Iglesia puede irse constituyendo a sí misma lógicamente con independencia de la misión. Aunque estas son reflexiones lógicas y por lo tanto nunca se dan en puridad en la historia de la Iglesia, sin embargo esa misma historia es testigo de los graves yerros en la misión, del centralismo europeo y romano, de la falta de inculturización, de presentar un mensaje ya poseído sin tener en cuenta al destinatario, etc. El presupuesto lógico de estos fallos históricos consisten en considerar a la Iglesia institución como ya constituida aun antes de la misión, es decir, en no hacer de la misión la relacionalidad constitutiva para la misma Iglesia institución. Y todo esto es a su vez lógicamente posible si Cristo fundó una Iglesia en el sentido jurídico, según el cual se pueden separar el momento de lo que la Iglesia es en sí y lo que debe hacer la Iglesia para otros.

A esta concepción jurídica de la fundación de la Iglesia queremos oponer la concepción histórica (4). Lo que esto significa es que la realidad histórica de la vida y resurrección de Cristo desencadena la realidad llamada Iglesia y que el contenido de la vida y resurrección de Jesús se hace automáticamente, aun sin posibles declaraciones formales del mismo Cristo, normativo para esa nueva realidad llamada Iglesia. No podemos ahora obviamente extendernos mucho en este complejo problema que no es ni más ni menos que la historia que aparece en todo el N.T. Pero queremos hacer notar algunos puntos que sirvan para iluminar la relacionalidad constitutiva de la Iglesia.

En la primera etapa de su vida, como es sabido, Jesús anunció el reino de Dios. Ahí se da el fundamento de su propia relacionalidad: él no se predicó a sí mismo, sino el reino de Dios. No predicó, por tanto, a la Iglesia ni buscó fundar una institución que tuviese los rasgos de la que en el N.T. se llama Iglesia después de su resurrección. Jesús sin embargo, ya desde los comienzos hace a otros partícipes de su misión. Esta expresión es expresamente vaga, pero importante para comprender la realidad de la Iglesia posterior. En concreto se dice en los sinópticos que

⁽³⁾ No podemos ahora fundamentar todo lo que sigue a continuación. El tema del origen de la Iglesia y su relación con el Jesús histórico ha sido abundantísimamente tratado. Baste remitir al artículo de L. Boff. "El Jesús histórico y la Iglesia. ¿Quiso el Jesús pre-pascual una iglesia?", Servir, 63-64 (1976), pp. 263-284, en el que se resumen las posiciones exegéticas y sistemáticas comúnmente aceptadas hoy entre los especialistas (cfr. Eclesiogénesis, Sal Terrae, 1980).

⁽⁴⁾ Lo que llamamos concepción histórica quiere decir que el N. T. debe en general ser leído como historia a través de la cual se comprende también su doctrina. Reconocer esto es importante para el problema que nos ocupa, pues aún cuando la exégesis dificulte aceptar sin más como palabra del Jesús histórico el texto clásico de Mt 16, 16-20 o designar exactamente el lugar y tiempo en que las hubiera pronunciado, no supone esto ignorar la realidad fundamental de la fundación de la Iglesia por Cristo, sino buscar en la misma historia de Jesús aquella realidad que desencadena realmente la realidad de la Iglesia.

Jesús eligió a los doce (cfr. Mc. 3, 13-19) (5). Los comentaristas están de acuerdo en que el número "doce" es un número simbólico para expresar de alguna forma la plenitud del reino anunciado. Pero más importante para nuestro propósito, la "institución" de los doce aparece en un contexto bien determinado: "llamó a los doce y comenzó a enviarlos" (Mc. 6, 7). Posteriormente Marcos en un sumario explica en qué consistía la institución de los doce: "yéndose de allí, predicaron que se convirtieran; expulsaban a muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban" (Mc. 6, 12) (6).

No se habla aquí ciertamente de Iglesia ni se podía tampoco hablar de un tipo de institución estable, pues en esa época Jesús creía en la próxima venida del reino de Dios. Pero es importante notar que lo que da sentido a la convocación de los doce es en primer lugar una misión, el ser enviados a hacer y predicar fundamentalmente lo que Jesús hacía y predicaba. La razón de ser de los "doce" era clara y constitutivamente relacional: era la predicación del reino a los otros y poner los signos de la llegada de ese reino.

En la segunda etapa de su vida es sabido que Jesús pasa por una crisis que se ha denominado la crisis galilea porque los evangelistas la colocan alrededor de Cafarnaún. Precisamente en esa época coloca Mateo en boca de Jesús las palabras de la institución de la Iglesia. Aunque esto no fuese históricamente cierto, sí es importante ver cómo la historia de Jesús en esa época de su vida va a poner los fundamentos de la Iglesia y de su relacionalidad. Sólo nos vamos a fijar en un detalle, pero de importancia para comprender la relacionalidad posterior de la Iglesia. El contenido de esta crisis de Jesús consiste en el abandono progresivo de las

multitudes, en que sus discípulos siguen sin comprenderle, más aún, comprenden todo lo contrario (cfr. Mc. 8, 32s), y en que los poderosos arrecian en la persecución contra él. En esta situación aparece Jesús prácticamente solo con su discípulos y está implícita la tentación de retirarse de su misión. Esto lo explica Marcos según su diseño geográfico, según el cual Jesús deambula por la Jordania oriental fuera de Israel; es decir, Jesús pasa esa época alejado de Jerusalén, el centro del pueblo.

En esta tentación expresada geográficamente, de retirarse, de apartarse cada vez más de Jerusalén está expresada otra tentación mucho más fundamental para la comprensión de lo que va a ser la Iglesia. La alternativa más razonable que se le ofrece a Jesús después del fracaso de su misión, es la de formar una secta, como las de Qumram, que abundan por aquel tiempo, la tentación de concebir su misión encerrada en un grupo, donde quizá pudiera vivirse el mensaje de Jesús con más pureza, pero al precio de separarse del mundo.

Como es sabido Jesús supera esa tentación y va a Jerusalén. Y esa subida a Jerusalén cobra gran importancia para la Iglesia, tanto por los acontecimientos históricos que en ella se desarrollaron como por la teologización posterior de los sinópticos. El hecho histórico es que Jesús rechaza la tentación de hacerse secta, cerrado en sí mismo y en un minúsculo grupo de discípulos, y va a la publicidad. Ese "ir a Jerusalén" es el modo claro que tiene Jesús de expresar la fidelidad de su misión, que no consiste en la creación de grupos cerrados, con una vida ad intra posiblemente buena, sino en seguir predicando y haciendo presente a todos el reino de Dios, aun cuando esto se haga ahora de forma muy distinta a como fuera al comienzo de su vida pública. Y la teologización que hacen los sinópticos de esa ida a Jerusalén, inspirados en el modelo de siervo de Yahvé, es que Jesús inicia un camino salvador para todos; lo cual en la última cena se expresará claramente con el "por vosotros", "por muchos".

En esta ida a Jerusalén se dan objetivamente los fundamentos de lo que va a ser la Iglesia y su relacionalidad. Si lo que caracteriza sociológicamente a una secta es estar "contra" o "aparte" de otros, lo que va a caracterizar a la Iglesia es el "para" y "con" los otros. Ni en los momentos más críticos de la vida de Jesús, ésta tiene sentido en sí misma, sino en relación a los otros, y a ese "otros" mayoritario y no reducido que está expresado en "Jerusalén". A la tentación de autocentrismo Jesús opone la relacionalidad como ley fundamental de su vida. Y el contenido de

^{(5) &}quot;Instituyó Doce para que estuvieran con él y para ser enviados..." (Mc 3, 14). "Estar con Jesús no significa en la teología de Marcos el hecho pasivo de centrarse en la persona de Jesús, sino en la globalidad de su misión. "El 'discípulo' es aquel que está al lado de Jesús, que le va a acompañar en todos sus desplazamientos", P. Benoit, M. E. Boismard, Synopse des quatre Evangiles, Tome II, p. 124. No tiene pues el sentido unilateral personalista al centrarse en la persona de Jesús. La contraposición del v. 14 entre "estar con Jesús" y "ser enviados a predicar" es la contraposición entre acompañar la misión de Jesús o ir enviados a misionar sin Jesús.

⁽⁶⁾ En la teología de Marcos este texto corona la serie escalonada de textos sobre la misión: "Institución de los doce en vistas a la misión" (Mc 3, 14-15), consignas sobre la misión (Mc 6,8-11), y finalmente partida a la misión (Mc 6, 12-13)", ibíd., p. 216.

esa relacionalidad también está claramente expresado en el "para": en una forma de existencia en favor de otros. Sea lo que fuere la Iglesia que ha de surgir como institución visible después de la resurrección, estas dos características le van a ser esenciales. Y por ello se suele decir con razón que la fundación objetiva de la Iglesia se realiza en la última cena. O más exactamente, la teologización que se hace sobre la última cena, como la fundación de un nuevo pueblo basado en la ley del "para muchos", es el germen de la más profunda teología de la Iglesia.

Después de la resurrección se constituye la Iglesia propiamente hablando, tanto histórica como lógicamente. Históricamente, porque así lo atestiguan los documentos del N.T. como son los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas (7), y lógicamente porque sólo después de la resurrección acaece de hecho la fe en Cristo, es decir, la aceptación de que en Jesús de Nazaret se ha revelado el Hijo de Dios. Pero lo importante es recalcar que aun después de la resurrección de Cristo no desaparece la relación de la Iglesia. Pudiera parecer que después de la resurrección, la Iglesia fuese el grupo de cristianos que se reúnen para confesar su fe en Cristo, que pudiera convertirse en una secta más.

Sin embargo, es bien importante notar que según el N.T. aquello que fundamenta la fe definitiva en Cristo —sus apariciones— es precisamente aquello que desencadna una misión. Aquellos a quienes se les aparece Cristo no son, según el N.T., meros videntes que a través de esa experiencia llegaran a la fe, sino que son llamados "testigos", es decir, aquellos que captan la resurrección en la disponibilidad a testimoniarla. Con "videntes" de la resurrección podría haber cristianos individuales, pero no Iglesia. Esta surge cuando los videntes se convierten en testigos, es decir, cuando tienen una misión. Aunque ahora sólo podemos enunciarlo, sin fundamentarlo más a fondo, el paso de la mera fe en Cristo a la Iglesia se hace a través de la misión. La distinción entre "videntes" y/o "testigos" no es un mero juego de palabras. Con videntes de la resurrección podría haber surgido

una secta, centrada alrededor del culto al resucitado y centrada en sí misma; pero eso no es la Iglesia según el N.T. Esta se constituye en la realización de la misión, en el dar testimonio a otros. Aun cuando obviamente muchas cosas van a cambiar en los discípulos de Jesús después de su resurrección, existe una continuidad fundamental: el Jesús histórico exige una misión de sus seguidores, la cual él mismo ejemplifica en primer lugar; el Cristo resucitado desencadena una misión.

1.3. Estas consideraciones bíblicas sobre el origen de la Iglesia nos muestran que el modelo "jurídico" de institución, además de ser históricamente incorrecto, es teológicamente muy pobre. No es una voluntad arbitraria de Cristo la que funda la Iglesia, sino toda su realidad. Y porque la realidad de Jesús es relacional por esencia, por ello a la Iglesia que surge como continuadora de Jesús le compete también esa relacionalidad. En su vida histórica Jesús reúne a discípulos para una misión, y en su resurrección desencadena la misión de testimoniar. En sentido estricto todavía no hemos desarrollado cuál es esa misión de la Iglesia, qué significa anunciar el reino o predicar a Cristo resucitado. Esto lo iremos analizando. Pero se puede afirmar ya una importante conclusión: la realidad de la Iglesia no reside en ella misma, sino en una misión a realizar. Y esa misión, en su sentido global, es lo que podemos llamar con derecho, evangelización.

Al afirmar la relacionalidad constitutiva de la Iglesia no estamos ignorando obviamente la compleja dialéctica teo-lógica e histórica. Teo-lógicamente hay que recordar que existe una primera acción de Dios, previa a la misión de la Iglesia. El hecho de que Dios "nos ha amado primero" (1 Jn. 4, 11) es la condición de posibilidad para que exista la Iglesia; pero ese amor estrictamente hablando, no se refiere al amor de Dios a la Iglesia, sino a toda la humanidad. Y la Iglesia como tal se va a constituir no sólo al hacerse consciente de ese amor a Dios, sino al comunicarlo eficazmente a los hombres. Históricamente es evidente que ya existe Iglesia, por lo menos a un nivel descriptivo, antes de que exista una determinada misión; más aún, es la misma Iglesia la que envía a la misión.

Lo que se quiere afirmar al decir que la Iglesia se constituye en la misión, es que la Iglesia no es una realidad abstracta, sino que va recobrando su esencia concreta en el ejercicio de la misión; que la Iglesia no se mantiene a lo largo de la historia manteniendo sus estructuras, sino rehaciendo su misión "Hay que ir aprendiendo que no es la Iglesia la que "tiene" una misión, sino más bien a la inversa, que la misión de Cristo crea para sí

⁽⁷⁾ Es ya muy conocida la tesis adelantada por E. Peterson ya en 1929, y retomada y matizada posteriormente por R. Guardini, H. Schlier y J. Ratzinger, entre otros. Según esta tesis la condición histórica de posibilidad de que surgiese la Iglesia después de la resurrección consiste en que: 1) los judíos, como pueblo elegido, no han aceptado a Jesús; 2) la venida de Cristo no acaeció ni fue esperada ya inminentemente, y 3) la decisión de los apóstoles de ir a los gentiles.

una Iglesia. No hay que comprender la misión a partir de la Iglesia, sino más bien la Iglesia a partir de la misión" (8). En este sentido profundo hay que leer las palabras de la E.N.: "evangelizar constituye la identidad más profunda de la Iglesia" (n. 14).

2. Los modos de evangelizar

Tesis 2.4: Los modos fundamentales de la evangelización son 1) el anuncio de la palabra de Dios, como expresión del sentido global de la historia y de la gratuidad, 2) el testimonio de vida de los cristianos, quienes en cuanto "sujetos" de fe pueden y deben transmitir "objetos" de fe, 3) la acción transformadora del mundo, que vaya realizando el contenido de la palabra; la implantación del reino de Dios. Como el mundo en que la Iglesia desarrolla su misión es un mundo de pecado, a la evangelización le compete no sólo el anuncio, sino también 4) la denuncia profética de todo aquello que impide o niega fundamentalmente el reino de Dios.

2.1. Al hablar de modos de evangelizar nos referimos a las formas fundamentales según las cuales la Iglesia debe hacer presente la Buena Nueva y de esa forma ir constituyéndose a sí misma. No tratamos de los mecanismos concretos, sino de las formas fundamentales. Explicitarlas es importante porque hasta muy recientemente evangelizar ha sido prácticamente sinónimo de predicar, anunciar, proclamar, como lo reconoce la misma E.N. (n. 22). La forma fundamental de evangelizar se ha entendido entonces como la actividad de la proclamación verbal de la Buena Nueva.

En la historia de la Iglesia obviamente su misión ha sido más amplia que la mera predicación verbal; ha llevado a cabo prácticas diversas, pero éstas normalmente no se consideraban como evangelización, sino como acompañamiento o exigencias éticas de la fe cristiana. La razón última de por qué se ha privilegiado tradicionalmente esta noción de evangelización consistía en que la misma revelación acaecida en Cristo se consideraba sobre todo al nivel doctrinal. La revelación acaecía a través de las palabras de Cristo o de las palabras sobre Cristo consignadas en el N.T.

Ya es sabido que en el Vaticano II se superó esa concepción al añadir que "esta economía de la revelación se cumple por he-

chos y palabras intimamente trabados entre sí" (D.V., n. 2) (9). Lo que hace la E.N. es sacar las consecuencias para la evangelización de la nueva visión de los modos de la revelación. Hace una afirmación de principios fundamental al afirmar que lo que sea evangelizar se va a deducir de lo que fue evangelizar para Jesús, a quien denomina "el primer evangelizador" (n. 7). De esta forma aparece un nuevo enfoque de la evangelización. Antes de introducir a Cristo como objeto de la evangelización se menciona a Jesús como sujeto de la evangelización. Y de él se dice que evangelizó a través de la predicación (n. 11) y a través de los signos, es decir, de una praxis histórica (n. 12). De esta forma se introduce en la misma evangelización la eficacia de una praxis. En un párrafo de singular importancia sistemática afirma que "todos los aspectos de su Misterio —la misma encarnación, los milagros, las enseñanzas, la convocación de sus discípulos, el envío de los Doce, la cruz y la resurrección, la continuidad de su presencia en medio de los suyos— forman parte de su actividad evangelizadora" (n. 6).

De esta forma se termina con la comprensión unilateral de evangelización como mera comunicación verbal de la Buena Nueva y se introduce en ella toda la realidad de Cristo: su enseñanza y su actividad, su situación histórica y su destino. Y de ahí se sacan las consecuencias para la evangelización actual, cuyas formas fundamentales son vistas a tres niveles que se complementan.

Según la E.N. la evangelización se lleva a cabo a través de 1) la proclamación verbal de la Buena Nueva, 2) del testimonio de la propia vida, y 3) de una praxis transformadora. De esta forma, aunque la E.N. no analiza la relación entre las tres dimensiones, sino que meramente las presenta, presta el innegable servicio de terminar con una concepción simplista de evangelización, pues "ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla" (n. 17).

⁽⁸⁾ Maltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München, 1975, p. 23. (trad. cast. La Iglesia en la fuerza del Espíritu, Salamanca, 1978).

⁽⁹⁾ La superación que hace el Vaticano II de una concepción intelectualista de la revelación no fue históricamente fácil, pues en la teología oficial se suponía de hecho que la revelación era fundamentalmente comunicación de verdades. Al añadir los "hechos" a las "palabras" en la misma realidad de la revelación está afirmando un concepto globalizante de revelación. El mismo problema aparece en la evangelización. Por novedoso que parezca introducir la acción en la misma noción de evangelización, no se está más que sacando las consecuencias del modo primigenio de lo que es evangelizar, que no es otra cosa que la misma revelación de Dios.

El primer significado de "evangelizar", el más tradicional, y por ello menos cuestionado y conflictivo, es que evangelizar significa anunciar, proclamar un mensaje. Es la dimensión verbal de la evangelización. "No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios" (n. 22; cfr. nn. 2-6, 8, 11, 12, 43-45, 47, etc.). En esta línea de la predicación de la palabra, se considera evangelización la predicación viva (n. 42), la liturgia de la palabra (n. 43), la catequesis (n. 44), los sacramentos (n. 47) y se recomiendan los medios de comunicación social como medios de difundir la palabra (n. 45).

Este significado de evangelizar, sin embargo, no agota toda su realidad. Atinadamente afirma la E.N. que "este anuncio —kerygma, predicación o catequesis— adquiere un puesto tan importante en la evangelización que con frecuencia es en realidad sinónimo. Sin embargo, no pasa de ser un aspecto" (n. 22). A este aspecto hay que añadir otros dos, los cuales presentan una gran novedad y tienen grandes consecuencias prácticas para la comprensión cristiana de evangelización y para la acción de la Iglesia, tanto hacia afuera como hacia dentro de ella misma.

El segundo significado de "evangelizar" es el testimonio de la propia vida. "La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio" (n. 21). "Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará el mundo, es decir, mediante un testimonio de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y despego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo" (n. 41). Sin ese testimonio de vida la predicación se hace ineficaz (n. 76), pues la palabra de la predicación tiene que ser servida con la propia vida (n. 78).

El tercer significado de "evangelizar", el más novedoso y sin duda el más conflictivo por su novedad y por sus consecuencias, es el de la acción transformadora. Se dice que la evangelización debe "transformar" al hombre de hoy (n. 4). Indirectamente se afirma que la salvación eterna predicada tiene que ser realizada y comenzada en esta vida (n. 27); que no se puede predicar el mandamiento nuevo sin promover la justicia (n. 31). Y más directamente se dice que la Iglesia tiene el deber no sólo de anunciar la liberación de millones de seres humanos, sino también "el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total" (n. 30). La E.N. es consciente de la novedad que supone introducir la acción liberadora en la misma noción de evangelización, y por ello, aunque tímida,

pero también polémicamente, añade: "todo esto no es extraño a la evangelización" (n. 30) (10).

2.2. Lo que queremos ahora, es mostrar cómo las tres formas fundamentales de evangelización le competen precisamente por ser cristiana, y son por ello irrenunciables. El que la evangelización cristiana sea proclamación y anuncio de una Buena Nueva no procede tanto de su carácter verbal, como de su carácter simbólico. En este caso se trata de símbolos que sintetizan el sentido global de la existencia y de la historia de los hombres. Cuando Jesús anuncia, por ejemplo, que "el reino de Dios se acerca", o cuando dice que "quien quiere ganar su vida debe perderla", o cuando dice "nadie tiene más amor que quien da su vida por otros", no está meramente enunciando contenidos para el conocimiento, sobre los cuales se puede reflexionar, sino que está resumiendo en afirmaciones límites el sentido último de la vida. En cuanto la evangelización propone ese sentido a los oyentes, no puede menos de expresarse en este tipo de afirmaciones, pues a través de ellas presenta la globalidad de la vida y su sentido cristiano. La evangelización, por lo tanto, no es en primer lugar la elaboración de una doctrina que debe versar sobre ciertos contenidos, sino en primer lugar anunciar el sentido más profundo de la vida.

Este tipo de anuncio no es exclusivo de la evangelización cristiana, sino que es una constante debida a la naturaleza humana. Cualquier movimiento "misionero", bien sea religioso o político, tiene la necesidad de expresar el sentido último de lo que pretende en afirmaciones claves. La realidad de lo que en verdad se quiere llevar a cabo quiere tomar la palabra. Y aquella realidad que en verdad no urgiese a ser formulada, no sería una realidad definitiva, ni motivadora.

⁽¹⁰⁾ En la Octogesima Adveniens aparece muy claramente expresada la necesidad de la acción. Es cierto que el contexto es distinto al de la Evangelii Nuntiandi en dos puntos importantes: 1) formalmente no se habla de evangelización, sino de la postura de la Iglesia ante la problemática social, y 2) se hace la distinción entre el papel de la jerarquía, cuya función es fundamentamente iluminadora de la acción, y el de los seglares a quienes se pide una acción directa. Pero con estas reservas es muy iluminador que esta encíclica recalque: "no basta recordar principios generales, manifestar propósitos, condenar las injusticias graves, proferir denuncias con cierta audacia profética...", sino que afirma también: "por ello dirigimos nuevamente a todos los cristianos, de manera apremiante, un llamamiento a la acción... Pertenece (a los seglares) mediante sus iniciativas y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar del espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de su comunidad de vida" (n. 49).

Lo típicamente cristiano del anuncio como modo de evangelización proviene del mismo contenido cristiano. Hagamos ahora sólo dos observaciones. El Dios cristiano es un Dios de la historia, con una voluntad determinada para los hombres.

No es un absoluto que puede ser considerado como mera "razón universal" que pudiera en principio ser descubierta por los hombres. Oue Dios sea amor y no condenación, que sea parcial hacia los oprimidos, que busque re-crear a todo hombre y no meramente remunerar según sus acciones, que sea un Dios crucificado y no meramente poder omnímodo, no son realidades que el hombre natural pueda descubrir a partir de la inercia de su existencia o de su propio razonamiento. Por esa razón, para que el misterio absoluto de Dios se concretice como en verdad es. necesita de una palabra que rompa la ambigüedad implicada en la noción de Dios como absoluto abstracto. De ahí la importancia permanente del anuncio en la evangelización. Por muy repetido. y por tanto banalizado que haya sido, es indispensable seguir predicando que Dios es amor y no poder arbitrario; que el reino de Dios se acerca y no está infinitamente distante; que quien ama al hombre ha cumplido la ley, etc. Este es el sentido más profundo de la afirmación neotestamentaria de Cristo como palabra. No porque Cristo venga a proponer una doctrina elaborada sobre Dios, una teología para la reflexión, sino porque al hacerse presente sobre la tierra encarna en sí mismo el sentido de lo que es Dios y de esta forma rompe con la simetría de un Dios posiblemente salvador o posiblemente condenador. Lo que Cristo anuncia en primer lugar es que Dios no es simétrico, que el misterio último no es igualmente equidistante del sentido o del absurdo, sino que es fundamentalmente "salvación". Y ese anuncio es el que debe seguir proclamando la Iglesia.

El anuncio de la Buena Nueva es además importante porque pertenece a la captación cristiana del sentido. Si el contenido de éste es una buena nueva, el modo de captarlo es la gratuidad. Según el N.T. la buena nueva no es una invención o un descubrimiento del hombre, sino algo que se le ha dado, y por esa razón debe ser dicho. El que la buena nueva tenga que ser dicha, no significa en primer lugar que tenga que ser aclarado algo que ya se sabe desde siempre, sino que tiene que ser proclamado lo que no es evidente en un mundo de miseria y pecado; ni que deba ser meramente explicitado lo captado en esperanza, sino lo que es ya, en parte al menos, una realidad. De esta forma también, el oyente de la buena nueva hace una experiencia de sentido, pues su vida se retrotrae a un otro que lo libera de su propio egocentrismo. El

sentido de su vida viene de un otro, y esto es para el cristianismo —a diferencia quizá de otras ideologías— parte integrante de la experiencia de sentido.

La evangelización por lo tanto, si es cristiana, no puede olvidar el aspecto de anuncio, pues a través de él se expresa la historicidad concreta de la voluntad de Dios para el mundo, se expresa el contenido positivo de esa voluntad, y se considera al hombre como aquél cuya existencia tendrá sentido al remitirle a un otro, distinto y mayor que él. Por esas razones el anuncio no es meramente lo que es dicho, sino aquello que tiene que ser dicho.

El que la evangelización sea testimonio de vida se debe tanto a la eficacia de la palabra de Dios como a la condición intersubjetiva de la fe cristiana. Lo que queremos expresar con la eficacia de la palabra, es que sería una contradicción in terminis que se pudiese anunciar una buena nueva proveniente de Dios, sin que hubiese alguna realización de esa buena nueva. Sería un absurdo en sentido estricto hablar de un Dios liberador, sin que hubiese ya liberación, de un Dios misericordioso, sin que existiese la misericordia de un Dios parcial al pobre, sin que hubiese ya pobreza acogida y compartida voluntariamente.

Ya los teólogos medievales, en un contexto distinto, pero afín a nuestra problemática, afirmaban que si no hubiese fe real dentro de la Iglesia no sería posible la consagración eucarística. Lo que estaban diciendo es que si no hubiese presencia real de Cristo entre los cristianos en su vida real, tampoco habría presencia real de Cristo en la eucaristía. Lo que querían indicar es que cristianamente los símbolos no viven de sí mismos, sino de la realidad que los posibilita. Por ello, por lo que toca a la evangelización, no podría anunciar la buena nueva como palabra de Dios si esa buena nueva no se hubiese hecho ya en alguna medida la buena realidad, al menos en quienes la predican.

Obviamente entre los anunciadores individuales de la buena nueva habrá grados diferentes de hacer real en ellos mismos la buena nueva que anuncian; pero en su conjunto como Iglesia universal, como Iglesia local, o como comunidad de base, no puede faltar la realización de lo que se anuncia, pues de otra forma se estaría diciendo que Dios tiene una buena noticia para el mundo, pero que —desgraciadamente— es irrealizable. No se hablaría ya entonces de la palabra eficaz de Dios, que es la que se quiere transmitir.

Por lo que toca a la condición intersubjetiva de la fe cristiana, en el N.T. es claro que la apropiación personal de la fe depende también de la fe ya vivida de otros. Esto supone no sólo lo dicho antes sobre la encarnación concreta de la buena nueva en los evangelizadores, sino el hecho de que llegar a la fe tiene siempre un elemento de escándalo, y que lo que el evangelizador debe proponer es una fe realizada que ha superado ese escándalo. Esto es, por ejemplo, lo que afirman los caps. 11 y 12 de la Carta a los Hebreos; en los cuales, además de proponer objetos de fe, propone sujetos de fe, es decir, la "nube de testigos" (Hebr. 12, 1) que han llegado a la fe superando el escándalo.

El testimonio de la fe es por lo tanto esencial a la evangelización, pues en ésta no se trata de dar información sobre algo o alguien, sino de presentizar ya la realidad de lo anunciado. De esta forma el testimonio de vida no es sólo una ayuda a la evangelización, ni sólo una exigencia ética al evangelizador, sino un ingrediente esencial para que ésta pueda constituirse como tal.

Por último, la tercera forma fundamental de evangelizar consiste en la misma acción. Definimos ésta como todo aquello que lleve realmente a transformar a los hombres y las estructuras según el plan de Dios. En este sentido los dos puntos antes enumerados ya son también acción, pero, en este tercer punto, queremos explicitarla como aquella praxis que eficazmente conduzca a la creación del reino de Dios.

Cualquier acción, bien sea a través de la educación, de la concientización, de la organización, de lo político, que conduzca efectivamente a la creación de un mundo más acorde con el ideal del reino, es evangelización. Con ello nos distanciamos de una concepción de la acción cristiana que sea o mera exigencia ética de la evangelización, o mera preparación para que a través de ella se acepte el anuncio.

Se da aquí el aporte más novedoso a la noción de evangelización y el más conflictivo también, tanto por su novedad teórica como sobre todo por sus repercusiones prácticas, pues es en esta acción —como veremos— donde se necesita más la creatividad cristiana y donde más se sufren las consecuencias desagradables de toda auténtica evangelización: la persecución que proviene de un mundo de pecado sobre el cual se quiere ejercer una acción transformadora.

Sin embargo, la acción es necesaria porque la palabra que se predica es de nuevo eficaz. Si en el testimonio de vida de quien evangeliza ya ha mostrado hasta cierto punto su eficacia, debe también mostrarla ante el destinatario. Si el anuncio tiene como contenido genérico un Dios que es amor, entonces esa palabra no sólo puede ser dicha sino también hecha. Hablar sobre el amor de Dios a los hombres, sin una praxis concreta de ese amor hacia ellos, es caer de nuevo en el gnosticismo que antes condenábamos; lo cual se agudiza sobre todo cuando el destinatario es secularmente oprimido.

Recordar que la evangelización se realiza a través de estas tres formas y recobrar para la acción la categoría de evangelización nos parece sumamente importante, aun cuando todavía no hayamos elaborado la unidad de las tres dimensiones.

La E.N. las enumera pero sin unificarlas. Se contenta con negar que uno de los aspectos sea el único o el prioritario. Así dice que el anuncio no es más que un aspecto de la evangelización (n. 22), que por otra parte el testimonio de vida es insuficiente si no va acompañado del anuncio explícito (n. 22), y que éste a su vez no puede hacerse sin que se promocione al hombre mediante la justicia y la paz (n. 35). Por ahora baste enunciar que las tres dimensiones son partes integrantes de la evangelización, aun cuando de la prioridad que se dé a una de ellas dependerá el modo real de la evangelización. (11).

2.3 A los tres modos enunciados de evangelizar hay que añadir explícitamente y ahondar en algo que la E.N. sólo afirma de pasada, cuando dice que a la evangelización le compete también "la predicación del misterio del mal" (n. 28), y lo presupone al hablar de la situación en el Tercer Mundo (nn. 30-38).

Evangelizar es hacer presente una buena nueva, pero en un mundo de pecado. No es pues el anuncio que hace pasar al hombre de una existencia neutral a una existencia en esperanza, sino de una realidad de miseria a una realidad renovada. Y si algo es evidente en nuestro continente es la realidad del pecado y de la miseria garantizada.

El pecado tiene un aspecto subjetivo, como acto interno del hombre, y tiene un aspecto objetivo y visible, que es además estructural. La consecuencia del pecado es la muerte, en el sentido literal de la palabra: la muerte de lo espiritual del hombre que lo comete, y la muerte del hombre contra quien se peca. Pecado es dar muerte a los hombres, bien violenta o bien lentamente a través de estructuras injustas.

En esta situación, la evangelización es ciertamente anuncio de la buena nueva, pero debe ser también denuncia de aquello

⁽¹¹⁾ Al hablar de partes "integrantes" no pretendemos caer en la polémica usual entre partes "sustanciales", "esenciales" o "integrales". Sólo queremos afirmar que si faltara una de las tres dimensiones enunciadas, y por las razones explicadas, no habría evangelización de hecho en el sentido cristiano del término.

que impide y esclaviza esa buena nueva. La evangelización debe incluir por lo tanto —aunque desgraciadamente— tanto las bienaventuranzas como las maldiciones de Jesús.

Esta doble vertiente de la proclamación como anuncio y denuncia está al servicio de la misma realidad: el reino de Dios. Lo más típicamente cristiano es el anuncio, pero la denuncia, aunque indirecta, es históricamente necesaria mientras exista un mundo de pecado que es la negación del reino de Dios. No hay pues una simetría entre anuncio y denuncia, como si a la evangelización le compitiese lo mismo anunciar lo positivo y lo negativo. En ambos casos se pretende lo positivo, pero de diversa forma. La denuncia es necesaria a la evangelización para que en un

La denuncia es necesaria a la evangelización para que en un mundo de pecado se conozca también 'sub specie contrarii' lo que realmente se quiere anunciar. El anuncio positivo es en último término una utopía, verificable sólo en esperanza, pero la miseria de la realidad es algo existente y bien verificable. La denuncia tiene por lo tanto, en primer lugar, el sentido de apuntar a través de una negación la realidad que se pretende con la evangelización.

Además la doble vertiente de la proclamación se dirige al bien de todos, tanto de aquellos a quienes en directo se anuncia una buena nueva, como de aquellos a quienes en directo se denuncia. Pues lo que se pretende en ambos casos es la humanización del hombre. Para quienes de hecho están deshumanizados por la miseria y la opresión la buena nueva se traduce en un primer momento en una palabra de esperanza: las posibilidades de Dios son mayores que la miseria del pueblo oprimido. Para quienes de hecho están deshumanizados por el uso indebido del poder opresor la buena nueva se traduce en una llamada a la conversión.

Esta dualidad de la proclamación está ya en las primeras palabras de Jesús en su comienzo programático: "el reino de Dios se acerca, convertíos" (Mc 1, 15). Obviamente, en un sentido, todos los hombres son opresores y oprimidos, todos necesitan una esperanza y una llamada a la conversión. Pero histórica y concretamente existen unos destinatarios que son fundamentalmente opresores y otros que son fundamentalmente oprimidos. Según los casos la evangelización debe poner un primer énfasis o en dar una esperanza o en llamar a la conversión; y en ambos casos para humanizar al hombre, para llevarle eficaz y no sólo idealísticamente una buena nueva. En todo el proceso de evangelización hay que recordar que también los oprimidos necesitan de conversión y tampoco a los opresores se les puede privar del anuncio de una esperanza. Pero históricamente hay que hacerlo de manera distinta.

A la evangelización, por lo tanto, le compete no sólo el anuncio, sino también la denuncia profética. Lo que la situación nuestra añade a esta verdad genérica es su absoluta evidencia y urgencia (12) y la necesidad de analizar en qué consiste el pecado, su necesaria eliminación y la conversión de quienes lo cometen, para que también a ellos se pueda decir que el reino de Dios se acerca.

3. El contenido trascendente e histórico de la evangelización

Tesis 3.4: El contenido a hacer presente a través de los diversos modos de evangelización es doble, aunque íntimamente relacionado: 1) La Buena Nueva como realidad trascendente, es decir, el amor de Dios a los hombres manifestado en Cristo, y la esperanza de la plenitud final, y 2) la Buena Nueva como realidad histórica, es decir, la realización de ese amor en épocas determinadas de la historia. En nuestro continente, el amor debe tomar privilegiadamente, aun sin ignorar otras necesarias formas de amor, la forma de la justicia, como vehículo indispensable de la creación de la fraternidad entre los hombres y así de la filiación de hijos de Dios.

3.1. La E.N. describe genéricamente la evangelización como "proclamar el amor de Dios a los hombres manifestado en Jesucristo" (n. 26). Pero de nuevo surge aquí una gran complejidad de la cual la E.N. es consciente. Y hay que hacer notar desde el principio que una de las razones más graves para que se note la tal complejidad proviene de la situación de las iglesias que evangelizan en el Tercer Mundo. En efecto, el capítulo tercero dedicado al contenido de la evangelización tiene dos partes: una que versa sobre la expresión genérica y mantenida a lo largo de la historia de la Buena Nueva (nn. 26-29) y otra que versa sobre lo que significa la Buena Nueva y su problemática en los países del Tercer Mundo (nn. 30-38).

⁽¹²⁾ No hay que minusvalorar no sólo al nivel pastoral, sino teológico, el mismo hecho de las abundantes denuncias de Episcopados latinoamericanos desde Medellín, como se recogen en El episcopado latinoamericano: ¿Esperanza de los oprimidos? J. Hernández Pico, ECA, octubrenoviembre, 1977, pp. 749-770. Eso muestra históricamente que la buena nueva sólo puede decirse en nuestro continente si va acompañada también de la denuncia.

En la primera parte se recuerdan, en primer lugar, las grandes verdades mantenidas a lo largo de la tradición cristiana en que consiste la Buena Nueva: que Dios ha amado al mundo en su Hijo, que ha llamado a los hombres a la vida eterna, que somos hijos de Dios y por lo tanto hermanos, que esa salvación comienza en esta vida aunque sólo será plena en la eternidad. Junto a estos temas tradicionales y fundamentales se hace también una declaración de principios, aunque muy genéricamente, de una cierta concreción histórica de estas grandes verdades:

"La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre. Precisamente por eso la Evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar sin la cual apenas es posible el progreso personal, sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación" (n. 29).

En este contexto pasa a considerar la problemática típica de la evangelización en los países del Tercer Mundo. Describe en primer lugar la situación del Tercer Mundo:

"Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, y especialmente en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc." (n. 30).

Ante esta situación y en conexión con la evangelización, afirma que "la Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización" (n. 30). Y fundamenta la relación positiva entre la evangelización y promoción humana, porque entre ambas existen vínculos antropológicos —pues uno y el mismo es el hombre a quien hay que predicar la Buena Nueva y que está sujeto a los problemas mencionados—, teológicos —pues no se puede disociar el plan de creación y el de la redención—, y evangélicos —pues no se puede anunciar el amor sin promover la justicia y la eliminación de la injusticia (n. 31).

Afirma también que forma parte de la evangelización en la situación de nuestros países combatir la injusticia y restaurar la paz, y considera "ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de las personas, menos opresivas y menos avasalladoras" (n. 36)

3.2. Aunque en el n. 32 se hacen algunas reflexiones sobre el aspecto trascendente e histórico del contenido de la evangelización, la E.N. no elabora en detalle esta unidad. Eso es objeto de la reflexión teológica, y ha sido el tema más actual y en principio más revolucionario de la teología moderna. Sólo podemos aquí hacer dos breves observaciones para mostrar la unidad de ambos contenidos.

Se trata de relacionar el aspecto trascendente e histórico de la evangelización. Pero esa relación puede ser comprendida de dos maneras: 1) lo trascendente es lo que ocurre después de la historia, es decir, lo que la E.N. llama la vocación eterna del hombre, y 2) lo trascendente es lo que da ultimidad a la historia ya presente.

En la teología actual el segundo aspecto de la relación no ofrece ninguna dificultad al haber recobrado el carácter histórico de la revelación de Dios, tanto en el A.T. como sobre todo en la encarnación de Cristo. Es claro que "la historia de la salvación supone la salvación en la historia" (13). En todo el A.T. el Dios que quiere liberar a un pueblo lleva a cabo liberaciones. Y son precisamente esas liberaciones históricas, aunque parciales, las que motivan la fe en un Dios salvador. En el fondo, el que la historia sea o deba ser ya salvación no es más que decir que la palabra de Dios es eficaz, que no puede ser comprendida gnósticamente como información sobre contenidos, sino históricamente como la palabra que efectúa lo que dice.

Más claramente aparece la unidad de las dos historias con la encarnación del Hijo. Si esto no es comprendido de nuevo gnósticamente, entonces el sentido no le viene ya a la historia terrena desde fuera, desde una doctrina posible de Cristo sobre la historia, sino que le viene desde dentro, por lo menos en ese pedazo de historia que es la de Jesús, y derivadamente en la historia posterior de su cuerpo histórico que es la Iglesia. Negar esa unidad de las dos historias sería la versión moderna y eficaz de la herejía monofisita cristológica. Si Jesús es Emmanuel, "Dios con

⁽¹³⁾ I. Ellacuría, Teología Política, San Salvador, 1973, pp. 1-10.

nosotros" (Mt 1, 23) es un absurdo que su presencia en la historia no sea manifestación de la realidad de ese Dios de salvación. Y es la vida concreta de Jesús la que va explicitando esa salvación en la historia.

Pero la relación entre ambas historias se da también al comprender lo trascendente como el fin de la historia. En un sentido es claro que la historia actual es previa a su plenitud final. Esta es una utopía y por lo tanto no adecuadamente analizable por la razón humana, sino captada a modo de esperanza. Pero según la fe, la historia presente no es sólo una prueba para adquirir la futura, como si entre ambas no existiese continuidad. Pues precisamente la prueba presente consiste en realizar bajo las condiciones de la historia lo que en la esperanza se espera como consumación final: el reino de Dios. El contenido de la prueba es la realización del amor, de la justicia, de la fraternidad entre los hombres, que son los símbolos usados para describir la plenitud final. Por ello, aunque la plenitud es gratuita y acción de Dios, y en ese sentido discontinua con la historia presente, existe sin embargo una profunda continuidad. Sólo quien hace aquí la nueva tierra participará en el nuevo cielo. La salvación trascendente no tiene contenidos heterogéneos con la salvación presente. Y no se puede concebir la historia terrena como una serie de exigencias arbitrarias que después tienen como recompensa el "cielo". Las exigencias al hombre sobre la tierra no son más que la expresión histórica de la plenitud futura.

Por todo ello, cuando la evangelización anuncia lo trascendente, en el doble sentido del futuro absoluto y del sentido absoluto del presente, no puede oponerlo a lo histórico, ni siquiera presentarlo paralelamente. Precisamente porque se trata de una evangelización cristiana y no de cualquier evangelización, hay que recalcar la unidad de las dos historias, de las dos buenas nuevas, que no son sino fases de una misma realidad: una que vive bajo las condiciones de la existencia histórica, y por ello constatable y verificable, y otra que se vive en las condiciones escatológicas, y por ello captable sólo en la esperanza.

3.3. Cuando la E.N. reflexiona sobre la doble dimensión, histórica y trascendente, de la evangelización, apunta también a un doble peligro. El peligro más fundamental, varias veces repetido, es el de reducir la evangelización a la liberación humana, económica, política, social o cultural (nn. 32-35), y el de cifrar las esperanzas de liberación en el solo cambio de estructuras sin una conversión del corazón (n. 36). A lo largo de los nn. 30-38 se nota un forcejeo entre la afirmación positiva de la liberación como

integrante de la evangelización y las advertencias de los peligros que esta tarea conlleva. El capítulo termina sin embargo con la afirmación positiva: "Dicho esto, nos alegramos de que la Iglesia tome una conciencia cada vez más víva de la propia forma, esencialmente evangélica, de colaborar a la liberación de los hombres... La Iglesia se esfuerza por insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de la salvación que ella misma anuncia" (n. 38).

Los peligros anunciados están dirigidos sobre todo a los evangelizadores del Tercer Mundo, pero deben ser leídos también desde el Tercer Mundo. Es muy posible que en la intención de algunos se dé realmente el peligro de adecuar bajo todo punto de vista liberación humana con liberación cristiana, y es posible también que se absoluticen bajo todo punto de vista ideologías y mecanismos concretos para obtener esa liberación. Pero si en la intención de algunos ese peligro puede ser muy real, en la situación objetiva de nuestro continente el peligro hay que analizarlo de otra manera.

Lo que se ha llamado la "reserva escatológica" —concepto teológico elaborado en el primer mundo—, es decir, la reserva que la escatología impone a cualquier logro humano, se siente de diversas maneras en diferentes situaciones. En sociedades de abundancia en las que se han dominado ya los problemas fundamentales de la subsistencia de los hombres es muy importante recordar que, a pesar de los logros económicos y sociales, esas sociedades no son todavía el reino de Dios. Y esto tanto porque dentro de ellas mismas no se da la plenitud, como y sobre todo porque su abundancia depende en gran parte de la miseria de otras regiones del mundo.

Pero en el Tercer Mundo la reserva escatológica tiene otro sentido, pues no se trata entre nosotros de que todavía no haya llegado el reino de Dios en plenitud, sino que existe su negación formal. Por ello no debiera haber una precipitación en invocar la reserva escatológica sobre la realidad actual, aun cuando se debe invocar ante las intenciones de algunos.

Las afirmaciones de Medellín están todavía vigentes. "La miseria margina a grandes grupos humanos... Esa miseria como hecho colectivo es una injusticia que clama al cielo" (Justicia, n. 1): "La falta de solidaridad lleva en el plano individual y social a cometer verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina" (Justicia, n. 2). Vivimos en "una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz"

(Paz, n. 1), en una situación de "violencia institucionalizada" (Paz. 1. 16).

En esta situación lo más típico de la evangelización no debería ser relativizar las mediaciones del reino, sino promover con todas las fuerzas las mediaciones de una sociedad más justa, sobre la cual ciertamente habrá que aplicar después la reserva escatológica. Queda todavía mucho por hacer hasta que en nuestro continente se presente el problema de la reserva escatológica como en el primer mundo. De otra forma sería un sarcasmo que la evangelización recordase primordialmente que todavía no ha llegado el reino de Dios definitivo, cuando no existe la realidad que dé sentido al todavía-no, cuando todavía existe una realidad que claramente expresa el no de la venida del reino.

Y algo parecido habrá que decir del peligro de que la persona individual quede ahogada en el enfoque estructural de los problemas y soluciones. Es evidente que la evangelización no puede ni debe olvidar el aspecto personal del hombre, pues es claro en la fe cristiana el valor absoluto de la persona humana y la necesidad ineludible de que ella misma tome decisiones que son inalienables. Pero en nuestro continente es también claro que ese valor de la persona humana y su misma capacidad de decidir están secularmente amenazados y anulados en gran parte por las estructuras en que vive. Por ello la evangelización, aunque no hará depender de la transformación de las estructuras la total renovación de la persona, el hombre nuevo, deberá tomar absolutamente en serio el cambio de dichas estructuras injustas, pues son la negación formal del reino de Dios en su aspecto comunitario y además uno de los más serios obstáculos para que la misma persona, en cuanto individuo, recobre y crezca en su dignidad de hijo de Dios (14).

4. La unificación de fe y praxis en la evangelización

Tesis 4.a: La evangelización debe unificar el momento de fe y el momento de praxis, sin dar autonomía a una de ellas sobre la otra. La fe es el sentido último cristiano de lo que se hace, y la acción es la praxis cristiana de ese sentido último. La realidad cristiana es el proceso histórico de creer en el Dios del reino, haciendo el reino de Dios. Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre la evangelización supone una novedad histórica y por ello necesita de profundización, sobre todo para que no se quede al mero nivel de declaraciones y se superen los problemas que surgen de esta nueva noción de evangelización, que pueden ser expresados teóricamente, pero que tienen sobre todo repercusiones en la misma praxis de la evangelización. Entre los problemas más fundamentales vemos la necesidad de unificar diversos aspectos de la evangelización, que reducimos a tres: 1) la unidad de fe y praxis, 2) la unidad de evangelización y evangelizador, 3) la unidad de evangelización y evangelizacios.

4.1. Como ya hemos mencionado antes, a los modos de evangelizar pertenecen el anuncio y la acción cristiana, y a los contenidos de la evangelización el sentido trascendente y la realización histórica. Ambos pares de conceptos remiten al problema más general de la relación entre la fe y la praxis cristiana en la evangelización y en el destinatario de ella.

El introducir la praxis histórica en la misma evangelización supone una novedad histórica y por ello es importante fundamentar la unidad que esa praxis forma con la fe. Además, al asumir la praxis en relación con la fe en una unidad superior, se pretende recordar también la originalidad propia del cristianismo, que a lo largo de la historia, sin embargo, se ha ido muchas veces desvirtuando en favor de una concepción meramente "religiosa" del mismo (15).

Ya desde el N.T. y a lo largo de toda la historia de la Iglesia, se ha mantenido de alguna forma en la teoría, y con mayor o menor fortuna en la práctica, la necesidad de ambas dimensiones para que exista la realidad cristiana. El problema teórico, con grandes repercusiones prácticas, ha sido la relación entre ambas dimensiones y la supremacía que teórica o prácticamente se haya dado a una de las dos dimensiones sobre la otra (16).

La historia de la Iglesia y de la teología enseña también que si se presupone que ya se sabe lo que es una de las dimensiones independientemente de la otra, se cae en una aporía teórica insolu-

⁽¹⁴⁾ La Octogesima Adveniens apunta a la influencia de las estructuras en la vida personal, y llega a hablar incluso de una fuerte predeterminación (cfr. n. 50).

⁽¹⁵⁾ La distinción entre cristianismo como fe y como religión la hemos elaborado en *Cristología desde América Latina*, México, 1976, pp. 221-255.

⁽¹⁶⁾ Este problema está tratado concienzudamente por I. Ellacuría en "Fe y Justicia", Christus, agosto-octubre (1977) y más someramente en nuestro trabajo "La oración de Jesús y del cristiano", Christus, julio, 1977, pp. 40-44.

ble. Si se parte de la dualidad, de la adecuada constitución autónoma de la "fe" y de la "praxis", independientemente una de otra, no hay solución teórica al problema, y prácticamente se cae en un religiosismo no necesariamente cristiano, como ha ocurrido con gran frecuencia, o a veces, en una praxis que puede degenerar en activismo sin gratuidad ni transcendencia.

Todo ello apunta a que hay que comenzar con algún tipo de unidad, dentro de la cual la "fe" y la "praxis" sean momentos dialécticamente relacionados que por esencia se necesitan uno de otro. Para dar un primer paso en la consideración de esa unidad y sin pretender dar una definición nominalista, podemos describir el momento de "fe" como el sentido último de la praxis, y la "praxis" como el hacer ese sentido. Y dando ya un primer contenido cristiano a estas definiciones formales, podemos describir el momento de la "fe" como la esperanza incondicional en el Padre de Jesús y la "praxis" como la realización actual del contenido de esa esperanza; podemos describir el momento de "fe" como la esperanza en el "Dios" del reino, y la praxis como la realización del "reino" de Dios.

4.2. La fundamentación de esta tesis es cristológica; tanto en el sentido de que metodológicamente se ignoran las ideas preconcebidas sobre la posible relación de estas dos dimensiones de la existencia humana, previas a la observación de Jesús, como en el sentido de que en él va a estar el criterio de cómo unificar cristianamente ambas dimensiones.

Ya es sabido que Jesús no se predicó a sí mismo, que no hizo de su persona el centro de su existencia ni para sí mismo ni para otros. Lo que unifica toda su existencia, y en concreto su misión, es lo que los sinópticos llaman "el reino de Dios". Esta afirmación es fundamental y de largo alcance. Esto significa que el último horizonte referencial de Jesús no es simplemente "Dios", lo cual apuntaría a la supremacía y autonomía del momento de "fe", ni simplemente el "reino", lo cual apuntaría a la supremacía y autonomía de una praxis encaminada a su realización. Desde el comienzo de la vida de Jesús lo que constituye su referencia por antonomasia es la realidad una y unificante del reino de Dios. Formalmente esto significa que la llamada dimensión vertical y horizontal de su predicación y de su acción, están desde el comienzo unidas.

El que el reino de Dios sea el último horizonte de la misión de Jesús explica la unificación de los diversos aspectos de su misión que, temporalmente, aparecen obviamente separados. La predicación de Jesús, su anuncio, es decir, aquello que en cuanto dicho expresa el sentido de la vida para Jesús y pide una respuesta de fe en los oyentes, es algo que por su esencia debe ser hecho. Si lo que Jesús anuncia en su predicación, Kerygma y parábolas, es el amor de Dios, la realidad de un Dios en quien el hombre puede confiar y esperar, si lo que Jesús denuncia en sus controversias y anatemas es el legalismo de quienes han hecho de Dios legalismo opresor y no amor, entonces esa palabra sólo puede ser dicha por Jesús creíblemente al realizar también el contenido de lo que dice.

Por otra parte, la acción de Jesús permite y exige su palabra. Sus curaciones, milagros, exorcismos, sus gestos proféticos comiendo con los oprimidos, salvando las barreras sociales y cúlticas, sus gestos proféticos en el templo, son los que permiten expresar en palabras la realidad última de Dios como amor liberador y los que exigen la referencia explícita de Jesús al Padre, bien expresada en una oración de acción de gracias como expresión de la plenitud de sentido (cfr. Mt 12, 25ss.) o en una oración de búsqueda y aceptación, como en el huerto (cfr. Mc 14, 36).

La predicación de la fe en Dios y la acción de Jesús se remiten entonces mutuamente, sin que se pueda decir que una tiene autonomía sobre la otra, aun cuando haya tiempos distintos para cada una de ellas. Y en el mismo origen de su actividad, por lo menos tal como lo han transmitido los sinópticos, aparecen unidas la vocación personal —explícita relación con el Padre— y la misión de implantar sobre la tierra el derecho a la justicia. Por ello, creemos que el reino de Dios, en su dualidad de trascendencia e historia, de anuncio y acción, de exigencia de fe y de praxis, es la unidad unificante, y no sólo posteriormente unida, que explica la misión de Jesús.

4.3. Después de la resurrección, cuando propiamente aparece la Iglesia, todos los escritos del N.T. dan testimonio de que a la realidad cristiana le compete el momento de fe y de praxis. Pero es quizá la teología de Juan la que más ayuda para comprender no ya la existencia de ambas dimensiones, sino su mutua relación esencial.

Juan afirma programáticamente que "Dios es amor" (1 Jn 4, 8), que ese amor lo ha mostrado históricamente enviando a su Hijo para salvación del mundo (1 Jn 4, 10; Jn 3, 16), y que ese amor es gratuito, previo a toda acción del hombre (1 Jn 4, 10). Se da aquí el momento de "fe", de captar el sentido de la existencia y de la historia como algo positivo a partir del amor de Dios. Pero Juan continúa con una afirmación que tomada en su radicalidad es sorprendente: "si Dios nos amó de esta manera

también nosotros debemos amarnos unos a otros" (1 Jn 4, 11). Lo que quiere decir Juan es que la forma correcta de responder al amor de Dios es amar a otros; la forma correcta de responder en la fe, es una praxis del amor, y sin ésta, aquélla es realmente vacía, no puede constituirse como tal. Obviamente Juan habla también del amor del cristiano a Dios —expresión de la fe—, pero lo más típico suyo consiste en que la correcta relación con Dios no es otra cosa que la correcta relación con los hombres.

Lo que aquí aparece es el modelo cristiano de lo que significa responder a la palabra de Dios. Dicho genéricamente, responder a la fe ofrecida no es otra cosa que corresponder a la realidad del mismo Dios; y por ello si Dios amó a los hombres, responder a la fe es corresponder en la praxis. Se da aquí una visión unificada de la fe y de la praxis basada en la misma realidad del Dios cristiano.

Y por otra parte es la praxis del amor lo que mantiene la fe: "en esto sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos" (1 Jn 3, 14); y es la negación de esa praxis lo que impide la fe; "la condenación está en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas" (Jn 3, 19).

Se da por lo tanto en Juan una dialéctica importante. La fe es la gratuidad de saberse amados por Dios y de ahí se deriva en primer lugar la praxis del amor hacia los hermanos. Y por otra parte los que aman al hermano, los que hacen obras buenas, pasan de las tinieblas a la luz, reconocen la luz. Fe y praxis están íntimamente unidas, no sólo en virtud de una antropología que reconoce como magnitudes del hombre el sentido y la acción, sino en virtud de la misma concepción de Dios.

4.4. De las reflexiones, necesariamente breves, sobre el Jesús histórico y sobre la teología de Juan, se deduce que la evangelización en cuanto comunicación de la realidad cristiana, debe tener estos dos momentos, diferenciados en cuanto al tiempo, pero unidos en la realidad. No se puede comunicar que Dios ha amado a los hombres sin amar a los hermanos, y no se puede amar a los hermanos sin pasar a la luz. Durante mucho tiempo una concepción meramente doctrinal de Dios, superada a lo sumo por una concepción personalista de Dios, importante pero limitada, ha tendido a privilegiar el momento del anuncio en la evangelización y exigir la respuesta de la fe. Pero si Dios es en verdad el Dios de los hermanos, como dice Juan, entonces hay que comunicar toda esta realidad.

5. La unificación de evangelización y evangelizador

Tesis 5.a. La evangelización debe unificar la misma acción de evangelizar y la persona del evangelizador. La evangelización supone agentes de evangelización que tienen ya un conocimiento previo de lo que van a anunciar y a realizar. Pero el evangelizador no se constituye plenamente como tal si no es en la misma evangelización. Su primera fe se va haciendo real y concreta, va creciendo históricamente, no al margen de o previamente a, sino a través de su evangelización.

5.1. La segunda unificación importante y necesaria es la de evangelización y evangelizador, bien que a éste se le considere como individuo, o como grupo e Iglesia. Es evidente que dentro de la Iglesia deberá haber una preparación especial, en un sentido previa a la evangelización, de quienes se van a dedicar explícitamente a esta tarea, como son los sacerdotes, catequistas, delegados de la palabra o sus equivalentes. Pero lo que queremos afirmar es que el modo fundamental de llegar a ser evangelizador, es precisamente a través de la acción de evangelizar, pues tanto el sentido como la praxis cristiana crecen desde dentro de la evangelización y no meramente con técnicas para la evangelización o con la mera intencionalidad. Es a través de la propia evangelización como se va constituyendo el evangelizador (17).

Y esto significa también que la evangelización tiene necesariamente un proceso debido al crecimiento del evangelizador, como persona o grupo, y ese crecimiento se debe a la misma acción evangelizadora.

5.2. La fundamentación de esta tesis es cristológica. Si antes indicábamos cómo en su misión ad extra se unificaban el anuncio y la praxis de Jesús, queremos ver ahora cómo es esa misión ad extra la que va haciendo crecer a Jesús en su fe y en su conciencia de evangelizador.

El reino de Dios actúa para Jesús como el horizonte último de todo. Pero que llegue realmente a unificar todo en la conciencia de Jesús no es cosa que suceda de una vez para siempre,

⁽¹⁷⁾ Al hablar del evangelizador no nos detenemos a especificar los diversos tipos de evangelizadores y sus diferentes funciones, como aparece por ejemplo en la E. N., nn. 59-73. Esta diversificación es necesaria a la estructura de la Iglesia. Pero la tesis que afirmamos es previa a la diversificación entre los evangelizadores. Para cualquiera de éstos debiera servir la tesis de que se constituye en evangelizador a través de la evangelización.

pues Jesús está sujeto a los condicionamientos y posibilitaciones de la historia y al mismo proceso de la historia. En una palabra, es a través de su misión evangelizadora hacia fuera como el mismo Jesús se va constituyendo como evangelizador.

Según los sinópticos, Jesús comienza su actividad evangelizadora con una noción de Dios y de reino de Dios, que proviene sustancialmente de las mejores tradiciones de su pueblo. En su noción de Dios prevalece la idea de un Dios bueno, providente, justo, soberano, parcial hacia los oprimidos, etc. Y por ello puede afirmar que la venida del reino va a ser fundamentalmente gracia y salvación. En su noción de Dios están actuando las tradiciones proféticas y apocalípticas: el reino de Dios supone una transformación de una realidad de pecado en una realidad de convivencia y fraternidad humanas que Jesús espera como definitiva y trascendente, pero que quiere promoverla ya en el tiempo que dure la existencia terrena. Reino de Dios es para Jesús un modo de convivencia entre hombres, según el cual éstos sean hermanos y de esa forma hijos de Dios.

Pero ese primer sentido, esa primera "fe" de Jesús (18) se historiza en su propia conciencia a través de su propia vida real, es decir, de su misión evangelizadora. En esa vida hay expresiones de sentido y expresiones de crisis, precisamente según vayan siendo los resultados de su evangelización. Y esa vida real es la que está influyendo en la conciencia del mismo Jesús, en la captación del sentido de su vida, en la captación del sentido del reino de Dios y del sentido de su misma misión evangelizadora. La persona de Jesús pasa por el proceso, propio de toda persona humana, de la ambigüedad de la existencia, hecha de momentos de plenitud y de momentos de crisis. Y es a través de esa ambigüedad y no al margen de ella, como Jesús va desarrollando históricamente el sentido de su acción evangelizadora, y como ella a su vez va dando sentido a su persona como evangelizador.

En concreto aparece que la fe que Jesús quiere anunciar no es algo que se tiene ya en posesión de una vez para siempre, pues esa fe anunciada va creciendo también en quien la anuncia. Y por ello, aunque Jesús tiene formalmente la misma noción de su Padre Dios desde el comienzo hasta el final de su vida, el contenido ha ido concretándose y creciendo en profundidad. La con-

fianza que Jesús expresa en Dios al comiendo de su vida pública es muy otra a la confianza que expresa con el "Abba, Padre" de la oración del huerto. La fe de Jesús en el Padre, es decir, su total e incondicional entrega a él, se mantiene toda la vida; pero lo que ha ido concretando esa fe, haciéndola histórica y real en su existencia humana, no ha sido la mera intención de Jesús de seguir confiando en el Padre, sino su praxis real evangelizadora. En esa praxis ha ido creciendo en profundidad la convicción de Jesús de que Dios es —a pesar de todo— realmente Padre, algo eminentemente positivo y que puede ser descrito con razón como amor.

Y lo mismo podría decirse del crecimiento en la praxis del reino de Dios. Si Jesús pone desde el comienzo de su vida todo lo que tiene al servicio de ese reino, sus cualidades, inteligencia, poder de obrar milagros y de exorcizar, captación de seguidores, polémicas y denuncias contra quienes impiden y destruyen el reino, a través de su proceso histórico va comprendiendo también que la construcción del reino exige todo lo positivo que tiene el evangelizador, pero también exige la disponibilidad al sufrimiento, a la propia negación, a la entrega de la propia vida. Este descubrimiento que hace Jesús no es producto de la mera reflexión a priori sobre la necesidad de la propia entrega, sino constatación del poder histórico que tiene el pecado contra quienes quieren establecer el reino de Dios; constatación de que el pecado del mundo debe combatirse con todos los positivos valores que tenga el evangelizador, pero que a su vez éste debe estar dispuesto a cargar con el pecado del mundo, debe tratar de vencerlo también desde dentro, estando dispuesto a dejarse vencer por él.

La Carta a los Hebreos resume todo el proceso de la vida de Jesús diciendo que "llegó a la perfección" (5, 9), y eso lo afirma al describir el sacerdocio de Cristo. Naturalmente la Carta no usa la terminología de evangelización, sino de sacerdocio. Pero formalmente está indicando lo mismo. El sacerdocio lo define como actividad "en favor de los hombres" (5, 1); esa existencia sacerdotal en favor de ellos le ocasiona a Jesús el "clamor y las lágrimas" (v. 7); esa vida es un proceso de "aprender obediencia" (v. 8) y a través de todo ello llega Jesús a la perfección, que en otro lugar se determina como la "fe de Jesús" (12, 2). La Misión sacerdotal, evangelizadora en nuestro lenguaje, es lo que ha constituido al mismo Jesús.

5.3. El modelo de Cristo nos puede ayudar a sistematizar la mutua relación entre evangelizador y evangelización. El evangelizador debe ser un hombre de fe, "testigo" de la fe para poder

⁽¹⁸⁾ Obviamente hablamos aquí de Jesús en su realidad humana, tal como se transparenta en los evangelios. Este problema lo hemos elaborado más a fondo en *Cristología desde América Latina*, pp. 79-107.

303

comenzar de algún modo la evangelización; pero por otra parte, es la misma tarea de evangelizar la que le va re-constituyendo como testigo de fe, y así capacitando para una posterior evangelización. La evangelización no es por lo tanto un producto de un evangelizador ya hecho, sino a su vez lo que hace al evangelizador.

Desde aquí se puede comprender el crecimiento del evangelizador en su fe a través de la evangelización. La teología de Juan hace una afirmación importante sobre la naturaleza de la fe cristiana cuando dice que "la fe es una victoria" (1 Jn 5, 4), es decir, no es algo que el evangelizador tenga de una vez para siempre, sino que debe ir reconquistándola. La evangelización es la forma concreta de que la fe sea victoria, reconquista y no mera posesión.

La relación entre fe del evangelizador y evangelización como misión es dialéctica, y por tanto lo importante es considerarla como proceso. Sin embargo, para analizarla conviene considerar el avance de ese proceso, bien si se comienza con el momento de la "primera" fe del evangelizador, como si se comienza con el momento de la "primera" praxis de evangelizar.

Visto desde la fe el proceso puede ser descrito de la siguiente manera. La fe cristiana comienza con la escucha de la palabra. Es una palabra de Dios sobre el hombre, sobre la historia y así también sobre sí mismo. Eso es lo que la fe tiene de "auditus", de referencia gratuita a otro, y de esta forma también de sentido. Pero esa palabra oída debe —según la fe cristiana— ser hecha, tanto para que la fe sea ética, como para que pueda llegar a constituirse como fe. Es el momento en que responder a la fe es corresponder en una acción semejante a la de Dios. Es el momento de hacer eficaz la voluntad de Dios para el mundo; y eso no es otra cosa que la evangelización en el sentido explicado. Por último esa fe realizada se convierte de nuevo en palabra de sentido, de agradecimiento, de respuesta. Es lo que la fe tiene de doxología.

Visto desde la fe, por lo tanto, al primer momento de oír la palabra de Dios, hay que dar una respuesta de aceptación; pero según este esquema, entre la palabra de Dios dicha al hombre y la palabra del hombre dicha a Dios debe acaecer una praxis cristiana, la evangelización. De ese modo, para que la fe, en cuanto tal, llegue a constituirse como respuesta a Dios. exige una praxis que sea correspondencia con la acción de Dios.

Visto desde la praxis el proceso se puede describir de la siguiente manera. Se comienza con alguna forma de comunicar la

Buena Nueva a los hombres, lo cual incluye como hemos visto algún tipo de praxis de amor, de humanización del hombre. Pero esa praxis se hace siempre en presencia de la miseria de la realidad y frente al poder del pecado del mundo contra quien practica ese amor. En la praxis histórica del amor aparece entonces tanto el sentido de la vida como su crisis. La historia misma es la que cuestiona que la praxis del amor sea lo último que puede dar sentido a la vida del hombre, la que cuestiona a la fe. Si a pesar de ello se supera esa crisis y se mantiene la praxis del amor, entonces se está afirmando desde dentro de la praxis la supremacía última del amor, se está eficazmente crevendo en el Dios del amor. Mantener hasta el final la praxis del amor en un mundo de pecado, es la expresión correcta de la fe cristiana, tanto porque afirma al amor como la última realidad, como porque permite la modalidad cristiana de la captación de la transcendencia, que no es sin más la "fe" sino la "fe contra la incredulidad", o en el lenguaje bíblico la "esperanza contra esperanza".

Es la praxis cristiana por lo tanto lo que posibilita o la desaparición de la fe del evangelizador o su constitución plena. Pero fuera de esas praxis no puede haber plenitud de fe cristiana en el evangelizador, pues sólo dentro de ella y ante el pecado del mundo, la fe se puede constituir como victoria, y no como mera posesión de Dios.

6. La unificación de evangelización y evangelizados

Tesis 6.a.: La evangelización debe unificar la acción de evangelizar y el destinatario de la evangelización. Este no es sólo sujeto pasivo de la acción de la evangelización, sino que es condición de posibilidad de que se constituya el contenido de la evangelización. Esto sucede privilegiadamente cuando se evangeliza a los pobres, pues a través de ellos se da la posibilidad de llegar a conocer al Dios cristiano y predicarle.

6.1. En la concepción más tradicional de la evangel zación, aunque esto nunca haya ocurrido totalmente en la práctica concreta de la evangelización, se ha presupuesto el esquema siguiente:

evangelizador --> evangelización --> evangelizado.

Que este esquema es necesario de alguna forma si se lo considera cronológicamente, es evidente. Pero no lo es tanto si se lo considera lógicamente.

Ya hemos visto en el apartado anterior que no es tan simple pasar del evangelizador a la evangelización, pues ésta a su vez constituye al evangelizador como tal. Esto mismo es lo que pretendemos hacer al considerar al evangelizado. En concreto queremos superar la concepción de que el evangelizado es el mero destinatario de la evangelización, e introducirlo en la posibilitación de una evangelización cristiana. Este problema es de suma importancia sobre todo en el Tercer Mundo y por ello lo trataremos en más detalle.

El problema teológico del destinatario de la evangelización consiste en que en toda la Escritura se hacen dos tipos de afirmaciones paralelas: la evangelización se debe dirigir a todos los hombres y la evangelización tiene unos destinatarios privilegiados que son los pobres. Y ambas afirmaciones se hacen a partir de la esencia de la fe cristiana y no como meras descripciones de facto. A la fe cristiana le compete la universalidad y la parcialidad. Cómo se compaginan ambas dimensiones y qué importancia tiene esa dualidad para la misma evangelización es lo que pretendemos estudiar ahora.

6.2. La universalidad del destinatario de la evangelización está plasmada en los textos clásicos de Mateo, "haced discípulos a todas las gentes" (Mt 23, 19), y en su presupuesto de que "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1 Tim 2, 4). Este hecho, aparentemente tan evidente, supuso un largo proceso histórico tanto en la historia de Israel, como en las nuevas comunidades cristianas. Pero con la decisión de "ir a los gentiles" se consuma.

Pero más importante que constatar el hecho, es notar sus presupuestos teológicos y las consecuencias que de ahí se siguen. En la Escritura se describe de diversa manera, y según las diversas teologías, la noción de un Dios único cuyo correlato es toda la realidad. Bien sea que se afirme su señorío sobre la historia (Ps. 78), sobre el origen (Gen 1-2) o sobre el futuro 1 Cor 15, 28), no existe ninguna persona ni nada de la persona que no necesite de una palabra salvadora de Dios. O dicho positivamente es todo el hombre y todos los hombres los que necesitan la evangelización. En este sentido se presupone que todos los hombres son en alguna forma pecadores, por una parte, y por lo tanto necesitados de conversión, y amados por Dios, por otra parte, es decir, sujetos de una esperanza.

Esta universalidad de la evangelización es una dimensión fundamental de la fe cristiana y no puede ser abandonada sin que desaparezca su esencia. Y de ahí surgen tanto los deberes de la Iglesia evangelizadora, como sus derechos. Los deberes consistirán sobre todo en tomar en serio la necesidad de mediaciones concretas en la evangelización para que ésta llegue a todos, y no sólo a un grupo social, a una región del mundo o a una época cultural determinada. Es el deber de la inculturización en el sentido más profundo, entendida como "cultivo de la realidad" (19). Que la evangelización sea universal significa por lo tanto "cultivar" la realidad salvífica en todas las épocas y en todos los lugares, con las mediaciones necesarias que la diversidad exige.

Y de esta universalidad de la evangelización surge también el derecho de la Iglesia a evangelizar toda la realidad. No sólo todos los hombres son el destinatario, sino todo el hombre en su dimensión personal y social, histórica y transcendente. Y por ello a la evangelización universal le compete el anunciar y realizar la Buena Nueva no sólo dirigiéndose a lo que de religioso hay en el hombre, sino también a lo que en él hay de económico, cultural, social y político.

La dimensión universal de la evangelización es por lo tanto algo que está afectando a la misma esencia de la evangelización y que no queda suficientemente clarificado cuando se repite rutinariamente que "hay que evangelizar a todos". Supone una concepción de Iglesia no sectaria; supone el descubrimiento de que ante Dios ya no hay "griegos ni judíos"; supone que el acceso a Dios no es sólo a través de lo religioso, sino de cualquier realidad histórica; y supone por último lo que es fundamento de todo: que Dios no es adecuadamente abarcable a través de una determinada dimensión de la existencia humana, ni a través de un determinado grupo social. Dicho positivamente, supone que Dios es un Dios mayor que cualquier realidad creada y por ello todos los aspectos de esa realidad creada están sujetos a la evangelización. Y supone que Dios es realmente amor y por ello quiere recrear cualquier ámbito de la realidad creada.

6.3. Dicho esto, hay que considerar la otra dimensión de la evangelización: su parcialidad. Esta consideración es importante, en primer lugar porque es un dato claro que aparece en la Escritura. Pero además y sistemáticamente, porque la consideración de la parcialidad es lo que va a determinar cristianamente el sentido de la misma universalidad de la evangelización y es lo que va a posibilitar, en último término, el mismo contenido cristiano de la evangelización. Y en el Tercer Mundo es una urgencia eviden-

⁽¹⁹⁾ I. Ellacuría, "Diez años después: ¿Es posible una universidad distinta?", ECA, 324-325 (1975, p. 609).

te si se toman en serio las afirmaciones de Medellín: "Queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos" (Pobreza n. 8). Los pobres son los que "ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar" (Pobreza, n. 7). Y porque anuncia un nuevo tipo de ateísmo, "un rechazo del Señor", allí donde se encuentran "injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales" (Paz, n. 15).

Para comenzar a esclarecer esta problemática hagamos algunas precisiones terminológicas y conceptuales sobre el pobre (20). En el A.T. aparece el término rash, que tiene un sentido más bien neutro, y es también el menos usado. Se prefieren otros más concretos que describan el contenido del pobre: ebyon es el que desea, el mendigo, aquel a quien le falta algo y lo espera de otro; dal es el débil, el flaco; ani es el encorvado, el que está bajo un peso, el que no está en posesión de toda su capacidad y vigor, el humillado. En el N.T. se usa el término ptojos, es decir, el que no tiene lo necesario para vivir, el miserable obligado a la mendicidad. La Escritura por lo tanto conoce el hecho de los pobres, como hecho en primer lugar material. Y ese hecho lo condena como escándalo, como un no deber ser, por ser contrario a la voluntad de Dios. Y lo interpreta también como hecho social, pues la pobreza no es vista como mera fatalidad, sino como proveniente de la acción de otros hombres. Los pobres son, al menos en parte, los empobrecidos.

Además de este sentido material aparecen términos en los que se habla de una pobreza teológica. Los Anawin son los humildes ante Dios; los ptojoi de las bienaventuranzas son los disponibles a la voluntad de Dios, claramente en Mt y con más matices en la versión de Lc. A diferencia de la pobreza material que es escándalo, este tipo de pobreza es obviamente un bien y es alabada. Pero conviene hacer algunas precisiones para comprender su valor. En primer lugar esta pobreza llamada teológica o espiritual no es meramente una pobreza material intencional, es decir, el despego de lo que se posee, sino una actitud positiva de apertura a la voluntad de Dios, la cual pudiera incluir no sólo el despego afectivo de las cosas, sino también el efectivo. En segundo lugar, hay que notar que aun terminológicamente los términos para expresar esa pobreza teológica están tomados de vocablos que remi-

ten a la pobreza material (ptojos, anaw). Esto parece sugerir que para la constitución histórica de la pobreza teológica debe existir algún tipo de pobreza material, o por lo menos, que los pobres materiales son aquellos que están estructuralmente en una posición que mejor puede desembocar en la pobreza teológica, en la disponibilidad a Dios, precisamente porque la posesión de bienes materiales es impedimento histórico para esa apertura. Por último, tanto la pobreza material como la teología no expresan una pobreza "metafísica" que le compete a todo hombre por su esencia limitada, sino una realidad histórica, bien porque han sido empobrecidos, bien porque se han hecho pobres, abiertos a la voluntad de Dios.

Con estas precisiones terminológicas podemos comprender el significado del pobre como destinatario de la evangelización. En el sentido material del término, los pobres son los destinatarios privilegiados de la evangelización. Esto lo muestra la historia de los profetas y de Jesús. De hecho Jesús aparece dirigiéndose con gran frecuencia a los empobrecidos y socialmente desclasados. Esto es coherente con su visión del reino de reinstaurar la fraternidad humana. El empobrecimiento material es la forma de deshumanizar las relaciones entre los hombres, y la acción de Jesús pretende, en la medida de su eficacia, restablecer esas relaciones. En este primer sentido es evidente que en nuestro continente los pobres materiales siguen siendo el destinatario privilegiado de la evangelización, pues a ellos en primer lugar hay que anunciar y realizar la Buena Nueva para que se haga creible la palabra predicada sobre el amor de Dios. Es también evidente que los pobres materiales son pecadores y que por lo tanto también a ellos hay que predicarles la conversión; pero como se les quiere predicar una conversión a un Dios que ama, hay que mostrarles eficazmente el amor a ese Dios.

Pero el pobre no es sólo destinatario privilegiado de la evangelización, sino condición de posibilidad de la evangelización; la evangelización del pobre es constitutiva para el contenido de la misma evangelización. Si se trata de los pobres como anawim, entonces éstos son ellos mismos testigos de la fe, y esa fe vivida es ya una forma de evangelizar aun a los evangelizadores que a ellos se dirigen.

Pero incluso cuando el evangelizador se dirige a los pobres materiales, a los desclasados, oprimidos, empobrecidos, ellos son imprescindibles para el mismo contenido de la evangelización. Y aquí se da una originalidad cristiana que, aunque repetida, hay que desentrañar. Se suele dar por descontado con demasiada fre-

⁽²⁰⁾ Cfr. G. Gutiérrez, Teología de la Liberación, Lima, 1971, pp. 336-372; cfr. también el número monográfico "Los pobres y la Iglesia". Concilium 124 (1977).

cuencia que el evangelizador predica a un Dios desconocido para otros, pero que él ya conoce. Este puede ser un esquema filosófico, pero no cristiano. Obviamente el evangelizador tiene ya algún conocimiento de Dios, previo a su acción evangelizadora cuando se dirige al pobre. Pero cristianamente va a ser en el contacto con el pobre como va a ir cristianizando su conocimiento de Dios, que a su vez ha de predicar y poner en práctica.

Y esto se debe a que el Dios cristiano no es cualquier Dios, sino el Padre de Jesús. Desde un punto de vista formal ese Dios es un Dios mayor y trascendente. Pero cristianamente esa trascendencia no está adecuadamente expresada sólo cuando se explicita que Dios es el origen o el futuro absoluto de todo, sino cuando es un Dios crucificado. La trascendencia de Dios es expresada aquí como "locura y escándalo" (1a. Cor. 1, 23s). Y la mediación histórica más evidente de ese anonadamiento es el pobre, tanto porque expresa la realidad del anonadamiento, como porque expresa que es consecuencia del pecado del mundo, y no mero estado natural. La gran verdad sobre la trascendencia del Dios cristiano, su anonadamiento, nos viene privilegiadamente mediada a través de la misma situación del pobre.

Esto significa a nivel noético que son los pobres los que pueden causar la ruptura epistemológica necesaria para comprender al Dios cristiano y poder después predicarlo. Ellos son los que rompen la inercia del conocimiento natural cuando éste se pregunta por la divinidad, o los que representan el lugar hermenéutico para leer con la necesaria sorpresa lo que se ha consignado en la Escritura, y no introyectar en ella un concepto natural de Dios.

Y desde un punto de vista de contenido, el Dios cristiano es amor, pero de nuevo, bien determinado. En ese amor hay un "sí" y un "no" al mundo real. El presupuesto lógico es el "sí" definitivo que hace Dios al mundo. Pero precisamente por ello se escucha en primer lugar el "no" que lanza sobre la opresión. Cuando Dios escucha el clamor de los oprimidos sale de su historia (cfr. Ex. 3, 9; 6, 5). Los pobres reales son la mediación concreta que tiene el evangelizador para aprender que el amor de Dios a los hombres contiene un claro "no" al mundo de pecado. Y es la presencia mantenida de los pobres la que hace que ese "no", que el hombre natural y el mismo evangelizador tiende a ignorar, olvidar o diluir, se mantenga vivo, como la primera expresión del amor de Dios al mundo.

Y positivamente son los pobres los que nos recuerdan permanentemente cómo se practica el amor según el Dios de Jesús. Dios

quiere salvar a los pobres, hacer ya ahora eficaz la voluntad de un reino de fraternidad y de justicia. Ir al pobre con una intención liberadora es la forma de comprender la visión de Dios sobre el mundo y, más aún, corresponder a su realidad. Es la forma histórica de que el evangelizador se vaya haciendo cristiano y —en el sentido más profundo de la palabra— divinizado.

Los pobres por lo tanto no son sólo el destinatario privilegiado de la evangelización, sino condición de posibilidad de que el evangelizador pueda llegar a tener contenidos cristianos que ofrecer. El contacto con el pobre es condición indispensable para que se efectúe la necesaria ruptura al nivel noético sobre la realidad de Dios, y lo que hace posible una acción cristiana según Dios.

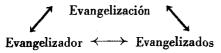
Qué signifique en concreto "contacto con los pobres" es un problema complejo, tanto por los condicionamientos previos del evangelizador, como por los medios que hayan de usarse para que realmente a los pobres se anuncie y realice la Buena Nueva. Pero podemos tomar algunos modelos de la misma vida de Jesús. En primer lugar existe el contacto físico de Jesús que se acerca y convive con los oprimidos. Está la propia experiencia de Jesús de la pobreza material, por lo menos en algunas épocas de su vida y ciertamente en su muerte. Dentro de la totalidad de su sociedad, dividida en opresores y oprimidos, Jesús toma la postura del pobre y le defiende ante los grupos poderosos. Por último, Jesús sufre de hecho las consecuencias de su solidaridad con los pobres; el poder del otro grupo revierte claramente contra él y le da muerte.

Cómo en concreto el evangelizador se acerca al pobre, repetimos que es complejo, pero de alguna de las maneras indicadas tiene que conseguir algo fundamental: la óptica del pobre. Es decir, en su evangelización debe ir consiguiendo la necesaria parcialidad hacia el pobre, que en último término sólo se la proporciona el mismo pobre, y la necesaria ruptura con la concepción natural, o no suficientemente cristiana, de evangelización, cosa que sólo puede hacer el pobre.

Este es el sentido que queremos dar a la afirmación de que los pobres no son sólo destinatarios de evangelización, sino también destinatarios privilegiados y condición de posibilidad de que se constituya la evangelización cristianamente. Con ello queremos indicar la insuficiencia cristiana del modelo antes descrito de evangelización. Gráficamente el modelo natural de evangelización sería:

evangelizador -> evangelización -> evangelizados

Pero cristianamente el modelo debería ser aquel que incluyera dialécticamente los tres momentos:



En este último apartado hemos considerado más en concreto el papel de los evangelizados en todo el proceso; en el anterior, el papel de la misma evangelización. Lo importante de este modelo es concebir todo el proceso precisamente como proceso, donde se dé la interrelación de los tres aspectos y de esta forma se avance cristianamente.

6.4. Al hablar de los pobres como destinatarios de la evangelización en el sentido explicado, no se trata de idealizarlos, ni de ignorar que también ellos son o pueden ser pecadores; y por lo tanto que también a ellos hay que predicarles la necesaria conversión. En los evangelios aparece también que Jesús muere por todos, por los pecados de todos, y que al final de su vida también el pueblo le abandona y desea su muerte. Aparte de la necesaria precisión histórica de estas afirmaciones, teológicamente siguen siendo válidas.

No se trata, por lo tanto, de idealizar ni de caer en una casuística sobre si los que no son pobres, en el sentido enunciado, no pueden también ayudar a constituir el contenido de la evangelización.

Lo que hemos pretendido es hacer una afirmación de principio sobre una de las dimensiones fundamentales de la fe cristiana: la parcialidad. Esto nos parece evidente en la Escritura, y muy urgente en nuestra situación eclesial. Además, muchos documentos eclesiales de nuestro tiempo, aun cuando en ellos obviamente se avise de peligros y reduccionismos, en su conjunto dan testimonio de esa parcialidad lgítimamente cristiana.

Por muchos matices que haya que añadir, por sutiles que sean las interpretaciones, por pesada que sea la herencia de un Dios más aristotélico que bíblico, por muchas dificultades, incongruencias y críticas que se hagan a esta dimensión de parcialidad, sigue siendo verdad que una lectura limpia de los evangelios la muestra: "El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor" (Lc. 4, 16; cfr. Is. 61, 1s.). Y aun cuando se intentase

espiritualizar estos pasajes, reduccionismo clásico muy frecuente, la parcialidad sigue en pie, como lo declara la misma E.N.: "Y al centro de todo, el signo al que El atribuye una gran importancia: los pequeños, los pobres son evangelizados, se convierten en discípulos suyos..." (n. 12).

Pero esta parcialidad no sólo no se opone a la universalilad de la evangelización enunciada más arriba, sino que es la forma concreta de lograrla. Ni en ninguna filosofía ni religión, ni en la fe cristiana la totalidad se alcanza en directo, por ser precisamente totalidad. Y la manera más eficiente de destruirla es precisamente pretender captarla en sí misma y actuar sobre ella directamente; pues eso sólo puede hacerse en base a una abstracción en la cual puede haber totalidad conceptual, pero carente de realidad. Consciente o inconscientemente todo enfoque de la totalidad presupone algún punto de mira concreto.

Lo que la fe cristiana afirma es que para alcanzar la totalidad de la evangelización hay que partir del pobre. Esto no significa obviamente que al nivel de mecanismos concretos de evangelización no haya que tener en cuenta las características culturales, sociales, históricas de los diversos grupos de hombres a los
que se quiere evangelizar. A eso dedica la E.N. con razón los
nn. 51-58. No se trata por lo tanto de ignorar la relativa autonomía de los diversos destinatarios de la evangelización ni de ignorar que también ellos pueden y deben aportar a constituir su contenido. Lo que se afirma es que una estructuración cristiana de
las diversas constelaciones a las que se dirige la evangelización,
no puede ignorar, sino que debe integrar, la óptica del pobre. Y
desde ahí se puede comprender qué significa evangelizar a los intelectuales, a las clases medias e incluso a los poderosos.

Desde esta óptica del pobre se puede unificar la evangelización a los diversos grupos sociales (poderosos, clases medias, los mismos pobres), a los diversos grupos de edad (niños, juventud, adultos), a los diversos sectores funcionales de la sociedad (intelectuales, profesionales, trabajadores). A todos ellos se les debe dirigir una Buena Nueva, pero recordando que no llegará a serlo a expensas y olvido de los pobres. Y también desde esta óptica se debe entender la universalidad de los mecanismos concretos de evangelizar: trabajo directo con los oprimidos, trabajos estructurales en colegios, universidades y revistas, trabajos de concientización, promoción y organización de campesinos, trabajo de denuncia de opresores y estructuras opresoras, etc. No todos pueden hacerlo todo de la misma manera, pero nadie debe perder la óptica del pobre.

Pudiera ser que esta parcialidad se considerase excesiva y oportunista. En nuestra opinión lo que se juega aquí es la esencia de la fe cristiana, cuya tentación más típica es hacer desaparecer el escándalo necesario para captarla. Al nivel doctrinal se han repetido durante siglos afirmaciones ortodoxas válidas que encierran en sí un gran escándalo: que Dios se ha hecho hombre, que el pecado del mundo tuvo más poder histórico que el amor de Jesús, que la sabiduría de Dios se revela en la cruz de Jesús, que el que quiere ganar su vida debe perderla, que son dichosos los pobres, calumniados y perseguidos, etc.

Todas estas aporías para la razón natural son las que dan originalidad a la fe cristiana. A priori por lo tanto tampoco debería extrañar que exista algún tipo de originalidad cuando se habla de la evangelización y de su destinatario privilegiado. Si esto causa todavía sorpresa es porque no se ha integrado la novedad cristiana, o porque se ha mantenido al nivel de afirmaciones orto-

doxas, pero sin repercusiones reales.

La parcialidad en el destinatario de la evangelización es otra de las formas de mostrar la novedad y el escándalo de la fe cristiana, que coincide además con el contenido de esa fe: mostrar el amor de Dios a todos, pero especialmente a quienes de él carecen; dar una esperanza a todos, pero especialmente a aquellos que humanamente menos tienen que esperar; preocuparse de todos, pero especialmente de aquellos de quienes nadie se ocupa.

Y el pobre es el que mantiene perenne en la historia la pregunta que los hombres y también los cristianos tratamos de ignorar: ¿Quién es en verdad Dios? ¿Qué significa en verdad salvación? ¿Qué hay que hacer para que la vida terrena tenga sentido? ¿Desde qué acción se puede tener esperanza fundada de una ple-

nuitud última, de la resurrección?

7. Consecuencias de una evangelización unificada

Tesis 7.^a: Las consecuencias, previsibles a priori y constatables a posteriori, de este tipo unificado de evangelización son: la conversión de la propia Iglesia; la unión de los diversos grupos eclesiales alrededor de esa misión evangelizadora, y la subsiguiente desunión de quienes no aceptan este modelo de evangelización; la persecución a la Iglesia, no sólo ni preferentemente como institución, sino como misionera; la credibilidad ante el mundo, sobre todo los oprimidos; la autoconciencia de la Iglesia de ser el cuerpo de Cristo en la historia. 7.1. El modelo teórico de evangelización que hemos elaborado está basado tanto en el ahondamiento de la realidad cristiana que exige no cualquier tipo de evangelización, como en la práctica de diversas Iglesias en A. L. En un sentido por lo tanto se puede verificar su verdad también a partir de las realizaciones, aunque éstas no agoten nunca la realidad plena del modelo cristiano.

Estas realizaciones han puesto de manifiesto lo que siempre ha sido verdad, pero no siempre se ha puesto en práctica con la misma intensidad. Y el hecho de su realización es lo que ayuda históricamente a encontrar esa verdad en lo más profundo de la fe cristiana. Entre las concreciones más novedosas del modelo propuesto podemos apuntar las siguientes: el unir a la palabra de proclamación del mensaje y al testimonio de la propia vida, la acción como modo de evangelizar y la denuncia profética; el hincapié en la construcción de un mundo que se aproxime al reino de Dios, sin apelar demasiado precipitadamente a la reserva escatológica, la cual sigue siendo verdad; el enfatizar como forma privilegiada del amor, aunque no la única, la acción por la justicia; el aceptar la conflictividad que este modelo de evangelización desencadena; recalcar la dimensión de parcialidad de la fe cristiana, haciendo de los pobres el destinatario privilegiado de la evangelización.

7.2. El poner en práctica este modelo de evangelización ha tenido ya consecuencias visibles en A.L. En cuanto estas consecuencias sean realmente cristianas serán a su vez una verificación no ya conceptual, sino real de lo que de verdad existe en este modelo. Entre estas conscuencias nos parecen las más importantes las siguientes.

El nuevo modo de evangelización, sobre todo la adopción efectiva de lo que hemos llamado la óptica del pobre, ha supuesto un proceso de conversión, tanto al nivel de comprensión teórica de la fe cristiana, como en cambios reales de vida y de formas de actuar. Desde Medellín son ya numerosos los documentos oficiales de episcopados latinoamericanos que reflexionan de forma muy distinta a como se hacía antes. Y son también numerosos los nuevos enfoques de vida y actividad que se observan a lo largo de todo el continente.

El nuevo modelo de evangelización, sobre todo cuando se ha llevado a cabo consecuentemente la denuncia profética y la acción por la construcción del reino, ha supuesto la persecución. Esta se ha dirigido en diversos lugares no contra la Iglesia como institución, sino contra la misión de la Iglesia, sus agentes evangelizadores y los destinatarios de la misión.

El nuevo modelo de evangelización ha supuesto también un notable auge de la unidad de la Iglesia. Esta unidad se ha hecho transversalmente, incluyendo a todos los estamentos de la Iglesia: Jerarquía, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos, campesinos, intelectuales. Lo que realmente ha unido ha sido la misión a realizar y el sufrimiento común. Por otra parte ha surgido también la desunión, desgraciadamente, por las mismas causas. Independientemente de las subjetividades y de los juicios morales sobre personas y grupos concretos que estén en uno u otro bando, lo importante es recalcar el hecho de que no es la Iglesia como ente abstracto la que tiene capacidad de unir o desunir, sino la misión. De esta forma también, la deseada unidad de la Iglesia (cfr. Jn. 17, 22) se ve cada vez más como una tarea a realizar con unos medios concretos y que no puede lograrse al precio de ignorar lo típico de la misión cristiana. Pues en nuestro tiempo también se hace más evidente que la palabra de Dios es más cortante que espada de dos filos (cfr. Hebr. 4, 12).

También este nuevo modelo ha supuesto para la Iglesia recobrar credibilidad. Cada vez se hace más real que la Iglesia vive en la historia de los hombres y existe para ellos; que participa realmente de los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los hombres de nuestro continente. Esta credibilidad acaece no tanto cuando la Iglesia trata de explicar su doctrina atacada o cuestionada, sino cuando pone los signos de la realidad que anuncia. Es el criterio que recorre todo el N.T. Nadie tiene más amor que aquel que da su vida por los demás. En la disponibilidad de darlo todo y de hacer eso en favor de los hombres, la Iglesia recobra credibilidad.

Por último este tipo de evangelización, precisamente porque está basado en el mismo ejemplo de Jesús como "el primer evangelizador" (E.N., n. 7) hace sentir a la Iglesia que ha encontrado el verdadero camino para nuestro tiempo en nuestro continente. Completa en su cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo (cfr. Col 1, 24), y ve también en él al primogénito en la resurrección (cfr. Col 1, 18). Se siente desde dentro unida a Cristo en el sufrimiento y en la esperanza de plenitud, pues ambas surgen de una misión concebida y practicada como la de Cristo.

Aunque la Iglesia en A.L., realiza este modelo de evangelización con mayor o menor intensidad, en la medida en que lo lleva a cabo se siente realmente como lo que es: la continuadora de la persona y misión de Jesús a lo largo de la historia. 10

LA VIDA RELIGIOSA EN EL TERCER MUNDO*

En este trabajo queremos hacer unas reflexiones generales sobre la vida religiosa en América Latina que ayuden a comprender su situación actual, lo legítimo y necesario del cambio que se está operando, y a orientar cristianamente ese cambio. Al hablar de vida religiosa nos referimos preferentemente a aquellas órdenes y congregaciones que no se dedican puramente a la vida contemplativa —las cuales además son una minoría entre nosotros— sino a las que ejercitan un apostolado.

Al considerar la vida religiosa nos reducimos a reflexionar sobre lo que son sus características fundamentales, tanto porque provienen de la historia reciente de la vida religiosa, como porque parecen desprenderse de la realidad cristiana de toda vida religiosa. No pretendemos, por lo tanto, analizar en detalle los innumerables y complejos problemas que presentan cada uno de los puntos que vamos a tratar, sino ofrecer un modelo global de vida religiosa para nosotros.

Para tener alguna noción de lo que queremos decir al hablar de vida religiosa, podemos comenzar definiéndola provisionalmen-

^{*} Este trabajo es la ampliación de una ponencia ante la Asamblea General de la CONFRES, Conferencia de Religiosos de El Salvador, tenida el 1.º de octubre de 1977. Apareció publicado en DIAKONIA, diciembre, 1977. Panamá, pp. 2-30. Su finalidad consistió en una necesaria reinterpretación de la vida religiosa en medio de una situación conflictiva en el país y de nuevas y urgentes exigencias a los religiosos y religiosas por parte de las mayorías pobres y de la nueva plastoral eclesial bajo Mons. Romero. De ahí que se trate de analizar todos los puntos importantes de la vida religiosa, aunque sólo se puedan ofrecer pistas de solución para cada uno de ellos.

te como "una forma de llegar a ser cristiano dentro de un grupo apostólico, siguiendo cristianamente el carisma de un fundador, en la práctica de los tres votos según el seguimiento de Jesús en regiones del Tercer Mundo".

Como puede apreciarse, esta definición es más una descripción acumulativa de los diversos elementos esenciales a la vida religiosa que una definición formal. Y es en cierto modo también una descripción polémica en cuanto que se pretende recalcar lo positivo de la vida religiosa negando, parcialmente al menos, tipos tradicionales de comprensión, y en cuanto que los elementos que se incluyen en la misma definición —su ubicación histórica, por ejemplo— no suelen ser considerados en otras definiciones esencialistas.

Lo que pretendemos a continuación es explicitar los diversos elementos de esta definición desde un punto de vista teológico e histórico. Pretendemos mostrar, por lo tanto, cómo la fe cristiana es la que exige un determinado tipo de vida religiosa, que no se deduce sin más de otros ideales religiosos, y cómo la misma concreción de la fe cristiana en la vida religiosa depende de su ubicación histórica.

1. La vida religiosa como una forma de llegar a ser cristiano

Esta es la afirmación fundamental para la comprensión cristiana de la vida religiosa. Afirma algo muy positivo, pero en un contexto conscientemente polémico, precisamente porque la vida religiosa históricamente ha supuesto con frecuencia una cierta autonomía de sus estructuras con respecto al ideal, exigido de todo hombre, de llegar a ser cristiano. Por ello resumiremos, en primer lugar, lo típico de la fe cristiana y aclararemos después dialécticamente cómo la vida religiosa no puede comprenderse ni existir si no es dentro de esa realidad cristiana.

1.1. La fe cristiana, fundamento de la Vida Religiosa

El fundamento último de la vida religiosa es que la última identificación del religioso es su fe cristiana. Visto antropológicamente esto supone que el religioso, como todo hombre, debe hacer una opción fundamental en favor de unos valores últimos. Debe elegir entre hacerse él mismo y su comunidad o congregación el centro de su existencia, o concebirla eficazmente a partir de y en favor de otros. Debe estar dispuesto a dar su vida, lo úl-

timo que puede dar, en favor de eso último, o guardársela para sí, negando de esa forma la ultimidad de lo que aparentemente confiesa.

Visto teológicamente el religioso cristiano debe optar por el amor como realidad última que da sentido a todo y a partir de lo cual se deben juzgar otras realidades humanas. Debe, por lo tanto, mantener la afirmación de que Dios es realmente amor, y no meramente ley, poder o ciencia; que ese amor de Dios es de fraternidad en este mundo; que en esa tarea su amor se torna en justicia, pues el mundo es un mundo de pecado en el que los hombres se deshumanizan o por usar del poder opresoramente o por padecer ese poder opresivamente, y la justicia de Dios es entonces re-crear a todo hombre según el estado de deshumanización en que se encuentre; que ese Dios es parcial hacia los oprimidos y que en ellos se revela no sólo noética, sino eficazmente. Que ese Dios es siempre mayor que las ideas que los hombres nos podemos hacer de él; que sus exigencias, por ser históricas, son o pueden ser mayores que cualquier realidad creada, incluidas las estructuras de la vida religiosa; que su reino hay que ir construyéndolo siempre, sin adecuarlo con la plenitud definitiva, pero sin cejar nunca en su construcción a pesar del poder del pecado que lo impide.

Visto cristológicamente, el religioso cristiano debe optar por el seguimiento de Jesús como la forma genérica de creer en Dios y expresar así la opción fundamental de su vida. Debe creer en Jesús como el Señor resucitado, pero precisamente porque vivió sobre la tierra como el Hijo. Por ello debe ver en Jesús el modelo primero de cristiano, pues él es quien ha vivido en plenitud y originariamente la fe (cfr. Hebr., 12, 2). Y aun invocándole como el primogénito de la resurrección (cfr. Col. 1, 18), debe seguirle como al primogénito también en su vida terrena, pues él "no se avergüenza de llamarnos hermanos" (cfr. Hebr. 2, 11).

En ese seguimiento de Jesús irán convergiendo armónicamente el sentido implicado en la fe en Dios y la praxis histórica de la construcción del reino. Y en ese seguimiento surgirá la esperanza de una plenitud indestructible.

1.2. La Vida Religiosa como proceso

La finalidad de la vida religiosa la hemos definido no meramente como una forma de "ser cristiano", sino de "llegar a ser cristiano". Con ello queremos afirmar que lo más profundo que puede llegar a ser una persona es simplemente cristiano. Si de Jesús se dice que fue el primero de los creyentes, se dice también que "llegó a la perfección" (cfr. Hebr. 5, 9), que "fue perfeccionado mediante el sufrimiento" (cfr. Hebr. 2, 10), y que "experimentó la obediencia" (Hebr. 5, 8).

El seguimiento de Jesús no es, por lo tanto, sólo ser y hacer lo que hizo Jesús, sino pasar por el mismo proceso que él pasó; ir experimentando históricamente la realidad de un Dios mayor e inmanipulable, los caminos de Dios en hacer el reino, la fuerza e impotencia del amor, la necesidad del sufrimiento, la esperanza que no muere, etc.

Es la concepción joánica de la fe como una victoria sobre el mundo (1 Jn. 5,4). Creer es llegar a creer. Esta afirmación nos parece importante porque apunta a la dimensión necesariamente novedosa de la fe. La fe se mantiene en cuanto se hace novedosa ella misma y en cuanto desencadena una nueva historia. Y esta observación es especialmente importante para la vida religiosa; pues si consciente o inconscientemente se acepta que la fe es una cosa hecha de una vez para siempre, cualquier intento de renovación, y mucho más de ruptura, tendrá siempre, además de las dificultades normales de toda conversión, una dificultad teológica de fondo: la tensión permanente y no resuelta entre una fe concebida de hecho de forma estática y las exigencias evidentes de cambio que aparecen en la conciencia social y eclesial contemporáneas; entre la vida religiosa entendida como estructura permanente y su necesaria renovación.

1.3. Teorías y Prácticas de la Vida Religiosa

En la historia de la vida religiosa siempre ha habido, por supuesto, y muchas veces con ejemplos notables y heroicos, la convicción de que lo cristiano es lo que la identifica. Y a través de la vida religiosa ha habido crecimiento en la realidad cristiana. Si lo recordamos es para radicalizar estos presupuestos últimos, pues precisamente la vida religiosa tiene la tendencia y tentación a no considerarlos radicalmente, en base precisamente a una teoría de vida religiosa. Por ello ahora queremos aclarar lo dicho positivamente, contrastándolo con teorías y, sobre todo, prácticas de la vida religiosa en general. La finalidad de ese contraste es recalcar lo positivo que se sigue encerrando en la vida religiosa.

En primer lugar, y aunque teóricamente esto no sea ya un problema muy actual, hay que recalcar que no se puede comprender la vida religiosa en base a su supuesta superioridad sobre

otros estados de vida. Por ello hemos afirmado que es "una" forma de llegar a ser cristiano. La importancia de esto es recordar que la noción de "superioridad" es en sí formal, dice relación a algo; y de ese modo, aunque inconsciente o sutilmente, se estaría definiendo la vida religiosa en relación a la vida secular, de la cual sería en parte una negación y superación. Pero se estaría introvectando en la misma noción de vida religiosa la desvinculación de un criterio de contenido absoluto, como es el de llegar a ser cristiano. Por tanto, aparte de que la supuesta superioridad de un estado de vida sobre otro nos parece anacrónica, lo que nos interesa recalcar es que no se desvíe la atención cuando se reflexiona sobre la vida religiosa. Que el "no ser" laico —aun cuando a través de ello se quisiese expresar un valor positivo y aun superior- no haga olvidar el "ser" positivo que fundamenta la vida religiosa. Y este problema no se resuelve, como veremos, apelando a la supuesta excelencia que los votos tienen en sí mismos.

En segundo lugar hay que terminar con una concepción sacral de las estructuras de vida religiosa. Positivamente afirmamos que las estructuras tradicionales (votos, vida en comunidad, prácticas de espiritualidad, etc.) son estructuras a partir de las cuales se puede llegar a ser cristiano. Pero por otra parte, hay que recordar una verdad más profunda y más fundamental para que esas estructuras puedan ser en verdad vehículos de cristianización. Dios es misterio santo e inmanipulable, a quien hay que dejar ser Dios. Ese Dios, a quien corresponde la fe cristiana, no acepta ningún límite en ninguna estructura creada, como algo absoluto y desde lo cual se pudiera llegar automáticamente a su posesión. Lo importante es añadir que tampoco las estructuras "religiosas" pueden poner límite a la realidad de Dios. Ha sido muy frecuente en la vida religiosa pensar y actuar como si hubiese algo sagrado, intocable y eterno en determinados cauces de espiritualidad y de vida religiosa. Se ha pensado realmente que en la vida religiosa por lo menos una cosa quedaba clara: el que fuese un cauce prácticamente automático para acceder a Dios, análogamente a una concepción mecanicista del 'ex opere operato'.

En este contexto hay que recalcar que la "reserva escatológica" se extiende también a las estructuras de la vida religiosa, que la fe cristiana que trata de responder a un Dios siempre mayor, no puede encontrar un cauce definitivo ni siquiera en la vida religiosa ni en una espiritualidad determinada, sino que esa definitividad sólo se irá logrando históricamente en el proceso de buscar y encontrar siempre nuevos cauces que eficazmente mantengan el primer presupuesto: el misterio de un Dios mayor. Y esto que se dice como crítica a la sacralización de las estructuras de la vida religiosa es también su condición de posibilidad ante quien discutiera el sentido de los votos, por ejemplo. Porque tampoco las otras estructuras naturales distintas de las de la vida religiosa, como son el matrimonio, la posesión y la libre disposición, son absolutas ante Dios.

En tercer lugar, hay que recalcar que la vida religiosa es un proceso de cristianización sin apelar apresuradamente a la santificación. No se trata aquí de un mero cambio de terminología, sino de apuntar a un problema de fondo. Es frecuente, sobre todo en la vida religiosa, que después de haber vivido durante largos años la fe cristiana de una determinada manera se crea estar ya "en posesión de la fe". El paso a una nueva forma de fe cristiana produce a menudo inseguridad en aquello que es considerado como lo más típico del cristiano y del religioso. De ahí la experiencia constatable de angustia ante la aparición de nuevas formas de espiritualidad y de vida religiosa. A esta angustia puede acompañar también el miedo comprensible de pasar de una formulación nueva de la fe en Jesús a una praxis nueva; el miedo consciente o inconscientemente sentido de que las nuevas formulaciones de la fe tengan consecuencias muy reales en la vida concreta del religioso, de las comunidades y de toda la congregación.

Este hecho es innegable y aparece por igual entre laicos y religiosos. Pero el problema está en que la vida religiosa, por su misma estructura tradicional, puede encontrar una justificación posible para no aceptar los cambios: el ser un estado de santificación. Con lo cual se podría llegar a la paradoja de que a los laicos se les exigiera un cambio realmente cristiano, mientras que los religiosos podrían alejarse de él, bajo el pretexto de que han elegido el camino de la santificación.

Por esta razón histórica hay que recalcar que la vida religiosa es ante todo un proceso de cristianización. Esto puede parecer polémico y chocante, pero no debiera serlo. No se trata de afirmar que el entrar en una orden religiosa, y más el permanecer en ella, no es ya un inicio y crecimiento en la vida cristiana. Lo que se trata de recalcar es que lo más importante que puede realizar un cristiano, religioso o seglar, es llegar a serlo; que la vida religiosa ofrece una modalidad de ser cristiano, pero no ofrece una receta que haga desaparecer las dificultades y tentaciones típicas en el hacerse cristiano. Y esto significa, en concreto, que antes de preguntarse por las peculiaridades de la vida religiosa y poner en ellas lo más importante y también la mayor dificultad de tal vida, como puede ser el celibato, la obediencia, la vida comunitaria, etc., hay que preguntarse simplemente por la realidad cristiana que hay que realizar a través de esas particularidades, y no ignorar o desviar la problemática cristiana por una apresurada concentración en esas peculiaridades.

Si se presupone que por ser religioso ya se sabe qué es el cristianismo y que se vive, que ya se está en posesión de la fe cristiana, se abandona de hecho lo más central de la fe; y de ahí también que toda pretendida renovación de la vida religiosa basada en este supuesto sea claramente inadecuada. Por el contrario, hay que afirmar que también para el religioso lo más fundamental de su vida consiste en ir haciendo la experiencia cristiana del seguimiento de Jesús y en ir transformando la realidad que le circunda según el ideal del reino de Dios.

1.4. Conclusión

Con todo esto queremos indicar que la vida religiosa no puede ser autónoma con respecto al cristianismo. Y que la teología de la vida religiosa no puede ser regional, como si los principios teológicos cristianos fundamentales ya estuviesen suficientemente asegurados. El religioso tendrá la tentación de comprender la teología cristiana desde la vida religiosa. Lo que proponemos es exactamente lo contrario, por lo menos al nivel lógico, pues en la práctica es también evidente que el vivir de hecho en la vida religiosa condicionará la visión teológica.

Si nos hemos detenido a analizar en algún detalle este primer punto es porque, aunque lógicamente evidente, históricamente no lo es tanto. Y si lo hemos presentado algo polémicamente es para esclarecer con más fuerza la tesis fundamental. Por otra parte, si lo más profundo de la fe cristiana es una crítica constante a la vida religiosa concreta y desenmascara las tentaciones típicas de ella de descristianizarse, es también cierto que la vida religiosa ofrece un cauce de vida cristiana en nuestro continente, y sus estructuras típicas son también hoy una auténtica posibilidad de vida cristiana.

323

2. La vida religiosa dentro de un grupo apostólico`

2.1. Aspecto Grupal

En su forma actual y a diferencia de otros modelos de vida religiosa en épocas lejanas, la vida religiosa se vive hoy grupalmente. La palabra "grupo" es elegida conscientemente para que en su ampiltud pueda admitir diversas características y no se prejuzgue desde el principio el sentido de ese vivir en grupo.

Esta primera afirmación no por evidente deja de tener su importancia. Lo que se está diciendo es que, sea lo que sea la vida religiosa y el proceso de cristianización que a través de ella realiza el religioso, eso no se lleva a cabo individual, sino grupalmente. En este primer sentido la vida religiosa es una fuerte explicitación de algo fundamental en el cristianismo: la fe cristiana no se vive como individuo aislado, sino como grupo. Esa es la afirmación fundamental que se esconde en la misma realidad "iglesia", y en las diversas teologizaciones que de ella se hacen ya en el Nuevo Testamento, como son las de "cuerpo" de Cristo, "pueblo" de Dios, "templo" del Espíritu. Aun cuando la persona es la que tiene fe, ésta no es posible si no es dentro del grupo Iglesia. Ya desde los comienzos, y aun cuando esto no sea específico de la Iglesia cristiana, sino característica sociológica de muchas instituciones, la conversión del individuo, su hacerse nuevo, se realiza en un grupo. Y por ello el bautismo es no sólo el perdón de los pecados y la renovación del individuo, sino introducirse en un grupo de salvación.

El aspecto "grupal" de la vida religiosa tiene, entonces, una importancia que va más allá de las conveniencias que la psicología y sociología pueden mostrar. Se trata de afirmar que la fe y lo último de la fe cristiana se vive en grupo.

La vida religiosa es entonces para el religioso el lugar de confirmar en la fe a los demás y dejarse confirmar por ellos, el lugar del llevarse mutuamente, de la mutua consolación en la fe, y a la inversa, puede ser también el lugar de tentación para su fe.

Si esto se toma en serio y no como mera palabrería espiritualizante, entonces se quiere decir que esa dimensión grupal va a tener decisiva influencia en la concepción de las diversas estructuras de la vida religiosa, como son los votos, las reglas, etc. Esta primera determinación cristiana de que la fe se vive en grupo es también un primer principio de determinación de lo que de cristiano va a haber en sus estructuras. Y es también un primer principio de verificación de la verdad cristiana de una determinada comunidad, región o congregación: si es lugar, ambiente, grupo en que de hecho se crece en la fe. La verificación no se debe hacer, por lo tanto, en primer lugar, constatando si existen y cuáles son los mecanismos concretos de llegar a la fe (formas y prácticas de espiritualidad, por ejemplo), sino el resultado global. En la medida en que la vida religiosa es lugar de crecimiento en la fe del religioso tiene una justificación inmediata; y en la medida en que no lo es, es cuestionable, sea cual fuere la excelencia de sus constituciones, estructuras y prácticas espirituales.

2.2. Doble dimensión de lo grupal

Al decir que la vida religiosa se vive en "grupo" hemos usado este término para que en él puedan coincidir desde el principio tanto la vida ad intra como ad extra, es decir, el grupo entendido como "comunidad" y como "cuerpo apostólico". No se trata obviamente aquí de solucionar problemas con definiciones, sino de apuntar a las dos dimensiones fundamentales de la vida religiosa, y de superar desde el principio la noción tradicional, todavía operante, de que la vida religiosa tendría automáticamente un significado salvífico cuando se mira hacia dentro, pero no tan claramente cuando se mira hacia afuera.

Esto quiere decir que el "grupo" religioso debe estar influyendo en el individuo a varios niveles. Visto hacia dentro, le debe ofrecer un lugar en el que existan ya los "testigos" de la fe y le debe exigir la disponibilidad a construir una comunidad cristiana, que será su lugar de identificación. Ese construir una comunidad cristiana, y no meramente introducirse en estructuras sociales, según valores cristianos últimos y especificados por el modo de vida que ofrecen los votos, es una de las dos tareas cristianas del religioso. Visto hacia fuera, le debe ofrecer y exigir una tarea a realizar, como tarea también de grupo; es decir, la vida religiosa existe para construir una comunidad más amplia hacia fuera.

Más importante que constatar ambas dimensiones de la vida religiosa es ver su relación. Por una parte ambas dimensiones presentan áreas de la vida y problemáticas distintas que deben ser resueltas también con mecanismos apropiados a ella. No se puede, por lo tanto, creer que del buen funcionamiento de la vida ad intra o ad extra del grupo religioso se solucionan inmediatamente los problemas de otras áreas. Pero en principio hay que afirmar que la vida religiosa, como cualquier tipo de vida cristiana, tiene su

última identidad y justificación en la misión hacia fuera. Por ello en sentido teológico la "comunidad" no es para sí misma, ni presenta los últimos criterios de verdad de la vida religiosa. Es más bien para la "misión". Es el "cuerpo apostólico" lo que hace de una "comunidad" religiosa una comunidad cristiana. Pues sólo saliendo del propio "yo", personal o comunitario, hacia los otros, se recobra cristianamente la propia identidad. Aun cuando, como hemos dicho, la misma construcción de una comunidad tiene un valor cristiano y tiene una problemática peculiar que debe ser atendida explícitamente, es la misión en último término la que hace a la comunidad. La edificación (hacer la casa) de la comunidad sólo tiene sentido -si no se quiere hacer una secta de la vida religiosa— y es posible, construyendo un hogar más grande en el mundo: el reino de Dios.

Esta es otra forma de la necesaria desacralización de las estructuras de la vida religiosa, tomada además de sus mismos orígenes históricos. En el origen de varias órdenes y congregaciones existió en primer lugar el ideal apostólico incipientemente vivido, a lo cual siguió la constitución de una orden religiosa. Según esto la vida religiosa no es "un recinto de santidad" dentro del cual se preguntan después los religiosos qué deben hacer. Más bien el movimiento es inverso. Cuando hay algo que hacer, una misión a realizar, tiene sentido preguntarse por la constitución de un "recinto religioso", que por sus propias estructuras facilite en un momento determinado la realización de la misión.

2.3. Significado Teológico

El hecho de que la vida religiosa se viva en grupo, y no individualmente, tiene pues un profundo significado teológico. Es un modo de superar el yo egocéntrico y por lo tanto una de las mediaciones de la aceptación de un Dios mayor que la propia subjetividad. Es la expresión de la ley cristiana fundamental del "llevar y ser llevados". Y que el grupo sea "apostólico" significa la lev de excentricismo de la fe cristiana: sólo fuera de uno se encuentra el propio centro; sólo en el hacer el hogar del mundo se puede edificar la propia casa.

La vida religiosa y el carisma del fundador. cristianamente entendido

Hasta ahora hemos enunciado algunos principios fundamentales para la vida religiosa, pero que no son específicos de ella. sino que valen para toda vida cristiana. Nos adentramos ahora más en los puntos específicos de la vida religiosa.

3.1. Actualidad del carisma del fundador

EL CARISMA DEL FUNDADOR

Quien entra hoy en una orden o congregación religiosa elige un cauce de vida que, en principio al menos y también en la práctica, en mayor o menor medida, se remonta al fundador y su carisma. Y es claro que la misma existencia de una orden religiosa depende, entre otras cosas, de la pervivencia de dicho carisma. Si éste desapareciese totalmente, una determinada orden no tendría va razón de ser en cuanto orden determinada.

El apelar al carisma del fundador como elemento esencial de una orden religiosa supone que el tal carisma es una concreción de algo que es en verdad cristiano y evangélico. Sin embargo, tampoco se puede ignorar la problemática teórica y práctica del significado del carisma del fundador y del uso concreto que de él se hace.

La problemática teórica consiste en relacionar el carisma del fundador con el seguimiento de Jesús, por una parte; y con la situación histórica en la que se pretende dar pervivencia a ese carisma, por otra. Lo que hay que descubrir en el carisma de los diversos fundadores —que pueden ser auténticos, pero parciales— es algún tipo de totalidad que corresponda a la totalidad evangélica.

La problemática práctica consiste en el uso que se hace de ese carisma, y más aún, de la apelación al carisma del fundador para resolver problemas históricos. Puede ocurrir que el carisma sea desvirtuado o sustituido dentro de la historia de una orden de modo que, aunque nominalistamente se mantenga el carisma del fundador, en la práctica haya desaparecido. Puede ocurrir que se absolutice el carisma del fundador de modo que, aun cuando nominalmente se acepte también el evangelio como la última norma de la vida religiosa, de hecho el fundador se convierta en el último criterio de comprensión y de acción. Puede ocurrir también -y este fenómeno es bien frecuente- que en nombre de un carisma determinado, o más exactamente en nombre de una determinada concepción del carisma, se rehúyan otros tipos de espiritualidad y de apostolado, los cuales, aunque no contemplados explicitamente por el fundador, son exigidos por la realidad. Puede ocurrir también que la necesaria concreción histórica de un determinado carisma sea el modo de ignorar la totalidad de la fe cristiana o aquello que es el núcleo que da sentido a su totalidad. No ha sido infrecuente argumentar que, ante la imposibilidad de imitar la totalidad de Cristo, es bueno que cada orden religiosa se "especialice" en reproducir algunos de sus rasgos: su enseñanza, sus obras de misericordia, sus sufrimientos, su oración y alabanza litúrgica, etc. Pero el problema consiste aquí en que, aun cuando sea imposible imitar la totalidad de Cristo y obviamente haya cristianos y religiosos que se concentren más en una u otra actividad, en ninguna de ellas puede estar ausente aquello que es nuclear en el seguimiento de Jesús: la construcción del reino de Dios, su parcialización hacia los pobres, su lucha por la justicia, su confianza incondicional en el Padre. Más aún, eso nuclear es lo que sigue justificando que existan diversas mediaciones históricas, explicitadas en los diversos carismas, y es lo que determina que el ejercicio de un carisma "parcial" sea cristiano.

Lo que queremos afirmar, por lo tanto, es que al apelar al carisma del fundador hay que hacerse consciente de qué es lo que verdaderamente se pretende, y hay que afirmar que esa apelación formal no soluciona automáticamente el problema de la vida religiosa en la actualidad. No hay que olvidar que un fundador es un cristiano que en una época determinada ha pretendido seguir a Jesús; y la pregunta más fundamental que de ahí surge es si el carisma que él encarnó en una determinada época es capaz todavía hoy de desencadenar una historia cristiana.

3.2. Análisis del Carisma

Pretendemos ahora analizar cristianamente lo que significa el carisma de un fundador para que el apelar a él sea un derecho e incluso una exigencia legítima. Esclareceremos esta problemática en base a un ejemplo, el mejor conocido por nosotros, pero que puede ser trasladado a los carismas de otros fundadores. El ejemplo que escogemos es el carisma de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. No pretendemos hacer un análisis exhaustivo, ni siquiera afirmar que todos los detalles que mencionaremos sean completamente exactos, para lo cual haría falta una investigación de tipo histórico mucho más profunda. Lo único que nos interesa mostrar aquí es cómo analizar la estructura del carisma de un fundador para que el apelar a él sea posible y además exigible.

Para hacer manejable y útil el análisis vamos a distinguir tres niveles en el carisma de Ignacio, en cuanto fundador y primer general de la Compañía. El primer nivel se refiere a las expresiones (mas externas) más claramente condicionadas por su época. Como ejemplos mencionamos las formas externas del modode vida, la forma de vestir, las formas concretas de oración, su duración, ciertos tipos de apostolado —como el trabajar en hospitales—, ciertas prohibiciones de apostolado —como el trabajar en parroquias—, los presupuestos filosóficos que aparecen en los Ejercicios Espirituales, etc. Las cosas que se mencionan a este nivel no quiere decir que no tengan su importancia, pues son expresiones para una determinada época de algo que es importante. Pero en cuanto expresiones muy concretas no pertenecen al núcleo central del carisma.

En el segundo nivel, aparecen cosas más profundas, pero que en sí mismas no reproducen todavía lo más profundo, a no ser que se entronquen en lo que se dirá al tercer nivel. A este nivel podríamos mencionar los tópicos por los que tradicionalmente se ha conocido a los jesuitas: la obediencia absoluta, la supresión del rezo comunitario del Oficio Dívino, o, en otro orden de cosas, una formación académica larga y sólida. Estas cosas son obviamente importantes, de modo que si desapareciesen cambiaría históricamente la forma de ser y de actuar de la Compañía. Pero tampoco son lo más profundo de la Compañía, aunque pudieran parecer lo más típico a un nivel descriptivo; pero lo diferenciador no es sin más lo más profundo, aunque también pudiera serlo.

El tercer nivel del carisma es el más profundo y es aquel en que se da una coincidencia histórica con el evangelio de Jesús. A este nivel enumeramos, sin ánimo de ser exhaustivos, los siguientes puntos: 1) la realidad experimentada de un Dios siempre "mayor", que se traduce operativamente en la actitud de buscar y no presuponer fácilmente que ya se posee la voluntad de Dios, y correlativamente en la necesidad del discernimiento para encontrar esa voluntad y en la actitud de hacer siempre lo que sea la "mayor" gloria de Dios; 2) el seguimiento de Jesús, pobre y humillado, comprometido en el servicio de los hombres, tanto por lo que toca a la misión de realizar el reino de Dios (cfr. meditaciones sobre el Rey eternal y temporal), como por lo que toca al modo de realizarlo (cfr. las meditaciones sobre las dos banderas y la tercera manera de humildad); 3) la supremacía que se da a la praxis apostólica sobre su mera formulación teórica, a las "obras del amor" sobre las palabras, como aparece en la contemplación para alcanzar amor; 4) la llamada contemplación en la acción distanciándose de otros modelos clásicos como el de "contemplata aliis tradere"— en donde lo decisivo es contemplar

329

no en cualquier acción, sino en aquella que posibilita y exige una contemplación, es decir, en el seguimiento de Jesús: 5) la disponibilidad a la universalidad bajo el presupuesto de realizar un bien mayor, allí donde más se necesite -y en este sentido es ciertamente fundamental el cuarto voto-; 6) la concepción esencialmente apostólica de la Compañía, según la cual los jesuitas son "amigos en el Señor" (comunidad) en cuanto son cuerpo de la Compañía; lo que San Ignacio llama "comunitas ad dispersionem"; 7) la supremacía en principio de la "interior ley de la caridad y amor, que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones" --así comienzan las Constituciones-- sobre cualquier "exterior constitución", aunque ésta también sea necesaria; 8) el "sentir con la Iglesia", no como un mero mecanismo de aceptación infantil y aun servil de disposiciones —lo cual la misma vida de San Ignacio desmiente—, sino como solidaridad profunda con la Iglesia como depositaria de la tradición de Jesús.

Según este esquema, es claro que lo profundo del carisma de un fundador está al tercer nivel. El primer nivel está claramente condicionado por una determinada época y debe por ello ser traducible a otras. El segundo nivel sigue siendo importante para la configuración de una determinada orden, pero su sentido último tampoco reside en sí mismo, sino en relación con el tercero.

Si nos hemos detenido a analizar en algún detalle esta problemática es por la importancia real que tiene. "Sacralizar" siempre ha sido la tentación más típica del cristianismo. Se ha presupuesto indebidamente que la sacralización es el mecanismo típico cristiano para declarar algo o a alguien sumamente importante. Pero en el proceso de sacralización —además de atentar contra la transcendencia de Dios— se suele diluir muchas veces lo auténticamente cristiano. Por triste que sea hay que reconocerlo: la sacralización ha ocurrido muchas veces en proporción directa a la descristianización. Por ello hemos intentado presentar una concepción cristiana y no sacral del carisma del fundador, y porque en la práctica la concepción sacral es la justificación ideologizada para no llevar a cabo la necesaria renovación de la vida religiosa, exigida por el Concilio, por muchos de los mismos religiosos y por la realidad circundante.

Por trivial que parezca hay que afirmar dos cosas de un fundador: 1) que no es Cristo; y 2) que si llegá a ser fundador y desencadenó una vida cristiana hubo en él algo muy profundo de Cristo. Aceptando operativamente ambas afirmaciones se puede y debe renovar la vida religiosa según el carisma del fundador. Dicho de forma más abstracta y académica, hay que tomar el ca-

risma del fundador como la norma normata y no como la norma normans. Esta última es sólo Cristo; el carisma del fundador puede y debe seguir siendo norma mientras esté supeditado a Cristo y a la historia que éste sigue desencadenando.

Y si por alguna razón histórica, un carisma determinado no pudiese ya desencadenar historia según Jesús, su Kairós habría pasado. Teológicamente hablando, hay que recordar otra afirmación fundamental: una orden religiosa no es la Iglesia. A ella, en cuanto depositaria de la tradición de Jesús, se le ha garantizado su indefectibilidad a lo largo de la historia. A las órdenes religiosas, no. Por ello a la comprensión cristiana de una orden religiosa le compete —aun cuando eso suene novedoso y asustante— la disponibilidad a desaparecer.

Pero esta disponibilidad, que en la afirmación anterior puede sonar negativamente como la resignación o aceptación pasiva de un destino histórico, es la condición de posibilidad de algo bien positivo: la disponibilidad a una renovación que no tenga como finalidad mantener una determinada orden religiosa, sino adecuar la Orden a la Palabra de Dios y a las exigencias de la situación presente. También las órdenes religiosas tienen su "concupiscencia" típica: absolutizarse a sí mismas, según el modelo que teológicamente sólo le corresponde a la Iglesia en su totalidad. Y sólo venciendo esa concupiscencia, se podrá dar una renovación cristiana de la vida religiosa.

Que la vida religiosa sea una auténtica posibilidad de vida cristiana lo mostrará en último término la historia de sus propias realizaciones; y en los apartados siguientes trataremos de mostrar su posibilidad y excelencia lógica. Pero de momento queremos repetir que el carisma del fundador será mantenido cristianamente y existirá el derecho de apelar a él cuando, en lo que hemos llamado el tercer nivel del carisma, exista un núcleo realmente cristiano, que permita las necesarias innovaciones al primer nivel y pueda encontrar en el segundo nivel mediaciones históricas que i justifiquen la existencia de una Orden como Orden determinada.

Si el carisma de un fundador no permitiese esto hoy, estaría cristianamente muerto. Si lo permite —porque así sucede en la historia real—, no hay miedo a apelar al carisma, sino que éste es en verdad un principio de vida cristiana en la vida religiosa.

4. Los votos y el seguimiento de Jesús en el Tercer Mundo

4.1. Concepciones diversas de los votos

La vida religiosa es una forma de llegar a ser cristiano viviendo los valores cristianos fundamentales. Pero esto lo realiza el religioso, a diferencia del laico, a través del cauce de los tres votos tradicionales de pobreza, castidad y obediencia.

Estos votos son hechos que versan sobre cómo enfocar tres de las áreas importantes de todo hombre: el área de la sexualidad, afectividad y paternidad; el área de la libre disposición de sí mismo y el área del uso y posesión de las cosas. Estrictamente hablando, estas tres áreas de la vida no son específicas de la vida religiosa, sino de toda vida humana. Y por ello todo hombre que quiera llegar a ser cristiano debe conscientemente ordenarse en esas tres áreas según los valores de Cristo. En este sentido todo cristiano tiene la obligación de hacer "votos" sobre las tres áreas, aunque no en el sentido jurídico tal como se hace en la vida religiosa. Y todo cristiano debe crecer en la fe, llegar a ser cristiano a través de esas tres áreas importantes de la vida. La vida religiosa, con los tres votos, ofrece una posibilidad de dominar la vida cristianamente.

Los votos en sí mismos no son más que cauces de posible vida cristiana. Que lleguen a serlo en verdad depende de la realización concreta. Por paradójico que parezca, a través de los votos se puede crecer en la fe o se puede decrecer en ella. Esto no se puede determinar a priori, sino constatar a posteriori. Sin embargo es algo típico de la teología de la vida religiosa querer mostrar a priori la excelencia de los votos. Vamos a recorrer por ello brevemente las diversas teorías sobre los votos y mostrar aquella concepción a priori que hace de los votos una auténtica posibilidad cristiana. Las críticas que eventualmente se hagan de las diversas teorías provienen sobre todo de la constatación en la práctica.

Según la concepción ascética, a través de los votos el religioso se relaciona directamente con cosas cuyo uso niega. Niega el ejercicio natural de la sexualidad, de la libre voluntad y de la libre disposición de bienes. Esa negación supone un sacrificio de las tendencias naturales del hombre, incluso queridas por Dios, y ese sacrificio tendría un valor religioso en sí mismo; es un acto de religión. Pero la correcta relación religiosa con el Dios de Jesús no es, en primer lugar, el ofrecer sacrificios, aunque éstos sean muy necesarios en el seguimiento de Jesús.

Según la concepción imitativa el valor de los votos consiste en reproducir directamente ciertas virtudes y actitudes de Jesús. La intención de esta concepción es evidentemente buena y cristiana. Pero sus presupuestos no son del todo correctos. En primer lugar porque, aunque el celibato de Jesús aparece claro, su obediencia y pobreza no son sin más las que se reflejan en los votos. Jesús fue pobre y obediente, pero los mecanismos para ello no fueron los de la vida religiosa. Jesús no tuvo un superior ni tuvo determinaciones jurídicas para poseer las cosas. Además ya es sabido que Jesús no llamó a su imitación, sino a su seguimiento. En éste está implícito el hacerlo también como Jesús, es decir, imitarle. Pero no se puede adecuar. Según la concepción imitativa también se podría hacer voto de itinerar, de predicar en parábolas, de pelearse con los poderosos, etc. Sin negar por lo tanto la buena intención de esta concepción hay que recalcar que los votos no debieran ser cauce de imitación, sino de seguimiento de Jesús. Y esta distinción es tanto más necesaria cuanto que en la historia de las órdenes religiosas, cuando desaparece el primer entusiasmo, no es infrecuente que se use la imitación a través de los votos, para no "imitar" otros aspectos fundamentales de la vida de Jesús.

La concepción personalista surgió en parte como reacción a la concepción ascética. Según aquélla los votos son medios aptos de realizarse el religioso también como persona. En ellos se encuentra el cauce para desarrollar maduramente la propia sexualidad y afectividad, la propia libertad y el uso correcto de los bienes materiales. Esta concepción tuvo la ventaja histórica de terminar con cierto infantilismo en la práctica de los votos, y proclamar que no es ningún ideal en sí mismo que el hombre y el cristiano se sacrifique sin más. Todo lo que sea sacrificio y negación debe estar al servicio de algo positivo, en este caso del propio religioso. Sin embargo esta concepción, aunque correcta por lo que niega, se queda en el estado liberal de cristianismo y de la vida religiosa. Por muy importante que sea, sobre todo ante la infantilización de la vida religiosa, recordar el valor de la persona humana y la necesaria realización del religioso como persona, hay que recordar también que la propia realización no es el ideal último del cristiano, o dicho más exactamente, que ésta paradójicamente nunca se alcanza en directo, sino a través del rodeo de "perder la vida". De hecho es importante constatar que la crisis en la vida religiosa no se ha superado cuando las comunidades han pasado del infantilismo a la personalización, sino cuando han dado el paso que después examinaremos.

Existe también lo que se puede llamar la concepción comunitaria de los votos. Si la concepción ascética relaciona al religioso con "cosas" y la personalista los relaciona consigo misma, la comunitaria relaciona los votos con otras personas, entendidas éstas fundamentalmente como las personas de la propia orden y comunidad. Según esta concepción los votos son los cauces para la edificación de la comunidad: la castidad es la condición de posibilidad de la mutua amistad y amor; la pobreza, de compartir todas las cosas en común; la obediencia enfatizará la escucha en común de la palabra de Dios, aun cuando exista un superior que decida. Esta concepción representa claramente una serie de valores cristianos; y el único peligro a evitar es la tendencia al autocentrismo de la comunidad, que se dedicará más a crear un hogar para los religiosos que un hogar para el mundo.

Existe también lo que se puede llamar la concepción escatológica de los votos, que admite dos modalidades: 1) la vida religiosa como anticipación del futuro definitivo en base a la estructura de los votos, y 2) la vida religiosa como forma de vivir en ultimidad, en el presente, lo último de la fe cristiana. La primera modalidad da importancia al hecho de que por los votos los religiosos no son descriptivamente como los demás cristianos, y en este no ser aparecería la diferencia del estado de plenitud inmaterial con el estado histórico actual. Los votos serían una manera de anticipar el eschaton y sus propias estructuras de inmaterialidad, amor no mediado por el cuerpo, no necesidad de bienes materiales, etc. Esta concepción es ingenua, no porque vea en la vida religiosa la anticipación del eschaton, sino la anticipación de sus mismas estructuras.

La segunda modalidad es legítima, pues según ella lo que se anticipa no son tanto las estructuras del eschaton, sino su contenido: el amor incondicional. La vida religiosa permite vivir en ultimidad y en las condiciones de la historia lo que se declara que será la plenitud. Hay que añadir sin embargo que en este sentido no sólo la vida religiosa, sino cualquier vida cristiana que sea en verdad seguimiento de Jesús es automáticamente escatológica.

Por último existe lo que se puede llamar concepción apostólica de los votos, es decir, un ejercicio de aquellas áreas de la vida moldeada por los votos, por el reino de Dios. Los votos son estructuras históricas para vivir el seguimiento de Jesús. El que sean por el reino de Dios implica tanto que en ese reino está la justificación última de lo "anormal" de los votos, como, y sobre todo, que en la construcción del reino se verificará si los votos son cauces adecuados o no de vida cristiana. Estas son, creemos, las concepciones más importantes según las cuales se ha tratado de mostrar a priori la posibilidad de vida cristiana a través de los votos e incluso su excelencia o superioridad sobre otros cauces de vida cristiana. Antes de seguir adelante queremos recalcar varios puntos. El primero es que aun cuando las diversas teorías apuntan a justificaciones diferentes, no son en sí excluyentes. La ascética recuerda la necesidad de autocontrol de todo hombre en las áreas importantes de la vida; la personalista recuerda el peligro de infantilizar la vida religiosa, etc. Pero aun cuando estas concepciones no se excluyan, es importante ver cuál es aquella que da coherencia lógica a todas las demás y que explica la posibilidad de la vida religiosa en el momento actual.

Nosotros elegimos la concepción apostólica porque creemos que tiene unas raíces en el evangelio que no poseen las otras, y porque propone adecuadamente para nosotros tanto la posibilidad como el ideal de la vida religiosa: una vida por el reino de Dios. Esto implica, como lo analizaremos a continuación, que la vida religiosa es fundamentalmente seguimiento de Jesús. En cuanto es seguimiento de Jesús, la vida religiosa deberá reproducir los valores últimos de Jesús; y en cuanto es seguimiento de Jesús, deberá tomar decididamente en cuenta la ubicación histórica y geográfica, es decir, nuestro Tercer Mundo. Con ello introducimos en la misma esencia de la vida religiosa, y no como un mero desideratum, su ubicación histórica.

El segundo punto a recordar es que los votos, ni siquiera entendidos según este modelo son algo sacral en sí mismos. La justificación cristiana de los votos son su misma realización y si de hecho desencadenan una vida según el seguimiento de Jesús. Lo importante de la concepción tradicional de los votos es que recalca la relación entre votos y llegar a la fe; según nuestra concepción el esquema es diverso: ejercicio de los votos - reino de Dios - llegar a la fe. Esto es lo que queremos explicar a continuación.

4.2. Cauces para el seguimiento de Jesús

Como ya hemos dicho, el contenido a realizar a través de los tres votos no es otra cosa que el seguimiento de Jesús. Esta es la norma absoluta de todo cristiano y también del religioso. Esto es lo que verifica, más allá de toda sacralización precipitada e ideologizada, el valor cristiano de los votos. Queremos ahora hacer unas breves reflexiones sobre el seguimiento de Jesús —lo

cual hemos expuesto más extensamente en Cristología desde América Latina— y considerar aquellos aspectos típicos estructurales del seguimiento para lo cual los votos parecen ser un cauce estructural adecuado.

VIDA RELIGIOSA EN EL TERCER MUNDO:

En el seguimiento de Jesús se unifican las dos dimensiones fundamentales de la existencia cristiana: la fe y la praxis. Seguir a Jesús no es otra cosa que proseguir su realidad. Eso es, por otra parte, una praxis, es decir, una actividad histórica cuya verdad se juzga en primer lugar por la objetividad de lo que se hace. Y por otra parte es el modo de llegar a la fe en Jesús como el Cristo.

Como hemos afirmado otras veces, el seguimiento es la condición de posibilidad de una epistemología cristológica. Pues reconocer la verdad de Cristo, sólo es posible cristianamente en aquella vida semejante a la de Jesús. En la medida en que nosotros nos hacemos hijos, siguiendo a Jesús, le podemos confesar como el Hijo; en la medida en que seguimos real y objetivamente el camino de Jesús reconocemos su verdad. Esto se deriva de la relacionalidad constitutiva de Cristo que es verdad en cuanto es camino al Padre; y por ello en aquella vida nuestra que se muestre de hecho como camino al Padre, reconocemos la verdad de Cristo.

Este camino de Jesús es en principio descriptible con cierta objetividad, a pesar de que las diferentes situaciones harán necesarias mediaciones concretas diferentes. Es un camino hacia el Padre, que es amor y que ha mostrado su parcialidad por los pobres y oprimidos; y que es amor efectivo, es decir, que quiere construir ya en esta tierra el reino de Dios. Y como en el mundo domina el pecado que somete al pequeño y al pobre, ese amor toma la forma privilegiada de justicia. Dios no quiere solamente amar al hombre, sino re-crear al hombre deshumanizado por el ejercicio del poder opresor o por las consecuencias de ese poder.

Este es el horizonte que actúa eficazmente en el camino de Jesús que hay que prosguir. Pero ese camino tiene también una modalidad, un modo de ser recorrido. Se recorre con las actitudes practicadas y enseñadas por el mismo Jesús. Estas son el espíritu de las bienaventuranzas, la radicalidad de las exigencias, la fidelidad hasta el fin, el planteamiento de los problemas en forma de clara alternativa, sin que exista la complementariedad o dialéctica entre "Dios y las riquezas", "echar la mano al arado y volver la vista atrás", "ganar la vida y perderla".

Esta es la norma última de vida que se ofrece y exige a todo cristiano que quiere llegar a serlo, en la que se van a integrar la

ortopraxis y la verdadéra ortodoxia. También al religioso se le exige como la última norma de vida. Pero precisamente a través de los votos el seguimiento de Jesús tiene un aspecto de a-norma-lidad que es lo que queremos explicitar ahora. El contenido fundamental del seguimiento ya está dicho, pero lo que nos preguntamos es lo que los votos aportan como cauce estructural a ese seguimiento.

A un nivel descriptivo la vida religiosa no es lo normal sino lo a-normal, precisamente por la estructura de los votos. Pero a través de esa a-normalidad sirve para poner claro lo que es típico también del seguimiento. En primer lugar aparece claro que la existencia cristiana tiene un origen en el llamamiento de Cristo y la respuesta del hombre; es decir, tiene una estructura de vocación. En sentido estricto esto es cierto para todo cristiano. Así lo declara Pablo cuando afirma que Dios nos ha escogido desde toda la eternidad. Y las consecuencias debían ser también que la vocación de los no religiosos (matrimonio, soltería, elección de profesión, etc.), debería tener los mismos mecanismos que la vocación a la vida religiosa. Pero ésta, porque versa sobre unos votos que no son lo normal, ejemplariza más claramente el origen del seguimiento: la llamada de Dios a seguir a Jesús, que en último término no tiene más justificación que ella misma, y por ello oír esa llamada y realizarla es el primer paso para la fe cristiana.

Los votos además, por su misma estructura, permiten y exigen llevar a cabo la radicalidad del seguimiento hasta regiones que no son las normales. Continuando con la metáfora geográfica podríamos decir que los votos permiten y exigen que el religioso esté presente en el desierto, en la periferia y en la frontera. Por "desierto" entendemos que el religioso esté allí donde de hecho no está nadie; como ha sido el caso a lo largo de la historia en la presencia de los religiosos en hospitales, escuelas o modernamente en parroquias desatendidas. Por "periferia" entendemos que el religioso esté no en el centro del poder, sino allí donde no hay poder, sino impotencia. Por "frontera" entendemos que el religioso esté allí donde más hay que experimentar, según la necesaria imaginación y creatividad cristiana; donde mayor pueda ser el riesgo; donde más necesaria sea la actividad profética para sacudir la inercia en que se vaya petrificando la Iglesia en su totalidad o para denunciar con más energía el pecado.

Y por último, a la a-normalidad de la vida religiosa le compete expresar más claramente la esperanza de la plenitud final, precisamente contra esperanza. Por el desapego estructural que los votos ofrecen, el religioso puede presentar eficazmente la esperanza en la plenitud.

Los votos deben ser, por lo tanto, cauce en primer lugar para el seguimiento de Jesús y ofrecen unas peculiaridades estructurales para resaltar ciertos aspectos del seguimiento. Esto no significa obviamente que los religiosos sean los únicos que vivan la a-normalidad descrita, ni siquiera que históricamente lo hagan mejor que otros. Significa más bien apuntar a la posibilidad de ese seguimiento anormal.

Y aquí se encuentran también, según creemos, las causas más serias de la crisis de la vida religiosa como estructura, independientemente de los problemas personales, para seguir o abandonar la vida religiosa. Si a la vida religiosa le compete una cierta a-normalidad estructural, ésta entra en crisis cuando se tiende a la normalidad, cuando no está presente ni en el desierto, ni en la periferia, ni en la frontera. El religioso siente entonces que está en una estructura personal a-normal—la de los votos— para hacer lo normal, lo que todos hacen. Y se pregunta si no podrá hacer lo mismo aceptando también la estructura normal de matrimonio y libre decisión.

Esta dificultad es estructural y no creemos que se solucione sólo apelando a la pureza de intención y al supuesto valor de los votos en sí mismos. Para que la vida religiosa siga teniendo sentido tiene que basarse en el seguimiento de Jesús y concentrarse en algo que no sea meramente lo normal. Cuando esto no sucede, seguirá habiendo buenas personas que hacen cosas buenas y útiles, pero que se preguntan para qué son realmente religiosos.

Al afirmar que la vida religiosa por su estructura consiste en el seguimiento de Jesús como norma dentro de cierta a-normalidad, no estamos más que apelando al origen histórico de prácticamente todas las órdenes y congregaciones, que surgen cuando existe algún desierto, periferia o frontera para estar presente. Y el peligro de las órdenes religiosas consiste, en virtud de un carisma mal entendido, en hacer de esos lugares que les dio origen un cómodo e instalado centro.

De esa forma se siente una incongruencia profunda entre la estructura a-normal de los votos y la normalidad del trabajo, del modo de vida, de criterios petrificados. Si en el apostolado y el modo de vida hay tan siquiera una chispa de locura, los votos serán expresión de la locura cristiana de la cruz. Pero si lo que existe en el apostolado y modo de vida es fundamentalmente acomodo, adaptación, aceptación del cómodo centro, entonces los votos no participarán ya de la locura cristiana de la cruz, sino que se

sentirán, al menos por los más receptivos, como una profunda división en su conciencia cristiana y psicológica. Y los jóvenes se orientarán hacia otras instituciones que, supuesta o realmente, representen un reto en su seguimiento de Jesús.

Para terminar y evitar cualquier mal entendido, añadamos que la a-normalidad estructural típica de una vida según los votos, nada tiene que ver con rarezas o extravagancias. El cauce a-normal sigue teniendo una norma clara: el seguimiento de Jesús, y a través de ese cauce se deben hacer más patentes los valores y actitudes de Jesús ya enunciados. Si no se tiene esto en cuenta puede suceder, como ha sido el caso a veces, que ciertos religiosos encuentren una justificación para su vida en determinadas "locuras", pero no necesariamente en la locura del seguimiento.

4.3. Seguir a Jesús en el Tercer Mundo

Ese seguimiento de Jesús hay que realizarlo en el Tercer Mundo. Al recalcar esto, rechazamos la comprensión atemporal, ahistórica y autónoma de la vida religiosa. Los votos se deben realizar en una concreta situación, y ésta pertenece a la esencia histórica de aquéllos. Tanto el seguimiento de Jesús como norma, como lo que hemos llamado a-normalidad estructural de los votos se concretizan en una situación determinada. Esto no es otra cosa que la necesaria encarnación del seguimiento de Jesús, para que sea en verdad proseguimiento y no mera imitación de Jesús.

La vida religiosa en el Tercer Mundo necesita de una encarnación genérica y otra más específicamente cristiana. Genéricamente el religioso vive en una historia y geografía determinadas. A la historia de este último tercio del s. XX en nuestro continente le compete la realidad de miseria generalizada, la conciencia de que esa miseria proviene en grandísima parte de la opresión interna y externa de grupos poderosos, y la conciencia también del anhelo de liberación. A la geografía le compete el dato obvio de que la vida religiosa se lleva a cabo en América Latina v no en cualquier otra región del mundo. Esto es importante para aquellos religiosos que o por nacimiento o por tradición —a través de su origen religioso europeo o norteamericano- pueden tender a presuponer que formas de vida religiosa o apostolado posiblemente buenas en otros lugares lo sean ya automáticamente aquí. Y a la geografía le compete también una primera ubicación sociológica.

Sólo en apariencia es América Latina una unidad. Existen di-

versos grupos sociológicos: enclaves primermundistas, campesinos, indígenas, marginados, etc. La vida religiosa no puede permanecer al margen, consciente o inconscientemente, de esta realidad y debe hacer una opción de encarnación.

Esta primera determinación genérica del Tercer Mundo no es algo añadido a la vida religiosa, sino que debe influir positivamente en la comprensión y realización de los votos. No es o no debiera ser lo mismo ser pobre, casto y obediente en América Latina o en Roma o New York. La conciencia histórica de la opresión y el anhelo de la liberación y la ubicación consciente entre, y a favor de, determinados grupos sociales, son condiciones para que la vida de los votos tenga hoy sentido y sea una posibilidad realmente cristiana.

Además de esta determinación genérica del Tercer Mundo hay que hacer una determinación cristiana de su realidad, para que a través de ella se muestre su convergencia con los votos de la vida religiosa. Ahora sólo podemos aludir brevemente a lo que se ha analizado profusamente. El Tercer Mundo es en general el mundo mayoritario de los pobres y empobrecidos. Tanto si la pobreza es natural —los pobres— como si es histórica —los empobrecidos—, es una situación escandalosa ante los ojos de Dios. Es la objetivación del pecado y producto del pecado de los hombres. Ante este mundo Dios proclama su "no" incondicional, porque esa pobreza injusta es la que da muerte a los hijos de Dios. En este primer sentido el Tercer Mundo es pecado, y esta afirmación, por mucho que deba ser analizada, discutida y matizada, no deja de ser una verdad fundamental. Ignorarla significaría la mistificación de cualquier vida cristiana y religiosa.

A este mundo de pecado quiere salvar el Dios que "oye el clamor de los oprimidos". Al no-deber-ser del Tercer Mundo corresponde según Dios un deber-ser, un ser de otra manera, una liberación. Paradójicamente ese Tercer Mundo que sufre y que ha de ser liberado es el que oferce también la posibilidad de salvación a todo el mundo y a los otros mundos. Pues Dios efectúa la salvación según el esquema redencionista: para eliminar el pecado hay que cargar con el pecado. Lo que da vida a los otros es dar la propia vida; lo que da la verdadera esperanza a los otros es mantener la esperanza aun en medio de la miseria.

Dicho brevemente, el Tercer Mundo es la versión histórica actual del Siervo de Yahvé, aun cuando haya que evitar paralelismos simplistas. En este sentido la vida religiosa se encarna en el Tercer Mundo cuando encarna los valores fundamentales del Siervo de Yahvé: introducirse en el mundo de los pobres, hacer suya la causa de los pobres, impartir el derecho entre los pobres y sufrir el destino de los pobres.

Los votos por el reino de Dios ofrecen una posibilidad excelente para introducirse en el mundo del Siervo de Yahvé. Estructuralmente los votos suponen una teología redencionista; es decir, suponen que el llegar a la fe tiene que pasar por una negación, un desprendimiento de algo positivo y no una mera construcción sobre ello.

Y aquí se da una convergencia estructural con el Siervo de Yahvé, que para conseguir la salvación ha de pasar también por la negación. Los votos ofrecen estructuralmente la posibilidad de desinstalación, al menos relativa, de una sociedad que origina el pecado, y la disponibilidad a hacer suya la causa de los pobres. Estructuralmente los votos ofrecen en su misma definición una parcialidad hacia el pobre. Por muy manipulado que haya sido el voto de Pobreza, al menos el nombre no ha desaparecido: el religioso es o debiera ser "pobre", debiera tener por lo menos una cierta afinidad al mundo de los pobres. Estructuralmente los votos ofrecen la posibilidad de mantener aquella posibilidad típica del Siervo de Yahvé: la esperanza contra esperanza. Debieran ser ejemplos privilegiados, testigos de fe, no por su profesionalismo teológico, sino por su misma vida: porque se aseguran en Dios desde la propia inseguridad, porque se unen a Dios desde la propia soledad, porque buscan a Dios más allá de su propio juicio.

Obviamente esta convergencia estructural entre la vida de los votos y el Tercer Mundo puede ser meramente conceptual. Los votos nos introducirán en el Tercer Mundo no a base de intencionalidad, sino al hacernos realmente como el Siervo de Yahvé. Entonces los votos recobran una verdad que no necesita ya ser esclarecida en base a una ulterior reflexión teológica, sino que se hacen transparentes en sí mismos. La encarnación en el Tercer Mundo a la manera del Siervo es lo que concretiza cristianamente los votos.

Y para verificar si ha habido encarnación sólo basta ver si se hace y se corre la misma suerte del siervo. Si se implanta el derecho entre las gentes, si se sufre la persecución, si se mantiene la esperanza, entonces esos hechos visibles muestran que ha habido una verdadera encarnación.

Con todo lo dicho hasta ahora, hemos pretendido mostrar la posibilidad que tienen los votos en general de ser cauce de vida cristiana. Resumiendo positiva y polémicamente podemos decir: lo que realmente se debe realizar a través del cauce de los votos es el seguimiento de Jesús con sus valores fundamentales, aun

cuando él viviera esos valores en otro cauce. No hay que presuponer, por lo tanto, precipitada o erróneamente, que los votos son ya seguimiento de Jesús. Los votos estructuralmente suponen una forma y estado de vida que no es normal, descriptivamente hablando, y por ello capacitan para ciertos aspectos del seguimiento de Jesús. No hay que instalar por lo tanto el modo de vida y el trabajo apostólico en un cómodo centro, aun cuando desde él se pudieran hacer cosas buenas. De esa forma se introduciría una tensión entre estado de vida y forma de vida y de trabajo. Los votos son una estructura que capacita para vivir en el Tercer Mundo a la manera del Siervo de Yahvé. Sean cuales fueren las formas de necesaria encarnación en otras regiones del mundo, en América Latina es necesario este tipo de encarnación. Si así no fuese, la vida religiosa se anquilosaría de hecho, el valor de los votos se mantendría sólo voluntaristamente y faltaría aquel criterio último de verdad, que no es otra cosa que encontrarse de hecho en el seguimiento de Jesús y a la manera de Jesús. La crisis de fondo de la vida religiosa no es otra cosa que la discrepancia entre la conciencia de querer seguir a Jesús y el no hallar el cauce objetivo para ello. De aquí surge la falta de credibilidad hacia fuera y la necesidad de mantener en la intención aquello que la realidad objetiva no da de sí. Pero, a la manera del Siervo, se da la congruencia objetiva entre la intención de vivir los votos y la realidad de servicio al Tercer Mundo.

Celibato, pobreza y obediencia como seguimiento de Jesús en el Tercer Mundo

5.1. Anotación Previa

Antes de analizar cada uno de los votos en detalle hagamos algunas anotaciones previas. Ignoramos ahora si en el evangelio están presentes o si hay más "consejos evangélicos" que los tres indicados en los votos para el seguimiento de Jesús. Creemos que en los tres votos clásicos salen a luz tres áreas importantes de la vida, en las cuales se integran las otras actitudes o "consejos" de Jesús. Hay que considerar, además, que la vida religiosa no consiste en el ejercicio de "tres" votos, sino que es la mutua interacción de los tres lo que constituye la vida religiosa.

Para que lo que se diga a propósito de cada uno de los votos tenga pleno sentido hay que ver cada uno de ellos en relación con los otros. Nosotros intentaremos resumir, a través del estudio de cada uno de ellos, aquello que más unido va a ese voto por su misma estructura, aun cuando su vivencia real dependa de los otros. Por último, haremos algunas observaciones sobre la problemática más típica de cada uno de los votos. Todo ello ha de ser necesariamente breve, renunciando a una fundamentación de muchas de las cosas que se dirán.

5,2. El Celibato Cristiano

El celibato versa sobre un área importante de la vida de los hombres: la sexualidad, la afectividad, la paternidad y la socialidad. El celibato por el reino de los cielos es en primer lugar una forma de configurar ese área de la persona. El celibato no es por lo tanto idéntico a la continencia, aun cuando ésta es su presupuesto; pero la verificación del celibato en la vida religiosa no es sin más la guarda de la continencia.

A lo largo de la historia se han dado un sinnúmero de razones para mostrar la excelencia del celibato: el valor sacrificial de la continencia, la pureza de la continencia, la imitación angélica, el mantener el corazón no dividido, una especial relación afectiva con Cristo. Aun cuando en estas razones haya algo de positivo, no creemos que en ellas se encuentre lo más específico del celibato cristiano. He aquí lo que a nuestro parecer son las razones positivas para el celibato cristiano.

El celibato es en primer lugar un ejercicio en la fe en un Dios Mayor. Como es sabido, en el A.T. el matrimonio es un bien de la creación, querido por Dios, y en el rabinismo del tiempo de Jesús es obligatorio. Jesús por su parte tiene un trato normal con la mujer —lo cual en su tiempo resultaba además escandaloso—y revalorizó a la mujer socialmente. Y sin embargo fue célibe. Lo que esto significa en su contexto histórico es una gran verdad y aun revolución religiosa. Para el Dios de Jesús no existe ninguna estructura creada, ni siquiera las estructuras "buenas" de la creación, que pueda poner límite a su voluntad. El mero hecho del celibato de Jesús es la proclamación de la total inmanipulabilidad de su Dios.

Y aquí está el primer valor del celibato cristiano: es una confesión in actu del Dios transcendente. Y el celibato ofrece además una modalidad de esa fe en la transcendencia. En base a su estructura, el celibato sitúa al religioso en un estado de soledad psicológica que no es la normal entre los demás hombres. A través de esa soledad, la fe en Dios expresa también un matiz importante: la pobreza del hombre, que se presenta ante él sin ningún

apoyo. La soledad del celibato es una de las mediaciones históricas importantes de eso que es esencial a la fe: mantenerla cuando no se encuentra un punto de apoyo.

El celibato como ejercicio de la fe tiene también su repercusión social en la comunidad cristiana. Todos los grandes creventes en el A.T. y N.T. han dejado a Dios ser Dios sin intentar manipularlo y han pasado siempre por un momento de soledad. En el A.T. el ejemplo clásico es Abraham, a quien se le pide esperar contra toda esperanza; y en el N.T. el ejemplo clásico y definitivo es Jesús, de quien se exige la confianza en Dios en el momento de mayor soledad, en la cruz. Al mantener este tipo de fe se convierte en aquel que "ha vivido originariamente y en plenitud la fe". De ese tipo de fe vive la fe de otros. Para llegar a generar fe en otros hay que vivir la fe en la transcendencia de Dios hasta el extremo. Y esto creemos que es el primer valor cristiano del celibato: quien tiene el valor de presentarse solo ante Dios, desapegado de cosas —a través de la eficaz mediación histórica del desapego matrimonial-, crece él mismo en fe y genera fe en otros.

El celibato es, en segundo lugar, un ejercicio en la fe en un Dios que es amor. Si el ser mayor es la formalidad del Dios de Jesús, su contenido es el amor. Tampoco el célibe puede ni debe renunciar al amor. Pero en cuanto célibe su amor tiene dos características que le son específicas. Al nivel de amor inter-humano, el célibe por su misma condición está dirigido a edificar una comunidad, la cual, aunque usará de los medios normales de construcción de toda comunidad humana, recalcará más el aspecto constructivo del amor que la mutua gratificación. Y en el aspecto ad extra de la vida religiosa, el célibe deberá no sólo buscar el amor eficaz a otros, sino usar el residuo emocional no usado, para que su trabajo apostólico se convierta también en pasión. De esta forma típica de él, el célibe manifestará claramente su fe en un Dios que es amor.

En tercer lugar, el celibato es un ejercicio en el seguimiento de Jesús. Según el N.T. el celibato es "por el reino de los cielos", en frase de Jesús, o para "dedicarse a las cosas del Señor", en frase de Pablo, lo cual no debe interpretarse espiritualistamente, sino en sentido histórico. El relacionar el celibato con el reino de Dios es según Jesús algo "último", "escatológico", algo por lo que en principio hay que estar dispuesto a sacrificarlo "todo". Para el célibe, la mediación concreta de esa exigencia, aunque no la única ni la exclusiva de él, es la renuncia a lo que toda psicología normal tiende: el matrimonio como forma de mutua donación y comple-

mentación, que es además en principio gratificante. El celibato es, por lo tanto, una traducción histórica de que el reino de Dios es en verdad algo último y posibilita un tipo de seguimiento por el reino. Posibilita un tipo de libertad estructural de servicio del reino, pues propicia el desinstalamiento de la sociedad; posibilita una entrega cuantitativa a los demás a través del vacío afectivo; posibilita vivir en lo que hemos llamado el desierto, la periferia y la frontera.

Que esto lo hagan de hecho los célibes o que sólo lo hagan los célibes, es cosa a constatar históricamente. Lo que nos interesa mostrar es que el celibato de la vida religiosa es mucho más que la guarda de la continencia. En concreto, el celibato se verifica si engendra fe en Dios, a quien se deja ser el inmanipulable y mayor, y fe en un Dios que es amor real e histórico y no meramente espíritu "puro". Se verifica si engendra un seguimiento de Jesús desinstalado, en las fronteras de la Iglesia, dispuesto al riesgo y a la persecución. Se verifica si el célibe es capaz de construir una comunidad.

5.3. La Obediencia

La obediencia versa sobre otra área importante de la vida de los hombres: la libre disposición sobre lo que hay que hacer. En esta somera descripción se puede poner el énfasis en lo de la "libre" disposición o en el "hacer".

En sentido estricto y desde un punto de vista cristiano, la obediencia no puede versar sobre la negación de la propia voluntad, considerada esa negación en sí misma. Tampoco puede consistir, en último término, en delegar en otra persona la propia responsabilidad, cuando ésta versa sobre cosas importantes y últimas. Y tampoco puede consistir en la imitación formal del Cristo obediente, pues éste obedeció a su Padre, Dios, y relativizó, aun cuando también aceptó, la obediencia a una autoridad humana.

Creemos que el sentido último del voto de obediencia se encuentra al relacionarlo con el "hacer": y de esta forma es también un ejercicio en la fe en Dios. El Dios cristiano no es un Dios eterno en el sentido atemporal y con una voluntad deducible a partir de lo creado como naturaleza. Es el Dios de la palabra a través de la cual manifiesta su voluntad concreta para la historia y el modo concreto de llevar a cabo esa voluntad. Obediencia entonces debe ser entendida desde sus raíces etimológicas: ob-audire, salir al encuentro de la Palabra. Y en ese sentido la obediencia es, en primer lugar, ejercicio en la fe, pues presupone que el hombre

limitado no sabe sin más, ni con las ayudas de declaraciones eclesiásticas o de los documentos de su propia congregación religiosa, lo que tiene que hacer. Es, de nuevo, ejercicio en la fe en un Dios de la Palabra.

En este sentido existe lo que podemos llamar la primera y la segunda obediencia. La primera obediencia le compete a la totalidad de la orden religiosa como totalidad o a sus concreciones en regiones o comunidades. En este sentido no hay todavía distinción jurídica entre superiores y súbditos. No se trata de preguntar todavía cuál es la voluntad del superior, sino cuál es la voluntad de Dios. Y aun cuando esto sea obvio conviene recalcarlo porque muchas de las crisis de la obediencia, además de las dificultades obvias que crea entre hombres cualquier tipo de relación superior/súbdito, autoridad/obediencia, proviene de invocar precipitadamente la segunda obediencia sin haber tomado en serio la primera y fundamental obediencia.

Esto que hemos llamado la primera obediencia no es estrictamente el objeto del voto, pero es la realidad que va a dar sentido al voto. El objeto del voto es lo que hemos llamado la segunda obediencia, es decir, la relación que se crea dentro de la vida religiosa, entre el súbdito que promete obedecer la voluntad del superior y todas las cualificaciones, matices y reservas que aparecen en las diversas constituciones. El voto, la segunda obediencia, no es más que una de las formas posibles de concretar históricamente la primera obediencia. Por ello va a tener sentido cristiano en unión con aquélla y no como mero mecanismo, cuya repetición fuese en sí algo bueno y salvífico.

El voto de obediencia supone una realidad histórica, tradicional y en vigor. Para que ese mecanismo sea en verdad vehículo de la primera obediencia debe ejercerse en unión con otros mecanismos de buscar la voluntad de Dios, como son la oración y discernimiento personal y comunitario, auscultación de los signos de los tiempos, esfuerzo por conocer objetivamente la realidad que nos circunda, tanto a nivel de teología como de las ciencias sociales.

El hacer el voto de obediencia es una manera clara de expresar lo absolutamente en serio que se toma la búsqueda de la voluntad de Dios, no para delegar en otra creatura humana la responsabilidad personal de esa búsqueda, sino para asegurarse que el propio juicio no vaya dirigido por propios intereses en esa búsqueda. Por lo tanto, aunque la segunda obediencia no tiene sentido sin la primera, tampoco ésta tiene sentido si no busca aquellos mecanismos históricos concretos que hagan más facti-

ble y eficaz escuchar la Palabra de Dios. Por eso el voto de obediecia, en unión con otros mecanismos de buscar la voluntad de Dios, es un ejercicio en la fe en el Dios de la Palabra.

Y esta comprensión de la obediencia es también apostólica. Es decir, versa sobre la voluntad de Dios de hacer el reino. No se trata sólo de saber cuál es la voluntad de Dios, sino de ponerla en práctica; la obediencia segunda es un mecanismo práctico para que realmente se llegue a la decisión del hacer. El paso de una comunidad ad intra a un cuerpo apostólico tiene siempre como mediación algún mecanismo de obediencia.

En esta breve presentación del significado del voto de obediencia, no entramos en la compleja casuística que siempre ha existido y a lo que se añade hoy la tensión sentida por algunos entre la deficiencia de la obediencia a la Palabra de Dios y la exigencia a la segunda obediencia. Esta es quizá la mayor dificultad cristiana para la obediencia hoy, aun cuando persistan las dificultades típicas del religioso como individuo, que como todo hombre tendrá la tentación de la autoafirmación, tanto más cuanto sigan existiendo formas poco humanas de ejercicio de la autoridad. Lo que interesa recalcar es que el voto de obediencia es. en el fondo, un ejercicio de la fe en el Dios de la Palabra. Y ese ejercicio se da tanto en el discernir la voluntad de Dios como en el llevarla a cabo. Para que esa apertura al Dios de la Palabra no sea meramente idealista y sentimental, hay que elegir mecanismos concretos para que en una determinada época de la historia se pueda oír en verdad la palabra de Dios. El voto de obediencia como tal sanciona uno de esos mecanismos, pero en la realidad. éste debe ser ejercido a una con los otros mecanismos que la fe cristiana y la psicología y la sociología consideran aptos para descubrir la voluntad de Dios.

Esto es lo que se afirma al decir que la obediencia es apostólica y por el reino de Dios; porque no tiene un valor intrínseco el mero hecho de obedecer a otro ser humano, sino que ese obedecer concreto es un mecanismo para que en realidad se haga el reino.

Si se nos permite una última aclaración muy aplicable al Tercer Mundo, es notable constatar el auge de lo que hemos llamado la primera obediencia. Abundan los documentos y declaraciones de diversas congregaciones sobre su propia realidad y misión en el Tercer Mundo. A este nivel se puede apreciar que las diversas congregaciones, más o menos, están ejercitando la primera obediencia, la escucha de la Palabra. La dificultad suele consistir en la coherencia o incoherencia entre la palabra oída en la primera

obediencia y la palabra exigida en la segunda obediencia. Puede suceder que la palabra oída pase por tantos filtros, incluida la propia tradición de la orden, que muera la muerte de mil cualificaciones. Hay que analizar, por lo tanto, cuando se hable de crisis de obediencia, en cuál de los dos niveles se da, y cuál es realmente la crisis más fundamental.

5.4. La Pobreza

El voto de pobreza versa descriptivamente sobre otro aspecto importante de la vida de los hombres: la posesión y uso de los bienes materiales. El hombre no es un espíritu puro, sino espíritu hecho carne y por ello llega a ser hombre a través de lo material, v se relaciona con otros hombres también a través de lo material. La relación del hombre con las cosas materiales hace que él mismo se vava configurando de una manera determinada como persona espiritual, y que los mismos hombres vayan configurando de una forma determinada sus relaciones sociales.

El área del voto de pobreza incluye pues mucho más que la determinación jurídica, de acuerdo a las diversas constituciones, de cómo el individuo puede usar de bienes materiales. Expresiones de ese "más" son las actuales reflexiones sobre la pobreza. En virtud de ello se exige del religioso una vida en austeridad, que viva de su trabajo, que comparta con la comunidad y con otras comunidades los bienes que posee.

Todos estos aspectos son importantes porque responden a exigencias de la constitución humana del religioso y a ideales cristianos. Pero creemos que lo más profundo no está todavía ahí. Lo más profundo está de nuevo en la pobreza como ejercicio de la fe en Dios. La pobreza significa una parcialidad, que en sí no es nada evidente, sino típicamente cristiana. Significa la revelación de Dios en favor de los pobres, del Dios que "oye el clamor de los oprimidos", la revelación de Dios en los pobres, "en el preso, enfermo, hambriento", la revelación de Dios a los pobres "a predicarles la Buena Nueva". Por muy repetidas que sean hoy en día estas palabras no debieran parecer evidentes, pues están introduciendo en la misma realidad de Dios una parcialidad, que hoy como ayer es "escándalo para judíos y locura para los griegos".

El voto de pobreza en su realidad concreta debe relacionar al religioso en primer lugar con los pobres. Esto puede y debe hacerse de diversas maneras: en la inserción real en su mundo, en una ayuda eficaz para cambiar su suerte, en el propio despojamiento en favor de ellos, en defender su causa, en correr su misma suerte y destino; y esa relación con los pobres es la que irá configurando al religioso, al exigir y desencadenar diversos rasgos de pobreza, como pueden ser el rebajamiento real de niveles económicos y sociales, diseñar cualquier apostolado que tenga su finalidad mediata o inmediata, pero en cualquier caso verificable, en favor de ellos.

Lo más importante que dice el religioso al hacer hoy el voto de pobreza, es que quiere hacer suya la óptica, la causa y la muerte del pobre. Y en esto creemos que consiste la llamada pobreza de espíritu. Ya es sabido que ésta no significa meramente no estar apegado intencionalmente a las cosas poseídas, sino que significa total apertura y disponibilidad ante Dios. Pero de nuevo si se trata del Dios de Jesús, y no de cualquier divinidad, esa apertura tiene una mediación clara, que es el pobre. Y esto es así porque la apertura cristiana a Dios no es una apertura sin más que pueda conseguirse desde la inercia de la existencia. Es una apertura que debe terminar con la concepción natural de Dios como poder, ley o ciencia. Y esa apertura sólo la posibilitan los pobres, desde el pobre Jesús hasta los pobres oprimidos de hoy. Estar abierto a Dios -ser pobre de espíritu- es llegar a abrirse a Dios, es convertirse; y según el cristianismo, aunque no quizá según otras filosofías, sólo el pobre es aquella realidad creada que tiene capacidad de convertirnos. La condición de posibilidad de que el religioso sea pobre de espíritu y esté abierto a Dios en medio de bienes, ciencia y poder —que tendrá en mayor o menor medida, pero que nunca podrá ni deberá evitar totalmentees que hava adquirido la óptica del pobre material, que hava hecho suva la causa y destino de los pobres reales.

Esto naturalmente es muy importante para la vida religiosa en el Tercer Mundo. Sea cual fuere el significado concreto que tenga el voto de pobreza en una determinada congregación (austeridad, disposición de bienes con permiso, disposición de bienes sólo con miras al apostolado, etc.), lo más importante que hace el religioso al hacer públicamente un voto de pobreza es declararse realmente solidario con la causa de los pobres. Donde esto falte, la pobreza se reducirá a infantilismo, a ficciones jurídicas o, peor aún, a triste ironía.

5.5. Conclusión

POBREZA

En este breve análsiis de cada uno de los votos hemos pretendido enfocar éstos de manera amplia, no reduciéndolos a una función ya sabida y conocida, por lo menos al nivel jurídico y canónico, sino entroncándolos con áreas vitales de la vida de todo cristiano y por ello también del religioso. Este enfoque permite la concreción histórica de lo importante de cada uno de los votos en una determinada situación histórica. Hemos pretendido esclarecer lo que hoy deberían significar los tres símbolos de pobreza, castidad y obediencia.

Al no reducir los votos a una función exacta y determinada, afirmamos también que en sí mismos no tienen ninguna autonomía. El hacer los tres votos nada dice en sí mismo, a no ser la disponibilidad expresada a configurar esos ámbitos de la vida en forma cristiana. Los votos corresponden a ámbitos estructurales de la vida del cristiano y ofrecen cauces estructurales a través de los cuales se puede crecer (o decrecer) en la realidad cristiana. Como afirmábamos al principio, son cauces estructurales de llegar a ser cristianos. Lo que hemos tratado de mostrar es que en cuanto cauces permiten crecer en la realidad cristiana.

En los tres votos aparece un carácter teologal más allá del carácter teologal que se le ha atribuido al sacrificio en sí mismo. Lo que hemos pretendido mostrar es que, porque Dios es amor, siempre mayor, parcial y con una voluntad determinada, que se proclama a través de su Palabra, por esa razón, los votos ofrecen cauces estructurales de crecimiento en la fe.

En los tres votos aparece también el carácter de seguimiento de Jesús, pues capacitan un hacer según Jesús y a la manera de Jesús, ofreciendo una libertad y un desinstalamiento para vivir en nuestra historia las bienaventuranzas, la profecía de Jesús, la acción por la justicia y la construcción del reino.

En este carácter teologal y de seguimiento histórico de Jesús, los votos presentan lo que tradicionalmente se ha llamado su dimensión escatológica y apostólica. Esta dualidad es típica de cualquier vida cristiana y aparece también en los votos, pero no de forma paralela, sino que a través de la praxis histórica del seguimiento de Jesús se va creciendo en la relación teologal y, de este modo, en una existencia escatológica.

Los votos aparecen como formas de relacionar al religioso no con "cosas" (su propio cuerpo, los bienes materiales, la propia voluntad), sino con los otros hombres. Eso no quiere decir que el mismo religioso como individuo no adquiera su propia perfección, sino que ésta la consigue en cuanto que, a través de los votos, consigue la perfección de otros, es decir, en la construcción del reino de Dios. En concreto para nuestro mundo, los votos son los cauces estructurales que introducen al religioso en el Siervo de Yahvé. Si el religioso crece en la entrega sufriente a los demás, en impartir el derecho y en la esperanza de la liberación, entonces los votos habrán probado realmente ser capaces de hacer cristianos; y la vida religiosa seguirá siendo una posibilidad y una gran ayuda para toda la Iglesia.