

Introducción

Recuperación del Reino de Dios

La Iglesia es algo esencial en la fe cristiana. No es lo más esencial, como algunos quieren hacernos ver, cometiendo con ello un grave error teológico; pero sin la Iglesia, con su misterio inseparable de la historia, la fe no es todo lo que debiera ser. Una y otra vez hay que volver a recuperar la Iglesia de sus lacras históricas para que realmente se ponga al servicio del Reino de Dios que predicó Jesús. Por eso el tema clásico «Iglesia y Reino de Dios» es un tema central para la autocomprendión de la Iglesia y de su misión, así como para su transformación permanente. No es, pues, un tema puramente académico. Porque si el Reino de Dios no puede concebirse adecuadamente al margen de la Iglesia que ayuda a realizarlo, mucho menos puede concebirse la Iglesia cristiana al margen del Reino de Dios. Podrá ser difícil encontrar el equilibrio adecuado entre las cosas del Reino y las cosas de la Iglesia, pero ese equilibrio no podrá encontrarse si, ante todo, no se da prioridad al Reino sobre la Iglesia, negando toda fácil identificación y si, derivadamente, no se pone al Reino en relación con la Iglesia, una vez que se ha puesto a ésta en relación con aquél.

Como éste va a ser el horizonte fundamental dentro del cual se van a desarrollar las reflexiones del conjunto de trabajos que se agrupan en este libro, es menester decir algo sobre cómo la perspectiva del Reino en relación con la Iglesia puede evitar la falsa mundanización de ésta, así como una falsa desinstitucionalización de aquél. La necesaria institucionalización secular de la Iglesia sólo evitara la mundanización secularista si se da una permanente con-versión de la Iglesia al Reino. Es el pensamiento fundamental que se desarrolla breve y sencillamente en esta introducción. El Reino no busca anular a la Iglesia, tan sólo la sitúa en su lugar adecuado, porque la Iglesia ha de subordinarse a Cristo y Cristo fue enviado por el Padre a implantar en la historia el Reino para que, recapituladas en El todas las cosas (Ef 1, 10), sea posible que Dios sea todo para todos (1 Cor 15, 28). Sólo desde el Reino, tal como fue predicado por Jesús, puede entenderse lo que ha de ser la Iglesia; puede entenderse por qué la Iglesia ha de ser una Iglesia de los pobres, si ha de cumplir con su misión, si ha de ser santa, perfecta y sin mancha, a imagen y semejanza del propio Jesús.

La Iglesia, ciertamente, necesita institucionalizarse e institucionalizarse secularmente; pero en esa necesaria institucionalización se ve amenazada por los peligros del institucionalismo y del secularismo. Hay una institucionalización secular mundana que es, si se admite la expresión, un institucionalismo secularista mundanizado, precisamente porque abandona la perspectiva del Reino, la conversión al Reino. Y esto es lo que constituye el gran problema de la Iglesia, cuya contradicción principal no está entre institución y espíritu, sino entre pecado y gracia, porque puede haber formas de institución y aun de institucionalización que no sean pecado y pueden darse formas de espíritu y de espiritualización que no sean gracia.

Efectivamente, la institucionalización de la Iglesia,

además de ser un hecho histórico, es también una necesidad querida, al menos virtualmente, por Jesús y exigida por la realidad. Ciertamente, institucionalización no es lo mismo que organización o jerarquización, pues éstos no son sino algunos aspectos de lo que debe ser la Iglesia institucional; ni la organización y jerarquización deben medirse por criterios de necesidad sociológica o exigirse en función de algunos textos escriturísticos, que, por importantes que sean, no dan todo el sentido de lo que es necesario y prioritario para el Reino. Hay que ir más al fondo para buscar la verdadera institucionalización y para evitar los peligros que ésta conlleva y que con tanta frecuencia se convierten en rutina a la hora de dar forma histórica y social a la institucionalidad eclesial.

La necesidad histórica de institucionalización por parte de la Iglesia reside en el carácter histórico y social de la salvación. Si la salvación no tuviera más que una vertiente extramundana o una vertiente puramente interiorista e individualizada, no habría necesidad de institucionalizar la fe ni el seguimiento de Jesús; pero si la salvación tiene que ver con la historia total de los hombres, con la única historia real, entonces es inevitable y deseable que esa búsqueda de la salvación se corporalice históricamente, dando paso a un cuerpo histórico, a un cuerpo social. Los que pretenden que la «salvación» es cosa de cada uno con Dios, hacen de la fe un problema de elitismo individualista que poco tiene que ver con la historia cristiana de la salvación. Vuelven a repetir el viejo esquema de que, para alcanzar la perfección, hay que liberar el alma del cuerpo. Ni hay realización personal si no es a partir de un mundo social, ni la hay si no es vuelta —con las vueltas que haga falta— al mundo social.

La institucionalización de la Iglesia aporta valores fundamentales: posibilita el trasvase de la tradición, esto es, de la consumación histórica de la fe, aunque en ese trasvase introduzca elementos caducos y hasta espúreos;

permite la objetivación y transmisión de carismas, alumbrados en las distintas vivencias de la fe a lo largo de la historia; hace posible la «religión» que alimente la fe y en la que la fe pueda tomar cuerpo, aunque a veces esa religión pretenda sustituir la fe; facilita el que los pasos individuales puedan acompañarse al paso histórico, el que los menos favorecidos puedan beneficiarse de lo logrado por otros... Hay muchos valores y muy fundamentales. No se quede sin mencionar el que la fe vivida por muchos pueda convertirse en una fuerza histórica, que no se reduce a la suma de los aportes individuales.

Pero la institucionalización de la Iglesia puede llevarla y la ha llevado con frecuencia al secularismo y a la mundanización. Y es este secularismo y mundanización lo que rechazan los verdaderos creyentes cuando se oponen a la llamada Iglesia institucional, que en sí poco tiene que ver con la necesidad de su objetivación y estructuración orgánica.

Ante todo, la Iglesia centrada sobre sí como ídolo institucional, la Iglesia idolatrándose a sí misma. Es peligro de toda institución, que, una vez establecida, cobra cuerpo, se autoconserva y sigue la inercia de sus dinamismos; se llega así a la absolutización del medio y, en el caso de la Iglesia, a la falsa sacralización de todo lo relacionado con ella. Cuando esto sucede, se mide la fidelidad a Dios y la fidelidad al hombre por la fidelidad a la Iglesia, como si cupiera una sustitución eclesiástica de los dos mandamientos primeros: lo que es bueno para la Iglesia institucional se considera, entonces, bueno sin más y no se entra en la verificación histórica de esa bondad. Así, si una medida tomada por hombres de Iglesia en favor de los derechos humanos o de la lucha por la justicia, causa trastornos en las relaciones con los poderes establecidos, se la considerará peligrosa, imprudente o inoportuna; si una medida tomada por los poderes públicos favorece a las mayorías, pero va contra

certas facilidades públicas de la Iglesia, se la considera atentatoria contra su misión, sus privilegios, etc.

Ni basta con decir que la Iglesia no se sirve a sí misma, no se constituye a sí misma en su propio criterio de identidad, sino que ella se vuelve toda entera al Señor Jesús. Porque si se priva al Señor Jesús de toda objetivación y verificación histórica, lo único que se logra es ideologizar el problema; con lo cual la Iglesia no se descentra, sino que simplemente se desdobra. Pero ni siquiera se desdobra realmente, pues el desdoblamiento consiste en su propia imagen reflejada ideológicamente. La verdad de sus afirmaciones no consiste, entonces, en lo que ellas mismas pudieran significar de algún modo, sino en lo que significan dentro del conjunto de las realizaciones eclesiásticas.

El otro gran capítulo de secularismo y mundanización está en la configuración de la Iglesia institucional conforme a esquemas no cristianos; esquemas que no sólo no han nacido en el seno de la vivencia y de la objetivación de la fe, sino que han surgido de formas de vida que son anticristianas, pues defienden, sabiéndolo o sin saberlo, valores que contradicen las más básicas posiciones cristianas.

Para mostrarlo puede acudirse a la genial interpretación que San Ignacio de Loyola hace de Cristo y del anti-Cristo en la meditación de las Dos Banderas. Pocos pensarán —los hay, los hay entre los que se dicen cultivar la perfección cristiana— que el camino del seguimiento de Cristo pase por la riqueza, por el reconocimiento mundial, por la aceptación de los poderosos, en vez de por la pobreza, por la persecución, por el ser estimados como locos y subversivos, etc. Pero son muchos los que piensan que lo que no es cristiano para los individuos puede serlo para las instituciones llamadas cristianas. Ya en el plano individual se logró evadir la crudeza del mensaje cristiano mediante el artificio de la espiritualización e interiorización: los pobres de espí-

ritu, los humildes de corazón. Pero el máximo esfuerzo ideológico se ha llevado a cabo en el plano de la institución: se necesita poder, se necesita dinero, se necesita el apoyo de los poderosos... Total, que las instituciones cristiana se convierten en antisignos de lo que dicen buscar y significar.

Es obvio que no son lo mismo individuos e instituciones, ni los dinamismos de unos y de otras. Olvidarlo sería caer de nuevo en una desinstitucionalización espiritualista e individualista. Pero, si se pretende que las instituciones sean de inspiración cristiana y, sobre todo, si se pretende que la Iglesia como institución sea todo lo cristiana que pueda ser como institución, es claro que no puede configurarse fundamentalmente como lo hacen las instituciones mundana puestas al servicio de la dominación.

De muchas formas ocurre esto, pero una que conviene subrayar es la negación del espíritu y de la libertad en el marco institucional. Concebir la fe cristiana como carta de anarquía es, últimamente, desconocer el compromiso histórico de la salvación; pero ahogar en nombre de la fe la plenitud del espíritu y de la libertad es volver a hacer de la Iglesia un ídolo, dedicado a devorar lo que debiera promover. Aquí sí habría una anulación de lo personal por lo institucional, por lo estructural, que de ninguna manera estaría justificada.

Pues bien, la perspectiva radical desde la que se debe superar esta falsa institucionalización de la Iglesia que la conduce a la mundanización, es la perspectiva del Reino de Dios, que fue —no se olvide— la perspectiva que orientó al Jesús histórico en el cumplimiento de su misión. Se ha dicho que la existencia de Jesús fue una pro-existencia, esto es, una existencia no centrada sobre sí mismo, sino sobre los demás; en relación con nuestro tema, debe decirse que su pro-existencia fue una existencia dedicada toda ella al Reino de Dios. Fue así en la vida de Jesús. Se trata de una afirmación comúnmente

aceptada. Pero lo que aquí importa subrayar es que sólo una Iglesia pro-existente en el mismo sentido que lo fue Jesús puede ser una Iglesia de Cristo, una Iglesia cristiana.

Hay una larga tradición teológica, que cobra mayor relieve en San Agustín, propensa a identificar Iglesia y Reino de Dios. Este conato de identificación, subsidiario tanto de una lectura defectuosa del Nuevo Testamento como de unas determinadas exigencias históricas, podría haber supuesto una ampliación del concepto de Iglesia, pero de hecho terminó en una reducción del concepto neotestamentario de Reino de Dios. La ampliación podía haberse dado configurando a la Iglesia con todas las características bíblicas del Reino de Dios, aunque esa misma ampliación mostraría cómo no es adecuadamente conciliable la visibilidad de una Iglesia institucional con el misterio total del Reino de Dios.

De ahí que la identificación se hiciera con menoscabo del Reino de Dios y, en definitiva, con menoscabo asimismo de la Iglesia. Se convierte el Reino de Dios en un ámbito «separado» del reino de Satanás y se establece la existencia de una «civitas sancta» al lado de una «civitas mundana», a la par que se concibe aquélla como sociedad perfecta y Estado; con el agravante político de que se acabará sometiendo el ámbito civil y político al ámbito eclesial. Las cosas podrían haber ido por otra senda si se hubiera mantenido la concepción original de una única historia, en la que se enfrentan el misterio de iniquidad y el misterio de salvación y en la que el dominio del misterio de salvación sobre el misterio de iniquidad supone el establecimiento histórico del Reino de Dios.

Es menester, por tanto, separar Iglesia y Reino de Dios para que aquélla pueda quedar configurada por éste, para que la Iglesia pueda verse cada vez más libre de su «versión-al-mundo» mediante una auténtica «conversión al Reino». La Iglesia debe tener un centro fuera

de sí misma, un horizonte más allá de sus fronteras institucionales, para orientar su misión y aun para dirigir su configuración estructural. Y este centro y este horizonte no pueden ser otros que los que tuvo la evangelización de Jesús: el Reino de Dios.

El término «Reino de Dios / Reino de los cielos» (*Baileia*) aparece en labios de Jesús con la siguiente distribución: en Marcos, 13 veces; en los logia comunes a Mateo y Lucas, 9; en Mateo solo, 27; en Lucas solo, 12 y en el evangelio de Juan, 2. J. Jeremias, de quien es el recuento, estima extraordinaria esta frecuencia, sobre todo comparada con la que se da en escritos judíos contemporáneos. Más aún, el término aparece acompañado de giros que no encuentran paralelo en las expresiones de los contemporáneos, giros que no pueden ser atribuidos a la Iglesia primitiva, sino que deben atribuirse a Jesús mismo. De la lectura literal de los evangelios ha de concluirse que «el tema central de la predicación pública de Jesús era la soberanía real de Dios» (Jeremias), «que el Reino de Dios representa la totalidad de la predicación de Jesucristo y de sus apóstoles» (K.-L. Schmidt). Espanta, por lo tanto, lo que pueda tener de cristiana una exposición de lo que debe ser la evangelización de la Iglesia al margen del anuncio del Reino de Dios.

Evidentemente, no se trata de la materialidad del término. La riqueza del mismo en la predicación y en la acción de Jesús, precisamente porque engloba y totaliza su misión entera, hace que, por un lado, deba ser recogido en toda su complejidad y que, por otro, debe ser sometido a un permanente proceso de historización en su doble vertiente de ver qué tiene el Reino de circunstancialidad histórica y qué exige de creatividad histórica. Si el evangelio, la buena nueva, es el anuncio total del Nuevo Testamento, ha de tenerse en cuenta que este evangelio es el evangelio del Reino. Pero, precisamente porque se dan diversos niveles jerárquicos en la manera de presentarlo (uno, subdividido, es el de los sinópticos

que pretenden acercarse al Jesús según la carne y otro, también subdividido, el de Juan, Pablo, etc.), es menester jerarquizar históricamente tanto sus sentidos como el proceso de su realización.

Menos aún se trata de cualquier lectura mundana de lo que es el Reino de Dios, pues el Reino de Dios nada tiene que ver con los reinos de este mundo. Aunque tenga su poder propio, este poder se diferencia del que ejercitan los «poderosos» de este mundo. No por ello deja de ser un poder histórico, esto es, un poder con intervención en el curso de la historia. Pero, así como los poderosos de este mundo consuman su intención de dominación en el poder político del Estado, al que manejan como instrumento de sus intereses o pretenden manejarlo, el poder del Reino se pone, al contrario, al servicio de los «sin poder», de los desposeídos y desesperados, convirtiéndose así en parte de su poder. No es, así, un poder político que se establezca como tal frente al poder político del Estado; podrá y deberá oponerse a ese poder, pero con características muy diferenciadas: como poder social que se alinea en las distintas luchas de liberación auténtica y para que estas luchas sean realmente auténticas. No es que a esto se reduzca el Reino de Dios, pero es menester tenerlo presente para no hacer desde el principio una lectura mundana de lo que el Reino de Dios tiene de reino.

Señalar algunas características del Reino de Dios ayudará a concretar cómo debe ser la conversión de la Iglesia al Reino de Dios.

Una característica preliminar es que el anuncio de Jesús no es, desde luego, un anuncio de la Iglesia, ni es siquiera un anuncio de sí mismo como lugar cerrado y absoluto; pero ni siquiera un anuncio de lo que es Dios en sí separado de los hombres. Y ésta debería ser una actitud fundamental de la Iglesia: su anuncio, su actividad, no debería ser el anuncio de sí misma ni, como

después se verá, el anuncio de un Jesús y de un Dios al margen de la salvación real del hombre y del mundo.

Pero lo importante ahora es subrayar cómo la labor fundamental de la Iglesia no puede ser una labor puramente eclesial y mucho menos eclesiástica. Y cabe la sospecha fundada de que, en muchos lugares, en eso se centra la preocupación real de la Iglesia, sean cuales fueren sus declaraciones programáticas. Desde esta perspectiva deberían juzgarse muchos planteamientos suyos. Dos son de especial interés: el de la unidad de la Iglesia y el de su compromiso dentro de una sociedad dividida. La solución de ambos no se encuentra por consideraciones intraeclesiales e intrainstitucionales, sino por una con-versión a lo que es el Reino.

Y es que el Reino —segunda característica— no es un concepto espacial ni un concepto estático, sino una realidad dinámica: no es un reino, sino un reinado, una acción permanente sobre la realidad histórica. Von Rad dirá que ya en el Antiguo Testamento se refiere a una promesa de ayuda, salvación, justicia, alegría, pero todo ello entendido de un modo inmanente, como algo que se ha de preguntar en la historia. Es un concepto fundamentalmente soteriológico (Schmidt), esto es, algo que tiene que ver con la actual salvación del hombre, y no tanto del hombre individual como del pueblo de Dios, lo cual hace que la «salvación» tenga un especial carácter histórico. Es ciertamente acción de Dios, pero es acción de Dios en los hombres y en las relaciones humanas. Nada más lejos, por tanto, de un «reino de los cielos» entendido caprichosa e interesadamente como un reino que está fuera de la tierra, que está todo él fuera de la historia. Reconocer el sentido escatológico del Reino de Dios no significa lanzarlo a un futuro sin presente alguno, máxime cuando el «fin del mundo» y el «juicio final» se han retrasado más allá de las perspectivas de Jesús. Desde ahora hay que ir finalizando el mundo y hay que ir realizando su juicio final, esto es, un juicio

con cierto carácter definitivo, pues es un juicio desde el Reino de Dios. La cercanía del Reino, su presencia incipiente, pero definitiva, hace que la historia no pueda quedar separada de Dios.

El Reino de Dios —tercera característica— da la pauta de lo que debe ser la superación del falso problema que plantean los dualismos interesados: inmanencia-transcendencia, horizontalidad-verticalidad, profano-sagrado, etc. El Reino de Dios pone en unidad a Dios con la historia, pues ni se queda en lo que tiene de Reino, esto es, de presencia extradivina, ni se queda en lo que tiene de Dios, esto es, de realidad extramundana. El Reino de Dios es, a una, la presencia activa de Dios en la historia y la presencia de la historia en Dios, la historización de Dios, que no tiene por qué sonar más escandalosamente que la encarnación de Dios, y la divinización de la historia. Es, en definitiva, el Dios-con-nosotros. Esta presencia de Dios en la historia, esta salvación histórica, es progresiva, como lo fue en el caso de Jesús mismo, pues el Reino no irrumpió definitivamente en El —y con El en la historia— hasta que, tras la muerte y por la muerte, estalló la gloria de la Resurrección. Así, la historia es una historia de santidad o de pecado y no una historia de sacralidad y otra de profanidad.

El Reino de Dios —cuarta característica— es un Reino «de» los pobres, «de» los oprimidos, «de» los que sufren persecución, etc. Este es el gran escándalo del Reino: que la salvación se promete, en primera instancia, a los que han sido desechados por los poderes de este mundo, por los poderes mundanos. Cuando el propio Jesús se convierte en el siervo de Yahvé, desechado por el mundo, roto en su combate contra el mal, víctima del pecado de los hombres, mostrará cuál es el camino de Dios para establecer en el mundo su Reino. En la lucha histórica entre el reino del mal y el Reino de Dios, las víctimas del triunfo del mal son precisamente los derrotados y explotados por ese triunfo; son ellos el re-

sultado de la activa e histórica negación de Dios entre los hombres: el protagonismo de ese triunfo pertenece a los dominadores, a los explotadores, a los que están saziados, etc. Todo lo contrario de lo que ocurre en el triunfo del Reino de Dios en este mundo, donde los protagonistas son los que sufren la injusticia y fundamentan su protagonismo en la peculiar presencia del Reino en ellos. Por mucho que se amplíe el concepto de pobre y oprimido como destinatario del Reino de Dios, tanto la tradición bíblica como la realidad sociológica muestran que el *analogatum princeps* es el que sufre realmente sobre sí los efectos del pecado del mundo, la negación del amor de Dios en la negación del amor al hombre; en definitiva, el pobre por antonomasia es el mismo Jesús desposeído de todo en la cruz precisamente por su lucha contra el pecado del mundo, tal como este pecado se historizó en la Palestina de su tiempo.

Finalmente, el Reino de Dios supera la dualidad entre lo personal y lo estructural, entre ética individual y ética social. No puede dudarse que el Reino de Dios aporta muchísimo a la realización personal, de modo que, sin su aporte, quedan desasistidos flancos importantes del desarrollo personal; pero esto no sucede al margen del Reino, en lo que tiene de instancia colectiva y de realidad social. Puede decirse que el don de Dios al hombre es a través del Reino y que la vuelta del hombre a Dios es también a través del Reino: los dos extremos de la «relación» son personales, pero la mediación que los pone en contacto no es puramente individual. De ahí que el Reino no sea pura cuestión de fe y de obediencia, sino que es también cuestión de obras, de unas obras que, con la fe, establecen la presencia objetiva de Dios entre los hombres, que no sólo debe ser creído, sino que ha de ser también obrado.

Cuando la Iglesia, sin dejar de lado las exigencias históricas de institucionalización, se vuelva cada vez más a predicar y realizar el Reino de Dios en la historia, cuando

se convierta y transforme por su vuelta a las exigencias del Reino, será lo que debe ser: Iglesia de Cristo. Desde luego que las exigencias del Reino no se agotan en las características que acabamos de apuntar; pero las apuntadas señalan un criterio cuya realización desmundanizaría a la Iglesia sin por ello desinstitucionalizarla o deshistorizarla. No significa esto que la Iglesia deba caer en ingenuidades anarquizantes o en entusiasmos apocalípticos; todo lo contrario: exige un serio discernimiento sobre el modo de contribuir cristianamente a la implantación real del Reino; un Reino que, si tiene el implacable crecimiento de una planta, tiene también la necesidad de que se lo busque y se lo fuerce. La recuperación del Reino de Dios en la Iglesia es así una respuesta ineludible a la llamada de Dios, a su propia vocación de Iglesia de Cristo.

Primera parte

Iglesia y pueblo de Dios

El Concilio Vaticano II, en la Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium, recuperó una tradición postergada en la teoría y en la práctica, sin la que no se puede enfocar debidamente el misterio de la Iglesia. Para hacerlo tuvo que rehacer lo que los teólogos curiales habían preparado como esquema de esa Constitución. Esos teólogos seguían pensando que la Iglesia debe verse de arriba a abajo y que en la cúspide de su constitución había de ponerse la jerarquía. No hacían con ello sino reflejar y justificar una práctica que, si tiene algún sentido y valor, no responde a lo más esencial del mensaje revelado sobre la Iglesia. En vez de esa perspectiva y con el propósito de que se iniciase un profundo cambio en la autocomprendión y en la praxis de la Iglesia, se puso al «pueblo de Dios» como arranque de la estructura histórica de la Iglesia.

Desde entonces se ha escrito mucho sobre la Iglesia desde la perspectiva del pueblo de Dios. Los que más y mejor lo han hecho son aquellos que, fieles a la inspiración del Vaticano II, querían profundizar la idea de que todos somos Iglesia, que la Iglesia es de todos y que no puede permitirse ese reduccionismo herético de considerar que lo único es la jerarquía o que la jerarquía sea lo esencial y más valioso en la Iglesia. Una cosa es que la Iglesia sea esencialmente jerárquica y otra muy distinta es que la jerarquía sea lo esencial de la Iglesia.

Confundir ambas cosas, como suele ocurrir frecuentemente, y más en la práctica que en la teoría, ha traído y sigue trayendo grandes y graves males al misterio de la Iglesia y a la presencia del Espíritu.

Por eso es conveniente subrayar la importancia de la perspectiva del pueblo de Dios a la hora de buscar la purificación y el perfeccionamiento de la Iglesia en su acompañar a los hombres por la historia de la salvación en busca del Reino de Dios y de su justicia. Aquí se pretende ayudar a esto resaltando algunos de los aspectos del pueblo de Dios.

1

El pueblo crucificado

Para comprender lo que es el pueblo de Dios, importa mucho volver los ojos sobre la realidad que nos rodea, sobre la realidad de nuestro mundo tras cerca de dos mil años de existencia de la Iglesia, tras cerca de dos mil años desde que Jesús anunció el acercamiento del Reino de Dios. Esta realidad no es sino la existencia de una gran parte de la humanidad literal e históricamente crucificada por opresiones naturales y, sobre todo, por opresiones históricas y personales. Y esa realidad despierta en el espíritu cristiano una pregunta insoslayable que abarca otras muchas: ¿qué significa para la historia de la salvación y en la historia de la salvación el hecho de esa realidad histórica que es la mayoría de la humanidad oprimida? ¿Se la puede considerar históricamente salvada, cuando sigue llevando sobre sí los pecados del mundo? ¿Se la puede considerar como salvadora del mundo precisamente por llevar sobre sí el pecado del mundo? ¿Qué relación tiene con la iglesia como sacramento de salvación? Esta humanidad doliente ¿es algo esencial a la hora de reflexionar sobre lo que es el pueblo de Dios y sobre lo que es la Iglesia?

El enunciado de estas preguntas muestra la gravedad histórica y la importancia teológica de la cuestión. Y es

que en ella quedan envueltos muchos temas cristológicos y eclesiológicos; podría decirse que la cristología y la eclesiología enteras, en su carácter de soteriología histórica. ¿Cómo se realiza la salvación de la humanidad desde Jesús? ¿Quién continúa en la historia esa función esencial, esa misión salvífica que el Padre encomendó al Hijo? La respuesta a estas preguntas puede dar carne histórica al pueblo de Dios, evitando así la deshistorización de este concepto fundamental; evitando su falsa espiritualización e ideologización. Para ello es esencial la perspectiva de la soteriología histórica.

Por soteriología histórica se entiende aquí, ante todo, algo referente a la salvación, tal como ésta es propuesta en la revelación. Pero se acentúa su carácter histórico, y esto en un doble sentido: como realización de esa salvación en la historia única del hombre y como participación activa en ella de la humanidad, en nuestro caso de la humanidad oprimida. Qué humanidad históricamente oprimida sea la continuadora por antonomasia de la obra salvífica de Jesús y en qué medida lo sea, es algo que deberá descubrirse a lo largo de este ensayo. El hacerlo responde a una de las exigencias de la soteriología histórica y aclara lo que ésta ha de ser. Ha de ser, por lo pronto, una soteriología que tenga como punto esencial de referencia la obra salvífica de Jesús; pero ha de ser, asimismo, una soteriología que historice esa obra salvífica y la historice como continuación y seguimiento de Jesús y de su obra.

El análisis se hará tan sólo desde un punto de vista: aquel que pone en unidad la figura de Jesús con la de la humanidad oprimida: su pasión y muerte. Hay más puntos de vista, pero éste es esencial y merece un estudio por separado. En él confluye toda la vida y desde él se abre el futuro de la historia.

1. La Pasión de Jesús vista desde el pueblo crucificado y la crucifixión del pueblo vista desde la muerte de Jesús

Se trata, ante todo, de una exigencia del método teológico tal como lo entiende la teología latinoamericana: cualquier situación histórica debe verse desde su correspondiente clave en la revelación, pero la revelación debe enfocarse desde la historia a la que se dirige, aunque no cualquier momento histórico es igualmente válido para la rectitud del enfoque. El primer aspecto parece obvio desde la fe cristiana, por más que oculte una dificultad: la de encontrar la debida equivalencia, de modo que no se tome como clave de una situación lo que sería de otra. El segundo aspecto, en circularidad con el anterior, es menos obvio, sobre todo si se mantiene que la situación enriquece y actualiza la plenitud de la revelación y si se sostiene que no cualquier situación es la más apta para que la revelación dé en ella de sí su plenitud y su autenticidad.

En nuestro caso estamos ante dos polos decisivos, tanto por lo que toca a la revelación como por lo que toca a la situación. Su tratamiento conjunto aclara un problema fundamental en su doble vertiente: la historicidad de la pasión de Jesús y el carácter salvífico de la crucifixión del pueblo. Dicho de otro modo, aclara el carácter histórico de la salvación de Jesús y el carácter salvífico de la historia de la humanidad crucificada, una vez aceptado que en Jesús se da la salvación y que en la humanidad ha de darse la realización de esa salvación. Se da así un enriquecimiento tanto de lo que es la pasión de Jesús como de lo que es la crucifixión del pueblo y, consecuentemente, de lo que es Jesús y de lo que es el pueblo. Tal consideración, por otra parte, se enfrenta con dos dificultades muy graves: el dar sentido al aparente fracaso de la crucifixión de un pueblo, tras el anuncio definitivo de la salvación. Está en juego no sólo el fracaso de la historia, sino también el sentido histórico

de la inmensa mayor parte de la humanidad y, lo que es más grave, la tarea histórica de su salvación.

Es, por tanto, un enfoque preponderantemente soteriológico. No se pondrá el acento en lo que son Jesús y el pueblo, sino en lo que representan para la salvación de la humanidad. Ciertamente no es posible separar los aspectos llamados ontológicos de los llamados soteriológicos, pero sí es posible poner el acento en unos u otros. Y aquí se pondrá en los soteriológicos, advirtiendo que no se pretende reducir el ser y la misión de Jesús ni el ser y la misión del pueblo a la dimensión de la soteriología histórica, aunque ni el ser ni la misión quedan en ninguno de los dos casos debidamente iluminados si se prescinde de la consideración soteriológica.

Si esta advertencia es importante para evitar parcializaciones en la consideración de Jesús, que sólo son tales si se absolutizan, lo es también para evitar confusiones sobre el papel histórico que compete al pueblo oprimido en sus luchas históricas. Ese papel no se reduce al que resplandece en su comparación con la pasión y muerte de Jesús. Ni Jesús ni el pueblo crucificado, tal como aquí se le va a considerar, son la única salvación de la historia, aunque sin el uno y el otro la salvación de la historia no puede completarse ni siquiera en lo que tiene de salvación histórica. Lo primero es claro y admitido, si es que se atiende a la complejidad estructural de la historia humana; lo segundo es claro para el creyente, por lo menos en lo que toca al primer término, pero ha de mostrarse a los que no creen. Lo cual ha de hacerse de modo que ese su aporte a la salvación sea, por un lado, la verificación histórica de la salvación cristiana, pero, por otro, no se convierta en una dulcificación y mistificación que impida la organización política popular y su aporte efectivo a la liberación histórica.

Proponer la salvación a partir de la crucifixión de Jesús y del pueblo supone el mismo escándalo y la misma locura, sobre todo si se quiere dar a la salvación un

contenido verificable en la realidad histórica, donde «verificable» no quiere significar «agotable».

Desde una perspectiva cristiana, hoy ya no resulta escandaloso decir que la vida viene de la muerte histórica de Jesús, no obstante el escándalo que esto supuso para quienes vivieron esa muerte y la tuvieron que anunciar. Y, sin embargo, es menester recuperar el escándalo y la locura si no queremos desvirtuar la verdad histórica de la pasión de Jesús. Y esto en una triple dimensión: en la dimensión del propio Jesús, que sólo paulatinamente pudo ir entendiendo cuál era el camino real del anuncio y la realización del Reino de Dios; en la dimensión de quienes le persiguieron a muerte, porque no podían aceptar que la salvación implicara determinadas posiciones históricas; finalmente, en la dimensión del escándalo eclesial, que hace rehuir a la Iglesia el paso por la pasión en el anuncio de la resurrección.

Pero sí resulta escandaloso el proponer a los necesitados y oprimidos como la salvación histórica del mundo. Resulta escandaloso a muchos creyentes, que ya no creen ver nada llamativo en el anuncio de que la muerte de Jesús trajo la vida al mundo, pero que no pueden aceptar teóricamente, y menos aún prácticamente, que esa muerte que da vida pase hoy realmente por los oprimidos de la humanidad. Y resulta asimismo escandaloso a quienes buscan la liberación histórica de la humanidad. Es fácil ver a los oprimidos y necesitados como aquellos que requieren ser salvados y liberados, pero no lo es el verlos como salvadores y liberadores.

Es justo reconocer que hay movimientos históricos que ven en los oprimidos el sujeto radical de la salvación, sobre todo de la liberación histórica de los pueblos. Es conocido, por ejemplo, el famoso texto de Marx:

«¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil;

de una clase que es la disolución de todas: de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales (*durch ihre universellen Leiden*) y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el daño puro y simple; que no puede invocar ya un título histórico, sino sólo un título humano; que no se encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse (*emanzipieren*) sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la perdida total (*der vollige Verlust*) del hombre y que, por lo tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total (*die vollige Wiedergewinnung*) del hombre. Esta disolución (*Auflosung*) de la sociedad como clase especial (*als ein besonderer Stand*) es el proletariado.

El proletariado comienza a nacer, en Alemania, de resultados del movimiento industrial en ascenso. Pues lo que forma el proletariado no es la pobreza que nace naturalmente, sino la producida artificialmente; no las masas humanas mecánicamente agobiadas por el peso de la sociedad, sino las que nacen de la aguda disolución de ésta...

...es la disolución de hecho de ese orden universal...»

Este texto, recogido con otros muchos en una edición de los escritos de Marx y Engels sobre la religión (Asmann, Reyes Mate), es buena prueba de que sí se ha pensado en los oprimidos como elemento de salvación, en este caso de revolución. Pero de él ha de decirse que tiene en sí mismo una profunda inspiración religiosa que se traduce en la terminología usada y que, por otra parte, no representa todo el pensamiento marxista —y menos su praxis histórica— sobre el problema en cuestión. Los ataques marxistas al *Lumpenproletariat* como freno a la revolución indican además un punto de vista que,

leído con poco rigor, puede dejar fuera del curso histórico a una gran parte de la humanidad crucificada. Es un punto en el que no podemos entrar ahora, pero que es menester no olvidar. Si el marxismo ha tenido la genialidad teórica de dar al desposeído por razones históricas un papel primordial en la recuperación total de la humanidad, en la construcción del hombre nuevo y de la tierra nueva, no por eso ha planteado en toda su universalidad ni en toda su intensidad, esto es, en toda su globalidad, su aporte a la salvación integral de la historia humana.

Resulte o no escandaloso el proponer la pasión y la crucifixión de Jesús y del pueblo como centrales para la salvación del hombre, la pasión de Jesús, precisamente por su propia inverosimilitud salvífica, ilumina la inverosimilitud salvífica de la crucifixión del pueblo, mientras que ésta evita una lectura ingenua o ideologizada de aquélla.

Por un lado, la resurrección de Jesús y sus efectos históricos son esperanza y futuro para quienes están todavía en los días de pasión. Ciertamente Jesús mantuvo la esperanza en el triunfo definitivo del Reino de Dios, al que dedicó su vida y por el que murió. Tras Lc 22, 15-18 (y su paralelo Mc 14, 25), a pesar de los retoques de la comunidad primitiva, es posible reconstruir una doble profecía de la muerte de Jesús: tras su muerte, Jesús celebrará de nuevo la pascua y organizará un banquete en el Reino de Dios que ha de llegar necesariamente. Su muerte no impedirá la salvación futura y El mismo no será presa definitiva de la muerte. No quedarán, por tanto, separadas la irrupción del Reino y la muerte violenta de Jesús (Schürmann). La muerte va inseparablemente unida en el caso de Jesús a la llegada escatológica e histórica del Reino, por lo que la resurrección no significará tan sólo una comprobación o un consuelo, sino la seguridad de que ha de continuar su obra y de que El sigue vivo para continuarla.

Pero esta esperanza de Jesús no fue tal que la pasión dejara de serlo hasta el punto del grito angustioso del abandono en la cruz. Su lucha por el Reino, la certeza de que el Reino de Dios triunfará definitivamente, no son óbice para que no «viera» la conexión entre sus días personales de lágrimas, entre el fracaso momentáneo del advenimiento del Reino y la gloria del triunfo final. De ahí su ejemplaridad para los que aparecen más como los condenados de este mundo que como sus salvadores. Jesús en la condenación personal tuvo que aprender el camino de la salvación definitiva. Salvación, digámoslo una vez más, que consistía sustancialmente en el advenimiento del Reino de Dios y no en una resurrección personal al margen de lo que fue su predicación terrena del Reino.

Por el otro extremo, la pasión continuada del pueblo y lo que va con ella el reino histórico del pecado —como contrapuesto al reino de Dios—, no permiten hacer una lectura ahistorical de la muerte y resurrección de Jesús. El defecto fundamental de tal lectura consistiría en desenterrar de la historia el Reino de Dios para relegarlo a una etapa más allá de la historia, de modo que en ésta ya no tuviera sentido el continuar la vida y la misión del Jesús anunciador del Reino. Esto sería una traición a la vida y a la muerte de Jesús, toda ella dedicada no a sí mismo, sino al Reino. Por otro lado, la identificación del Reino con la resurrección de Jesús dejaría sin cumplimiento el mensaje de Jesús, que anunciaba persecuciones y muerte a los que fueran a continuar su obra. Cuando Pablo recuerda lo que falta todavía a la pasión de Cristo, está desechariendo una resurrección ahistorical que hace caso omiso de lo que está ocurriendo en la tierra. Es precisamente el reino del pecado que sigue crucificando a la mayoría de la humanidad el que obliga a la historización de la muerte de Jesús como pascua histórica del Reino de Dios.

2. Importancia teológica de la Cruz en la Historia de Salvación

El enfoque ascético y moralista de la cruz cristiana ha desvirtuado la importancia histórica de la cruz y ha suscitado un rechazo de todo lo que tenga que ver con ella. Tal rechazo está plenamente justificado si es que no responde a la salida inmadura de quien se libera de sus fantasmas emocionales. La renovación del misterio de la cruz poco tiene que ver con la represión gratuita, que sitúa la cruz donde uno quiere y no donde está puesta, como si el propio Jesús hubiera buscado para sí la muerte en cruz y no el anuncio del Reino.

Más peligroso resulta el intento de evadir la historia de la cruz en las teologías de la creación y de la resurrección que hacen de la cruz, en el mejor de los casos, un incidente o un misterio puntual que proyecta místicamente su efectividad sobre las relaciones del hombre con Dios.

La consideración «naturalista» de la creación, por muy creyente que se confiese, desconoce la novedad del Dios cristiano que se revela en una historia de la salvación. Ignora incluso que Israel no llegó a la idea del Dios creador por reflexiones racionales sobre el curso de la naturaleza, sino por reflexión teológica sobre lo acaecido al pueblo elegido. Von Rad ha mostrado claramente que es en las luchas políticas del Exodo donde Israel ha tomado conciencia de que Yahvé es su salvador y redentor; que esta salvación ha sido concebida como la creación y puesta en marcha de un pueblo y que la fe en Dios creador del mundo es un hallazgo posterior, una vez que la experiencia histórica del pueblo de Israel en el fracaso del exilio le va orientando hacia una conciencia universalista, que exige un Dios creador universal de todos los hombres. Una fe al margen de la historia, una fe al margen de los acontecimientos históricos tanto en la vida de Jesús como en la vida de la humanidad, no

es, en consecuencia, una fe cristiana. Será, en el mejor de los casos, una especie de teísmo más o menos corregido.

Pero tampoco es cristiana una postura que se apoye exclusivamente en la vivencia creyente del Resucitado y olvide las raíces históricas de la resurrección. La tentación es antigua y, con toda probabilidad, ocurrió ya en las comunidades primitivas, lo cual les obligó muy pronto a subrayar la continuidad del Resucitado con el Crucificado. Si así no se hace, se vive en la falsa suposición de que ya ha terminado la lucha contra el pecado y contra la muerte tras el triunfo de la Resurrección. De nuevo se reducirá así el Reino de Dios a algo futuro que, por su proximidad temporal, ya no necesita de la contribución humana o que, por su lejanía, reduce el Reino a la resurrección de los muertos. Y es que si la vida del Resucitado triunfante de la muerte es el futuro de salvación para los cristianos y para una nueva humanidad, la vida del Resucitado es la misma que la de Jesús de Nazaret, que fue crucificado por nosotros, de modo que la vida inmortal del Resucitado es el futuro de salvación sólo bajo la condición de abandonarse a la obediencia del Crucificado, capaz de vencer el pecado (Pannenberg).

La conexión inmediata de creación y resurrección es, en consecuencia, falsa desde un punto de vista cristiano, cualquiera que sea el modo de entender la «imagen y semejanza» original, el proceso histórico de muerte y resurrección. Y todo proceso histórico es una creación de futuro y no meramente una renovación del pasado. No se restaura al hombre caído, sino que se construye un hombre nuevo; pero se lo construye en la resurrección de quien ha luchado hasta la muerte contra el pecado. Dicho de otro modo: la esperanza escatológica se expresa a la par como Reino de Dios y como resurrección de los muertos, lo cual significa para Pannenberg —que no es precisamente un teólogo de la liberación— que el Reino de Dios no es posible como una comunidad

de los hombres en paz perfecta y total justicia, sin un cambio radical de las condiciones naturales presentes de la existencia humana, un cambio que se designa con la resurrección de los muertos. Expresa también que van juntos el destino individual y el destino político del hombre.

De ahí que la resurrección remita a la crucifixión: resucita el crucificado y resucita por haber sido crucificado; ya que le fue arrebatada la vida por el anuncio del Reino de Dios, le es devuelta una vida nueva como cumplimiento del Reino de Dios. La resurrección remite, así, a la pasión y la pasión a la vida de Jesús como anunciador del Reino. Es sabido que tal es el curso seguido en la construcción de los evangelios: la necesidad de historizar la vivencia del Resucitado lleva a la consideración histórica de la pasión, que ocupa un lugar tan desproporcionadamente amplio en los relatos evangélicos y que exige una justificación histórica en la narración de la vida de Jesús. Como quiera que sea, todo el conjunto intenta valorar teológicamente dos hechos que responden a una misma realidad: el hecho del fracaso de Jesús en el escándalo de su muerte y el hecho de la persecución que sufren pronto las comunidades primitivas.

No se trata, por tanto, de un masoquismo expiatorio de índole espiritualista, sino del descubrimiento de una realidad histórica. No se trata, en consecuencia, de luto y mortificación, sino de ruptura y compromiso. La muerte de Jesús pone en claro por qué el anuncio efectivo de la salvación choca con la resistencia del mundo, por qué el Reino de Dios combate con el reino del pecado. Y esto aparece tanto en la muerte del profeta, del enviado de Dios, como en la muerte y el destrozo de la humanidad por quienes se hacen dioses dominadores de ella. Si una consideración espiritualista de la pasión lleva a la evasión del compromiso histórico que conduce a la persecución y a la muerte, un compromiso

histórico con el pueblo crucificado obliga a volver la mirada sobre el sentido teológico de ese compromiso y a retrotraerse así a la pasión redentora de Jesús. La consideración histórica de la muerte de Jesús ayuda a la consideración teológica de la muerte del pueblo oprimido, y ésta remite a aquélla.

3. La muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo son hechos históricos y resultado de acciones históricas

a) Puede admitirse que la muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo son necesarias, pero sólo si se habla de una necesidad histórica y no de una necesidad meramente natural. Precisamente su carácter de necesidad histórica aclara la realidad profunda de lo que ocurre en la historia, a la par que abre un campo para su transformación, lo cual no ocurriría si se tratase de una necesidad meramente natural.

La propia Escritura, cuando intenta justificar la pasión de Jesús, señala esta necesidad y aun la fórmula a modo de principio: «¿no tenía que padecer (*edei pathein*) todo eso el Mesías para entrar en su gloria?» (Lc 24, 36). Pero este «tener que» padecer «para» alcanzar su plenitud es un «tener que» histórico. Histórico, no porque así lo habían anunciado los profetas, sino porque los profetas prefiguraron el suceso en lo que a ellos mismos les acaeció. Esa necesidad se funda, a través de lo que les ocurrió a los profetas, en la oposición entre el anuncio del Reino y la verificación histórica del pecado. La resistencia a los poderes opresores y la lucha por la liberación histórica les trajo persecución y muerte, pero esa resistencia y esa lucha no eran sino la consecuencia histórica de una vida que responde a la palabra de Dios. Tan larga experiencia, recogida expresamente por Jesús, lleva a la conclusión de que en nuestro mundo histórico es necesario el paso por la persecución y la

muerte para llegar a la gloria de Dios. Y la razón no puede ser más clara: si el Reino de Dios y el reino del pecado son dos realidades opuestas y ambas tienen como protagonista al hombre de carne y hueso, quienes ostentan el poder de dominación opresora no podrán menos de ejercitarlo contra quienes sólo tienen el poder de su palabra y de su vida, ofrecidas por la salvación de muchos.

No se trata, por tanto, de la imagen biológica de la semilla que muere para dar fruto, ni de una ley dialéctica que exige el paso por la muerte para llegar a una vida nueva. Ciertamente hay textos escriturísticos que hablan de la necesidad de la muerte de la semilla, pero esos textos indican la necesidad y el movimiento dialéctico de esa necesidad, pero no la «naturalizan». Naturalizarla implicaría, por un lado, quitar responsabilidad a quienes matan a los profetas y a quienes crucifican a la humanidad, y echar así un velo a lo que el mal histórico tiene de pecado; e implicaría, por otro, que la nueva vida puede surgir sin la actividad de los hombres, que no necesitarían ni convertirse en su interior ni rebelarse contra su exterior. Es verdad que las imágenes «biológicas» del Reino subrayan a veces cómo el crecimiento es cosa de Dios, pero de ahí no puede concluirse que los hombres deben abandonar el cuidado del campo de la historia.

La necesidad histórica, en cambio, obliga a subrayar las causas necesitantes de lo que ocurre. La fundamental, desde un punto de vista teológico, está expresada innumerables veces en la Escritura: el paso por la muerte a la gloria es necesario sólo en el supuesto del pecado, un pecado que se apodera del corazón del hombre; pero, sobre todo, un pecado histórico que reina sobre el mundo y sobre los pueblos colectivamente. Hay un «pecado teológico y colectivo» (Moingt) al que se refiere el anuncio de la muerte de Cristo por nuestros pecados, la cual no dice relación directa a nuestros pecados individuales y éticos; una «realidad colectiva» que fun-

damenta y posibilita los pecados individuales. Es este pecado teológico y colectivo el que destruye la historia y obstaculiza el futuro que Dios querría para ella; este pecado colectivo es el que hace reinar la muerte sobre el mundo, y por ello tenemos necesidad de ser liberados de nuestra obra colectiva de muerte para formar de nuevo el pueblo de Dios. Y es el propio Moingt el que llega a decir que la redención será idénticamente «la liberación política del pueblo y su conversión a Dios».

Esta necesidad histórica tiene carácter distinto de la muerte que respecta de la gloria: es necesario pasar por la muerte a la gloria, pero no es necesario que la gloria siga a la muerte. Consecuentemente, una es la actitud en la lucha contra el pecado y otra en la recepción de la vida. En ambos casos hay una cierta exterioridad en relación con el hombre individual: el mal del mundo, el pecado del mundo no es, sin más, la suma de determinadas acciones individuales, ni éstas son ajena a ese pecado que las domina; igualmente el perdón del mundo, la transformación del mundo, es algo que inicialmente recibe el hombre para después poder aportar su contribución. Pero la exterioridad es distinta en el caso del mal y del bien, del pecado y de la gracia: mientras en el caso del pecado es obra del hombre, en el caso de la gracia es obra de Dios, aunque sea una obra que opera en el hombre y que opera a través de él, quedando así excluida toda pasividad. Aunque Dios dé el crecimiento, no se excluye, sino que se precisa la acción laborante del hombre, ante todo en la destrucción de la objetividad del pecado y, después, en la construcción de la objetivación de la gracia. De lo contrario, la necesidad no tendría carácter histórico, sino que sería puramente natural y el hombre sería o la negación absoluta de Dios o un mero ejecutor de unos presuntos planes divinos.

El carácter «necesario» de la muerte de Jesús no es visto sino tras el hecho ocurrido. Ni sus discípulos ni El mismo vieron en un principio, ni siquiera con la consi-

deración de las Escrituras, que el anuncio y el triunfo del Reino debieran pasar por la muerte. Cuando ocurrió, las mentes sorprendidas de los creyentes encontraron en los designios de Dios, manifestados en las palabras y en los hechos de las Escrituras —Moisés y los profetas—, los signos de la voluntad divina que hacían «necesaria» la muerte.

Esta «necesidad» no se funda en consideraciones expiatorias y sacrificiales. Incluso cuando se recurre al segundo Isaías para explicar, mediante el siervo de Yahvé, el significado de la muerte de Jesús, el hilo del discurso no es «pecado-ofensa-victima-expiación-perdón». Este esquema, que puede tener alguna validez para determinadas mentalidades y que expresa en sí mismo algunos puntos válidos, puede convertirse en evasión de lo que ha de hacerse históricamente para quitar el pecado del mundo. En momentos en que se oprimía las conciencias o las conciencias se sentían oprimidas por un cristianismo centrado sobre la idea del pecado, de la culpabilidad y de la condenación eterna, era imprescindible el esquema del perdón, en el que un Dios ofendido perdonaba la culpa y anulaba la condena. Pero este esquema, con sus puntos válidos, no subraya ni la objetivación colectiva de pecado ni la acción humana —destructora de la injusticia y constructora del amor—, que son «necesarias» históricamente. Una nueva teología del pecado debe sobrepasar los esquemas expiatorios, pero no debe permitir que se olvide la existencia del pecado. Olvidarlo sería, entre otras cosas, dejar el campo libre a las fuerzas de opresión masivamente reinantes en nuestro mundo y también descuidar el campo de la conversión personal.

b) Por ello, subrayar el carácter histórico de la muerte de Jesús es fundamental para la cristología y para la soteriología histórica, que como tal cobraría un sentido nuevo.

El carácter histórico de la muerte de Jesús implica, por lo pronto, que su muerte ocurrió por razones históricas. Es un punto que con razón subrayan cada día más las nuevas cristologías. Jesús muere —es matado, como insisten tanto los cuatro evangelios como los Hechos— por la vida histórica que llevó, vida de hechos y de palabras que no podía ser tolerada por los representantes y detentadores de la situación religiosa, socio-económica y política. Que se le considere blasfemo, destructor del orden religioso tradicional, perturbador de la estructura social, agitador político, etc., no es sino reconocer desde los más distintos ángulos que la acción, la palabra y la persona misma de Jesús en el anuncio del Reino eran de tal modo beligerantes y contrarias al orden establecido y a las instituciones fundamentales, que debían ser castigadas con la muerte. La deshistorización de este hecho radical lleva a enfoques místicos del problema; y esto no por profundización, sino por evasión. El «muerto por nuestros pecados» no puede despacharse fácilmente por el camino de la víctima expiatoria que deja intacto el curso histórico.

Implica, asimismo, que Jesús emprendió una determinada marcha histórica no porque llevase a la muerte ni porque El buscara una muerte redentora, sino porque así lo exigía el anuncio real del Reino de Dios. Ya sea que subraye el carácter soteriológico de la muerte de Jesús, como lo hace Pablo, o el carácter soteriológico de la resurrección, como lo hace Lucas, en ninguno de los dos casos puede olvidarse que el Jesús histórico no buscó de por sí ni la muerte ni la resurrección, sino el anuncio hasta la muerte del Reino de Dios, que trajo consigo la resurrección. Jesús vio que su acción le llevaba a un enfrentamiento mortal con quienes le podían quitar su vida, y es absolutamente impensable que no viera la probabilidad real de su muerte, e incluso su cercanía, junto con las causas de ella y de su probabilidad. Más aún, vio mejor y antes el valor salvífico —en un sentido am-

plio— de su persona y de su vida que el valor salvífico de su muerte. En efecto, no empieza por centrar su acción en la espera de la muerte, sino en el anuncio del Reino; y aun cuando ve la muerte como posibilidad real, no ceja en dicho anuncio ni cede en su choque con el poder. No son conciliables su vida y las exigencias a los discípulos con el paso de todo el valor salvífico a la muerte: no puede decirse que haya en El un paulatino deslizamiento de la vida a la muerte como centro de su mensaje, pues aun en los numerosos textos del seguimiento difícil y contradictorio, el acento está en la continuidad de la vida con la muerte y no en la ruptura de la muerte frente al camino de salvación que representa su vida.

La salvación, entonces, no puede imputarse exclusivamente a los frutos místicos de la muerte de Jesús, separándola de lo que es un comportamiento real y comprobable. No se trata meramente de una aceptación pasiva y obediente de un destino natural, y menos aún de un destino impuesto por el Padre. Se trata, al menos en un primer plano, de una acción que lleva a la vida a través de la muerte, de modo que no es posible separar lo salvífico y lo histórico en el caso de Jesús. En consecuencia, la muerte de Jesús no es el final del sentido de su vida, sino el final del esquema que debe ser reproducido y seguido en nuevas vidas con la esperanza de la resurrección y con el sello de la exaltación. La muerte de Jesús es el sentido final de su vida sólo porque la muerte a la que le llevó su vida muestra cuál era a la par el sentido histórico y el sentido teológico de su vida; es entonces su vida la que da el sentido último de su muerte, y sólo en consecuencia es la muerte, que ya ha recibido el sentido inicial de la vida, sentido de la vida. De ahí que sus seguidores no deben poner primariamente el centro de su atención en lo que es la muerte como sacrificio, sino en lo que es la vida de Jesús, que sólo

será realmente la de El si lleva a las mismas consecuencias a las que llevó la suya.

La soteriología histórica lo que hace es buscar dónde y cómo se realizó la acción salvífica de Jesús, para proseguirla en la historia. Es cierto que, en un sentido, la vida y muerte de Jesús se han dado una vez por todas, pues en ellas no se trata de algo puramente fáctico que tuviera el mismo valor que el de cualquier otra muerte tenida en iguales circunstancias, sino de algo que supone la presencia definitiva de Dios entre los hombres. Pero esa vida y esa muerte continúan en la tierra y no sólo en el cielo: la unicidad de Jesús no está en su separación de la humanidad, sino en el carácter definitivo de su persona y en la omnipresencia salvífica que le compete. Toda la insistencia en su carácter de cabeza respecto de un cuerpo, así como en el envío de su Espíritu por el que se continuará su obra, apuntan a este corrimiento histórico de su vida terrenal. La continuidad no es puramente mística y sacramental, como no fue puramente mística y sacramental su acción en la tierra; dicho de otro modo, no es el culto, ni siquiera la celebración de la eucaristía, el *totum* de la presencia y de la continuidad de Jesús, sino que se requiere la continuación histórica que siga realizando lo que El realizó y como El lo realizó. Debe aceptarse una dimensión transhistórica en la acción de Jesús, como debe reconocérsela en su biografía personal, pero esa dimensión transhistórica sólo será real si es efectivamente transhistórica, esto es, si atraviesa la historia. Por ello hay que preguntarse quién sigue realizando en la historia lo que fue su vida y su muerte.

c) Podemos acercarnos a la respuesta considerando que hay un pueblo crucificado, cuya crucifixión es resultado de acciones históricas. Tal vez esta constatación no baste para mostrar que este pueblo crucificado es la continuación histórica de la vida y la muerte de Jesús. Pero antes de profundizar en otros aspectos que mues-

tren el que sea así, conviene arrancar del mismo punto en que arranca el valor salvífico de la vida y la muerte de Jesús.

Se entiende aquí por pueblo crucificado aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse como pecado. No se trata, por tanto, de una consideración puramente individual de todo aquel que sufre incluso por acciones injustas de los otros o porque es sacrificado como luchador contra la injusticia reinante; aunque la consideración colectiva del pueblo crucificado no excluye la consideración individualizada, subsume ésta en aquélla, precisamente porque es el lugar histórico de su realización. No se trata tampoco de una consideración puramente natural de los que sufren por desgracias naturales; aunque también los males naturales entran, entran derivadamente, en cuanto se hacen presentes en un orden histórico determinado.

Considerar a una colectividad como sujeto de la salvación no sólo no es ajeno a la Escritura, sino que es en ella un sentido originario. Por ejemplo, un individuo sólo puede constituirse en siervo de Yahvé en tanto que es miembro del pueblo de Israel (J. Jeremias), porque la salvación está ofrecida primariamente al pueblo y en el pueblo. La experiencia conjunta de que la raíz de los pecados individuales está en una presencia del pecado supraindividual y de que la vida de cada uno está configurada por lo que es la vida del pueblo en el que se vive, hace connatural la vivencia de que en esta dimensión de colectividad se juega primariamente tanto la salvación como la perdición. La insistencia moderna en individualizar la existencia humana sólo será realista si no implica un desconocimiento de su dimensión social, cosa que no ocurre en los paroxismos individualistas e idea-

listas tan propios de la cultura occidental o, por lo menos, de las *élites* de esa cultura. Todo lo que esta concepción trae de egoísmo y de irresponsabilidad social no deja de ser contraprueba de la falsedad de esa exageración. No se necesita negar la dimensión colectiva y estructural para dar campo a un desarrollo pleno de la persona.

Pero si no se trata de una definición teológicamente arbitraria, mucho menos se trata de una definición realmente arbitraria. Se trata, por lo pronto, de una constatación histórica enfocada soteriológicamente. Quien está preocupado creyentemente por el pecado y la salvación del mundo, no puede menos de hacer esa constatación histórica de la humanidad crucificada en esa forma concreta de pueblo crucificado; igualmente, quien considere creyentemente la existencia lacerante de ese pueblo crucificado, tiene que preguntarse por lo que tiene de pecado y de necesidad de salvación. Frente a esta realidad tan masiva y tan grave, la consideración segregada de los casos particulares de quienes no pertenecen al pueblo crucificado pasa a un segundo lugar, aunque deba repetirse de nuevo que la consideración universalista y estructural no tiene por qué anular la consideración individualista y psicológica, sino tan sólo darle su marco real de referencia. Lo que añade la fe cristiana a la constatación histórica del pueblo oprimido es la sospecha de si, además de ser el destinatario principal del esfuerzo salvífico, no será también en su situación crucificada principio de salvación para el mundo entero.

No es éste el lugar de caracterizar la magnitud cuantitativa y cualitativa de lo que es la opresión histórica de la actual mayoría de la humanidad, ni tampoco de hacer el estudio pormenorizado de sus causas. Aunque es uno de los hechos fundamentales de los que debe partir la reflexión teológica y aunque haya sido escandalosamente olvidado por quienes teorizan desde el mundo geográfico de los opresores, es de tal evidencia y amplitud que no

necesita explicación. Lo que sí necesita es ser vivido experencialmente.

Pues bien, aunque no pueden negarse componentes «naturales» de la actual situación histórica de injusticia que define nuestro mundo, tampoco puede desconocerse lo que tiene de resultado de acciones históricas. Como en el caso de Jesús, no puede hablarse de una necesidad puramente natural: la opresión del pueblo crucificado viene de una necesidad histórica: la necesidad de que muchos sufran para que unos pocos gocen, de que muchos sean desposeídos para que unos pocos posean; la represión de sus vanguardias, por otra parte, sucede según el mismo esquema, aunque con distintos sentidos, que en el caso de Jesús.

Este planteamiento general debe, sin duda, historizarse. No siempre y en todo lugar ha ocurrido y ocurre de la misma forma ni por las mismas causas, pues el esquema general de la opresión del hombre por el hombre adquiere colectiva e individualmente formas muy distintas. Pero en la actualidad universal de nuestros días, la opresión tiene unas características históricas globales que no pueden ignorarse y de las que son responsables activos u omisivos cuantos no se ponen al lado de la liberación.

Asimismo, dentro de este planteamiento colectivo y generalizante deben hacerse análisis más particularizantes. Aunque se mantenga el esquema universal de que se crucifica al otro para vivir uno mismo, deben examinarse los subsistemas de crucifixión que hay en cada uno de los dos grupos: el grupo de los opresores y el grupo de los oprimidos. Muchas veces se ha insistido en la gravedad y en la multiplicidad de las formas en que, dentro del mundo de los oprimidos, hay quienes se ponen al servicio de los opresores o desatan sus propios instintos de dominación. Es un hecho real que obliga a superar las simplificaciones esquemáticas tanto de las causas de la opresión como de sus formas, para no caer en una

división maniqueísta del mundo, que pondría a un lado todo lo bueno y al otro lado lo malo. Precisamente una consideración estructural del problema evita el caer en el error de admitir como buenos a todos los individuos de un campo y como malos a los del contrario, dejando así de lado el problema de la transformación personal. La huida de la muerte propia en un permanente mirar por sí sin aceptar que la vida se gana cuando se la entrega a los otros, es sin duda una tentación intrínseca y permanente del hombre que queda modulada pero no anulada por la realidad histórico-estructural.

El enfoque de la muerte de Jesús y de la crucifixión del pueblo, la remisión de la una a la otra, hace que ambas aparezcan a una nueva luz. La crucifixión del pueblo evita el peligro de mistificar la muerte de Jesús, y la muerte de Jesús evita el peligro de magnificar salvificadamente el mero hecho de la crucifixión del pueblo, como si el hecho bruto de ser crucificado aportara sin más la resurrección y la vida. Hay que iluminar esta crucifixión desde lo que fue la muerte de Jesús para ver su alcance salvífico y el modo cristiano de esa salvación. Hay que examinar para ello los principios de vida que se entremezclan con los principios de muerte; aunque la presencia del pecado y de la muerte es masiva en la historia del hombre, también es importantísima y palpable la presencia de la gracia y de la vida. Si no se puede olvidar un aspecto, tampoco el otro. Más aún: la salvación sólo podrá entenderse como un triunfo de la vida sobre la muerte, un triunfo que ya está preanunciado en la resurrección de Jesús, pero que debe ser procesualmente ganado siguiendo sus propios pasos, conforme al sentido que tuvieron en El.

4. La muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo vistas desde el Siervo de Yahvé

Una de las pistas en las que se fijó la comunidad cristiana primitiva para comprender y dar su valor adecuado a la muerte de Jesús, fue la figura del siervo de Yahvé tal como la describió el deutero-Isaías. Este hecho permite acudir de nuevo al siervo sufriente para ver desde él lo que fue, en uno de sus aspectos, la muerte de Jesús y, sobre todo, lo que es también, en uno de sus aspectos, la crucifixión del pueblo.

Tendrá así tres partes esta sección: en la primera se recogerán algunas de las características del siervo tal como las propone el deutero-Isaías; en la segunda se contrastarán esas características con lo que fue la vida y muerte de Jesús; finalmente, en la tercera, con lo que son o deben ser las características del pueblo oprimido si ha de ser el continuador de la obra redentora de Jesús. Las dos primeras partes estarán orientadas a la tercera. Así, si no llegara a probarse que el pueblo oprimido es la continuación histórica de la crucifixión y del Crucificado, se mostrará al menos qué camino debe seguirse para configurar su muerte con la de Cristo, habida cuenta, sin embargo, de la distinta realidad que son y de la diferente función que les compete.

a) *Características del Siervo de Yahvé*

Haremos el análisis del siervo doliente de Yahvé desde la perspectiva del pueblo crucificado. Toda lectura se hace desde una situación más que desde una precomprensión, la cual está determinada de algún modo por la situación. Los que pretenden que es posible una lectura neutra de un texto de la Escritura cometan un doble error: un error epistemológico, al creer posible una lectura no condicionada; y un error teológico, por cuanto desdeñan el lugar más apto de lectura, que será siem-

pre el destinatario principal al que va dirigido el texto: este destinatario es en cada momento histórico un destinatario distinto, y aquí trabajamos con la hipótesis de que en nuestro momento es el pueblo crucificado, hipótesis que será confirmada, si es que el pueblo crucificado queda iluminado por lo que dice el texto y si el texto queda enriquecido y actualizado por la realidad de este destinatario histórico. No es éste lugar de mostrar la justificación epistemológica y teológica de este procedimiento metodológico, que no excluye la utilización más cuidadosa de los análisis exegéticos, sino que tan sólo los subordina; baste con explicitarlo para no llevarse a engaño.

Se prescindirá en el análisis de si el «siervo» es un personaje colectivo o individual, si es un rey o un profeta, etc. Nada de esto es relevante para nuestro propósito, pues lo que se intenta aquí formalmente es ver lo que dice el texto al pueblo oprimido, lo que habla el texto a este destinatario histórico. No se hará, claro está, un tratamiento exhaustivo, sino un apuntamiento de las líneas fundamentales.

La teología del siervo presupone que el encuentro de Yahvé ocurre en la historia, que se constituye así en el lugar de su proximidad y en el lugar de la respuesta y la responsabilidad del pueblo (J. Jeremías). La unidad entre lo que ocurre en la historia y lo que Dios quiere manifestar y comunicar a los hombres es, en el texto del deutero-Isaías, indisoluble; recordemos las referencias a la humillación de Babilonia y al triunfo de Ciro como pruebas contundentes. En este contexto han de leerse los cuatro cantos del siervo doliente.

El primer canto (Is 42, 1-7) habla de la elección del siervo, que es un elegido, un preferido de Yahvé, sobre el que éste ha puesto su espíritu. La finalidad de esta elección es manifestada paladinamente: «para que traiga el derecho a las naciones». Y no contento con esta formulación tan explícita, insiste y amplifica: «promoverá

fielmente el derecho, / no vacilará ni se quebrará / hasta implantar el derecho en la tierra, / y sus leyes que esperan las islas». Se trata, por tanto, de una implantación objetiva del derecho, de la justicia ante todo, en el sentido real de hacer justicia a un pueblo oprimido, de crear unas leyes en que predomine la justicia y no los intereses de los poderosos; aunque también se tiene en cuenta la necesidad de que se interiorice el amor a la justicia, esto es, de que se haga un hombre nuevo que viva de verdad el derecho y la justicia. Hay asimismo una mirada universal sobre las naciones y las islas, esto es, no se queda en un ámbito puramente judaico. Y es una respuesta de Dios a lo que «esperan» los pueblos sin derecho, una respuesta que se implantará por el siervo, que no vacilará ni se quebrará en su misión.

La elección es por parte de Dios. Por muy política que parezca la misión en su primer paso (no se habla de que se restaurará el culto, de que se convertirán los pecadores, etc., sino de la implantación del derecho), es lo que Dios quiere, el Dios «que creó y desplegó el cielo», el que consolidó la tierra. Pues bien, este Dios es el que ha elegido al siervo para hacer la justicia: «Yo, el Señor, te he llamado para la justicia, / te he cogido de la mano, / te he formado y te he hecho / alianza de un pueblo, luz de las naciones» (42, 6). Y se vuelve a repetir, explicándolo, lo que es hacer justicia: «para que abras los ojos de los ciegos, / saques a los cautivos de la prisión / y de la mazmorra a los que habitan las tinieblas» (42, 7). Y eso lo dice el Señor y ése es su nombre, es decir, en eso se expresa su ser para los hombres, en ese su anuncio de futuro frente a lo que ha estado sucediendo.

El segundo cántico subraya el carácter de elección por parte de Dios: ha elegido a quien desprecian los poderosos, a quien parece no tener fuerzas para hacer reinar la justicia sobre el mundo y que, sin embargo, tiene el respaldo de Dios; «en realidad mi derecho lo defendía el Señor, / mi salario lo tenía mi Dios». «Así dice el

Señor, redentor y Santo de Israel, / al despreciado, al aborrecido de las naciones, / al esclavo de los tiranos: / Te verán los reyes, y se alzarán; los príncipes, y se pos-trarán; / porque el Señor es fiel, porque el Santo de Israel te ha elegido» (49, 4 y 7). La elección es para construir una tierra nueva y un pueblo nuevo: «para restaurar el país, para repartir heredades desoladas» (49, 8). Saldrá el pueblo de su estado de pobreza, de opresión y oscuridad a un nuevo estado de abundancia, de libertad y de luz. Y la razón de la intervención divina a través de su siervo es clara: «Porque el Señor consuela a su pueblo / y se compadece de los desamparados» (49, 13). Esta idea de que Dios está al lado del oprimido y contra el opresor es fundamental en el texto y se refiere a un pueblo entero y no solamente a individuos particulares: «Haré a tus opresores comerse su propia carne, / se embriagarán de su sangre como de vino; / y sabrá todo el mundo que yo soy el Señor, tu salvador, / que tu reden-tor es el héroe de Jacob» (49, 26).

El tercer cántico da un paso nuevo al resaltar la importancia que pueden tener los sufrimientos en la marcha liberadora del pueblo. La larga experiencia del abatimiento puede llevar a la desconfianza, pero el Señor va a respaldar ese sufrimiento y va a terminar dando la victoria a quien aparentemente está derrotado: «El Señor me ayuda, por eso no sentía los ultrajes; / por eso endurecí el rostro como pedernal, / sabiendo que no quedaría defraudado» (50, 7). Una gran esperanza se abre en el futuro de los afligidos y perseguidos; su dolor no es en vano, sino que Dios está tras él. Una esperanza que tocarán con sus manos y que transformará por completo sus vidas: «los rescatados del Señor volverán: vendrán a Sión con cánticos, en sus cabezas alegría perpetua, / siguiéndolos gozo y alegría, pena y aflicción se aleja-rán» (51, 11).

Pero es en el cuarto cántico donde se desarrolla más el tema de la pasión y gloria del siervo. Ante todo, la

contraposición centra lo que es la situación del siervo y su capacidad real de salvación: «Mirad, mi siervo tendrá éxito, subirá y crecerá mucho. / Como muchos se espantaron de él, porque desfigurado no parecía hombre / ni tenía aspecto humano, / así asombrará a muchos pueblos; / ante él los reyes cerrarán la boca, / al ver algo inenarrable y contemplar algo inaudito» (52, 13-15). Es aquí donde la descripción de la persecución del siervo en su misión de implantar el derecho reviste caracteres muy similares a los que sufre hoy el pueblo oprimido:

«Creció en su presencia como brote,
como raíz en tierra árida, sin figura, sin belleza.

Lo vimos sin aspecto atrayente,
despreciado y evitado de los hombres,
como un hombre de dolores acostumbrado a
[sufrimientos
ante el cual se ocultan los rostros, despreciado y
[desestimado.

El soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros
[dolores:
nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y
[humillado;
pero él fue traspasado por nuestras rebeliones,
triturado por nuestros crímenes.

Nuestro castigo saludable cayó sobre él,
sus cicatrices nos curaron.

Todos errábamos como ovejas, cada uno siguiendo su
[camino,
y el Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes.

Maltratado, se humillaba y no abría la boca...
Sin defensa, sin justicia, se lo llevaron,
¿quién meditó en su destino?

Lo arrancaron de la tierra de los vivos,
por los pecados de mi pueblo lo hirieron.

Le dieron sepultura con los malvados
y una tumba con los malhechores,
aunque no había cometido crímenes
ni hubo engaño en su boca.

El Señor quiso triturarlo con el sufrimiento
y entregar su vida como expiación:
verá su descendencia, prolongará sus años,
lo que el Señor quiere prosperará por su mano.

Por los trabajos de su alma verá la luz,
el justo se saciará de conocimiento.

Mi siervo justificará a muchos
porque cargó con los crímenes de ellos.

Le dará una multitud como parte,
y tendrá como despojo una muchedumbre.
Porque expuso su vida a la muerte
y fue contado entre los pecadores,
él cargó con el pecado de muchos
e intercedió por los pecadores» (53, 2-12).

Este texto, fundamental en cualquier teología de la salvación, en cualquier soteriología, admite diversas lecturas, porque puede iluminar problemas distintos. En el que nos ocupa ahora, no puede desconocerse hasta qué punto se acomoda en la descripción a lo que ocurre con el pueblo crucificado. Si una lectura ya tradicional ha visto preanunciada en él la figura de la pasión de Jesús, no hay por qué cerrar los ojos a lo que tiene de realmente descriptivo —al margen de toda acomodación— de lo que es hoy una inmensa mayor parte de la humanidad. Desde esta perspectiva pueden subrayarse algunos momentos histórico-teológicos de este cántico impresionante.

En primer lugar, se trata de una figura destrozada por la intervención histórica de los hombres: es un hombre de dolores, acostumbrado al sufrimiento, que es lle-

vado a la muerte sin defensa y sin justicia; desestimado y despreciado por todos; alguien en quien no se ve mérito alguno.

En segundo lugar, no sólo no se le considera como posible salvador del mundo, sino, todo lo contrario, como leproso, como condenado, herido de Dios y humillado.

En tercer lugar, aparece como pecador, como fruto del pecado y como lleno de pecados; por eso le dieron sepultura con los malvados y con los malhechores; fue contado entre los pecadores porque él cargó con el pecado de muchos.

En cuarto lugar, la visión creyente ve las cosas de otro modo: su estado no se debe a sus pecados, sufre el pecado sin haberlo cometido; fue traspasado por nuestras rebeliones y triturado por nuestros crímenes, herido por los pecados del pueblo. Cargó con los pecados que no cometió, de modo que está en situación desesperada por los pecados de los demás. Antes de que él muera por los pecados, son los pecados los que le llevan a la muerte, son los que le matan.

En quinto lugar, el siervo acepta este destino, acepta que el peso de los pecados le lleve hasta la muerte, aunque él no los cometió. En razón de los pecados de los otros, por los pecados de los otros, acepta su propia muerte. El siervo justificará a muchos, porque cargó con los crímenes de ellos. Nuestro castigo cayó sobre él y sus cicatrices nos curaron. Su muerte, lejos de ser sin sentido y sin eficacia, quita, por lo pronto, los pecados que afligían al mundo. Es expiación e intercesión por los pecados.

En sexto lugar, el propio siervo, aplastado en su vida sacrificada y en su muerte fracasada, triunfando: no sólo los otros se verán justificados, sino que verá su descendencia y prolongará sus años; verá la luz y se saciará de conocimiento.

En séptimo lugar, el Señor mismo asume esta situación: carga sobre él todos nuestros crímenes. Más aún,

se dice que el Señor quiso triturarlo con el sufrimiento y entregar su vida como expiación, aunque después le premiará y dará la recompensa total. Son las frases más fuertes, pero que admiten la interpretación de que Dios acepta como querido por El, como saludable, el sacrificio de quien históricamente es muerto por los pecados de los hombres. Sólo en un difícil acto de fe el cantor del siervo es capaz de descubrir lo que aparece como todo lo contrario a los ojos de la historia. Precisamente porque ve cargado de pecados y de las consecuencias del pecado a quien no los cometió, se atreve, por la misma injusticia de la situación, a atribuir a Dios lo que está sucediendo; Dios no puede menos de atribuir un valor plenamente salvífico a este acto de absoluta injusticia histórica. Y se lo puede atribuir porque el propio siervo acepta su destino de salvar por el sufrimiento a quienes son los causantes de él.

Finalmente, la orientación global de este cántico, junto con la de los tres anteriores, su sentido profético de anuncio futuro y su ámbito de universalidad, hacen que no pueda determinarse únicamente la concreción histórica del siervo. Siervo doliente de Yahvé será todo aquel que desempeñe la misión descrita en los cánticos, y lo será por antonomasia quien la desempeñe de forma más total. Por mejor decir, siervo doliente de Yahvé será todo aquel crucificado injustamente por los pecados de los hombres, porque todos los crucificados forman una sola unidad, una sola realidad, aunque esta realidad tenga cabeza y tenga miembros con funciones distintas en la unidad de la expiación.

Por mucho que se acentúen los rasgos del sufrimiento y del aparente fracaso, sobresale la esperanza del triunfo, no lo olvidemos, que ha de tener un carácter público e histórico y que se relaciona con la implantación del derecho y de la justicia. Todo lo que pueda haber de representación sustitutiva no obsta para que haya una efectividad histórica.

b) Vida y muerte de Jesús y Siervo de Yahvé

Con anterioridad a la interpretación cristiana del siervo doliente ya se había puesto en relación su figura con la del Mesías. Una línea de reflexión teológica vio que el triunfo del Mesías no vendría sino después del paso por el dolor y el sufrimiento, y esto precisamente por la existencia del pecado. No puede desconocerse que el propio deutero-Isaías, que tanto subraya el amor de Yahvé por el pueblo, pone en su boca duras quejas sobre el mal comportamiento de ese pueblo. El misterio del pecado y del mal no deja de abrirse camino hasta dar con una interpretación más cabal de la acción de Dios en la historia.

El Nuevo Testamento no recoge con profusión la referencia explícita al siervo de Yahvé. El título «*pais Theou*» aparece sólo una vez en Mateo (12, 15) y cuatro en los Hechos (3, 13-26; 4, 27-30). Sin embargo, la teología del siervo doliente de Yahvé, en la línea del sufrimiento y la oblación por los pecados, es de primera importancia en el Nuevo Testamento cuando se pretende explicar teológicamente el hecho histórico de la muerte de Jesús. La desaparición casi completa del término puede atribuirse a que las comunidades helenísticas prefirieron muy pronto el título de «hijo de Dios» al de «siervo de Dios», que les resultaba un tanto inasimilable. Para J. Jeremias, la interpretación cristológica del siervo de Yahvé del deutero-Isaías pertenece a los primeros tiempos de las comunidades cristianas y corresponde al estadio palestino, prehelenístico. Cullmann sostiene que la cristología del siervo es probablemente la cristología más antigua.

Sin embargo, no es opinión común de los exegetas el que el propio Jesús tuviese conciencia de ser el siervo de Yahvé del que habla el deutero-Isaías. No necesitamos entrar aquí en esta discusión, porque lo que aquí nos importa subrayar es que la comunidad primitiva vio jus-

tificadamente el trasfondo teológico del siervo doliente en los sucesos históricos de la vida de Jesús, en cuyo caso éste, sin saberlo explícitamente, hubiera desempeñado la misión del siervo. Podría decirse, a modo de objeción, que los sucesos históricos narrados en los evangelios no son sino la carne histórica puesta por las comunidades primitivas para historizar el pensamiento teológico del siervo; pero aunque así fuera —lo cual no parece aceptable en su totalidad—, nos bastaría con el reconocimiento de la necesidad de historizar la salvación y el modo de la salvación. Si, por otra parte, el propio Jesús tuvo conciencia de ser él la realización plena del siervo doliente de Yahvé, es claro que esta conciencia no la tuvo desde el principio de su vida, ni siquiera en los arranques de su vida pública; de lo cual se deduce de nuevo que sólo su vida real de anuncio del Reino y de oposición a los enemigos del Reino le condujo a la aceptación creyente y esperanzada del destino salvífico del siervo: en El, la lucha contra el pecado habría sido también anterior a la muerte por el pecado.

Es, por lo pronto, difícil de admitir que Jesús haya manifestado pública y solemnemente el que su muerte fuera a tener un alcance salvífico (Schürmann). La predicación y el comportamiento de Jesús no se orientan hacia su muerte futura y no dependen de ella (Marxsen). Más difícil resulta responder a la cuestión de si comunicó el sentido salvífico de su muerte a sus discípulos más cercanos, al menos en vísperas de la pasión, ya que no cuando fueron enviados a la misión de anunciar el Reino. De hacerlo, tuvo que ser en la última cena. Sin poder entrar a fondo en esta cuestión, nos podemos atener a las posiciones intermedias de los exegetas, entre el positivismo literal de Jeremias y el escepticismo histórico de Bultmann. Schürmann, después de un largo análisis exegético, concluye: es una perspectiva soteriológica la que mejor explica los gestos de ofrenda de aquel que va a morir y que anuncia la salvación escatológica;

en estos gestos del siervo realizados por Jesús, la salvación escatológica se hace comprensible en la acción simbólica de quien llega hasta el don de sí en la muerte como culminación de toda su vida, que ha sido siempre una pro-existencia, esto es, una vida definitiva por la entrega total a los demás. El reconocimiento del valor salvífico de la muerte de Jesús después de la resurrección quedó posibilitado por el recuerdo de la actitud pro-existente de Jesús, expresada solemnemente en los gestos de la última cena y reconsiderada a la luz de las Escrituras, especialmente a la luz del siervo doliente. Se fue viendo que esa muerte era necesaria, que era conforme a las Escrituras, que tiene un valor salvífico para quienes le siguieron y que ese valor puede extenderse a los pecados de la multitud.

Contra la autocomprendión plena de su muerte por parte del propio Jesús está, sin embargo, el grito de Jesús en la cruz recogido por Mateo (27, 26) y Marcos (15, 35), que parece indicar un absoluto abandono por parte de Dios y, consecuentemente, un desfallecimiento de su fe y de su esperanza. El texto presenta una dificultad tan grave, que los demás evangelistas lo sustituyen por una palabra de confianza (Lc 23, 46-47) o por una palabra de plenitud (Jn 19, 30). Siendo posible ver en las palabras de abandono de Jesús el comienzo del salmo 22, que termina con palabras de esperanza semejantes a las del cántico del siervo, no es seguro que ése sea el tenor y el sentido de las palabras puestas en la boca de Jesús por Mateo y Marcos. Para León-Dufour, Jesús habría querido expresar el estado de derelicción, de abandono, que es la muerte, muerte que de por sí es la separación del Dios vivo. Sin embargo, la experiencia del abandono es simultáneamente proclamada y negada en un diálogo que expresa la presencia del que parece ausente; el diálogo no queda interrumpido, aunque Dios parece haber desaparecido. Jesús, por vez única en los sinópticos, no llama a Yahvé «Padre», sino «Dios». Todo ello hace sospechar que el

«*por qué* me has abandonado

queda sin respuesta inmediata, que solamente aparecerá después de su muerte y que los evangelistas colocan en voz del centurión: «realmente, este hombre era el hijo de Dios».

Jesús, en consecuencia, no habría tenido conciencia explícita del sentido pleno de su muerte, aunque sí la esperanza firme de que su vida y su muerte eran el pre-anuncio inminente del Reino; dicho en otras palabras, que el advenimiento definitivo del Reino pasaba por su vida y por su muerte, entre las que ha de aceptarse una continuidad, de modo que la muerte no fue sino la culminación de su vida, el momento definitivo de su entrega total en el anuncio y en la realización del Reino. Hasta el punto de que más claro estaría el sentido sacrificial y expiatorio de los sufrimientos del siervo doliente que el de la muerte de Jesús, sólo más tarde comprendida como víctima universal de los pecados del mundo.

c) *Para que el pueblo oprimido sea continuador de la Redención de Jesús, el Siervo*

Obviamente, el pueblo crucificado no tiene conciencia explícita de ser el siervo doliente de Yahvé; pero, como acabamos de ver en el caso de Jesús, esto no es razón para negar que lo sea. Tampoco sería razón el decir que Jesús mismo es el siervo doliente de Yahvé, pues el pueblo crucificado sería su continuidad histórica, de modo que no supondría «otro» siervo. Bastaría, por tanto, con mostrar que el pueblo crucificado reúne objetivamente algunas condiciones esenciales del siervo doliente para presumir que, si no lo es actualmente y en toda su plenitud, es, sin embargo, el lugar histórico más adecuado de su realización

Si se admite que la pasión de Jesús ha de tener continuación histórica, debe admitirse también, en razón de la historicidad, que esa continuación puede adoptar di-

versas figuras. Dejando de lado las figuras individuales, esto es, la necesidad de que Jesús prosiga en cada uno de sus seguidores, la continuación histórica por parte del pueblo deberá cobrar distintas figuras. Dicho en otros términos, no puede decirse de una vez por todas quién es el sujeto colectivo que lleva adelante con mayor plenitud la obra redentora de Jesús. Podría decirse que siempre será el pueblo de Dios crucificado; pero esto, siendo acertado, deja sin definir quién es ese pueblo de Dios, que no puede entenderse sin más como la Iglesia oficial, ni siquiera como la Iglesia perseguida. No todo lo que se dice «iglesia» es, sin más, el pueblo crucificado o el siervo doliente de Yahvé, aunque ese pueblo crucificado, rectamente entendido, pueda considerarse como la parte más viva de la Iglesia, precisamente porque continaría la pasión y muerte de Jesús.

Esta historicidad no impide que pueda llegarse a una aproximación de la figura actual del siervo. Podrá ser distinta en diversas situaciones históricas, podrá representar según aspectos distintos sus rasgos fundamentales, pero no por ello podría dejar de tener ciertas características fundamentales. La más fundamental es que sea aceptado como tal por Dios; pero esta aceptación no es comprobable sino sólo a través de su «semejanza» con lo que le ocurrió al Jesús crucificado de la historia. Según esto, deberá ser crucificado por los pecados del mundo, deberá haber sido convertido en desecho de los hombres mundanos, su apariencia no será humana precisamente porque ha sido deshumanizada; deberá tener un alto grado de universalidad, pues se ha de tratar de una figura redentora del mundo entero; deberá sufrir esta deshumanización total no por sus culpas, sino por cargar con las culpas de los demás; deberá ser desecharo y despreciado precisamente como salvador del mundo, de tal forma que este «mundo» no lo acepte como su salvador, antes al contrario, lo juzgue como la expresión más cabal de lo que se debe evitar y aun condenar; deberá,

finalmente, darse una conexión objetiva entre su pasión y la realización del Reino de Dios.

Por otra parte, no deberá identificarse esta figura histórica del siervo con una determinada organización del pueblo crucificado cuya instancia definitoria sea el alcance del poder político. Desde luego que la salvación prometida a la misión histórica del siervo de Yahvé ha de conseguir una objetivación histórica y que esta objetivación histórica ha de ser lograda mediante una organización, la cual, si ha de ser plenamente liberadora, ha de estar en íntima conexión con lo que es el pueblo crucificado. Pero no es el mismo aspecto aquel por el que el pueblo crucificado —y no un pueblo indiferenciado sin más— aporta la salvación al mundo, como continuador de la obra de Jesús, y aquel otro por el que realiza histórico-políticamente esa salvación. Dicho de otra forma: el pueblo crucificado desborda cualquier concreción histórica que pueda darse a sí mismo en vistas a su salvación histórica, y ese desbordamiento proviene de ser continuación histórica de un Jesús que no llevó su lucha por el Reino a través del poder político; pero el hecho de que «desborde» no supone que se pueda apartar de toda concreción histórica, porque el Reino de Dios implica la realización de un orden político en que los hombres vivan en alianza como respuesta a la alianza de Dios.

El pueblo crucificado mantiene así una cierta indeterminación, en cuanto no se identifica, al menos formalmente, con un preciso grupo histórico —al menos con todas las concreciones de un grupo histórico—; pero, por otro lado, es suficientemente determinado como para no ser confundido con lo que no puede representar el papel histórico del siervo doliente de Yahvé. Por poner ejemplos a dos niveles distintos: el Primer Mundo no está en esa línea, y sí lo está el Tercer Mundo; no lo están las clases ricas y opresoras, y sí lo están las clases oprimidas; no lo están quienes están al servicio de la

opresión, por mucho que sufran en este servicio, y sí lo están los que luchan por la justicia y la liberación. El Tercer Mundo, las clases oprimidas, los que luchan por la justicia, «en tanto que» son Tercer Mundo, clase oprimida y luchadores por la justicia, están en la línea del siervo doliente, por más que no todo lo que hacen lo hagan necesariamente en la línea del siervo. Más aún, como ya se apuntaba al principio de este trabajo, esos tres niveles necesitan desdoblarse —no podemos entrar aquí en el estudio de las formas de ese desdoblamiento— en factores estrictamente políticos y en factores que, siendo históricos, no son formalmente políticos.

Esta aproximación del pueblo crucificado al siervo de Yahvé es todo menos gratuita. Si es posible ver en uno y otros rasgos comunes fundamentales, está, además, la identificación hecha por el mismo Jesús —o vista así objetivamente por la comunidad cristiana primitiva— entre El y los que sufren. Desde luego, los que sufren por su nombre o por el Reino, pero también los que sufren sin saber que su sufrimiento tiene que ver con el nombre de Jesús y el anuncio de su Reino. Pero es en Mt 25, 31-46 donde se expresa la identificación de un modo más preciso; pasaje que, por cierto, antecede literalmente a un nuevo anuncio de la pasión (26, 1-2).

El pasaje tiene una estructura de pacto (Pikaza) en su doble expresión (soy vuestro Dios, que está en los pequeños, y seréis mi pueblo si amáis a los pequeños), con un pacto que está mediado a través de la justicia interhumana. Es el juicio del Reino, el juicio universal y definitivo, que saca a la luz la verdad de Dios entre los hombres; esta verdad está en la identificación del Hijo del hombre, constituido en Rey, con los hambrientos, con los sedientos, con los peregrinos, con los desnudos, con los enfermos y los presos. Hijo del hombre es el que sufre con los pequeños; y es este Hijo del hombre, en tanto que encarnado en el pueblo crucificado, el que se va a constituir en juez: el pueblo crucificado es ya

juez, aunque no formule juicio teológico, en su propia existencia; y ese juicio es salvación, en cuanto descubre, por oposición, el pecado del mundo y en cuanto posibilita el rehacer lo que está mal hecho; en cuanto propone una exigencia nueva como camino ineludible para conseguir la salvación. Se trata, no lo olvidemos, de un juicio universal en que se da sentencia sobre todo el curso de la historia. Pikaza observa que Mt 25, 36-41 implica una visión dialéctica del Jesús histórico; por un lado, ha sido pobre y, por otro, es el que ayuda al pobre; observado esto después de la Pascua, Jesús aparece como Hijo del hombre que sufre en los perdidos de la tierra, pero es a la vez Señor que se pone en su ayuda.

El pueblo crucificado tiene así una doble vertiente: es la víctima del pecado del mundo y es también quien aportará la salvación al mundo. Pero este segundo aspecto no es el que aquí nos toca desarrollar del «muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación» paulino; este trabajo, al detenerse en la crucifixión, sólo presenta la primera etapa. Una etapa centrada sobre la resurrección del pueblo debería mostrar cómo el crucificado por los pecados del mundo puede aportar en su resurrección la salvación del mundo. No hay salvación por el mero hecho de la crucifixión y de la muerte: sólo un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le ha infligido, es el que puede salvar al mundo.

El mundo de la opresión no está dispuesto a tolerar esto. Como en el caso de Jesús, está decidido a desechar la piedra angular para la construcción de la historia, está decidido a construir la historia desde el poder y la dominación, es decir, desde la anulación permanente de la inmensa mayoría de la humanidad oprimida. La piedra que desecharon los constructores vino a ser la piedra angular, piedra de tropiezo y roca de escándalo. Esa piedra fue Jesús, pero lo es también el pueblo que ahora es suyo, porque sufre el mismo destino histórico: los que

un tiempo «no eran pueblo» ahora son «pueblo de Dios», los que eran «mirados sin misericordia» ahora son «mirados con misericordia». En este pueblo están las piedras vivientes con que se edificará la nueva casa, en la que habitará el sacerdocio nuevo, que ofrecerá las nuevas víctimas a Dios por mediación de Jesucristo (cfr. 1 Pe 2, 4-10).

La Iglesia que nace del pueblo por el espíritu

Hasta qué punto la Iglesia actual más visible y aparente, a pesar de sus últimos esfuerzos, ha sido (y sigue siéndolo en parte) una Iglesia configurada a espaldas del pueblo, es algo de lo que uno no puede percatarse si no se está de parte del pueblo, formando parte con él de un modo o de otro. Las graves consecuencias de este hecho, no sólo respecto de lo que el pueblo recibe de la Iglesia, sino respecto de la constitución y de la misión de la propia Iglesia, están ahí para quien quiera examinarlas de nuevo desde la realidad del pueblo mismo. No vamos a insistir en ellas, pues son lo suficientemente claras y llamativas y han sido una y otra vez puestas de relieve no sólo por presuntos enemigos de la fe o de la Iglesia, sino también, y muy energicamente, por hombres de Iglesia, por santos, a lo largo de toda la historia.

Claro que uno puede preguntarse por qué va a ser el pueblo el lugar adecuado para la valoración de lo que debe ser la Iglesia. ¿No lo será más bien la palabra de Dios? ¿No lo será incluso la propia Iglesia en lo que es realmente, con su jerarquía y su magisterio, que se autoproclaman asistidos especialmente por el Espíritu de Cristo? Responder a estas cuestiones nos obliga a

plantear un tema, aparentemente introductorio, que se haga problema del lugar adecuado o, mejor, del lugar más apto para la interpretación de la fe y de la praxis cristiana. Si la respuesta es de un modo o de otro —modo que habrá de determinarse ulteriormente— el pueblo, habremos avanzado mucho para responder y para aclarar la tesis principal de este artículo. Que esto no es un apriorismo ni lleva a un círculo vicioso, se verá en el tratamiento mismo de este capítulo, a pesar de los límites metodológicos de fondo y de forma a que nos vemos forzados. Ya el hecho masivo y permanente de la preferencia, al menos verbal, de la Iglesia por los más desfavorecidos, aun en los casos en que su apuesta por ellos era sustancialmente negativa, nos indica, tal vez por el camino de la mala conciencia, lo imprescindible que es para la fe cristiana la vuelta al pobre para que dé de sí su mayor fuerza.

1. El lugar más apto para la lectura y la praxis de la fe

El problema del lugar más apto para la lectura y la praxis de la fe se plantea desde el momento en que surge la sospecha de que el lugar desde donde se interpreta y se realiza algo es fundamental para el resultado de la interpretación y de la realización, y de que esa fundamentalidad no es inmediatamente percibida como tal, de suerte que sin caer en la cuenta, esto es, de forma más o menos «inconsciente», se está poniendo en el objeto del estudio o de la praxis los intereses no confesados, que responden a la instalación en un lugar determinado. Si esto es así en toda interpretación y realización de alguna importancia vital, lo es de modo singular en la interpretación de la fe y en su praxis, que tan de lleno toca a la totalidad de la vida y a sus intereses más profundos. Y esto es válido tanto para los individuos como para el grupo social, aunque el mecanismo y los efectos sean diversos en un caso y en otro.

De este problema se pretende salir por el recurso a la ciencia, por el recurso a un análisis teórico que se auto-proclama como inmune a toda proclividad ideológica. No vamos a entrar en la discusión de este problema. Puede aceptarse que un análisis estrictamente científico es útil y aun imprescindible para hacer una lectura no (mal) interesada. Pero no es suficiente. Y lo es menos en casos como el de la fe cristiana, que por su propia definición real tiene características con las que el llamado análisis científico no tiene adecuación completa. Y esto no porque la fe sea cosa de sentimiento o se refiera a realidades en modo alguno comprobables (ni validables ni falseables), sino porque esta fe dice relación esencial a una praxis, sin la cual es incomprensible. La plenitud de la fe no se alcanza sin una precisa praxis, apuntada en esa misma fe; y esta praxis exige una determinada «colocación» comprometida, esto es, un lugar bien preciso. Así como no tiene sentido real hablar de olores a alguien que carece de olfato, tampoco tiene sentido real hablar de la fe cristiana a alguien, no que carezca de fe, sino que esté empeñado en pecar contra la luz, porque decide no situarse allí donde se da la luz.

Esto no implica que la praxis cristiana se evada de cualquier crítica no cristiana. Y no lo implica, en primer lugar, porque esa praxis cristiana tiene una vertiente mundana que la significa y que, como tal, está sujeta a toda crítica; en segundo lugar, porque como praxis cristiana se presenta con frecuencia algo que no es sino praxis mundana recubierta de ornamentación cristiana; y en tercer lugar, porque es muy posible que la crítica provenga de un lugar cristiano más o menos implícito, pues surge de una exigencia real, a la cual pretendería responder la fe cristiana. Por poner ejemplos correlativos a las tres razones: el poder de la fe toma formas de poder mundial (no siempre mundanizado); la conformación mundanizada de lo que es servicio en la Iglesia; la necesidad de que los pobres sean liberados. Por las tres

razones y en los tres casos está plenamente justificada una crítica de la praxis cristiana, aun por aquellos que se confiesan como no cristianos.

Lo que sí implica es que la totalidad de la fe cristiana y, por tanto, la posibilidad plena de crítica recuperadora sólo son posibles desde un determinado lugar. ¿Qué lugar? Esa es nuestra cuestión.

La respuesta tiene que ver con el pueblo. Ante todo, porque es al pueblo al que va dirigido el mensaje de salvación y porque el mensaje de salvación es necesariamente un mensaje de liberación. Ambas caracterizaciones son, por lo pronto, necesarias, porque pueblo es aquí no cualquier conjunto de hombres, sino aquel conjunto o comunidad que necesita y quiere ser liberado. Pueblo, en definitiva, es aquella comunidad de hombres que ha sido elegida por Dios como especial morada suya y que, por habitar de modo especial en ella el Espíritu de Jesús, tiene la misión de anunciar y realizar la salvación. El llamar, sin embargo, a este pueblo «pueblo de Dios» puede llevar a confusiones según la terminología usual, porque el pueblo de Dios no es pueblo en contraposición a los jerarcas que pretenden mandarle y dirigirle, sino que es pueblo en contraposición a quienes le impiden realizar su condición de hijos de Dios; no es, por tanto, pueblo un concepto intra-eclesial, sino que su polo opuesto, desde el que se entiende, se sitúa en la estructuración misma del mundo y de la historia.

En segundo lugar, donde es más realizable y alcanza su sentido más completo el mensaje de salvación es en lo que aquí llamamos pueblo. Y esto no tanto por condiciones del pueblo mismo, sino por elección de Dios, según aquello tan «mariano»: «su brazo interviene con fuerza, desbarata los planes de los arrogantes, derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos despidé de vacío» (Lc 1, 51-53). Lo cual no significa que «pueblo» implique pasividad en el sentido de que nada pueda ha-

cer de por sí y haya de esperarlo todo de fuera de sí, sino en el sentido de que lo hecho por él está hecho sin arrogancia, en el nombre y en el seguimiento de quien dio su vida por los hombres. Este pueblo, precisamente porque no es arrogante, porque no es poderoso, porque no es de ricos, es quien recibe de lleno la bienaventuranza de Jesús, es quien recibe primariamente y en su totalidad la buena nueva: «el espíritu del Señor está sobre mí, porque El me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4, 18-19; Is 61, 1-2). De suerte que los demás hombres han de hacerse como uno de éstos para que puedan comprender el don de Dios y pueda fructificar en ellos.

En tercer lugar, porque el sentido mismo de la salvación cristiana aparece como respuesta a la necesidad doliente de quien, en su sufrimiento, desvela la gravedad del pecado que le opriime. Y esta es la novedad de la fe cristiana como diferente a lo que buscan las «religiones» convertidas en partes estructurales del todo social. Estas religiones así constituidas en elementos favorecedores de un sistema social injustamente configurado, puede que pretendan ser suavizadores del engranaje social, pero en el mejor de los casos el pueblo es para ellas, como para el resto de las instancias de poder, un objeto de misericordia o de condescendencia y no un sujeto primario de iniciativa. Al contrario, en la fe cristiana —y ése es uno de sus radicales momentos subversivos— el pueblo es el protagonista de la acción creyente, es el primero porque en el banquete del mundo le colocaron el último.

Finalmente, sólo cuando los creyentes todos configuren sus vidas por lo que es la necesidad real de estos primeros del Reino, alcanzarán la salvación y harán que la salvación ofrecida por Dios a los hombres en Jesús se

pueda convertir en luz de las naciones y en sal de la tierra. De lo contrario, será luz bajo el celemín y sal ya sin sabor, que no sirve más que para ser arrojada. El valor universal de la salvación cristiana no estriba en que la salvación caiga unívocamente sobre todos los hombres, sino en que todos los hombres son llamados a convertirse, esto es, a volverse a aquel lugar que, por un lado, más necesita de redención —pues su situación es en gran parte resultado del pecado del mundo—, pero que, por otro, más carece de culpa y es mejor visto por Dios. En este ponerse al servicio de las demandas de este pueblo oprimido estriba la posibilidad de salvación de todos los hombres, porque este servicio exigirá, por una parte, dejar toda forma directa o indirecta de opresión y, por otra parte, abrirá un campo sin límites al mandato del amor y del servicio.

Todo ello muestra que el lugar de interpretación y de praxis de la fe cristiana es el pueblo, que sólo así entendido es el verdadero pueblo de Dios. Con ello hemos avanzado mucho para entender lo que es una Iglesia nacida, por el Espíritu, del pueblo. Es del pueblo así entendido de donde debe nacer la Iglesia nueva, esto es, la Iglesia de la fe, no configurada decisivamente por las instancias dominantes de este mundo. Pero para que esto sea así, el nacimiento debe ser en el Espíritu y por el Espíritu. ¿Qué es este nacimiento por el Espíritu? ¿Qué o quién es este Espíritu?

2. El pueblo con Espíritu

El pueblo no se basta a sí mismo. Por muy fuerte y poco popular que pueda parecer esta afirmación, es difícil contradecirla. El conjunto de los oprimidos, si no es más que eso, no es lugar adecuado ni de salvación cristiana ni de liberación humana. Esto no significa necesariamente que lo que le falta haya de venirle desde «fuera»

de sí mismo, como si hubieran de ser sujetos distintos del pueblo los que han de constituir al pueblo en pueblo salvador y liberador. Lo que significa es que se requiere algo que vaya más allá de la pura conjunción de desgracias y sufrimientos. Los marxistas, por ejemplo, han dicho que no hay clase sin «conciencia» de clase, por muy cuestionable que pueda ser el modo prescrito para adquirir esa conciencia y por muy fuera del pueblo que pueda situarse esa conciencia. No es nuestro tema aquí, y sólo se aporta esa referencia como apunte introductorio a lo que nos interesa: el pueblo necesita de alguna «espiritualización» para convertirse realmente en pueblo salvador y liberador.

Pero una distinción debe hacerse inmediatamente. No hablamos aquí del pueblo como unidad política que, por medios políticos, formalmente políticos, lucha por su liberación. Esta es una tarea indispensable, y si él no la emprende, nunca se la van a regalar. Pero es otro tema el que aquí nos ocupa: el del pueblo que da nacimiento a una Iglesia. No son dos cuestiones divergentes, ni siquiera meramente paralelas; pero son distintas. Y aquí se trata del pueblo que da nacimiento a la Iglesia y en cuanto que da nacimiento a la Iglesia como comunidad de seguidores de Jesús que busca anunciar y realizar el Reino de Dios en la historia. Por mucho que esta Iglesia no cobre la plenitud de su realidad más que en el servicio de un pueblo que necesita de una liberación integral, no se confunde con una instancia preponderantemente política, ni siquiera socio-política. Una cosa es que la Iglesia tenga una esencial dimensión política y otra que su ser y actividad se agoten en un quehacer predominantemente político.

Pues bien, este pueblo, que para desarrollar su misión política necesita una determinada concienciación y organización, para constituirse en Iglesia necesita nacer del Espíritu. Para él vale también lo que Jesús dijo a Nicodemo: «Pues sí, te aseguro que si uno no nace de

nuevo, no podrá gozar del reinado de Dios» (Jn 3, 4), ya que de la carne nace carne, mientras que del Espíritu nace el espíritu. Y este Espíritu ha de recibirse de Jesús, que en el día más solemne de las fiestas gritaba: «Quien tenga sed, que se acerque a mí; quien crea en mí, que beba, para que de su entraña manen ríos de agua viva» (Jn 7, 38-39). No se trata aquí inmediatamente ni de una referencia sacramental al bautismo (como si bastara recibir las aguas bautismales para recibir el Espíritu de que aquí se habla) ni se trata tampoco de inmediato de la recepción de una persona de la Trinidad. Se trata más bien del Espíritu de Jesús o del Espíritu que se revela en Jesús.

Joachim Jeremias subraya cómo en el tiempo de Jesús, según la convicción de la sinagoga, se habría extinguido el Espíritu.¹ Ya cuando Israel pecó con el becerro de oro, Dios restringió el Espíritu, y éste llegó a extinguirse con la muerte de los últimos profetas literarios, a causa del pecado de Israel. Con los esenios aparece el Espíritu como algo que posee continuamente la comunidad esenia en su calidad de verdadero pueblo de Dios. En esta idea de la extinción del Espíritu, lo que se expresa es la conciencia de la lejanía de Dios. Jesús, en cambio, afirma expresamente que posee el Espíritu de Dios, aunque sus enemigos le atribuyan un espíritu inmundo (Mc 3, 28-29). Así lo proclama en Nazaret para garantizar el sentido de su misión (Lc 4, 18-21), y así lo supone —más que lo expresa— a lo largo de su vida y en su relación con los discípulos.

No es ésta la ocasión de discutir qué es este Espíritu en la palabra y en la vida de Jesús. Desde luego, no es inmediatamente el Espíritu Santo como segunda persona de la Trinidad; más bien se ha llegado a la idea del Espíritu Santo por concentración y personalización de

¹ Cfr. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Sigüeme, Salamanca 1974, pp. 97 ss.

todo lo que en la fe y en la praxis cristiana compete al ámbito del espíritu, esto es, de la presencia de Dios entre los hombres tal como se manifiesta en los hechos y palabras de Jesús, pero sobre todo en El mismo. Si la extinción del Espíritu implica la lejanía de Dios, la presencia de Dios implica la plenitud del Espíritu. Pero este Espíritu es ahora el Espíritu de Jesús. ¿Qué es este Espíritu?

El Espíritu de Jesús no significa lo que se indica en expresiones como «el espíritu de San Francisco» o «el espíritu del Renacimiento»; esto es, no significa algo así como la mentalidad, el modo propio o el estilo de una persona o de una época. Tiene, por lo menos, dos vertientes fundamentales: una, que se refiere al Dios que Jesús confiesa como su Padre; y otra, el modo como Jesús establece su relación con Dios en la realización de su vida y en la praxis de su misión. No puede negarse que en el Nuevo Testamento el Espíritu tiene una cierta exterioridad —bien íntima por cierto— respecto de Jesús, en cuanto Jesús es movido por El, es fortalecido por El, es ungido por El, etc.; pero tampoco puede negarse que esta unción del Espíritu hace que Jesús sea y actúe de un modo determinado, de modo que este ser y actuación son como el sello mismo del Espíritu, su presencia encarnada y vivificante.

Es claro, entonces, que es este Espíritu de Jesús el que se necesita para que el pueblo, del que hemos hablado antes, dé nacimiento a la Iglesia; para que el pueblo se convierta en instrumento de salvación y, consecuentemente, en instrumento de liberación. A su vez, este pueblo, así espiritualizado, es quien mejor puede representar la presencia del Espíritu en el mundo y puede, por consiguiente, convertirse en el resto eclesial por an tonomasia. Pero esto requiere una correcta visión de esta «espiritualización», que debe ser como la de Jesús y no de otro tipo; por ejemplo, no de tipo esenio, como si fuera posible una comunicación cristiana del Espíritu

al margen de toda mediación histórica y de la necesaria presencia en la historia, tal como lo reclama el concepto mismo de Reino de Dios.

En efecto, si por un lado es menester distinguir con firmeza lo que es continuación y prolongación de la vida de Jesús de lo que son otras formas legítimas y necesarias de intervención política en la historia, por otro es asimismo necesario dar a la continuación y prolongación de la vida de Jesús todo su imprescindible realismo histórico y, si se quiere, político. Por lo que toca al primer aspecto, hay que distinguir, a su vez, entre lo que es seguimiento de Jesús y sólo de Jesús y lo que es seguimiento proyectado sobre otros terrenos y otros modos de vida que no fueron los de Jesús ni son su obvia continuación histórica. Es cierto que la historicidad del seguimiento ni debe confundirse con la imitación mecánica ni puede ser ajena a muy concretas encarnaciones históricas; pero no por ello cualquier praxis histórica y política, por muy comprometida que se estime a sí misma en favor de los oprimidos, es sin más —las más de las veces ni siquiera lo pretende— la praxis de Jesús: el compromiso de Jesús es bien peculiar y está señalado inequívocamente en el Nuevo Testamento por lo que se refiere a sus líneas generales y a su «espíritu». Lo que requiere «discernimiento» son las acciones en que ese espíritu debe manifestarse y fortalecerse, pero no el modo fundamental de existencia.

Sin embargo, del mismo modo que se insiste en esta peculiaridad, debe insistirse también en la necesidad de realización histórica que compete al más estricto seguimiento de Jesús. Y esto conforme a la llamada y al carisma de cada uno o de cada grupo. Tal realización histórica exige de quienes se sienten llamados a predicar y realizar el Reino de Dios exclusivamente al modo de Jesús, que lo hagan en la misma línea y que lo lleven a las mismas consecuencias personales y públicas a las que las llevó Jesús y que, a su vez, le llevaron a ser asesinado

por los poderosos de su tiempo. Exige de quienes se sienten llamados a otro tipo de actividad, siempre en servicio del Reino y con el Espíritu de Jesús, pero en otra prolongación, que en ese otro tipo se orienten conforme a lo que pide ese Espíritu de Jesús e impulsados realmente por ese Espíritu.

Esto implica que Jesús viva realmente dentro de aquellos que dicen seguirle: esto significa que el pueblo debe ser fecundado por el Espíritu para que vaya dando nacimiento a la Iglesia. Ni aquella vida ni esta fecundación deben entenderse «místicamente»; tampoco de un modo puramente recordatorio. Es, más bien, una presencia real y creativa; una prueba de que Jesús sigue vivo en la historia y sigue realizando hasta su consumación la tarea que inició en su etapa histórica; algo que se hace carne y continúa así su creatividad y su eficacia históricas.

La verdad de esta presencia eficaz del Espíritu debe probarse en una serie de signos insustituibles. Jeremías resalta con razón uno de los más significativos, al comentar el séxtuplo paralelismo de Mt 11, 5, que enumera las señales del tiempo de salvación; el de que los pobres sean evangelizados, con el consiguiente escándalo que esto va a suscitar.² Si a este escándalo adjuntamos la necesaria persecución que implica el realizar el Espíritu de Jesús en la historia, podemos comprender lo que es este signo; el ponerse del lado de los más oprimidos —sea cual fuere su tipo de opresión— tiene que suscitar forzosamente el escándalo y la persecución de los opresores, sobre todo de aquellos opresores que pecan contra la luz —y pecan contra el Espíritu Santo— al no reconocer su pecado de opresión.

Esto nos lleva a dos direcciones fundamentales de ese espíritu: el escándalo de las bienaventuranzas y la lucha por la justicia. No es hora de entrar ni en uno ni en otro

² JEREMIAS, J., *op. cit.*, pp. 133 ss.

tema. Pero es menester mencionarlos, y mencionarlos en su estricta unidad. Precisamente el espíritu y la carne de las bienaventuranzas, por su preferencia escandalosa en favor de los pobres y de los oprimidos, supone una contradicción permanente y efectiva contra los pobres de este mundo; consiguientemente, una lucha por la justicia y una persecución inevitable. No hay espíritu de las bienaventuranzas donde no hay contradicción a los opresores y donde no hay persecución por parte de ellos; por otro lado, la contradicción y la persecución estricta y totalmente (los dos adversarios deben tenerse en cuenta a la par) cristiana debe ser aquella que resulte de la puesta en práctica histórica del espíritu de las bienaventuranzas. El que subrayemos y resalte mos el espíritu de las bienaventuranzas no supone el desconocimiento del resto del mensaje —especialmente todo el Sermón de la Montaña— y, sobre todo, el resto de la praxis de Jesús, que es desde luego la pauta fundamental para interpretar —y, cuando sea preciso, desideologizar— lo que es el verdadero mensaje.

Cuando este Espíritu así entendido sea el que se haga carne en el pueblo, tendremos en plenitud la Iglesia de Cristo, que es por autonomía una Iglesia de los pobres. Si se me permite una reinterpretación de la bienaventuranza corregida por Mateo, esa Iglesia debe estar formada en su núcleo principal por pobres con espíritu, esto es, por pobres que, siéndolo en el sentido más completo del Nuevo Testamento, viven del Espíritu de Jesús. La espiritualización de la pobreza no consistiría entonces en la desaparición real de la pobreza en beneficio de una pobreza idealista, sino la realización de esa pobreza plenificada por el Espíritu de Jesús. Suele decirse que el pobre, no por el hecho de ser pobre es santo y agente de salvación; que el pobre también necesita ser salvado y liberado de su propio pecado. Efectivamente es así. Ya el marxismo habla de un pueblo, el más oprimido, que no está en condiciones de liberar hasta que él

mismo se concientice. Pero la concepción cristiana de este tema es mucho más matizada y necesita párrafo aparte.

Frente a la concepción marxista, el cristianismo atribuye un papel singular a los más necesitados y oprimidos, por poca conciencia que tengan de su opresión y por poco capaces que se encuentren para promover movimientos revolucionarios; en su nuda necesidad y opresión tienen un valor profético y representan una llamada a la verdad de las relaciones entre los hombres, oscurecida y disimulada por una serie compleja de apariencias falsas. Pero no representan ese valor profético en cuanto pueden estar configurados por el pecado histórico del mundo y en cuanto, uno a uno, pueden ser exponentes tanto del pecado histórico como de determinadas tendencias naturales. En cuyo caso, más que sujeto primario de la salvación, se constituyen tan sólo en destinatarios primeros del esfuerzo salvífico. Mas, en cualquier caso, siempre contarán con un «despojo» material, que está más próximo al anuncio evangélico de lo que están aquellos que deben «despojarse» para no ahogar la palabra de Dios. Sin embargo, estos despojos, en cuanto son llenos del Espíritu y buscan no su instalación personal en el banquete de este mundo, sino la desaparición de las condiciones reales del «despojo» violento, son el verdadero pueblo que, movido por el Espíritu de Cristo, puede llevar adelante la salvación histórica y con ella la liberación.

Esto nos permite subrayar una de las características esenciales del pobre evangélico, visto desde nuestra perspectiva actual. Su elemento esencial no estribaría en la extrema escasez de bienes materiales —aunque en determinadas circunstancias una abundancia relativa de los mismos sería difícilmente conciliable con la perfección cristiana—, sino en algo más radical. Pobre sería el que se pone primariamente a favor de los más necesitados y oprimidos para luchar juntamente con ellos en orden a

que desaparezcan las condiciones tanto estructurales como personales de su necesidad y de su opresión y que, por lo mismo, se ven perseguidos por quienes son responsables conscientes o inconscientes de esa necesidad y opresión. Si esta posición la toma en seguimiento de Jesús y la vive con el Espíritu de Jesús, estamos ante el pobre auténticamente cristiano, que puede anunciar en plenitud el Reino de Dios y que, por tanto, se constituye en Iglesia.

Este es, entonces, el verdadero pueblo de Dios, cuya existencia es indispensable no sólo para que resplandezca la verdad de la plenitud evangélica, sino también para que el pueblo de los oprimidos alcance su liberación integral. El cristiano afirma rotundamente que, si no se vive el Evangelio, no puede haber salvación integral en esta vida misma. El aporte cristiano —cada vez más reconocido por más gente— es indispensable para la integral liberación histórica de los hombres; representa una concepción de la vida y una fuerza vital sin las que el mundo no puede alcanzar ni la plena libertad ni la exigible plenitud. Sólo si al mundo de los pobres se le deja vivir la plenitud del cristianismo, sólo si plenifica en sí mismo la presencia del Espíritu, será él mismo un pueblo salvador y podrá aportar a los demás la salvación. Yerran, en consciencia, los que con prisas políticas no dejan que ese pueblo —la mejor tierra evangélica— madure en sí mismo la semilla cristiana.

Puede que para la liberación histórica sea indispensable que los oprimidos tomen en sus manos la bandera de la historia; es una plausible tesis histórica. Lo que sí es cierto es que, desde un punto de vista cristiano, no puede haber Iglesia de Jesucristo, no puede haber salvación histórica, sin que sea sujeto primario de ella el pueblo de los más necesitados, renacido a una nueva vida por la presencia del Espíritu. Y este pueblo, así renacido, contribuirá de un modo incalculable a la liberación histórica de los individuos y de los pueblos.

El tema propuesto por el título del capítulo es más amplio y complejo de lo que aquí se ha podido exponer. Pero lo aquí expuesto puede servir de introducción. Tal vez a algunos parezca que se trata de una introducción demasiado «espiritual» y un tanto dualista. No lo creo así. Sólo que aquí, por exigencias del tema, se han subrayado algunos puntos que pueden pasar inadvertidos a aquellos a quienes, del proyecto histórico, no les importa más que su realización política. Tal vez una lectura atenta muestre que esta presencia del Espíritu es indispensable para cualquier proyecto histórico plenamente liberador.

El verdadero pueblo de Dios, según Mons. Romero

Difícil hablar teológicamente e históricamente de Monseñor Romero sin verse forzado a hablar del pueblo y del pueblo de Dios, de un pueblo que, como el siervo de Yahvé, ni siquiera tenía faz humana, ni siquiera tenía faz de pueblo y que, poco a poco, se fue convirtiendo no sólo en verdadero pueblo, sino, a la vez, en pueblo de Dios. Monseñor Romero quería hacer de su pueblo un verdadero pueblo y, para lograrlo, le descubría su estado de postración y explotación injusta, le anunciaba el futuro que Dios quería para él y le animaba a la lucha en busca de su verdadera y completa liberación. Pero, al mismo tiempo, le importaba sobremanera *que la Iglesia se constituyese como verdadero pueblo de Dios* y, poco a poco, fue dándose cuenta de que sólo acercándose al pueblo, de que sólo encarnándose en él, en sus dolores y en sus luchas, en sus alegrías y en sus triunfos, de que sólo siendo el verdadero pueblo de Dios, podría la Iglesia ser el cuerpo de Cristo en la historia (*Segunda Carta Pastoral*).

Por eso, si es difícil hablar de Monseñor Romero sin hablar de las luchas del pueblo y de la santidad del pueblo de Dios, es fecundo y útil volverse a lo que fue su vida, su predicación y su martirio para hablar con rea-

lidad y con eficacia de *lo que ha de ser el pueblo de Dios, de lo que ha de ser la Iglesia* si quiere ser el signo eficaz de una salvación total y si quiere seguir siendo lo que Jesús fue en la historia de Israel y en su vida mortal. Monseñor Romero, en los breves tres años de su vida pública como Arzobispo de San Salvador, se ha convertido en uno de los más grandes profetas de la Iglesia en América Latina. Y una de las explicaciones más profundas de esa grandeza pasa por el reconocimiento, que él fue consiguiendo poco a poco, de que el pueblo de Dios no puede entenderse más que desde el esfuerzo de dicho pueblo por alcanzar su plena dimensión histórica y su cabal transcendencia teológica.

Desde esta perspectiva, es claro que mi enfoque del verdadero pueblo de Dios es, a la vez, histórico y teológico. Histórico en el sentido de que tiene que ver con la realidad histórica, con lo que al pueblo le está ocurriendo aquí y ahora, con sus afanes y luchas de cada día, con su proceso real de liberación. Teológico en el sentido de que se habla, al mismo tiempo, de algo que tiene que ver muy directamente con Dios, de algo en que lo histórico se hace transcendente, pero no saliéndose y escapándose de la realidad social de la historia, sino ahondando y quedándose en ella para captar el Espíritu que la anima, para lanzarla hacia el futuro negando los límites del presente y rompiendo las limitaciones que la muestran llena de heridas y de pecados.

No se puede dar por evidente desde un principio cuál es el verdadero pueblo de Dios. Ni vale decir desde un principio que el verdadero pueblo de Dios es la verdadera Iglesia. Porque de esto se trata, de saber cuál es la verdadera Iglesia o, si se prefiere, *cómo debe ser de verdad la Iglesia* si quiere ser de verdad el cuerpo de Cristo en la historia, el verdadero cuerpo histórico de Cristo. Ya hablar del misterio de la Iglesia se acerca a su realidad histórica si se habla en primer lugar del pueblo de Dios, y sólo desde una recta concepción del pueblo de

Dios se atreve a hablar de otros temas más institucionales como el de la jerarquía. No es sin más evidente lo que debe ser la Iglesia como pueblo de Dios para que sea en plenitud Iglesia. La Iglesia como realidad sacramental tiene sus propias exigencias. La Iglesia como realidad institucional y jerárquica las tiene también, y las tiene asimismo la Iglesia como depositaria de la verdad revelada. Nada de esto queremos discutir aquí. Lo que queremos añadir es que la Iglesia, como pueblo de Dios, tiene también unas exigencias muy estrictas, de modo que, si no cumple con ellas, deja de ser la Iglesia santa —y en ese sentido la Iglesia verdadera— que debe ser si quiere ser la continuadora y seguidora lejana de la persona, la vida y la misión de Jesús. Es cierto que la verdadera Iglesia puede ser pecadora de muchas formas y en muchos sentidos. Pero, en cuanto pecadora, no es lo que de ella quiso en verdad el Padre cuando envió a su Hijo sin mancha ni pecado para culminar su labor salvadora. Y en cuanto pecadora, no puede decirse que sea la verdadera Iglesia, por mucho que insista en ciertas características que siempre conserva, en su conjunto, por la promesa de Cristo.

Por eso nuestro planteamiento por el verdadero pueblo de Dios y, consiguientemente, por la verdadera Iglesia, por la Iglesia que cumpla en su discurrir histórico lo que el Padre quiso de ella al enviar al mundo a su Hijo y al prometerle la asistencia del Espíritu, no es un planteamiento apologético a la antigua usanza, cuando se pretendía demostrar que la religión cristiana era la verdadera religión y la Iglesia católica la verdadera Iglesia. Ese planteamiento no es el que ahora nos interesa. Lo que nos interesa es preguntarnos cómo debe configurarse la Iglesia como verdadero pueblo de Dios para constituirse cada vez más en aquella Iglesia santa que ha de cumplir una misión específica en este mundo de los hombres, y que no la va a cumplir ni medio bien si es que realmente no tiene en cuenta, tanto en su estruc-

turación como en su actuación, las exigencias de lo que es el verdadero pueblo de Dios.

El tema es vasto. Pero teniendo presente la palabra y la obra de Monseñor Romero, vamos a ofrecer aquí algunas características esenciales de lo que ha de ser el verdadero pueblo de Dios. Nos anima a ello un doble motivo. En primer lugar, es evidente que la obra de Monseñor Romero, centrada sobre la Iglesia como verdadero pueblo de Dios, removió hasta el fondo la conciencia de su pueblo y aun la conciencia de muchos pueblos, y logró para la Iglesia una credibilidad que antes no había tenido, y para muchos cristianos una reviviscencia de una fe comprometida hasta la muerte que antes no se daba en igual forma; sólo los escribas y fariseos pueden negar que el paso de Monseñor Romero por la Arquidiócesis de San Salvador supuso un verdadero paso de Dios por la historia de El Salvador y de toda la América Latina, una renovada presencia de Jesús, que lo dominó y lo convirtió con su Espíritu a través de su conversión al pueblo.¹ En segundo lugar, las razones teológicas que, explícita e implícitamente, rigieron la conducta apostólica de Monseñor Romero en la búsqueda y discernimiento del verdadero pueblo de Dios, son sólidas razones que pueden convertirse en características esenciales (quizá no suficientes, pero desde luego necesarias y con dinamismo para convertirse en suficientes) de lo que ha de ser el verdadero pueblo de Dios.

1. La opción preferencial por los pobres como característica del verdadero pueblo de Dios

Parecería que sólo desde Medellín y Puebla se ha empezado a hablar de la opción preferencial por los pobres

¹ Cfr. ELLACURIA, I., «Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar su pueblo», *Sal Terrae*, diciembre 1980, pp. 825-832; *Diakonia*, abril 1981, pp. 2-8.

como característica exigencial de la Iglesia y del pueblo de Dios. No hay duda de que Medellín y Puebla han subrayado con vigor este aspecto, pero ya lo había hecho antes el Vaticano II. Y no podía ser de otro modo. Porque hablar de la Iglesia y, sobre todo, de la misión de la Iglesia —y la Iglesia debe ser definida fundamentalmente desde su misión— sin hacer referencia explícita a la opción preferencial por los pobres, sería una deficiencia de tal categoría que podría hablarse de herejía, si es que se estuviese negando explícita y deliberadamente esa opción; podría hablarse desde luego de una deficiencia gravísima, si es que en la práctica la Iglesia no afirmase y, lo que sería mucho peor, llegase a negar lo que en el fondo y de verdad implica la opción preferencial por los pobres.

Efectivamente —y es bueno recordarlo ahora frente a quienes piensan que la opción preferencial por los pobres es una moda del sociologismo teológico latino americano, inficionado por la lucha de clases— que en el Vaticano II hubo un vivo reclamo de varios obispos, especialmente de Lercaro, Gerlier y Himmer —estos dos últimos en la sesión del 4 de octubre de 1963— por la poca importancia que se estaba dando a los pobres en el esquema preparado oficialmente en Roma. Ya entonces insisten una serie de Obispos en que el misterio de Cristo, siempre presente en la Iglesia, está hoy presente de manera especial en los pobres. De ahí que el obispo de Tournai, Mons. Himmer, dijera: «*primus locus in Ecclesia pauperibus reservandus est*» (hay que reservar a los pobres el primer puesto en la Iglesia). Y es volviéndose a los pobres como la Iglesia se convertirá en una fuerza dinámica capaz de producir históricamente una nueva creación, un hombre nuevo. Ya entonces se habló de una Iglesia de los pobres, muy olvidada en la predicación habitual, en los trabajos del Concilio y en el

propio esquema de la Constitución sobre la Iglesia.² La razón de estas quejas era tan manifiesta y el olvido tan grande y evidente que una cierta referencia a este problema fue introducida en el propio capítulo primero, dedicado al misterio de la Iglesia, esto es, en su parte más dogmática. En él se dice: «Mas como Cristo cumplió la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación» (*Lumen Gentium*, 8 c). Y luego añade: «La Iglesia va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta que El venga» (*ib.* 8 d), donde recoge la cita de San Agustín (*Civ. Dei*, XVIII, 51, 2) en la que sitúa a la Iglesia entre las persecuciones que le vienen del mundo y los consuelos que le vienen de Dios.

Quedaba, sin duda, por delimitar qué se entiende por pobres y quedaba por definir lo que era una opción no cualquiera, sino preferencial, por los pobres. Ya lo insinuaba el Concilio cuando juntaba pobreza con persecución y, sobre todo, cuando afirmaba que la Iglesia debía seguir el mismo camino de Cristo para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. La salvación alcanzada por Cristo y los frutos de salvación comunicados por la Iglesia tienen una misma naturaleza y se dan en la misma trayectoria histórica.

Medellín dedicó uno de sus documentos a la «pobreza de la Iglesia». Y para saber lo que son los pobres en la realidad histórica de América Latina no tuvo más que abrir los ojos sin prejuicios ni ideologías: «el Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América

² Cfr. *Concilio Vaticano II* (edición a cargo de Giovanni Caprile), III, Roma, pp. 40 y ss.

Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza, cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria» (14, 1). Y añade: «un sordo clamor brota de millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (14, 2). Es que «Cristo, nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que 'siendo rico se hizo pobre', vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres» (14, 7). Y en otro de los documentos resume la situación de nuestros pueblos: «desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada en última instancia por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neocolonialismo). Desde el punto de vista subjetivo, la toma de conciencia de esta misma situación, que provoca en amplios sectores de la población latinoamericana actitudes de protesta y aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social» (10, 2).

Es, pues, bastante claro quiénes son los pobres en América Latina, según Medellín. Son, ante todo, los desposeídos que luchan por su liberación, y son también todos aquellos marginados, segregados y, más en general, todos los que sufren, sobre todo en razón de su pobreza o de su abandono. Pero esta ampliación del concepto histórico de pobreza no oscurecía el sentido fundamental del pobre que lo es objetivamente por el empobrecimiento y opresión debidos a factores socio-económicos y políticos y lo es subjetivamente cuando toma conciencia de esa situación y lucha por la liberación, como lo hizo el pueblo de Israel ante el Faraón opresor, que no les dejaba vivir su libertad y que les impedía vivir su religión.

Esta claridad pretendió ser enturbiada en los preparativos de Puebla.³ La reacción de las comunidades de base, de algunos obispos y de los teólogos impidió que Puebla se desviase. Puebla abre también sus ojos a la realidad de América Latina y afirma: «comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc.» (n. 29). «Al analizar más a fondo tal situación descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria» (n. 30). Y ya con sentido más expresamente cristiano, se nos dice: «la situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela» (n. 31). Son los rostros de los niños golpeados por la pobreza, rostros de jóvenes desorientados por no encontrar un lugar en la sociedad; rostros de indígenas y de afro-americanos; rostros de campesinos, rostros de obreros, rostros de sub-empleados y desempleados, rostros de marginados y hacinados humanos, rostros de ancianos (n. 32-39). Y también se señala el aspecto activo de los pobres: «desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia,

³ Cfr. GUTIERREZ, G., «*La fuerza histórica de los pobres*», Lima, 1979, sobre todo el artículo: «Sobre el Documento de Consulta para Puebla» (abril 1978), pp. 183-235); ELLACURIA, I., «Entre Medellín y Puebla», *ECA*, 1978, pp. 121-129; SOBRINO, J., «Sobre el documento de trabajo para Puebla», *ECA*, 1978, pp. 903-918.

libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos» (n. 87).

A estos pobres es a los que va dirigida la opción preferencial de la Iglesia: «volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General, que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres... Afirmamos la necesidad de la conversión de toda la Iglesia a una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral» (n. 1134). Esto ha llevado ya a la denuncia de las graves injusticias derivadas de mecanismos opresores, lo cual ha traído consigo no pocas persecuciones y vejaciones; también los pobres «han comenzado a organizarse para una vivencia integral de su fe y, por tanto, para reclamar sus derechos» (n. 1137), con la consiguiente cuota de vejaciones y persecuciones.⁴

Vaticano II, Medellín, Puebla van ahondando en la necesidad de la opción preferencial por los pobres, de modo que no puede hablarse de verdadero pueblo de Dios sin que se ejercente y se lleve a la práctica esa opción. No hay verdadero pueblo de Dios más que cuando se da un pueblo configurado fundamentalmente por pobres que anuncian la realización del Reino de Dios en la tierra y que luchan por esa realización, que pasa forzosamente por la lucha contra la injusticia que mantiene a la mayoría de la humanidad en condiciones indignas del Reino. Monseñor Romero conocía estos documentos, pero sólo paulatinamente entendió su sentido y se atrevió a ponerlos en práctica. Antes de llegar a San Salvador, antes de ponerse en contacto no sólo con los pobres, sino con la persecución que padecen los pobres y los pastores que luchan por la liberación integral, más bien veía

⁴ Cfr. GUTIERREZ, G., *op. cit.*, «Pobres y liberación en Puebla» (marzo 1979), pp. 239-302; SOBRINO, J., «Los documentos de Puebla, serena afirmación de Medellín», *ECA*, 1979, pp. 125-138.

con precaución esta línea de Medellín, que le parecía entonces proclive a una excesiva politización de la Iglesia y a un desviacionismo hacia la lucha de clases. Pero ese contacto con los rostros humanos de los pobres y con la persecución le abrió los ojos y le condujo a adoptar posiciones teóricas y prácticas de gran claridad teológica y de vasto alcance profético.

No puede decirse de él que desconociese o minusvalorase nunca a los pobres en el sentido más tradicional y superficial: los enfermos, los sufrientes, los desvalidos... No puede olvidarse que, tras su traslado a la arquidiócesis de San Salvador, renuncia en primer lugar al palacio episcopal que los ricos le ofrecen construir, e inmediatamente pasa a vivir en el llamado «hospitalito», donde se recoge a pobres enfermos desahuciados. Allí vivirá hasta su muerte y en la capilla de este hospital será asesinado. A esa obra benéfica entrega los premios en dinero que se le dan o se le ofrecen. Es importante subrayar este punto. El concepto político de pobre, que Monseñor Romero llamará pueblo —e inmediatamente veremos qué entendía por pueblo—, no le surge en contraposición excluyente con el concepto asistencial de pobre, sino que se le impone por la realidad misma de los hechos. Su atención al pobre canceroso, a la humilde viejecita abandonada, al hombre afligido por la vida, no le suponen la tentación piadosa y la coartada espiritual para ignorar o desconocer en la práctica quién es el pobre, como elemento específico del «pueblo» de Dios. He aquí una primera gran lección, dada más con su vida que con sus palabras. Los pobres, el pueblo, no son aquí y ahora cualesquiera desvalidos o afligidos; también lo son, pero no lo son de forma principal y primaria. De ahí que la parte mejor de la opción preferencial por los pobres no es en su favor. No están ni mucho menos excluidos, pero no son la parte mejor.

¿Quiénes son entonces los pobres como elemento básico del pueblo de Dios? Para Monseñor Romero, en El

Salvador no había ni cabía duda alguna. Eran: a) las mayorías populares, la inmensa mayor parte del pueblo que vivía en condiciones inhumanas de pobreza, en razón no de su desidia, de su debilidad o de su falta de capacidad, sino en razón de que eran —y son, claro está— explotadas y oprimidas por estructuras e instituciones injustas, por países opresores y por clases explotadoras, que constituyen en su conjunto orgánico la violencia estructural o institucional; b) las organizaciones populares reprimidas en su lucha orgánica para darle al pueblo un proyecto popular y un poder popular que le permitan ser autor y actor de su propio destino; c) todos aquellos, organizados o no, que se identifican con las justas causas populares y que luchan en su favor. Los pobres tienen, por tanto, dos características fundamentales: ser los desposeídos, los empobrecidos, los explotados o simplemente marginados de todo el proceso productivo en razón del predominio de estructuras injustas y de grupos explotadores; y contribuir activamente a que este estado de cosas termine por un proceso de liberación. La primera de las características es la más importante, la más básica; pero la segunda debe completar la primera.

Los pobres así entendidos, el pueblo así configurado, constituyan la piedra de toque para la bondad política de cualquier proyecto y para la trascendencia histórica de la misión eclesial. Lo que sea bueno para el pueblo así entendido, será bueno políticamente; lo que sea aceptado por el pueblo será lo que se debe promover. Incluso un elemento importante para la propia acción profética, magisterial y pastoral de Monseñor Romero era este «sentir con el pueblo», con el que fue modulando la leyenda escogida para su escudo episcopal, que rezaba «sentir con la Iglesia»; y, sobre todo, para poder encontrar en las circunstancias históricas concretas —lo cual es misión profética— cuál es el designio de Dios, cuál es la interpretación correcta de los signos de los tiempos y cuáles son las acciones que han de emprenderse.

Es claro que esta conversión al pueblo es el modo propio como Monseñor Romero encontró el camino de su propia conversión.⁵ Y es allí, además, donde encontró su fuerza profética. Desde la luz de la fe y desde la oración personal, Monseñor Romero leía en la historia real del pueblo lo que debía hacer como Pastor, e inmerso en esa historia se agigantaba su postura humana, porque en el seno del pueblo es donde sentía la fuerza de Dios que le impulsaba y que le convirtió realmente en voz de los sin voz.⁶ Fue el pueblo de los oprimidos el que hizo grande a Monseñor Romero y fue ese mismo pueblo el que le hizo santo y le dio fuerzas para ser mártir, mártir en el testimonio y mártir en la sangre derramada ante el altar. Nada de esto le alejó de Dios, y en ese sentido no puede hablarse de una politización ni menos de una mundanización de su vida o de su mensaje. Todo lo contrario: él supo encontrar a Dios allá donde más presente y verdadero estaba.

Esos eran, pues, los pobres y ese era el pueblo de Dios para Monseñor Romero. Pero queda por determinar en qué estaba la opción preferencial por ellos o cuál era la modalidad de esa opción. Dejando para el siguiente apartado otros aspectos de la cuestión, quisiera en éste tratar brevemente un solo aspecto. La opción por los pobres no surgía en el caso de Monseñor Romero en virtud de un odio primario a los ricos, entendidos éstos como contrapuestos a los pobres y causantes de su pobreza. Nadie podrá achacar a Monseñor Romero odio a los ricos como personas; desde luego, no en su etapa anterior al arzobispado de San Salvador, donde, si de algo podría acusársele, es de alguna condescendencia a sus halagos —punto sumamente importante para no ver

⁵ Cfr. ELLACURIA, I., «Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo», *art. cit.*

⁶ Cfr. SOBRINO, J., MARTIN BARO, I. y CARDENAL, R., «*La voz de los sin voz*», San Salvador 1980.

en sus posiciones posteriores forma alguna de resentimiento social—, pero tampoco en su etapa de arzobispo: su mensaje para ellos era un mensaje de conversión y de amor. Sus palabras más duras no fueron para los ricos, fueron para los gobernantes y fueron, sobre todo, para los responsables últimos de la represión del pueblo. Lo primario, entonces, no fue en momento alguno el odio a los ricos o a los poderosos, sino el amor a los pobres y a los oprimidos. Que este amor tuviera su contraparte respecto de los opresores, no puede hacer olvidar la perspectiva exacta: no se parte del odio a una de las partes del conflicto, sino del amor a la otra. Parecerá sutil la diferencia, pero es esencial y de incalculables consecuencias. No fue nunca el odio el motor de su elección ni de su acción; fue el amor; eso sí, un amor comprometido con la realidad concreta de aquellos a quienes preferencialmente amaba y por quienes preferencialmente había optado.

2. La encarnación histórica en las luchas del pueblo por la justicia y la liberación, característica del verdadero pueblo de Dios

La opción preferencial por los pobres, en el caso de que esos pobres sean en forma abrumadora las mayorías oprimidas, lleva necesariamente a luchar por lo que son sus derechos fundamentales. Puebla decía: «los pobres, también alentados por la Iglesia, han comenzado a organizarse para una vivencia integral de su fe y, por tanto, para reclamar sus derechos» (n. 1137), donde se reconoce una organización de los pobres alentada «también» por la Iglesia y donde, sobre todo, se pone en estrecha relación la vivencia integral de la fe y la reclamación activa de sus derechos; se organizan los pobres para la vivencia integral de su fe y, «por tanto», para reclamar sus derechos. No es hora de discutir aquí la forma esencial en que la lucha por la justicia está implicada en el anuncio de

la fe,⁷ sino más bien de mostrar cómo la encarnación histórica del pueblo de Dios en las luchas por la justicia y la liberación son una característica del verdadero pueblo de Dios, allá donde reinan la injusticia y la opresión.

¿Cómo se va a ser Iglesia de los pobres, cómo se va a tener una opción preferencial por los pobres si se les abandona en su estado o si no se contribuye a su lucha por la justicia y la liberación, cuando ésta ya se ha emprendido? No hacerlo sería probar con los hechos la falsedad de las palabras y la ambigüedad de la opción.

Y, sin embargo, en este punto se multiplican las dificultades contra la presencia del pueblo de Dios en las luchas populares. La raíz común de todas estas dificultades estriba en entender que toda lucha de este tipo es una lucha de clases, que toda lucha de clases debe ser una lucha violenta —entiéndase armada— y que toda lucha de clases comporta el odio, la división. Consiguientemente, toda lucha por la justicia es mala, porque estaría propiciada por el marxismo, que es, a su vez, intrínsecamente malo y hace malo todo cuanto propicia, aunque no siempre se aclara bien si el marxismo es malo por propiciar la lucha de clases o la lucha de clases es mala porque es propiciada por el marxismo.

Pero en esta especie de largos sorites, cada uno de los pasos no es sin más verdadero. No toda lucha por la justicia es una lucha violenta ni es una lucha de clases; por otro lado, hay una lucha violenta y armada por la justicia que puede ser lícita y aun obligada, sea o no una lucha de clases. Incluso cuando se da ya una lucha de clases, el pueblo de Dios puede participar en ella de muy diversas formas, y la propia jerarquía puede intervenir, siempre procurando más la justicia verdadera que la paz aparente o el mantenimiento de un *statu quo* evidentemente injusto y gravemente pecaminoso e inmo-

⁷ Cfr. VV.AA., *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Bilbao 1980, especialmente pp. 11-78.

ral, con el pretexto de que toda violencia es mala o de que la violencia engendra siempre más violencia y no resuelve nunca el problema de la injusticia.

Para sustentar debidamente todas y cada una de estas afirmaciones y para precisar su alcance, sería menester escribir todo un capítulo de ética política cristiana, cosa que aquí no viene al caso. Pero pueden hacerse algunas alusiones que iluminen al lector.

No toda lucha por la justicia es violenta y armada. Hay caminos de reivindicación laboral en que los trabajadores luchan en favor de su causa a través de huelgas, movilizaciones de masas, contratos colectivos, etc. Este tipo de lucha entre trabajadores y patronos es genéricamente una lucha de clases que se disputan con intereses contrarios los beneficios del trabajo, entiéndanse éstos como plusvalía o no. Pero el problema no se suele dar tanto en este plano, sino en aquella lucha revolucionaria que intenta el derrocamiento de un poder y, sobre todo, el derrocamiento de un poder contrario; el establecimiento de este nuevo poder y, sobre todo, el derrocamiento del anterior, a veces se puede hacer a través de una huelga general no demasiado violenta, pero otras veces sólo se puede a través de una larga lucha armada o de una insurrección general. Ahora bien, una larga tradición doctrinal de la Iglesia, mantenida hasta nuestros días por el propio Pablo VI y por Medellín, entre otros, sostiene que hay casos en que es lícita y legítima una insurrección violenta contra un régimen o un sistema gravemente injusto, cuando ya se han agotado razonablemente todos los demás recursos menos destructivos. Y en el caso reciente de la lucha del pueblo nicaragüense contra el régimen y el sistema somocista —lucha que, quiérase o no, tuvo un profundo carácter de lucha de clases, aunque no se redujo a ser una lucha de clases pura— el episcopado nicaragüense en pleno reconoció la legitimidad de esa insurrección armada y que no por ser violenta y armada debe ser siempre rechazada como

no conforme a razón, como no aceptable para el pueblo de Dios.

¿Puede el pueblo de Dios como tal propiciar la lucha armada como una especie de guerra santa, cuando la mayoría del pueblo no sólo está injusta y violentamente explotada y oprimida, sino que se han cerrado todos los caminos pacíficos para la reivindicación de derechos fundamentales? Por menos motivos se han predicado en el pasado guerras y cruzadas. Sin embargo, no compete al pueblo de Dios iniciar, en cuanto tal, una lucha armada, entre otras razones más discutibles por la muy simple de que no corresponde a su naturaleza y no está preparado para emprenderla. Pero esto no quita para que el pueblo de Dios pueda contribuir a la lucha y al triunfo con las armas que le son propias, las cuales no son ciertamente armas estrictamente bélicas, pero tampoco por ello son ineficaces.

Pero sigue siempre la objeción de la lucha de clases. Esta objeción tiene dos vertientes: la lucha de clases engendra odio entre las clases y la fe cristiana no anuncia el odio, sino el amor; la lucha de clases, en caso de triunfo de la clase oprimida, lleva a una dictadura del proletariado y a la implantación de un sistema marxista, en el que no es posible la libertad, especialmente la libertad religiosa.

Según la teoría marxista, la lucha de clases es una necesidad histórica determinada por leyes objetivas que se refleja después en la conciencia colectiva de la clase, que sólo derivadamente re-obra sobre la realidad objetiva. No nos importa discutir ahora si esto es así o no lo es; se trata de una cuestión científica que está más allá de las elucubraciones teológicas. La referencia sirve tan sólo para mostrar que, en el marxismo, la lucha de clases no es una especie de pasión inducida subjetivamente, sino una realidad social objetiva. Esto no obsta para que el modo subjetivo de llevar a cabo la lucha de clases, el lenguaje emotivo que en ella se emplea con

frecuencia, pueda suscitar odios y revanchismos. Todo ello es malo e inoportuno y el pueblo de Dios haría bien en ponerse en guardia contra ello. Pero para que esto no se haga hipócritamente por parte de quienes, desde fuera y en connivencia con las clases dominantes, se sirven del espíritu cristiano para combatir las luchas revolucionarias, conviene recordar que lo mismo ocurre en las luchas entre naciones o entre bloques de naciones, que pocas veces han sido objetadas desde este punto de vista. No sabe uno por qué escandaliza tanto la lucha de clases y tan poco la lucha de naciones. Ni sabe uno por qué escandaliza tanto la lucha de clases y tan poco la existencia de clases, que en cuanto tal implica ya la lucha legal de la clase dominante contra la clase dominada, que lo único que hace es responder como puede a una lucha objetiva no iniciada por ella.

Queda la otra vertiente de la objeción: la lucha de clases lleva al comunismo y a la dictadura del proletariado, donde se niega toda libertad y donde se persigue a la Iglesia institucional. Esto, referido a la actual realidad latinoamericana, no es sino una hipótesis, aparte de que no se debe ver el problema desde la institucionalidad de la Iglesia, sino desde el Reino de Dios y desde el pueblo de Dios, aspectos éstos que no pueden separarse por completo, pero que tampoco conviene identificar por completo. La persecución a la Iglesia en Guatemala y en El Salvador no tiene comparación posible con la persecución que pudo darse en Cuba y, desde luego, no tiene comparación alguna con el respeto que merece la Iglesia institucional en la actual situación de Nicaragua. Como quiera que sea, la Iglesia en este punto debe ser completamente sincera consigo misma y preguntarse qué es lo más conveniente para el pueblo y no qué es lo más conveniente para ella misma. Asimismo, desde el lado marxista, debería estar claro que la repetición dogmática de las tesis marxistas de manual no es la mejor manera de encontrar el verdadero camino en la realización de un

proyecto histórico, que si es histórico debe acomodarse plenamente a la realidad social en que se quiere establecer; los dogmatismos y los sectarismos dejan escapar entre sus rigideces la verdadera sustancia de la realidad histórica.

Sobre todos estos puntos escribió y habló Monseñor Romero, especialmente en sus dos últimas Cartas Pastorales.⁸ Educado en un anti-marxismo rígido, dejó poco a poco toda forma de ser «anti» para convertirse en observador crítico. Siendo él mismo manso y humilde de corazón, hombre de paz, no por eso cayó en silencios cómplices ni en pacifismos bucólicos en apariencia, pero terriblemente crueles y violentos en la realidad. Se le acusaba de predicar la violencia, de suscitar el odio de clases, de crear divisiones y conflictos. Las acusaciones tenían la misma verdad —ni más ni menos— que parecidas acusaciones hechas en su tiempo contra Jesús. Y es que Monseñor Romero conocía bien el espíritu y el lenguaje de los profetas. Y no se escandalizaba en nombre del Príncipe de la Paz.

Recordaba, por ejemplo, los terribles oráculos de los profetas contra las naciones (*Is 13-23; Jer 46-51; Ez 25-32; Am 1-2*). Recordemos algunos de ellos para comprender de cerca cuán comprometida puede ser la acción de Dios en las luchas del pueblo:

«Porque así dice el Señor:
Por el palmoteo de tus manos
y el bailoteo de tus pies;
por haberte regocijado, con tu mala entraña,
a costa de los campos de Israel,
por eso extiendo mi mano contra ti;
te daré como botín a las naciones,
te extirparé de entre los pueblos
y te exterminaré de la tierra,
te destruiré para que sepas
que yo soy el Señor» (*Ez 25, 6-7*).

⁸ Cfr. *La voz de los sin voz* (op. cit.), pp. 91-172.

«Esto dice el Señor:
Por haberse ensañado los filisteos,
por haber tomado venganza,
aniquilando con mala entraña,
por vieja hostilidad;
por eso, así dice el Señor:
voy a ajusticiar a los verdugos,
voy a acabar con los supervivientes
de la orilla del mar.
Haré con ellos una venganza terrible,
castigos despiadados,
y sabrán que yo soy el Señor,
cuando ejecute en ellos mi venganza (Ez 25, 15-17).

Todo esto es palabra profética del Señor. Y aunque en el propio Antiguo Testamento, y sobre todo en el Nuevo Testamento, hay otras palabras que llaman a la paz, a la mansedumbre y al perdón, unas y otras deben ser conciliadas entre sí para ofrecer toda la riqueza y complejidad del mensaje revelado. El propio Jesús fue condenado por subversivo, por violentador del orden socio-religioso establecido, por sus ataques contra las autoridades.

El pueblo de Dios no busca en las luchas históricas el poder para sí. Denuncia los males que afligen al pueblo oprimido y anuncia cómo debe ser el camino hacia el triunfo de la paz y cómo debe configurarse en grandes líneas el futuro, si es que quiere hacer próxima la plenitud del Reino de Dios entre los hombres. Dirán los analistas marxistas que con ello el pueblo de Dios realiza una labor ideológica útil en la lucha revolucionaria, cuando realmente el pueblo de Dios se pone de todo corazón y con todo riesgo al servicio de las mayorías populares. Pero esa «utilidad» puede ir mucho más allá de lo que estimen y permitan los políticos marxistas. Y, sin embargo, el pueblo de Dios no se asusta porque sus posiciones críticas favorezcan más a quienes realmente se han puesto a favor de las luchas populares, porque su apoyo indirecto no es porque sean marxistas, sino por-

que aquí y ahora son los que más a fondo están luchando contra la injusticia opresiva y represiva. El día en que ellos se conviertan en opresores y represores, también el pueblo de Dios se alzará contra ellos.

3. La introducción de la levadura cristiana en las luchas por la justicia, característica del verdadero pueblo de Dios

Ningún proyecto histórico cumple con la utopía del Reino de Dios en la tierra. Ninguna realización histórica alcanza el ideal que el Reino de Dios exige para los hombres y para los pueblos. Por lo mismo, el anuncio pleno del Reino sirve para señalar límites y para animar las luchas; pero sirve, sobre todo, para aportar direcciones y valores específicos que los proyectos puramente terrenales no pueden aportar. Si el llamado pueblo de Dios no logra hacer presente en los proyectos y en las realizaciones históricas, tanto en el ámbito de las personas como en el ámbito de las estructuras, esas direcciones y esos valores, es que no se trata del verdadero pueblo de Dios. Los verdaderamente creyentes en la fuerza del Espíritu de Cristo no se pueden conformar con los dinamismos que no son propios del Reino de Dios, tal como se nos clarifican en la figura de Jesús y en los demás anunciadores del Reino en el Antiguo y Nuevo Testamento, así como en sus continuadores históricos. El Reino de Dios predicado por Jesús no es una alternativa dualista a los proyectos políticos temporales, pero sí es una presencia real y efectiva en esos proyectos, que queda expresada en la antigua parábola evangélica de la levadura en la masa de harina.

Sería absolutamente desproporcionado desarrollar aquí lo que la fe cristiana y el Reino de Dios deben aportar a las luchas populares y al triunfo revolucionario. Sería un tema demasiado general y abstracto. Preferible es ceñirse a una realidad concreta, en este caso

el de la lucha por la justicia en El Salvador, y esto desde la perspectiva de lo que hizo Monseñor Romero. Aun así, el tema es excesivamente amplio, y por ello no se pretenderá aquí más que señalar algunos rasgos que ni siquiera muestran toda la riqueza de la labor profética y pastoral de Monseñor Romero, sino que se reducen a indicar algunas de sus contribuciones a la crítica, al enriquecimiento y a la potenciación cristiana de la lucha por la liberación.

Monseñor Romero partía en sus juicios históricos de una profunda experiencia personal de Dios, tal como se nos ha revelado en Jesucristo y tal como se nos hace presente por su Espíritu. Sobre este punto ha escrito profundamente Jon Sobrino y a sus artículos me remito.⁹

Desde esta experiencia se abría Monseñor Romero a toda la transcendencia del Reino de Dios. Una transcendencia que, para nuestro propósito, le servía para condenar limitadas realizaciones históricas que contradecían palmariamente las intenciones del Reino de Dios, para animar a nuevas realizaciones en las que se diese al pueblo el lugar de preferencia que le corresponde y para desabsolutizar cualquier proyecto político y cualquier organización popular, por buenos que parezcan y por necesarios que sean. Dios es siempre mayor que cualquier realización y organización humana y no quiere que se absolutice ninguna de ellas. Son éstas necesarias, incluso para que la transcendencia no se convierta en ídolo. Más aún, esa experiencia de lo transcendente, tal como es vivida desde Jesús, le mostró a Monseñor Romero una línea fundamental de conducta de indudable actualidad.

⁹ «Mons. Romero: Mártir de la liberación, Análisis teológico de su figura y de su obra», *ECA*, 1980, pp. 253-276; «Monseñor Romero: Profeta de El Salvador», *ECA*, 1980, pp. 1001-1035 (reproducido en «*Mons. Romero, verdadero profeta*», Managua, 1981); «Mons. Romero y la Iglesia salvadoreña un año después», *ECA*, marzo, 1981.

Así como la Iglesia no es para sí, sino para el desenvolvimiento del Reino, las organizaciones populares no son fines en sí, sino para el desenvolvimiento del pueblo. Las organizaciones populares no son fines en sí mismas ni pueden afirmar que lo que es bueno para ellas es, sin más, bueno para el pueblo, de modo que mirando primieramente por sí y por su robustecimiento orgánico o por su hegemonía es como mejor trabajan por el pueblo.

Esto no es así. Toda organización es más pequeña que el pueblo, y ninguna de ellas puede dar, ni siquiera en el proyecto, lo que el pueblo de verdad necesita; ninguna de ellas puede hablar exclusiva y dogmáticamente en nombre del pueblo. Todas ellas son necesarias para que el pueblo haga sentir su voz y su eficacia, pero ninguna de ellas ni todas en conjunto pueden dar de una sola vez lo que es la voluntad popular. Se encierra aquí una profunda llamada tanto a la modestia como a la unidad, tanto a la auto y hetero-crítica superadora como, sobre todo, a poner por encima de toda consideración particularista el bien del pueblo oprimido.

Y es que en Monseñor Romero el pueblo era lo primero o, si se prefiere, Dios se le presentaba, ante todo, en el «pueblo de Dios», que podríamos llamar el Dios del pueblo, si es que atendemos al ejemplo de Jesús y a sus palabras de que en los más pobres y necesitados se encuentra más intensa su presencia. Respecto del pueblo, una de las actitudes primarias de Monseñor Romero era la misericordia, la enorme compasión con los dolores de su pueblo. De verdad y no sólo de palabra podría decir él, como Jesús, «tengo compasión de esta masa» (Mc 6, 34; Mt 14, 14). Sentía, ante todo, una gran misericordia por su pueblo. Le dolían sus sufrimientos, le dolían sus torturas y sus muertes, le dolía la prolongación de los días de lucha, de persecución. Nada de esto era abstracto para él, sino que todos tenían nombre propio, rostro propio. El dolor y el llanto del pueblo, antes que otra cosa, suscitaba en él compasión y misericordia. Y

éste era un sentimiento primario. La mentira e hipocresía de los poderosos, la represión, incluso la obcecación de los ricos, podía causar en él cólera. Pero la injusticia sufrida por el pueblo, la persecución padecida por los campesinos, los obreros, los maestros, los sacerdotes... suscitaban su misericordia y compasión como modulaciones del amor que sentía por su pueblo. Y esto era anterior a cualquier otro sentimiento, que quedaba matizado por la misericordia. La misericordia y la compasión mostraban su corazón bueno y humilde, pero mostraba cómo, sobre toda otra cosa, estaba para él el pueblo y el bien del pueblo. No eran sólo sus ovejas, eran sus hijos. Quizá esto le dificultaba un tanto una consideración estructural del problema, pero le daba la gran ventaja de entablar una relación personal e inmediata con los dolores y angustias de su pueblo, a quien acompañaba incesantemente, a quien prestaba su voz, a quien ofrecía su vida. La miseria humana por parte de quienes la sufrían despertaba en él una gran misericordia; por parte de quienes la provocaban despertaba en él indignación, cólera, etc., pero también como entintadas por la misericordia.

Esta misericordia real, verdadera, por el pueblo, organizado o no, es un aporte del pueblo de Dios cuando es verdadero pueblo de Dios. La misericordia, tanto en el orden personal como también en el orden de la orientación de las soluciones políticas, es un ingrediente necesario en las luchas de liberación. Una misericordia nacida de un amor verdadero, que se refiere más a las personas de carne y hueso que a los integrantes de una clase o de una organización. Monseñor Romero mostró que una gran misericordia no está en contra de la lucha, de la pasión por la justicia, incluso del uso de la violencia. Lo que hace es humanizar la justicia, la lucha y la violencia. La misericordia no excluye el castigo, pero subordina el castigo a valores superiores. Monseñor Romero entendía bien que la perfección del cristiano pasa por la

misericordia: conocía bien el mandato de Jesús de «ser misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36) y conocía el valor de aquella bienaventuranza propia del pacífico y misericordioso.

Sobre esta misericordia puede darse una justa cólera. El Antiguo Testamento lo muestra a cada instante por parte de Dios y del hombre, lo mismo que lo hace el Nuevo Testamento. Hay una cólera santa, que viene de Dios y que puede llenar el corazón del profeta (Jer 6, 11; 15, 17). Jesús mismo se muestra lleno de cólera en algunas de sus palabras y en algunas de sus acciones. Observando sus denuncias violentas, sus amenazas y sus acciones, no puede decirse tan fácilmente que el Nuevo Testamento corrija al Antiguo. Es cierto que la cólera no es ni lo primero ni lo último. Pero tampoco se le puede exigir al seguidor de Jesús, en nombre de una abstracta reconciliación o de un falso pacifismo, que tolere sin protesta el armamentismo de los poderosos y la explotación de los opresores, que abandone la cólera, en lo que tiene de rebeldía contra el mal y contra quienes mantienen al borde de la muerte a las mayorías populares.

Junto a esta misericordia, que no excluye la cólera y el compromiso activo en la lucha por la justicia, está también la fe en los pobres de la tierra, que funda la opción preferencial por los pobres. No era tampoco esto una frase para Monseñor Romero: creía en los pobres como en lugar privilegiado de la manifestación de Dios, creía en ellos como lugar privilegiado de la constitución y de la misión de la Iglesia, y creía finalmente en ellos como los impulsores y los dueños del destino popular. Puede hablarse, pues, de una fe teológica en el pueblo y también de una fe política en él. «Los pobres son un signo en América Latina. Las mayorías de nuestros países son pobres y por eso están capacitadas para recibir estos dones de Dios y, llenos de Dios, ser capaces de

transformar sus propias sociedades».¹⁰ «Los pobres han marcado por eso el verdadero caminar de la Iglesia. Una Iglesia que no se une a los pobres para denunciar desde los pobres las injusticias que con ellos se cometan, no es verdadera Iglesia de Jesucristo.¹¹ «Los pobres son los que nos dicen qué es el mundo y cuál es el servicio que la Iglesia debe prestar al mundo».¹² La Iglesia se encarna en el pobre para descubrir en él el verdadero rostro del siervo sufriente de Yahvé, anuncia la buena nueva a los pobres, se compromete a defenderlos y por eso sufre su destino: la persecución. Puebla recogerá más tarde este espíritu: «El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangélico de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente llamándola a conversión, y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios...» (*Puebla*, n. 1147). «Ustedes que no tienen esos ídolos; ustedes que no confían porque no tienen dinero o el poder; ustedes, desvalidos de todo, cuanto más pobres, más dueños del Reino de Dios, con tal que vivan de verdad esta espiritualidad, porque la pobreza que aquí significa Jesucristo no es una pobreza simplemente material, no tener nada, y eso es malo; es una pobreza que toma conciencia, es una pobreza que acepta la cruz y el sacrificio no con conformismo, porque sabe que no es eso la voluntad de Dios».¹³

Esta fe en los pobres es, desde luego, un escándalo. Ciertamente el marxismo teórico ha puesto su fe en el proletariado como clase explotada. No puede decirse que

¹⁰ Homilia del 17 de febrero de 1980, *La voz de los sin voz* (op. cit.), p. 248.

¹¹ *Ibid.*, p. 51.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 254.

esta concepción, a pesar de su similitud aparente, se identifique con lo que es la fe cristiana en el pueblo. Está, desde luego, mucho más cerca de ella que otras concepciones que ponen toda su fe y su esperanza en los poderosos oficiales de este mundo y en sus pautas culturales y políticas. Pero no se identifica con ella. No es fácil presentar en breves frases las diferencias. Estas no se expresarían adecuadamente diciendo que el marxismo pone su fe en la fuerza del proletariado como clase explotada, mientras que la fe cristiana se centra más sobre la debilidad de los pobres, porque la debilidad de los pobres se convierte en fuerza de Dios, y así no queda reducida a pura debilidad pasiva. Y, sin embargo, hay una diferencia profunda entre la debilidad del pueblo de Dios y la fuerza de la clase proletaria; una diferencia profunda entre la fuerza del pueblo de Dios y la fuerza del proletariado. Lo cual no obstante que puedan conjugarse, de modo que la fuerza de los explotados pueda potenciar la debilidad de los pobres de Yahvé y la debilidad de éstos pueda potenciar de distintas formas la fuerza objetiva y subjetiva de los explotados. Conjugación que no debe verse como pura maniobra táctica a la hora de la lucha y de la insurrección, sino que debe proseguir a la hora de la reconstrucción, en la que ya no opera directamente el estímulo del explotador y en la que, por tanto, es necesario que opere directamente la presencia creadora de los valores estrictamente populares.

Y es que esta fe en la fuerza escandalosa de los empobrecidos va estrechamente enlazada con la esperanza. Monseñor Romero fue un gran sembrador de esperanza, un profeta que pasaba inmediatamente de lo negativo a lo positivo y que veía en el futuro una apertura que el presente le cerraba: «Preguntan por nuestra contribución. ¿Qué tenemos para ofreceros en medio de las graves y complejas cuestiones de nuestra época? Muchas veces me lo han preguntado aquí en El Salvador. ¿Qué

podemos hacer? ¿No hay salida para la situación de El Salvador? Y yo, lleno de esperanza y de fe, no sólo de una fe divina, sino una fe humana, creyendo también en los hombres, digo: 'sí, hay salida; pero que no se cierren esas salidas'. La Iglesia sólo aporta un valor: la esperanza en los hombres». ¹⁴ «Si en la historia de nuestra patria se han entenebrecido los cielos, no desesperemos. Somos una comunidad de esperanza». ¹⁵

La esperanza de los pobres no se fundamenta en una genérica bondad de los hombres ni en la buena voluntad de los poderosos ni en los dinamismos del desarrollo. Los pobres del mundo saben bien que todos esos factores, en vez de proporcionar salida a sus problemas, los han empeorado en su conjunto. La esperanza de los pobres se fundamenta más bien en la intolerabilidad de la situación presente: su historia pasada y su presente no les permiten otra salida que lanzar sus ojos hacia el futuro. Hubo un tiempo en que se les predicó una fe que les hacía fatalistas o, al menos, no les impulsaba a salir del fatalismo: resignación ante el presente, espiritualización de sus carencias y de sus sufrimientos, consuelo en un futuro más allá de la historia...

Hoy ya no es así. Su nueva conciencia les impulsa a preguntarse por un futuro histórico que sea la negación de su presente desolado; un futuro que han de recibir como don, pues no está presente ni siquiera parece estar a su alcance, pero un futuro al mismo tiempo que han de construir porque Dios quiere la negación activa de un presente de pecado y la afirmación operativa de un futuro que se acerque más y más a las exigencias del Reino de Dios. No tanto se anuncia la abrogación del presente por la promesa del futuro, sino que se levanta la afirmación del futuro sobre la negación del presente; en esta

¹⁴ Homilía, 18 febrero 1979, *La voz de los sin voz* (op. cit.), p. 315.

¹⁵ Homilía, 17 diciembre 1978, *ibid.*

negación del presente, que primaria e inmediatamente muestra su intolerabilidad, su injusticia, su empecamiento, habla el Dios negado y habla anunciando un futuro nuevo que debe ser creado sobre la negación de lo que es evidentemente mal y pecado. La negación del pecado presente es la afirmación del Dios futuro, aceptando, eso sí, que en esa negación activa está ya presente Dios. Si se quiere, el Dios del futuro y de la promesa se dibuja ya presente como negación de lo que actualmente destruye a la humanidad. Y como la negación se hace carne en el dolor del pueblo, en su pobreza, en el trato inhumano a que es sometido, por eso es el dolor del pueblo y su protesta la revelación del Dios futuro, pero de un Dios crucificado. Si el futuro estuviera fundado en la línea del progreso y de la evolución, nunca tendríamos un Dios crucificado ni los pobres representarían otra cosa que un subproducto del desarrollo, que habría de reducirse a un mínimo; pero si hay un Dios crucificado —y la crucifixión de Jesús y la crucifixión del pueblo así lo muestran—, entonces el futuro es un futuro de negación y de subversión en el que la obra de Dios se realiza fundamentalmente a través de los pobres y en el que el pueblo crucificado tiene mucho que hacer en la salvación como fundamento activo de la esperanza, una esperanza que se alimenta del dolor y de la represión, pero que se funda últimamente en la fe en el Crucificado y Resucitado.¹⁶

Esta esperanza tiene, sin duda, una dimensión transcendente y escatológica. Nunca dejó de señalarla Monseñor Romero, pero no para hacer pacifistas y resignados a los que sufren, mientras los poderosos se envalentonan y siguen en sus depredaciones, sino para dar mayor fuerza y sentido más pleno a la negación del presente

¹⁶ Cfr. ELLACURIA, I., «El pueblo crucificado. Ensayo de Soteriología Histórica», en VV.AA., *Cruz y Resurrección*, México 1978, pp. 49-82.

y a la construcción del futuro. La dimensión transcendente subraya, como ya antes apuntábamos, que la historia es más que la historia y, desde luego, que la dimensión política del hombre no agota toda su realidad; la dimensión escatológica subraya que hay un futuro de resurrección para el hombre, por más oscura que pueda parecer a la razón la naturaleza de ese futuro. Monseñor Romero vivía de esta esperanza transcendente y escatológica, sentía presente a Dios, al Dios definitivo y último, en la transitoriedad de los sucesos históricos, pero lo sentía como promesa cierta de una transcendencia personal más allá de la historia. Todo ello sin ruptura ni confusión. Las palabras finales de su última homilía dominical, la víspera misma de su muerte, hablando de la transcendencia en la liberación, se expresaba así: «La Iglesia predica su liberación tal como la hemos estudiado hoy en la Sagrada Biblia, una liberación que tiene por encima de todo el respeto a la dignidad de la persona, la salvación del bien común del pueblo y la transcendencia que mira ante todo a Dios y sólo de Dios deriva su esperanza y su fuerza».¹⁷

Una última característica no puede faltar en esta enumeración parcial de las que hacen, entre otras, que el pueblo de Dios sea cada vez pueblo de Dios más verdadero. Es el espíritu de permanente y radical conversión. De él fue ejemplo excepcional Monseñor Romero, no sólo en el salto radical que dio tras su primer contacto con la persecución sangrienta del pueblo de Dios, sino en su evolución permanente. No le parecía que por pertenecer a la Iglesia, haber sido bautizado y ordenado, mantener la doctrina y respetar la jerarquía, era ya santo; sabía bien que hay muchos que pueden decir eso y que, sin embargo, están muy lejos de lo que debe ser

¹⁷ Homilía, 23 marzo 1980, *La voz de los sin voz* (op. cit.), p. 292.

todo cristiano, y no digamos todo pastor puesto al frente de una Iglesia. Sobre unos principios permanentes, sobre una fe sólida, Monseñor Romero estaba alerta a las llamadas de Dios que surgían de los signos históricos, eclesiales o políticos. No se instaló, no se estableció de una vez por todas. Quiso seguir aprendiendo, cambiar de posición según los dictados de la realidad y las exigencias de las mayorías populares. Lo que era bueno para el pueblo era bueno para la Iglesia.

Por eso su conversión, supuesta una permanente y esforzada con-versión a Dios en la oración y en el retiro, era también una permanente y esforzada con-versión al pueblo oprimido, del que en sus luchas y en sus dolores sabía recoger, como él decía, la voz del siervo doliente de Yahvé. No era una vuelta abstracta y doctrinal a un pueblo genérico e indiferenciado; era un constante estar con los campesinos en sus cantones, con los obreros en sus problemas, con las madres de los desaparecidos, con las víctimas de la represión, con los líderes políticos populares. No renunciaba a hablar con nadie ni limitaba su deseo de ayudar excluyendo a persona alguna. Pero sus preferencias eran claras, porque sentía mucho más cerca la presencia de Dios y la presencia del hombre en los humildes, en los niños, en los perseguidos, en la gente sencilla. Tal vez era duro con los poderosos, fueran éstos ricos, gobernantes, militares u obispos; incluso podía serlo, aunque en otro sentido, con los líderes de las organizaciones populares. Pero no lo era con el pueblo. Y esto porque, en el fondo, él siguió siendo siempre un sencillo hombre de pueblo, surgido de entre él para ser su voz y su representante, pero nunca su dominador. Tenía bien clara la idea de que era ante todo un servidor, pero esto no era en él una retórica vacía, sino una disponibilidad ininterrumpida. Con él los pobres estaban a gusto y él estaba a gusto con ellos. Cortés con los poderosos, no puede decirse que, en general, estuviera a gusto con ellos.

Apoyado en el pueblo, convertido a él, pudo hacerse fuerte e independiente no sólo contra las presiones civiles, sino también contra las presiones religiosas de parte de la Conferencia Episcopal de El Salvador y de parte del CELAM y también de parte del Vaticano. Frente a todas estas presiones, algunas de ellas de todo punto intolerables, supo mantener su postura afirmando siempre que no era la suya, sino que era la que le imponía Dios a través de la voz y del mayor bien de su pueblo. Poco a poco fue logrando un grado cada vez mayor de libertad, aun a sabiendas de que esa libertad le podía costar el que le arrebataran su ministerio de arzobispado de San Salvador o el que le quitaran la vida.

Su ejemplo en este punto es válido no sólo en el interior de la Iglesia, sino también en el interior de las organizaciones populares. No basta con pertenecer a una organización revolucionaria, no basta con sostener unos principios doctrinales revolucionarios, no basta con mantener una obediencia ciega a los propios dirigentes o una disciplina estricta. Todo esto puede ser necesario en alguna medida. Pero nada de ello puede excusar la permanente con-versión al pueblo, a sus necesidades empíricas, al grado de su ánimo, a la tolerabilidad de sus sufrimientos; nada de ello puede excusar de una permanente disposición crítica, como Monseñor Romero repetía, fundada en la convicción de que el pueblo es mayor y más valioso que cualquiera organización y de que ninguna organización puede arrogarse la representación plena del pueblo. Hay en esta convicción un principio permanente de autocrítica y de cambio, de renovación, de aprendizaje, sin los que toda revolución se empantana y llega a convertirse en aparato burocrático. Ni el pueblo es la organización ni la organización es la dirigencia, y sólo en la permanente conversión de la dirigencia a la organización y al pueblo puede avanzarse críticamente.

Todo este conjunto de aspectos podrían constituir lo que cabría llamar una «espiritualidad de la pobreza»,

referida a una situación concreta, la situación revolucionaria de El Salvador. Una espiritualidad que realmente puede servir de levadura cristiana en las luchas por la justicia. Hay en El Salvador mucho espíritu revolucionario, expresado más en la necesidad de cambiar lo que ahora se tiene que en la claridad de lo que se debe tener. Parte de ese espíritu revolucionario y subversivo ha sido despertado por la palabra de la Iglesia, que ha denunciado bravamente la injusticia inaguantable abatida sobre las mayorías populares desde hace mucho tiempo, pero que en los últimos años ha cobrado características alucinantes. Ha denunciado y ha animado al pueblo a que busque con su propio esfuerzo salida a sus problemas. También otras fuerzas y otras ideologías han contribuido a ello y, sobre todo, han ofrecido cauces orgánicos por los que orientar su dinamismo de protesta y de revolución. Pero no todo está hecho ni acabado. La Iglesia puede y debe seguir infundiendo en el proceso nuevas dosis de espíritu, una espiritualidad que no pretende sustituir presuntas conciencias de clase, pero que sí quiere ser su levadura. Levadura en el proceso y levadura en la orientación del proceso, para que todo él se oriente hacia la paz y la reconstrucción del país. No es un espíritu destructivo y revanchista; es un espíritu que no confunde los medios con los fines y que sabe que, en el mejor de los casos, nos espera un futuro muy difícil, muy áspero, lleno de esfuerzos y trabajo, en el que cuanto antes debemos entrar para que el pueblo pueda desatar toda su creatividad y toda su bondad, convertido en verdadero pueblo de Dios.

4. La persecución por causa del Reino de Dios en la lucha por la justicia, característica del verdadero pueblo de Dios

El verdadero pueblo de Dios en un mundo dominado por el pecado no puede menos de ser perseguido, porque,

como pueblo de Dios, quiere ser negación del pecado e instaurador de un Reino que es en gran parte la negación de las actuales estructuras. Jesús lo anunció así y puso en la persecución una clara señal de la bienaventuranza que trae consigo el pertenecer al Reino de Dios. Por eso decía Monseñor Romero: «Cristo nos invita a no tenerle miedo a la persecución porque, créanlo, hermanos, el que se compromete con los pobres tiene que correr el mismo destino de los pobres. Y en El Salvador ya sabemos lo que significa el destino de los pobres: ser desaparecidos, ser torturados, ser capturados, aparecer cadáveres».¹⁸ «Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres».¹⁹ «Sería triste que, en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente, no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo».²⁰ «Sólo me consuela que Cristo, que quiso comunicar esta gran verdad, también fue incomprendido y le llamaron revoltoso y lo sentenciaron a muerte, como me han amenazado a mí estos días».²¹ «Quiero asegurarles a ustedes, y les pido oraciones para ser fiel a esta promesa, que no abandonaré a mi pueblo, sino que correré con él todos los riesgos que mi ministerio exige».²² «No sigan callando con la violencia a los que estamos haciendo esta invitación. Ni mucho menos continúen matando a los que estamos tratando de lograr que haya una más justa distribución del poder y de las riquezas de nuestro país. Y hablo en primera persona porque esta semana me llegó un aviso de que estoy yo en la lista de

¹⁸ *Homilia*, 17 febrero 1980, *op. cit.*, p. 257.

¹⁹ 15 julio 1979, *ibid.*, p. 454.

²⁰ 24 junio 1979, *ibid.*

²¹ 3 junio 1979, *ibid.*, p. 460.

²² 11 noviembre 1979, *ibid.*

los que van a ser eliminados la próxima semana. Pero que quede constancia de que la voz de la justicia nadie la puede matar ya»²³ (palabras dichas un mes antes de su asesinato). «He sido frecuentemente amenazado de muerte. Debo decirles que, como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección. Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo sin ninguna jactancia, con la más grande humildad...

Como Pastor, estoy obligado por mandato divino a dar la vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aun por aquellos que vayan a asesinarme. Si llegaran a cumplirse las amenazas, desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y resurrección de El Salvador... El martirio es una gracia que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad... Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro... Ojalá, sí, se convenzan que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás».²⁴

En estas citas se juntan el testimonio de Monseñor Romero sobre la necesidad histórica, según la palabra de Jesús, de que el pueblo de Dios sea perseguido cuando sigue los pasos de Jesús y cuando lucha por la liberación de su pueblo, y la persuasión creciente de que su vida le iba a ser arrebatada por quienes no toleraban que se hubiese convertido tan eficazmente en voz de aquellos a a quienes se les había arrebatado hasta la palabra.

Respecto de la persecución, la ve, por lo pronto, como una consecuencia inexorable del compromiso con los pobres, y él sabía muy bien cuál era el destino de los pobres, que luchaban por su liberación o que los opresores estimaban como candidatos potenciales a esa lucha. La

²³ 24 febrero 1980, *ibid.*, p. 461.

²⁴ *La voz de los sin voz*, p. 461.

opción preferencial por los pobres, una opción activa, es la que trae la persecución a la Iglesia; es su encarnación entre los pobres la que en El Salvador le trae toda suerte de persecuciones, desde la calumnia y el hostigamiento hasta el exilio y la muerte. Es un hecho palmario que buena parte de la Iglesia de El Salvador se ha entregado de lleno a defender la causa de los pobres no en forma abstracta y genérica, sino peleando contra los abusos de la represión y alentando a quienes juntamente luchan por sus derechos. La respuesta no se ha hecho esperar: un obispo muerto, diez sacerdotes asesinados, tres monjas y una seglar misionera violadas, torturadas y asesinadas, decenas de predicadores de la palabra desaparecidos, torturados y finalmente masacrados, decenas de sacerdotes y religiosos exiliados, iglesias, colegios y residencias asaltadas, cateadas, ametralladas; órganos y medios de difusión de la Iglesia dinamitados... Es difícil encontrar en los anales de la Iglesia actual una Iglesia tan martirizada y perseguida puramente por su fidelidad al compromiso con los pobres, por querer ser verdadero pueblo de Dios.

Dicen los cobardes, los prudentes y los interesados que todo esto le sucede por meterse en política. Pero Monseñor Romero se preguntaba: ¿habría hecho otra cosa Jesús? Porque a Jesús también le acusaron de lo mismo: «a éste le encontramos subvirtiendo a nuestro pueblo» (Lc 23, 2), revolviéndolo desde Galilea a Judea y poniéndolo en peligro de una intervención represiva de los romanos. Si por política se entiende encarnar el mensaje evangélico en los procesos históricos e impulsar las luchas populares en lo que tienen de justo, la Iglesia de El Salvador se ha introducido en la política; si por política se entiende denunciar a los opresores y violentadores del pueblo, llamar pecado a lo que es pecado y gracia a lo que es gracia, entonces la Iglesia se ha metido en política. No se la ha perseguido por defender dogmas, que de momento para nada molestan a los detentadores del poder

de este mundo; pero se la ha perseguido por encarnar virtudes heroicamente cristianas y, sobre todo, por estar con los pobres y perseguidos.

La Iglesia en El Salvador no ha protestado porque se le hubiesen limitado sus derechos institucionales ni sus privilegios; no se la ha perseguido por acciones (que no ha hecho) en defensa de sus intereses; se la ha perseguido por defender los derechos y los intereses de los pobres, por atacar los egoísmos y las avaricias de los ricos, los desmanes de los militares. Monseñor Romero y su Iglesia defendían al pueblo y juzgaban las realizaciones políticas desde la historia del Reino de Dios, y esto lo hacían aun en contra de las organizaciones populares, cuando éstas no tenían en debida cuenta los valores reales del pueblo o cuando proponían soluciones o cometían acciones que tampoco estaban en consonancia con la historización debida del Reino de Dios; lo que pasaba era que, en este último caso, las fuerzas populares no respondían con persecución a la Iglesia. Ni siquiera han respondido con persecución a aquella Iglesia que se ha identificado con el gobierno, con los militares y con las estructuras dominantes. Y bastaría esta diferencia para calibrar lo que son unos y otros y lo que es la verdadera persecución al verdadero pueblo de Dios.

Respecto a la persecución de la persona de Monseñor Romero que culmina en el asesinato ante el altar de Dios, cuando se disponía a iniciar el sacrificio eucarístico, uno siente en las premoniciones que hemos transcrto más arriba un eco de las premoniciones de Jesús —éstas *post eventum*— ante su próxima pasión. La misma sucesión de fechas va mostrando cómo sus anuncios se van haciendo más apremiantes. Era la situación, cada vez más grave, la que le apremiaba. Sentía que le estaban llamando revoltoso como a Jesús y que le habían sentenciado como a El, pero no por eso rehusó subir a su Jerusalén dominical, ni dejó de acudir a ninguna de sus habituales ocupaciones pastorales. Caminaba con la

cuaresma camino del Calvario y no llegó vivo ni siquiera al Domingo de Ramos; ese día entró en su catedral y salió al atrio revestido de Obispo, pero ya a hombros de sacerdotes y guardado en el ataúd. Como de todos es sabido, ni siquiera pudo ser enterrado en paz; su pueblo fue de nuevo masacrado y su cadáver tuvo que ser precipitadamente enterrado. Ni entonces abandonó a su pueblo, ni su pueblo lo abandonó a él; ni siquiera lo abandonaron sus perseguidores y detractores, que quisieron impedir que el pueblo saliera esperanzado del martirio de su pastor; quisieron hundir más en la muerte a su pueblo para cerrarle la esperanza de una pronta resurrección. Pero había dejado vivas su voz y su presencia; «Que quede constancia de que la voz de la justicia nadie la puede matar ya»; «si me matan, resucitaré con el pueblo salvadoreño»; «un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás».

Esta conjunción del pueblo perseguido, del pueblo de Dios perseguido y de Monseñor Romero perseguido, ejemplifica al máximo de qué se trata en esta cadena de persecuciones. Ante todo, se da la persecución del pueblo, una persecución que es radicalmente la de la opresión estructural y que después se convierte en represión, cuando el pueblo ya concientizado y organizado lucha por su liberación. Se da después la persecución del pueblo de Dios, que busca introducir la historia de la salvación en la historia del pueblo e integrar la historia del pueblo en la historia de la salvación. Finalmente se da la persecución y la muerte de Monseñor Romero, como cabeza más visible del pueblo de Dios, con cuya muerte se espera que se dispersará el rebaño. No ha sucedido así del todo, pero el enemigo del pueblo y del Reino de Dios en la historia bien sabía que iba a ser difícil la sustitución de un Profeta y de un Obispo como Monseñor Romero. Porque le mataron los mismos que asesinan al pueblo y lo mataron con la misma impunidad con que matan al pueblo. No era un norteamericano para que la

CIA o el FBI se pusiesen en movimiento para descubrir a sus asesinos, y las autoridades salvadoreñas no 'pueden' hacerlo, a pesar de sus promesas, tan repetidas como inútiles, de exhaustivas investigaciones. Ni pueden ni quieren hacerlas, y no hay quien les exija que lo hagan como se lo exigen a las autoridades norteamericanas la Iglesia y el pueblo de los Estados Unidos, con resultados eficaces e iluminadores.

Es claro, entonces, el significado político y el significado teológico de esta muerte y de estas persecuciones. Desde un punto de vista teológico, la muerte del profeta viene por predicar el Reino de Dios con palabras históricas que levantan movimientos históricos; desde el punto de vista político, la muerte del líder religioso es buscada para frenar el movimiento popular y el apoyo de la Iglesia al movimiento popular. Y lo mismo ha de decirse de la persecución al pueblo de Dios: su acción contra las estructuras y las fuerzas, objetivación del pecado, es una acción contra el pecado y contra las estructuras y las fuerzas dominantes, es un peligro más contra su secular dominación y explotación. Algo distinto ha de decirse de la persecución del pueblo, que en su lucha quiere romper también con las estructuras injustas y quiere despojar de su fuerza de dominación y explotación a la clase dominante y a sus fieles servidores; en este caso la acción es directamente política, aunque indirecta e implícitamente puede ser también una acción en favor del Reino de Dios. Pero puede darse una confluencia entre quienes empiezan desde el carácter terrenal de la lucha contra la injusticia y los que empiezan desde el carácter cristiano de la realización del Reino. Son dos caminos distintos, pero pueden estar objetivamente conexos, aunque subjetivamente no se reconozca así. Si se ha hablado de la necesaria conexión de la fe cristiana verdadera con la promoción de la justicia, no sería exagerado afirmar la conexión, también necesaria, de la promoción de la justicia con la fe cristiana. La piedra de toque de una

misma persecución puede servir de criterio para poner gradual y procesualmente en conexión cosas que en un primer momento pueden parecer desunidas. La realidad de la acción puede ser un fundamento más sólido que cualquier formulación ideológica. El problema no es fácil ni en la teoría ni en la práctica, por más que sea llevada a cabo por marxistas, es un campo de confluencia con la fe cristiana desde la perspectiva del Reino de Dios. No verlo así es politizar excesivamente la cuestión por el lado de los cristianos que no lo quieren ver, y es ideologizarla excesivamente por parte de los marxistas que tampoco lo quieren ver. Y más que la política y la ideología debe predominar la verdad de la realidad.

Estas son algunas de las características del verdadero pueblo de Dios, vistas desde la realidad actual del pueblo salvadoreño y desde la ejemplaridad inagotable de Monseñor Romero. Pueden señalarse otras más. Las aquí apuntadas implican a su vez otras, y se despliegan necesariamente en muchas más. Son como el hilo de un ovillo mucho más grande, pero son quizás el verdadero hilo del que hay que tirar para que el ovillo no se enrede y pueda convertirse todo él en hilo utilizable para tejer la vida de la Iglesia y la vida del pueblo. No se trata, por tanto, de reduccionismo, sino de buscar el verdadero camino de la totalidad verdadera. A este punto podrían aplicarse palabras de Monseñor Romero referidas directamente a otro tema: «yo creo que el obispo siempre tiene mucho que aprender del pueblo. Y precisamente en los carismas que el Espíritu da al pueblo, el obispo se encuentra la piedra de toque de su autenticidad».²⁵ Esas características que aquí hemos señalado del pueblo de Dios, por ser necesidades del pueblo y urgencias de la fe, son también piedra de toque de la autenticidad del pueblo de Dios, a la que debieran recurrir los obispos mucho más de lo que lo hacen. El pueblo de Dios

²⁵ 9 septiembre 1979, *op. cit.*, p. 457.

tiene mucha mayor importancia en la Iglesia que su propia institucionalidad, que sus modos humanos de constituirse en sociedad. Y muchas veces vemos a los obispos y a los fieles preocupados más por la institucionalidad que por la vida del pueblo de Dios.

Nada de esto contradice el carácter jerárquico de la Iglesia, que es el gran miedo de los constituidos en autoridad. Nadie discutió con seriedad la autoridad jerárquica de Monseñor Romero; pero esa autoridad la ejercía no como la ejercen los poderes de este mundo, que gustan ser adulados y quieren dominar, sino como la ejercía Jesús con sus discípulos y como El mismo ordenó, con su palabra y su ejemplo, que se ejerciera. La Iglesia institucional debe configurarse, al menos en su espíritu, como aquella primera comunidad de base que fueron Jesús y sus seguidores y discípulos; no se trata, pues, de que las comunidades de base se configuren conforme al modelo de una Iglesia establecida y, en muchos de sus comportamientos, mundanizada. Lo primero fue la comunidad de base como célula primera del pueblo de Dios en busca del Reino, y de ahí salió poco a poco la Iglesia. Sin poder desarrollar ahora este punto, quizá lo que en él se insinúa sirva para resolver la polémica de si Jesús fundó o no fundó directa y voluntariamente una Iglesia.

Tenemos así al pueblo dando autenticidad a la Iglesia, porque en él operan la fuerza del Espíritu y la verdad del Hijo anonadado, y a la Iglesia, como pueblo de Dios, comunicando incesantemente vida y salvación al pueblo. «Nuestro pueblo actualmente está muy capacitado, todo su ambiente nos predica de cruz; pero los que tienen fe y esperanza cristiana saben que detrás de este calvario de El Salvador está nuestra pascua, nuestra resurrección, y esa es la esperanza del pueblo cristiano»,²⁶ decía Monseñor Romero en la víspera de su muerte. «Por eso le pido al Señor, durante toda la semana, mientras voy

²⁶ 23 marzo 1980, *ibid.*, p. 271.

recogiendo el clamor del pueblo y el dolor de tanto crimen, la ignominia de tanta violencia, que me dé la palabra oportuna para consolar, para denunciar, para llamar a arrepentimiento. Y aunque siga siendo una voz que clama en el desierto, sé que la Iglesia está haciendo el esfuerzo por cumplir con su misión».²⁷ Lo que Dios quiere es hacer de la historia de los pueblos una historia de salvación, pero para eso se hunde de lleno en esa historia de los pueblos por el camino preferencial de los pobres, a los que llama en primer lugar para ser núcleo permanente del pueblo de Dios.

Para quienes sospechan que tras todo este planteamiento hay una huida de la responsabilidad personal y de la conversión individual, convendría repetir las palabras casi postreras de Monseñor Romero: «¡Qué fácil es denunciar la injusticia estructural, la violencia institucionalizada, el pecado social! Y es cierto todo eso, pero ¿dónde están las fuentes del pecado social? En el corazón de cada hombre. La sociedad actual es como una especie de sociedad anónima en que nadie se quiere echar la culpa y todos somos responsables. Todos somos pecadores y todos hemos puesto nuestro grano de arena en esta mole de crímenes y de violencia en nuestra patria... Por eso, la salvación comienza desde el hombre, desde la dignidad del hombre, de arrancar el pecado a cada hombre».²⁸

Hoy día, entre nosotros, la autenticidad del pueblo de Dios pasa por la pobreza y la justicia: ellas constituyen la piedra de toque de la verdad de la fe profesada y de la realidad de la vida vivida. La pobreza, que consiste en encarnar todos los esfuerzos y en encarnarse en la realidad de las mayorías oprimidas, de lo que vendrá necesariamente un empobrecimiento voluntario y un despojo por parte de los que detentan el poder. La justicia,

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, pp. 273-274.

que consiste en dar al pueblo lo que es del pueblo, en luchar porque sean desterradas la injusticia y la explotación, porque se instaure una nueva tierra donde sea posible la vida del hombre nuevo, que ya se ha hecho nuevo en la pobreza y en la justicia destruyendo el orden viejo, pero que aún le queda mucho por completar a su novedad en la construcción de un orden nuevo, en el que desaparezcan al máximo las causas de la explotación social y de la opresión individual.

Quisiera terminar este tema casi interminable, volviendo a la cita inicial con que empezaba el trabajo: «los que en un tiempo no eran ni siquiera un pueblo y que ahora son pueblo de Dios». Este profundo pensamiento de la epístola primera de Pedro, de profundas resonancias proféticas, pone en conjunción dos realidades distintas: la del pueblo y la del pueblo de Dios. No es mi propósito hacer un análisis exegético del texto, sino más bien una proyección teológica que tenga en cuenta la realidad del pueblo salvadoreño y, con la de él, la realidad de tantos pueblos que luchan en distintas fases por su liberación.

Muchos de estos pueblos están todavía en trance de no ser ni siquiera pueblo. No se trata de que no lo sean sociológicamente o políticamente, sobre todo desde un punto de vista formal. Se trata de que no lo son realmente; y no lo son porque años de subdesarrollo, explotación, opresión y represión les han impedido ser lo que deben ser, crecer y desarrollarse como debían, dar de sí lo mejor que tienen; no lo son porque se les ha impedido disfrutar de su tierra propia, de la labor de sus manos; no lo son porque se les ha impedido ser autores de su propio destino y participar en el poder económico, social y político que les corresponde; no lo son porque ni siquiera se les ha dejado gozar de su propia cultura y expresar creativamente su propia interioridad. Todo ello ha hecho que buena parte del pueblo busque su supervivencia por caminos equivocados: el machismo, el revanchismo, el

desprecio a la vida, los antagonismos egoístas, la violencia... No hay por qué idealizar al pueblo ni en sus componentes individuales y grupales ni en su conjunto. Su grandeza está por debajo de esas debilidades y por delante de esos tropiezos; su grandeza está en que, así como es, ha sido elegido por Dios para derrocar a los poderosos de sus tronos. Porque en ese mismo pueblo, el pueblo de los pobres y de los oprimidos, se dan grandes virtudes de solidaridad, de sacrificio, de esperanza, de apertura.

Este pueblo, en el caso de El Salvador, tiene en sus propias entrañas grandes valores religiosos, grandes virtudes cristianas. Tiene una gran receptividad para el mensaje cristiano, cuando éste sale al encuentro de sus problemas, de sus expectativas, de sus quejas. Por eso Monseñor Romero, que hablaba a un tiempo de la historia de Dios y de la historia del pueblo, encontró en el pueblo una tal acogida, una acogida incomparable con la de cualquiera otro obispo y con la de cualquier otro líder político. De su pueblo recogía la pregunta, que era ya una respuesta inicial e, iluminada por el evangelio, se la devolvía enriquecida y enardeceda. Era ciertamente su pastor, el que realmente les conocía y al que ellos realmente conocían. «Con este pueblo no cuesta ser buen pastor. Es un pueblo que empuja a su servicio a quienes hemos sido llamados para defender sus derechos y para ser su voz».²⁹

Y con la palabra de Dios, con la vida de Dios, con la fe en Jesucristo, con la esperanza del Reino, Monseñor Romero quería hacer de este pueblo un pueblo, y un pueblo de Dios. Estaba persuadido de que si no llegaba a ser pueblo de Dios, si, lo que es peor, se le impedía ser pueblo de Dios, nunca llegaría a ser pueblo de verdad. Por eso clamaba contra quienes le impedían ser pueblo, pero también protestaba contra quienes temían que el

²⁹ 18 noviembre 1979, *op. cit.*, p. 457.

pueblo siguiera siendo, o llegara a ser, pueblo de Dios. Esto también era no respetar al pueblo, esto era también malentender lo que una predicación auténtica del mensaje cristiano puede hacer en favor del pueblo mejorando su moral, alemando su espíritu, humanizando su sufrimiento y sus victorias, racionalizando sus proyectos políticos, purificando sus conductas personales. Una revolución que no supiera respetar la fe popular, que no supiera reconocer el aporte de la fe cristiana al despertar de la conciencia colectiva salvadoreña, dejaría mucho que desear. Y lo mismo vale decir de las organizaciones populares, a las que tanto animaron Monseñor Romero y Monseñor Rivera en su Carta Pastoral conjunta, frente a la incomprendición de los otros cuatro obispos; las animaron, pero también las criticaron cuando, en nombre de dogmatismos cerrados y de tópicos históricos, ponían en peligro la fe de los organizados que, a partir de su fe, optaron por las luchas revolucionarias. La fe no sólo no tiene por qué entrar en conflicto con la revolución y con los intereses verdaderos del pueblo, sino que puede ser una de sus salvaguardas y una de sus sustentaciones.

Pero para ello es necesario que haya una pastoral de acompañamiento, como propugnaba Monseñor Romero en su última Carta Pastoral³⁰; para eso es necesario insertarse sacerdotalmente, misioneramente, en el pueblo que lucha, en el pueblo que se organiza. Quizás en este punto ha habido graves deficiencias de parte y parte. Por parte de las organizaciones, al tener miedo de que la palabra libre del sacerdote o del delegado de la palabra se convierta en un punto de independencia y de crítica dentro de una estructura que se quiere monolítica y disciplinada; o también al no querer del cristiano su aporte explícitamente cristiano, sino su aporte político. No puede decirse que no se ha pretendido instrumentalizar la fe,

³⁰ *La voz de los sin voz*, pp. 168-170.

privándola de una fecundidad mayor, por ver el problema con mirada inmediatista y prejuiciada; pero ya debería haber pasado la hora de las desconfianzas y llegado la hora de ver la necesidad de que el espíritu cristiano aliente más y más en la causa popular. Por parte de la Iglesia, al tener miedo de la lucha revolucionaria con el fácil pretexto de su carácter marxista y con la cómoda excusa de que estaba siendo instrumentalizada: ¿por qué no verá la Iglesia que, cuanto más dentro y más cerca esté de las luchas y del proceso revolucionario, más lo podrá influir, más lo podrá impregnar de valores evangélicos y aun de una auténtica fe cristiana? Y esto no se puede hacer desde fuera, precaviendo de peligros, anatematizando acciones que no se comprenden, proveyendo de consejos inútiles, porque carecen de autoridad moral; hay que hacerlo desde dentro, porque ¿cómo van a creer si no han escuchado la palabra?; y ¿cómo van a escuchar la palabra si no se les anuncia?; y ¿cómo se les va a anunciar si nadie es enviado a ellos, si es una palabra lanzada desde fuera?

No se construye el pueblo de Dios dejando a las espaldas al pueblo, a las inmensas y explotadas mayorías populares, sus problemas reales, sus luchas... Y la presencia de Dios en el pueblo, en sus dolores y en sus alegrías, en sus derrotas y en sus triunfos, no debe traer sino bienes para el pueblo, si es que se trata de un Dios liberador que empuja hacia un futuro mejor, en el que todo sea nuevo: los cielos, la tierra y el propio hombre. En pocos casos, como en el de Monseñor Romero, podrá encontrarse un ejemplo tan admirable de cómo juntar los intereses del pueblo con los intereses de Dios, la historia con la transcendencia, el hombre caído con el hombre elevado, el pueblo con el verdadero pueblo de Dios.

Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres

Las bienaventuranzas o bendiciones (con cierto olvido de las desventuranzas o maldiciones) han sido vistas por la tradición cristiana como parte esencial del mensaje cristiano. Se han leído en distintos contextos y con diferentes propósitos. Unas veces se las ha leído «sapiencialmente», esto es, con la actitud ante el mundo y con la vivencia religiosa de los libros sapienciales del Antiguo Testamento. Por este camino, que tiene algo de justificado, se ha recurrido a las bienaventuranzas para exaltar la dulzura y la resignación de los oprimidos y también para disculpar a quienes, no cumpliendo con la letra de muchos consejos evangélicos, se les ofrece la posibilidad superior de reconquistarlos espiritualmente. Otras veces se las ha leído «escatológicamente», como si lo contenido en ellas poco tuviera que ver con la historia.

Frente a estas lecturas es importante intentar una lectura «cristiana», esto es, una lectura que, apoyada en el propio Jesús y en su medio histórico, así como en los que son destinatarios primarios de su misión, recupere la verdad y la afectividad que le compete. Esta lectura cristiana supone que los destinatarios principales del mensaje del Reino son los pobres y supone, además,

que en este primer anuncio solemne del Reino se dibuja lo que pudiéramos considerar la carta fundacional de la Iglesia de los pobres. En efecto, al llamar a los pobres bienaventurados y bienaventurados en relación con el Reino, Jesús está señalando las directrices de una Iglesia al servicio del Reino. Si en el Reino son bienaventurados los pobres, si la Iglesia está referida al Reino, la Iglesia debe conformarse como una Iglesia de los pobres.

Desde esta perspectiva vamos a hacer una lectura de las bienaventuranzas en la doble versión que hacen de ella Lucas y Mateo, que son los únicos evangelistas que las refieren. Precisamente esta doble versión es la que levanta el problema de cómo ha de entenderse la Iglesia de los pobres. Pero esta doble versión, que mucho ayuda para la cabal comprensión de las bienaventuranzas, remite a un fondo común que también es preciso examinar. Serán las dos partes del presente capítulo.

1. La doble versión de Mateo y Lucas

Lucas y Mateo abren el discurso inaugural de Jesús, que anuncia el estatuto del Reino, con el pasaje de las bendiciones y maldiciones. Pero este pasaje es redactado de forma distinta por uno y otro. Para resaltar la diversidad, vamos a poner en doble columna la versión de cada uno, proponiendo en primer lugar los versículos que les son comunes y luego los que no tienen paralelo directo, aunque esto implique un pequeño cambio en el orden de Mateo, que pudiera tener alguna significación:

Mt 5, 3-12

Dichosos los pobres de espíritu,
porque de ellos es
el Reino de los Cielos.

Dichosos los que tienen hambre
y sed de justicia,
porque serán saciados.

Lc 6, 20-26

Dichosos los pobres,
porque suyo es
el Reino de Dios.

Dichosos vosotros,
los que tenéis hambre ahora,
porque seréis saciados.

Dichosos los afligidos,
porque serán consolados.

Dichosos vosotros,
los que lloráis ahora,
porque reiréis.

Dichosos seréis vosotros
cuando os insulten y persigan
y digan todo mal contra vosotros,
mintiendo a causa de mí.

Dichosos seréis
cuando los hombres os odien
y os excluyan e insulten,
y rechacen vuestro nombre como malo
a causa del Hijo del hombre.

Regocijaos y exultad,
porque vuestra recompensa
es grande en los cielos,
porque así han perseguido ellos
a los profetas que os precedieron.

Regocijaos ese día, saltad de gozo,
porque he aquí que vuestra recompensa
es grande en el cielo,
porque de la misma manera actuaron
contra los profetas.

Dichosos los mansos,
porque ellos poseerán la tierra.

Dichosos los misericordiosos,
porque alcanzarán misericordia.

Dichosos los limpios de corazón,
porque verán a Dios.

Dichosos los que hacen la paz,
porque serán llamados hijos de Dios.

Pero, ay de vosotros, los ricos,
porque ya tenéis vuestro consuelo..

Ay de vosotros, los que ahora
estáis saciados,
porque vais a pasar hambre.

Ay de los que reís,
porque vais a lamentaros y a llorar.

Ay si todo el mundo habla bien de
vosotros, porque así es como los padres:
de ellos trataban a los falsos profetas.

a) *La comparación de los textos, en lo que tienen de versión literaria,* muestra, por lo pronto, dos secciones que son propias y exclusivas de cada uno de los evangelistas, de modo que faltan en el otro: son las maldiciones o imprecaciones de Lucas y las cuatro bendiciones que

Mateo propone y Lucas desconoce. Muestra, en segundo lugar, algunas diferencias importantes aun en los mismos textos comunes:

- aa) Donde Lc dice simplemente «pobres», Mt dice «pobres de espíritu»; donde Lc dice «hambre», Mt dice «hambre (y sed) de justicia».
- ab) Lc subraya la actualización de las bendiciones y su historicidad cuando dice, por ejemplo, que el hambre se da «ahora» y que el llanto es de «ahora», mientras que Mt suprime el adverbio.
- ac) Las tres primeras bendiciones de Mt son abstractas, en el sentido de impersonales, mientras que las de Lc se refieren en segunda persona del plural a oyentes presentes.
- ad) Sin embargo, en la cuarta bendición (la octava y última de Mt) ambos evangelistas coinciden en la segunda persona del plural y en la referencia inmediata a los oyentes.
- ae) Hay todavía otras diferencias: reino de los cielos-reino de Dios, afligidos-los que lloran, a causa de mí-a causa del hijo del hombre, etc.

Aunque es claro el fondo común de las dos versiones, son claras también las diferencias. De aquí no se sigue que lo únicamente revelado es lo que ambas tienen de común e idéntico, ni tampoco se sigue que cada uno puede optar por la versión que más le convenga. Más bien hay que llegar a una asimilación e interpretación de ambas, dando así al texto evangélico toda su riqueza y complejidad. Tampoco es que, en principio, una de ellas supere a la otra, sino que deben verse la una referida a la otra e interpretada por ella. Si fuera posible alcanzar el fondo común del que parten y que se acercaría más a lo propuesto por el mismo Jesús, tendríamos una clave

para entender el sentido profundo común y tendríamos una pista para explicarnos cómo y por qué ese fondo común fue reinterpretado de forma distinta por diferentes comunidades, según sus propias necesidades históricas.

Para lograrlo es menester analizar por separado lo propio de Mt y lo propio de Lc.

b) *Interpretación de las peculiaridades de Mateo*

El texto de Mt, en lo que tiene de propio, parece muy espiritual, no tanto por lo que dice en sí mismo como por lo que han hecho de él exégesis espiritualistas o interesadas. Hasta tal punto que por estos textos y por otros se ha llegado a plantear seriamente la cuestión de si el evangelio de Mt no es o no lo han convertido en un evangelio para ricos (cfr. *Sal Terrae* 61 [1973], pp. 5-17). Por eso eso hay que preguntarse hasta qué punto la versión mateana de las bienaventuranzas representa una idealización espiritualista.

ba) Comparado con el texto lucano, hay ciertamente una idealización y espiritualización, sobre todo si se lee como hoy nos lo hacen sonar. La pobreza que Jesús bendeciría sería la pobreza espiritual; el hambre y la sed que premiaría serían el hambre y sed de justicia y no la condición material del pobre, del hambriento y del sediento. Por otro lado, la contrapartida de la desgracia presente se remitiría —cosa que no ocurre en Lc— a un futuro intemporal en el que «ellos» serán saciados y consolados, y esto de un modo pasivo y receptivo, sin poner nada de su parte. En definitiva, se hablaría de un Reino de los cielos donde se irían a resolver los problemas de este mundo sin que en la solución interviniieran positivamente aquellos que en este mundo han sido oprimidos.

bb) Pero ya los propios textos de Mt, esto es, los no recogidos por Lc —¡cuánto más los que consignan ambos!— apuntan a una actitud más activa y personal.

Los mansos, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que hacen la paz no son ya gentes que sufren lo que les viene encima, sino gentes que adoptan positivamente una actitud y una forma de hacer que se contraponen a las que son usuales en el reino de este mundo. Después se explicará el significado de cada una de esas bienaventuranzas propias de Mt; pero desde aquí conviene señalar que representan un modo típicamente cristiano, esto es, no mundano, de enfrentarse con la vida.

bc) Es cierto que en Mt faltan las maldiciones como su contrapartida dialéctica. Sin embargo, este hecho debe ponerse en línea con otra constatación evidente en el resto del evangelio de Mateo: el evangelio de Mt abunda en maldiciones y en ataques directos, de modo que las bendiciones deben leerse en todo el conjunto procesual de la narración mateana. Tenemos, por ejemplo, el «no penséis que he venido a sembrar la paz en la tierra; no he venido a sembrar la paz, sino espadas» (10, 34); Jesús llama a los fariseos y saduceos «generación perversa y adultera» (16, 4), dice que «es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el Reino de Dios» (19, 24). Mateo narra la expulsión violenta de los vendedores del templo. Y para finalizar, están todas las violentas invectivas del capítulo 23 contra los escribas y fariseos, entendidos como jefes del pueblo, al que no hacen sino oprimir y vejjar. ¿Es que Jesús no se aplicó a sí mismo el espíritu de las bienaventuranzas? O, más bien, ¿es que el espíritu de las bienaventuranzas se historiza de modo distinto cuando se le opone un mundo de injusticia y de opresión?

bd) Y es que, incluso tal como aparecen en el texto de Mt, las bienaventuranzas no son tan idealistas y espiritualizadas como se quiere hacer ver.

Por lo que toca a los «pobres de espíritu», no se puede decir que la bienaventuranza esté recompensando a

los que siendo realmente pobres aceptan con espíritu su pobreza y hacen de ella principio de salvación. La bienaventuranza es prometida no a los ricos, sino a los pobres que asumen su condición. Tiene razón M. Dibelius cuando afirma que la primera bienaventuranza no glorifica al proletariado o su equivalente histórico para llegar a ser «pobre con espíritu», esto es, para cristianizar su pobreza. Es difícil negar que el proletariado o su equivalente histórico sea el que en principio tiene las máximas condiciones para asumir el espíritu cristiano y acometer la salvación histórica.

Incluso autores tan moderados como Bonnard interpretan que «estos pobres son los que, por una larga experiencia de la miseria económica y social, han aprendido a no contar más que con la salvación de Dios». Se trata de una condición humana, material y espiritual a la vez, que el Antiguo Testamento ya conocía. No es que con eso se cierre el campo de la bienaventuranza a los que son material y económicamente pobres y oprimidos; por un lado, la pobreza material, aunque es lugar privilegiado de salvación, no realiza todas sus virtuallidades si no es concientizada y espiritualizada adecuadamente; por otro lado, la riqueza no es siempre y en absoluto negación de la salvación, aunque, siguiendo la antigua terminología, habría que decir que el *princeps analogatum* de la salvación, aquel a quien se refiere primariamente y por sí mismo, es el pobre con espíritu, mientras que los ricos espiritualmente pobres son sujetos de salvación derivadamente y en relación con los primeros.

Finalmente, conviene recordar un texto que ha sido descubierto recientemente en el *Rollo de la Guerra* de Qumran, donde se ha encontrado la misma expresión de «pobres de espíritu». Dice así el texto: «y da firmeza a los que les tiemblan las rodillas... y todos los pueblos orgullosos serán aniquilados por los pobres de espíritu», donde los pobres de espíritu que aniquilarán a los orgu-

llosos son precisamente los oprimidos por los hombres violentos. Tal vez sea exagerado relacionar directamente los pobres de espíritu de Qumran con los pobres de espíritu de Mateo, en su actitud violenta contra los oprimidores y en su seguridad de triunfo final; pero más exagerado resultaría hacer de él una lectura puramente espiritualista, sin relación alguna con las bases materiales de la pobreza.

Por lo que toca a los que tienen «hambre y sed de justicia», es cierto que Mt espiritualiza la expresión mucho más desnuda de Lc. Pero no por ello se habla aquí de justicia en el sentido de la justificación paulina, aunque tampoco de la justicia social, sino del veredicto soberano de Dios que libera a los oprimidos. Sería erróneo pensar que Mt se está refiriendo directamente a la santidad ética o al perdón de los pecados, sino que está fijándose en el Dios que hace justicia, en el Dios que puede realizar plenamente su Reino. El hambre y la sed de esta justicia de Dios, de este su hacer justicia, será satisfecha. Se está clamando por una presencia de la justicia de Dios y se promete que ese clamor va a ser satisfecho.

Las bienaventuranzas que son propias y exclusivas de Mt proponen algunas características del espíritu que debe animar a los pobres. Son formas de explicitar quiénes son los pobres en su espíritu, quiénes son los pobres con espíritu. Los materialmente pobres, los socialmente empobrecidos, deben recuperar activa y libremente su condición, sin lo que no tendrán conciencia de lo que son ni podrán actuar como son. Así como se habla de conciencia de clase, habría que hablar de conciencia de la propia condición de pobreza, pero de una conciencia activa que, apoyada en la realidad de la pobreza, la dinamice y la oriente. Esto habrá de hacerse según sean las causas y las condiciones de la pobreza en cuestión, pero también según lo que es el espíritu cristiano, que promueve ciertas actitudes fundamentales que pueden ser

muy distintas de las propuestas por otras orientaciones frente a la misma realidad de la pobreza.

La primera de estas características es la mansedumbre en el sentido de la no-violencia. El propio Mt ha recogido que Jesús se mostraba como manso y humilde de corazón. Pero el mismo Mt muestra a Jesús violento con quienes ponían cargas intolerables sobre las espaldas de los más débiles. De esta bienaventuranza, por tanto, no se puede concluir en favor de un pacifismo a ultranza o de una resignación pasiva cuando la situación histórica exige la decisión y la firmeza. Lo que sí puede deducirse es que el cristiano, como Jesús, es en el fondo de su corazón manso y humilde; no es de corazón pendenciero o revanchista y prefiere los caminos de la paz. Precisamente por ello puede ser más libre y más humano en los enfrentamientos necesarios, que no nacerán de reacciones psicológicas, sino de exigencias tal vez dolorosas de la realidad. A estos mansos se les promete como recompensa la posesión de la tierra. Aunque con esta expresión se formule de forma distinta una promesa común a la de las otras bendiciones, no es desdeñable el simbolismo de la forma distinta. Por un lado, da cierta materialidad tangible a la promesa del Reino; por otro, pone en conexión la posesión de la tierra nueva con la verdadera mansedumbre cristiana.

La segunda característica es la misericordia, pues los misericordiosos son aquellos que se compadecen de los afligidos y ejercen con ellos misericordia. No es suficiente la mansedumbre, sino que, junto con ella y modulándola, debe sentirse el dolor ajeno y hay que contribuir a curarlo. Esta actitud es todo lo contrario de la indiferencia o de la permisividad ante los males de este mundo, sobre todo los que afligen a los demás. Todo lo que pueda implicar de benevolencia con quienes son débiles o ya han sido derrotados, implica de intolerancia ante lo que aflige a los más pequeños. Resuena aquí tanto la liturgia de los salmos como los reclamos de los profetas

y, como fondo, ha de sentirse la idea de que seremos medidos conforme a la medida con que midamos a los demás.

La tercera característica es la limpieza de corazón, que ha de entenderse en el sentido de un corazón sincero y no dividido, leal servidor de Dios y de los hombres. A este limpio de corazón se le promete la visión de Dios. Esta simplicidad de intención, tan reclamada en el Sermón de la Montaña, es la que se expresa con esta fórmula de la limpieza de corazón, que en sí misma no se refiere al tema, distinto, de la castidad.

La cuarta característica es la del trabajo por la paz. No se bendice primariamente a los perturbados, sino a los que positivamente laboran por la paz. El evangelista tiene claro que no es precisamente paz lo que más abunda en el mundo; por eso reclama un trabajo por la paz. La paz es ciertamente una promesa del Reino, algo que los hombres deben buscar, pero es la respuesta de Dios puesta en relación con los que luchan por ella. Según sean las circunstancias históricas por las que se da esa falta de paz, así el hacer la paz tomará unas características u otras.

Estas breves reflexiones sobre lo que Mt tiene de propio y exclusivo en las bienaventuranzas muestran que no se justifica el uso que se quiere hacer de su versión. Mateo subraya ciertamente algunas disposiciones fundamentales del invitado al Reino, disposiciones que luego desarrollará a lo largo del Sermón del Monte, pero no por ello se olvida de la base real sin la que esas disposiciones serían pura fantasía. El ejemplo mismo de Jesús a lo largo de su vida es el mejor modelo de cómo deben cumplirse, de cómo han de ir adquiriendo un contenido real concreto.

No puede olvidarse, finalmente, que lo propio de Mt no es todo lo que Mt dice en el pasaje de las bienaventuranzas, pues tiene zonas comunes con Lc. Ni puede desconocerse la necesidad de interpretar lo que le es propio

desde lo que es diferenciativo de Lc y también de lo que le es común con él. Lo mismo que ha de hacerse con Lc.

c) *Interpretación de las peculiaridades de Lucas*

A Lucas se le ha llamado «el evangelista social», por su preocupación un tanto violenta por la desigualdad entre ricos y pobres. La designación es tanto más significativa cuanto que es también el evangelista de la misericordia y el perdón, el evangelista de la gracia. En lo que toca a las bienaventuranzas, le son propios y diferenciativos dos aspectos fundamentales: el realismo de las bendiciones y la presencia de las maldiciones.

ca) El realismo de las bendiciones estriba en que Lc habla de los pobres sin más, de los que tienen hambre material y de los que sufren hasta las lágrimas; esto es: no espiritualiza ni idealiza la pobreza, el hambre o las lágrimas; basta con que se den para que merezcan la bendición de Dios. Y habla de todos los que están en esa condición como si estuvieran presentes, como si Jesús estuviese rodeado de ellos y les prometiera en directo una solución a sus problemas o, por lo menos, un espíritu nuevo para buscar la solución. Más aún: por dos veces repite el «ahora», esto es, quiere subrayar la situación de los que aquí y ahora tienen hambre, son pobres, están llorando.

Este realismo indica quiénes son los verdadera y plenamente bienaventurados, quiénes son, en consecuencia, los primeros en el Reino y quiénes son los destinatarios privilegiados del mensaje y de la acción de Jesús. Son los pobres sin más, los pobres que rodearon a Jesús en su vida histórica. Será más difícil puntualizar cuál es el camino por el que estos pobres, sin dejar de serlo, van a constituirse en bienaventurados. Pero resulta claro que son los pobres, cuya característica primaria y radical es la miseria social, los que, por el mero hecho de ser pobres, son término preferencial de la bendición de Dios,

de la benevolencia divina. Más aún: las otras dos bienaventuranzas (los que tienen hambre y los que lloran) son dos explicaciones del primer término: los actual y materialmente pobres. Por eso es un error situar en la misma línea de la pobreza a todo el que sufre, a todo el que llora; los pobres que aquí se nombran son, ante todo, los pobres materiales, que se definen por sus contrarios, los ricos; y, más en general, los que son pobres injustamente, como resultado de la acción de los poderosos. Asimismo es de notar que no se habla aquí directamente del pobre en singular, sino de los pobres que forman cuerpo, pues la bienaventuranza no se detiene en un caso singular y casual, sino en algo que llama la atención por su volumen social y por su gravedad religiosa e histórica.

Ciertamente los «pobres» son un término de gran riqueza en la Escritura, pero no por ello puede hacerse de la pobreza una categoría meramente espiritual que perdiera su radicación primaria en lo que es una determinada y precisa situación social e histórica. La situación social e histórica puede ser muy diferente según sea el estado de desarrollo de las distintas formaciones sociales: no son los mismos los pobres en el mundo noroccidental que en el mundo socialista o que en el mundo del subdesarrollo y de la dominación; de ahí que no sería acertado definir de una vez por todas quiénes son los pobres. Pero siempre quedará en pie la idea de que son pobres los injustamente desfavorecidos y desposeídos, los oprimidos, aunque esta opresión injusta o, al menos, no directamente culpable, pueda tomar formas distintas según el estadio de desarrollo en que esa pobreza tenga lugar.

cb) La presencia de las maldiciones ratifica el realismo de Lc, así como el carácter realista de todas sus bienaventuranzas. En las maldiciones de Lc se arremete contra los ricos sin más, contra los que están realmente

saciados ahora, contra los que ahora ríen, contra los que son alabados y estimados por el mundo. No se trata aquí tampoco primariamente de disposiciones espirituales, sino de situaciones reales; no se trata tan siquiera de actitudes, sino de determinaciones quasi-físicas. Basta con ser ricos, con estar saciados, etc., para merecer la imprecación de Jesús, lo cual no significa necesariamente que cualquier riqueza merezca la misma condena, aunque sí significa que cualquier riqueza, para no ser condenada, debe buscar una justificación, ya que el hecho mismo de ser rico es, en determinadas situaciones históricas, indicio (que habrá de aclararse) de algo que marcha mal. Más aún, la maldición no se formula abstractamente (riqueza, saciedad), sino concreta y grupalmente (ricos, saciados); no es que la riqueza tenga peligros, sino que es algo más; es que el grupo de los ricos es el que, como grupo, nada tiene que esperar del Reino de Dios si no entran en camino de conversión a través de la pobreza.

Que estas afirmaciones suenen duras no es de extrañar. Por ello han sido disimuladas en muchas fases de la predicación cristiana. Si hubieran sido pronunciadas hoy, serían anatematizadas como subversivas, como suscitadoras del odio y de la lucha de clases. Sin embargo, la Iglesia ha tenido el coraje de conservarlas al correr de los siglos, y los mejores de sus hijos, desde los primeros Padres de la Iglesia hasta los mejores profetas de nuestros días, no han dudado en repetirlas, en reforzarlas y en aplicarlas a las diferentes situaciones. La famosa y terrible frase de San Jerónimo —«pues todas las riquezas descinden de la injusticia y, sin que uno haya perdido, el otro no puede hallar. Por eso me parece a mí que es verdaderísimo aquel proverbio común: el rico o es injusto o es heredero de un injusto»— es un recordatorio y una actualización del problema planteado por las maldiciones de Jesús como parte integrante de las bendiciones.

Ciertamente, todas estas afirmaciones deben histori-

zarse, esto es, deben cobrar realismo histórico según las distintas situaciones y épocas; deben ser leídas según su propio género literario y deben ser completadas por el conjunto del mensaje cristiano. Todo esto es cierto. Pero ni la historización ni la lectura crítica ni los complementos pueden llevar a una interpretación contraria o simplemente ajena a lo que dice el texto en toda su crudeza literal. Si Mt nos empuja con razón a espiritualizar y dar sentido profundo al hecho bruto, Lc nos empuja con la misma razón a materializar y dar eficacia real a los planteamientos más idealizados. La dureza imprecativa que se da en el texto de Lc —y las acciones que se siguen de esta actitud— no debe llevar a la negación de la mansedumbre, de la misericordia; ni éstas deben anular la dureza imprecativa y la radicalidad de la postura cristiana. Difícil tarea, sin duda, la de unificar dialécticamente ambas dimensiones sin mengua de ninguna de ellas; pero tarea sin la que no puede darse un verdadero cristianismo.

La contraposición formal entre las bendiciones y las maldiciones pone en contradicción dividida a los grupos sociales: de un lado, los ricos, los hartos, los que rién; y del otro, los pobres, los hambrientos, los que lloran, los menspaciados. Es una oposición que aparece ya en el primer capítulo de su evangelio puesta en boca de la Virgen María: «a los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos» (1, 53). En esta contraposición, Dios está de un lado y en contra de otro; contra los ricos que hacen pobres y a favor de los pobres y los despojados.

Dios y su reino son parciales y son activamente parciales. Lc se ha encontrado con una determinada situación social, ha reconocido en ella una contraposición fundamental de índole predominantemente material, la ha contemplado con ojos cristianos y no ha dudado en dar una precisa interpretación teológica, involucrando en esa situación nada menos que el juicio escatológico de

Dios. La historia de la salvación no puede dar la espalda a este hecho.

2. El fondo común de Mateo y Lucas

Aunque, como se acaba de mostrar, son notables las diferencias entre los dos evangelistas, no pueden menos de reconocerse elementos comunes que permiten hablar de un fondo común y aun de una fuente común. Esta fuente sería el llamado documento Q, que Mt y Lc tuvieron a su disposición y no Marcos, lo cual explica por qué éste no hace mención expresa de este pasaje fundamental.

Tiene importancia ir en busca de este fondo común, porque nos acercaría de algún modo a lo que realmente sintió y proclamó Jesús; la tiene asimismo porque permite acercarse a una especie de núcleo originario, que sirve de contraste para entender la peculiaridad de sus derivaciones y el sentido original y originante que les compete. Pero el reconocimiento de esta importancia no significa la anulación de la que tienen los textos diferentes, esto es, la diferencia de los textos; en primer lugar, porque son los textos diferentes los que ofrecen la base documental para retro-traernos a su origen y, en segundo lugar, porque representan un primer esfuerzo de historización autorizada que marca la pauta para sucesivas historizaciones.

En este fondo común pueden reconocerse dos secciones bien diferenciadas: la primera sección comprende las tres bendiciones iniciales, y la segunda la cuarta.

a) Lo esencial de las tres primeras bienaventuranzas estaría dado en la versión de Lc, tal vez con el arreglo de poner en segunda persona lo que estaría inicialmente en tercera persona:

Dichosos los pobres, porque de ellos es el Reino,
dichosos los afligidos, porque serán consolados,
dichosos los hambrientos, porque serán saciados.

Tomadas estas tres bienaventuranzas como texto nuclear, no ofrecen, en su literalidad, especial novedad respecto de lo que se enseñaba en tiempo de Jesús. Los salmos y los profetas están llenos de expresiones similares y los escritos de Qumran muestran que esta especial atención a los pobres y afligidos era una tónica común en quienes vivían intensamente su fe y no habían sido corrompidos por los poderosos de la sociedad. Según Boismard, el fondo de las bienaventuranzas pertenece a los salmos y a la literatura sapiencial y es en esta literatura donde habría de buscarse el significado fundamental de las bienaventuranzas. Jesús no estaría prometiendo la riqueza a los pobres como resultado de la restauración política de la dominación de Israel sobre su mundo circundante, seguida de una prosperidad material basada en el despojo de las naciones sometidas, sino que estaría prometiendo el reino de los cielos, esto es, la posesión de Dios y la vida con Dios. La idea primera no sería la de una revancha de los pobres sobre los ricos, sino la de una afirmación de que aun los desheredados de este mundo no deben desesperar, pues su dicha está asegurada en Dios. ¿Es esto así? ¿Es esta la lectura correcta de las bienaventuranzas?

Si se admite la hipótesis de que el Sermón del Monte reproduce en lo esencial el primer estrato de la predicación de Jesús, aunque no sea necesariamente el primero en sentido estrictamente cronológico, podría admitirse que las bienaventuranzas no tuvieran un sentido tan conflictivo como el que propone Lc ni tan elaborado teológicamente como propone Mt. Sólo más tarde, cuando el ejercicio de su predicación le fue mostrando a Jesús la verdad última de lo que anunciaba y la verdad de la situación en que predicaba, su mensaje se habría ido radicalizando. Pero en esta hipótesis habría que interpretar el sentido definitivo de las bienaventuranzas desde todo el curso histórico de la vida de Jesús hasta su culminación en la muerte violenta, y no como una sección que tu-

viera de por sí un sentido definitivo. Desde este punto de vista, la verdad desarrollada e historizada del mensaje primero de Jesús estaría en la lectura que de él hicieron las comunidades primitivas de Mt y Lc.

Sin embargo, aun manteniendo el carácter primerizo del fondo más primitivo de las bienaventuranzas, lo menos que habría de admitirse es la especial significación que para Jesús tienen los pobres, los afligidos, los hambrientos. Estos son los primeros en el Reino, un Reino que no puede concebirse en los términos que insinúa Boismard. No es que «aun» los pobres puedan encontrar consuelo en Dios, sino que los pobres son aquellos que por antonomasia van a encontrar su plenitud del bien y de la justicia de Dios en la historia de los hombres. De ahí que tampoco pueda concebirse adecuadamente el Reino como una vida interior en Dios y con Dios que compensar los sinsabores y la desesperanza de la vida real; la misma manera concreta de presentar las necesidades y su remedio aboga por una presencia histórica del Reino, por difícil que parezca su historicidad. El jalón utópico del Reino lleva a la transformación de la historia, en especial de la historia de opresión, con lo que el Reino deja de ser una meta trahistórica para convertirse en un principio histórico de efectividad real.

Y es que no resulta suficiente apelar al fondo sapiencial del Antiguo Testamento para encuadrar el significado de las bienaventuranzas. No en vano el evangelio pone al comienzo de la predicación de Jesús la resonancia de un texto profético: «el espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque él me ha ungido y me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad, para proclamar el año de gracia del Señor, el día del desquite de nuestro Dios, para consolar a los afligidos...» (Is 61, 1-2). No puede decirse que el significado real del día del desquite y del año de gracia hayan perdido en boca de Jesús todo

su contenido material e histórico. Pensarlo así sería juzgar que Dios sólo puede intervenir en el campo de las conciencias individuales y no a través de hechos y movimientos históricos capaces de realizar el año de gracia y de cumplir el día del desquite. El anuncio de las bienaventuranzas se centra en el Reino y pone en conexión la presencia de Dios con el remedio histórico del hombre. Es cierto que en ellas aparece más el don de Dios que la acción del hombre, pero este don de Dios elige al que no tiene nada, al que es oprimido, para ser el signo de su presencia y de su bienaventuranza. Los pobres son los bienaventurados y, por lo tanto, son los primeros en el Reino.

b) La cuarta de las bienaventuranzas comunes tiene otras características. Es improbable que Jesús la formule al principio de su predicación, pues se refiere a la persecución que sufrirían sus discípulos por causa de su nombre. Representa más bien una lectura de la persecución histórica de sus discípulos desde la vida de Jesús y de lo que le había ocurrido en el anuncio del Reino. Pero por otro lado, el que ambos evangelistas la hayan situado junto a las otras bienaventuranzas, fuera de posibles explicaciones puramente literarias, apunta a una intencionalidad: la de poner en relación las otras bienaventuranzas con ésta y a ésta con las otras. Se iluminan así mutuamente.

Una pista para dar con su significado profundo está en la referencia a los profetas: les persiguen como persiguieron a los profetas, como sus padres persiguieron a los profetas: así ellos os persiguen a vosotros. La equi-paración no se reduce a la persecución, sino que se extiende a la causa de la persecución: los profetas fueron perseguidos y muertos por ser profetas, esto es, por poner en indisoluble conexión las exigencias del Reino de Dios con la realidad de la historia. La unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se sitúa precisamente en

la perseverancia de la oposición humana a los testigos de Dios, subraya Bonnard. Y es que quienes tienen embargado el nombre de Dios en defensa de intereses injustos no pueden tolerar que precisamente en nombre de Dios se dinamiten sus intereses. Lo que en ellos es pura cobertura ideológica se convierte en lacerante palabra de Dios cuando entra en escena el profeta.

Se trata, por tanto, de una persecución profética. Es probable que tanto Lc como Mt se estén refiriendo, en un primer plano, a la persecución de los nuevos cristianos por parte de los judíos, que los empiezan a expulsar de las sinagogas (Mt no hace alusión a la expulsión, porque probablemente su comunidad no había roto definitivamente los lazos con las comunidades judías). Pero este fenómeno, aparentemente religioso y sólo religioso, debe ser leído en el marco interpretativo de la historia de Jesús: la predicación y la acción de Jesús no conmovieron tan sólo el ámbito de los poderes religiosos, sino, a la par, el ámbito social y político. No en vano se sitúa esta bienaventuranza como colofón de las otras tres: recibe de ellas una clara dirección y, por otro lado, sirve de confirmación del sentido histórico en que deben ser entendidas: los pobres van a ser perseguidos, precisamente porque su pobreza es molesta desde la perspectiva de los intereses contrarios al Reino. Aunque Jesús no la anunciara —y menos en este lugar—, la comunidad primitiva supo dónde colocarla teológicamente; quedaba iluminada en el conjunto de las otras bienaventuranzas (también tiene como promesa el cielo), pero servía de concretización histórica y de prueba real a las otras tres.

Por eso la determinación de la causa de la persecución («a causa de mí» en Mt, «a causa del hijo del hombre» en Lc) lleva consigo todo lo que fue la vida de Jesús. Esto es importante, porque no toda persecución que hayan podido sufrir los cristianos ha sido en el nombre de Jesús y por ser sus seguidores históricos, sino a veces por defender intereses que no son cristianos, que

poco tienen que ver con el Reino de Dios. De ahí que la lectura de Lc («a causa del Hijo del hombre»), por expresar lo que fue la vida histórica de Jesús y por poner de relieve su interpretación escatológica, pueda prestarse menos a desfiguraciones consciente o inconscientemente interesadas.

En contrapartida, sólo cuando hay persecución puede hablarse de fidelidad a la causa de Jesús. En un mundo de pecado y de injusticia, la presencia de Dios sólo puede despertar contradicción y oposición hasta la cruz. No sólo la vida de Jesús, sino toda la tradición profética e innumerables testimonios del Nuevo Testamento apelan a esta prueba de la persecución, sin la que algo falla en el anuncio y la realización del evangelio. Quitar de éste lo que pueda herir a quienes pueden matar porque tienen en sus manos los poderes mortíferos de la tierra, es traicionarlo. Pero la promesa de Jesús, que anuncia la persecución, anuncia también la recompensa del triunfo definitivo. Ningún límite histórico cierra el futuro esperanzado del seguidor de Jesús.

3. Consideraciones finales

Las bienaventuranzas no son afirmaciones meramente declarativas, sino que implican una declaración de intenciones. Cuando dicen, por ejemplo, «Bienaventurados vosotros, los pobres», no sólo están constatando que hay una promesa divina en favor de los pobres, sino que están proponiendo un consejo, un mandao: «sed pobres». La recompensa prometida debe animar a los discípulos, pero, sobre todo, muestra el valor intrínseco de una conducta y señala cuál es la voluntad del Dios de Jesús. De ahí que su significado profundo y su lectura adecuada sea: haceos pobres mientras haya pobreza en el mundo, poneos en el campo de los pobres. Que éste es el sentido último de las bienaventuranzas lo muestran la propia

vida de Jesús y la llamada que hizo a todos cuantos quisieren seguirlo. No puede olvidarse que también Mt propone el caso del joven rico, que no se atrevió a seguir a Jesús por el peso de las riquezas, a las que dio más fe que al propio Jesús.

Son asimismo afirmaciones dialécticas, aunque con una precisa articulación:

Dichosos los pobres, «porque» suyo es el reino de Dios.
Dichosos los hambrientos, «porque» serán saciados.

Esta articulación primera que muestra la acción desde el lado de Dios, que se convierte en el garante absoluto, está relacionada con una segunda articulación, que indica la necesidad de los pobres y de la pobreza para que se realice el reino:

Suyo es el reino de Dios «porque» son pobres.
Serán saciados «porque» están hambrientos...

Finalmente, esta doble articulación exige llevar a la par la acción de la pobreza y la construcción del Reino, concebir de tal modo la acción de la pobreza que esa acción vaya siendo la respuesta, el comienzo de la respuesta. Dicho en otros términos, la pobreza que se bendice es aquella que va superando activamente la limitación de la pobreza en la construcción del Reino, donde ya no habrá pobreza opresora alguna. La primera bienaventuranza no se presenta, pues, con la misma consecuencia lógica que las demás; mientras al hambriento se le promete la saciedad y al que llora la alegría, al pobre no se le promete la riqueza, sino el Reino: un Reino ciertamente en que habrá paz, alegría, presencia de Dios, pero un Reino que no puede ser descrito adecuadamente en términos de riqueza histórica. En el Reino habrá abundancia para todos, ¡pero nadie se podrá considerar rico en contrapartida con el pobre y en contraposición con él! El futuro que todas las bienaventuranzas anun-

cian es un futuro que ha de irse realizando, aun cuando tenga siempre un carácter de recibido y de gracia. El «ser pobres», el sufrir activamente, es, por tanto, una condición elegida históricamente por Dios para realizar a través de ella la plenitud del hombre. Precisamente por su carácter y histórico y material dan al Reino todo su valor histórico.

Si consideramos que las bienaventuranzas abren el Sermón de la Montaña y que lo dicho en ellas (admitidas todas las elaboraciones posteriores) representa el primer estrato de la predicación de Jesús, nos encontramos que ésta arranca de una constatación socio-histórica. Jesús anuncia el Reino desde la existencia real de los pobres, de los hambrientos, de los que lloran... Su predicación no es abstracta y general, universalmente unívoca, sino plenamente histórica y referida a la situación individual y social predominante en su época. Su evangelio es, ante todo, un evangelio en favor de quienes en el reparto del mundo han recibido la peor porción.

En una sociedad no sólo pobre, sino dividida, Jesús se puso claramente del lado de los oprimidos, dando así una pauta definitiva de lo que debe ser la fe cristiana y de lo que debe ser la Iglesia. No se trata únicamente de que se ponga a su favor, de que les tenga simpatía o misericordia, sino de que les sitúa en el lugar central de la salvación y en la posición principal del Reino. Son pobres, además, que están contrapuestos a unos determinados ricos, hasta el punto de que para unos son las bendiciones cristianas y para los otros las maldiciones cristianas. Sin embargo, el reconocimiento de los pobres como sujeto primario de la historia de la salvación no supone la afirmación de una especie de *ex opere operato* de la pobreza. Aunque el hecho mismo de la pobreza injustamente padecida (cuánto más la voluntariamente aceptada o buscada) implique en sí mismo una benevolencia y una gracia de Dios, Jesús exige llevar esa pobreza a un estadio consciente y activo. La pobreza misma

puede ser corrompida y, para que no lo sea, Jesús propone situarla en la actividad propia del Reino.

Por eso, aunque pudiera parecer una desviación del texto literal, la traducción real de los pobres de espíritu es la de «pobres con espíritu», esto es, pobres que asumen su pobreza real en toda su inmensa potencialidad humana y cristiana desde la perspectiva del Reino. No basta con el hecho material de la pobreza, como no basta con la sustitución de la pobreza material por una intencionalidad espiritual. Hay que encarnar e historizar el espíritu de pobreza y hay que espiritualizar y concientizar la carne real de la pobreza. La Iglesia, una Iglesia de los pobres, tiene como misión singular esta espiritualización de la pobreza, esta elevación a conciencia de lo que es en sí misma la pobreza como opresión y como principio de liberación. Esta es una tarea suya indispensable e insustituible. Los evangelios no nos muestran que Jesús tomara acciones organizativo-políticas para resolver históricamente el problema de la pobreza; sin embargo, su predicación del Reino a los pobres se presenta como un elemento esencial para que no sean manipulados, sino que alcancen todas sus potenciales virtualidades. La conciencia cristiana de la pobreza se presenta, así, como uno de los aportes fundamentales al problema histórico de la pobreza; es un aporte no suficiente, pero sí necesario.

Vistas en conjunto, las bienaventuranzas pueden verse, en definitiva, como carta fundacional de la Iglesia de los pobres. La Iglesia de los pobres no puede construirse al margen de las bienaventuranzas. Al contrario, es quien mejor puede entenderlas y llevarlas a la práctica. Por eso es bienaventurada y por eso es camino para el Reino.

Los pobres, “lugar teológico” en América Latina

Cuando se habla de problemas teológico-políticos, «América Latina» es más una categoría conceptual que una realidad empíricamente histórica. Quisiera indicar, sin embargo, que la concreción para mí de *América Latina* es la actual situación histórica de El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y otros países o situaciones semejantes que se les pudieran comparar. Porque es en esos países y en esas situaciones donde los «pobres», tal como van a ser definidos más tarde, toman concreción. Dicho en otros términos: los «pobres» de esos países y su situación realizan y verifican perfectamente eso de ser «lugar teológico».

Lo que va a decirse a continuación no es sino la reflexión creyente sobre una realidad vivida. Lo primario es la realidad en la que el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu de Jesús, se va haciendo carne, se va haciendo historia. Y esa realidad es vista, en un segundo momento, desde aquella fe en el Jesús histórico muerto por nuestros pecados —manteniendo en la expresión el que nuestros pecados le han dado muerte y, a la vez, el que su muerte nos va liberando de nuestros pecados en la liberación del pecado del mundo— que se nos ha dado en la Iglesia, en la conservación que la Iglesia ha hecho

y hace, a veces contra su gusto y su voluntad, de la palabra de Dios.

De aquí se sigue, por lo pronto, que no vamos a teorizar en abstracto sobre quiénes son los pobres de los que habla Jesús o sobre qué tipo de pobreza es aquella a la que se refiere el Evangelio, la buena nueva a los pobres. La encarnación histórica de los pobres evangélicos y de la pobreza evangélica es un hecho primario en nuestra realidad concreta, y sabemos que lo son porque ellos nos salvan y no se nos ha dado otro nombre en el que podamos ser salvados que el de Jesús. Lo que pasa es que no es un hecho meridiano, como no lo fue tampoco el hecho de Jesús pobre y de la pobreza de Jesús. Por eso necesitamos volver una y otra vez al Jesús originario y fundante para que estos pobres, que son su continuación y seguimiento, sean plenaria y lúcidamente los pobres de Jesús. De ahí que nuestro método sea ir de la realidad viva a la revelación de Jesús y de la revelación de Jesús a la viva realidad.

Y, sin embargo, esta concreción no rompe con la universalidad de la fe cristiana. Es evidente que el fenómeno de los pobres y de la pobreza no se da de la misma manera en cualquier parte del mundo y en cualquier situación social. Esto es así aun sin confundir interesadamente a los pobres evangélicos con cualquier sufriente o doliente. Es claro que Jesús y la fe cristiana tienen palabras de salvación para los sufrientes y los dolientes y, a su vez, es claro que los dolientes y los sufrientes aportan salvación cristiana al mundo o pueden aportarla; pero lo hacen en otro contexto y de otra forma que lo real y materialmente pobres. Pues bien, aun sobreponiendo esta confusión, queda lugar para decir que es distinto el modo de ser pobre en diversas situaciones. Pero esto no puede convertirse en escapatoria, porque en esto de los pobres hay también grados de perfección, de modo que sólo poniendo los ojos en los «más-perfectamente-pobres» es como se puede valorar todo lo que da de sí la pobreza.

evangélica. Quisiéramos mostrar que esos «más-perfectamente-pobres» se dan de modo excepcional en situaciones como las que hoy están viviendo las mayorías populares en países y situaciones como las de El Salvador, Guatemala y, en otro sentido, Nicaragua. Esto es lo que se quiere afirmar cuando hablamos de los pobres como lugar teológico en América Latina. La explicación y comprobación de esa frase es lo que van a procurar mostrar las siguientes reflexiones. Pero no olvidemos el punto de partida concreto. Vamos a ver cómo los pobres evangélicos de América Latina están siendo lugar teológico.

1. ¿Quiénes son los pobres en América Latina?

Medellín y Puebla no han tenido grandes dudas sobre el particular. La verdad es que tampoco las tuvo grandes el Vaticano II. Y es difícil que las tenga quien vive en un ambiente en el que el dato primario, aplastante, es el de la pobreza. Tampoco es difícil reconocer en abstracto la importancia que el hecho y el ideal de la pobreza pueden tener para la vida cristiana. Es impresionante con cuánta tozudez los grandes reformadores de la Iglesia han vuelto una y otra vez a la pobreza como exigencia fundamental de la fe y de la perfección cristianas. Claro que con igual tozudez se han encontrado pronto escapatorias más o menos sutiles para espiritualizar las exigencias históricas, en lo personal y en lo colectivo, de la pobreza material.

Y, sin embargo, desde el hecho de los pobres en América Latina puede decirse que la concepción clásica de los pobres y de la pobreza no tocaban apenas aspectos que hoy vemos con claridad. Dos de ellos me parecen fundamentales: el carácter dialéctico de la pobreza y su carácter político. Dicho en síntesis previa: los pobres son pobres «frente a los ricos» —carácter dialéctico— y los pobres desempeñan un papel político decisivo en la salvación de la historia. Esto sea dicho sin olvidar, ni

por un momento, el carácter estrictamente cristiano de la pobreza, porque lo que queremos sostener aquí es que precisamente la pobreza cristiana debe constituirse en pobreza dialéctica y política para dar de sí todo lo que tiene, mientras que, a su vez, la pobreza dialéctica y política tiene que hacerse cristiana para ser realmente afirmadora y creadora y no meramente destructora y negativa.

Está, ante todo, el carácter dialéctico de los pobres y de la pobreza. En nuestra situación concreta hay pobres «porque» hay ricos; hay una mayoría de pobres porque hay una minoría de ricos. Lo cual vale, en semejante medida, tanto de los distintos grupos sociales dentro de un país como de los distintos países en el contexto de la geografía universal. Si todos fuéramos pobres porque los recursos disponibles fueran escasos, no podría hablarse propiamente de pobres. Ni siquiera podría hablarse propia y formalmente de pobres si hubiera únicamente desigualdad; esto ya permitiría hacerlo de algún modo, incluso de algún modo propio, porque sería ininteligible dentro de la fraternidad universal de los hijos de Dios este grado abusivo de iniquidad entre los que tienen todo hasta el despilfarro y los que apenas tienen nada. Este segundo aspecto nos acerca más al problema real, y su problematismo está presente de lleno tanto en la Biblia como en la predicación de los grandes Padres de la Iglesia. Pero hay un tercer aspecto que es todavía más fundamental, que habrá podido ser estudiado analíticamente por Marx y los marxistas, pero que, como hecho, está descrito y denunciado abundantemente por los Profetas y por los Padres y Doctores de la Iglesia; es el hecho de que los ricos se han hecho tales *desposeyendo a los pobres* de lo que era suyo, de su salario, de sus tierras, de su trabajo, etc. Es un elemento decisivo para entender lo que tiene que ser y está siendo la «respuesta de los pobres» en lugares teológicos y políticos como el de América Latina.

Este carácter dialéctico de los pobres reclama dialécticamente su contraparte, que son los ricos. Si los pobres son los empobrecidos, los ricos son los empobrecedores; si los pobres son los desposeídos, los ricos son los poseedores; si los pobres son los oprimidos y reprimidos, los ricos son los opresores y los represores. Lo cual quiere decir, de nuevo, que si hay gentes con muchos recursos, pero que ni ellos ni sus antecesores —como bien apuntillaba un gran Padre de la Iglesia— han sido empobrecedores, desposeedores, opresores ni represores, no son ricos en el pleno sentido de la palabra, en el sentido tan severamente condenado por la misma palabra de Dios. Aun entonces tendrán problemas espirituales graves; aquellos, por ejemplo, que tienen que ver con el apego del corazón o con la idolatría del dinero, pero no aquel problema estrictamente «mortal» que tiene que ver con la injusticia y con el dar muerte al hermano.

Vuelvo a repetir que esto no tiene todavía nada de marxismo o de lucha de clases estrictamente tal. El marxismo comienza cuando se da a este hecho real, cuya interpretación cristiana se hace de momento en términos religioso-morales, una explicación analítica a través de la plusvalía, de la acumulación original, de las clases sociales... Por tanto, carece de justificación cristiana el acusar a la interpretación dialéctica de la pobreza de estar inficionada por el marxismo. Esta acusación lo que pretende es desvirtuar la pobreza evangélica. Una cosa es que no se haya acentuado en la predicación y praxis de la Iglesia ese carácter dialéctico de la pobreza y otra que ese carácter dialéctico haya sido tomado del marxismo; una cosa es que ese planteamiento dialéctico de la pobreza cristiana esté más cerca de los planteamientos marxistas que de los capitalistas y que, por tanto, favorezca en parte a aquéllos y desfavorezca a éstos, y otra muy distinta que sea un ardid del marxismo, que introduce en la fe cristiana y en su praxis aspectos que no les son propios. Como decía antes, no sería nada difícil

mostrar cómo es plenamente evangélico y cristiano este aspecto de la pobreza que hemos llamado dialéctico.

Está, por otro lado, el aspecto político de los pobres y de la pobreza: el carácter político de los pobres. No estoy seguro de que sea tan fácil mostrar en las mismas fuentes de la revelación este segundo carácter como lo era el primero. Mostrarlo es más cuestión de razón teológica que de lectura bíblica. Sin embargo, nos encontramos, al mirar sobre los desposeídos y empobrecidos de América Latina, que su pobreza consciente y activamente asumida representa, antes y después de la revolución, una fuerza fundamental de cambio social y un referente imprescindible para la reestructuración de la sociedad. Son los «pobres de la tierra» los que están impulsando, de hecho, la lucha por la justicia y por la libertad, la lucha por la liberación, que incluye tanto la libertad como la justicia, en El Salvador y en Guatemala; aquellos que apenas nadie creía que podían ser sujetos activos de lucha social y política, están resultando ser no sólo los portadores y aguantadores de la lucha —con ríos de su propia sangre dejados en los surcos de su tierra—, sino los orientadores objetivos de la misma. Y son también los «pobres de la tierra» los que se convierten en el sujeto del futuro revolucionario, cuando se buscan las formas económicas y políticas que de verdad les corresponden. Una revolución hecha desde los pobres, con ellos y para ellos, se convierte así, «escandalosamente», en un nuevo signo fundamental del Reino de Dios que se acerca, porque está ya entre nosotros; signo fundamental de un Reino de Dios que busca y va logrando operativizarse en la historia. La buena nueva predicada a los pobres como sujetos primarios de su propia historia y de cada una de las historias nacionales. Desde el punto de vista político de la pobreza cristiana y en respuesta al carácter dialéctico de la misma, nos encontramos con unos pobres activos que obligan a los ricos a despojarse de las condiciones materiales de su riqueza empecatada. Esto no

es posible sin lucha política, que las más de las veces tendrá que ser revolucionaria y que, en casos extremos, podrá ser violenta y armada.

¿Quiénes son, entonces, los pobres en «América Latina»? ¿Quiénes son desde una perspectiva cristiana los pobres en América Latina?

Ante todo, los que son «materialmente» pobres. La materialidad de la pobreza es el elemento real insustituible, y consiste no tanto en carecer incluso de lo indispensable, sino en estar desposeído dialécticamente del fruto de su trabajo y del trabajo mismo, así como del poder social y político, por quienes, con ese despojo, se han enriquecido y se han tomado el poder. Esta materialidad real de la pobreza no puede ser sustituida con ninguna espiritualidad; es condición necesaria de la pobreza evangélica, aunque no es condición suficiente. Se dirá que en este sentido hay muchos desposeídos; por ejemplo, todos aquellos que trabajan por cuenta ajena, todos aquellos que cuentan poco en el reparto tanto de la riqueza como del poder. Probablemente es así. Pero, puestos los ojos en América Latina, lo que se ve es que el desposeimiento privativo llega hasta límites absolutamente intolerables, pues toca al hecho mismo de la vida, que ni se puede sustentar ni se puede retener. Y se ve, en segundo lugar, que muchos de los que en algún modo son desposeídos en el Primer Mundo, por ejemplo, las clases proletarias y sus afines, son en su conjunto parte del sistema desposeedor de los hombres del Tercer Mundo. Aparte de que su relativa pobreza material puede estar anulada por la codicia individualizada de la riqueza.

Pero no basta, cristianamente, con ser «materialmente» pobres. Hay que serlo también «espiritualmente». La espiritualidad no es aquí un sustitutivo de la materialidad, sino un coronamiento de la misma. Ser rico materialmente y pobre espiritualmente es una contradicción inasimilable e insuperable desde un punto de vista cristiano, al menos mientras haya pobres materiales y, al pa-

recer, «siempre habrá pobres entre vosotros». Esta contradicción es, sobre todo, inasimilable cuando los pobres no son unos pocos marginados por incapacidades congénitas o por desidia voluntaria, sino que son la mayoría. Y no olvidemos que, tomado el mundo en su conjunto, los pobres materiales son la inmensa mayoría de la humanidad. De ahí la actualidad y la universalidad de nuestro problema. ¿Qué es, entonces, la espiritualidad cristiana de la pobreza?

Ante todo, una toma de conciencia sobre el hecho mismo de la pobreza material, una toma de conciencia individual y colectiva. La toma de conciencia pasa, por lo pronto, a través de lo que la dialéctica pobreza-riqueza tiene de injusticia y de insolidaridad; de lo que, en definitiva, tiene de pecado; la dialéctica riqueza-pobreza no sólo hace imposible la voluntad genérica de Dios sobre los bienes de este mundo, tan recordada por los últimos Papas, sino que —y esto es mucho más grave desde un punto de vista cristiano— hace imposible el ideal histórico del Reino de Dios anunciado por Jesús; y, dentro de ese ideal, hace especialmente imposible el mandamiento del amor y la confesión real de la filiación consustancial del Hijo, así como la fraternidad de los hombres, especialmente la de aquellos que por el bautismo se han hecho miembros de un mismo Cuerpo. Se trata, por tanto, de elementos sustanciales de la fe cristiana que tienen que ver con la confesión de Dios como Padre, con la confesión de Jesús como Hijo y con la confesión del Espíritu Santo como vinculador de ese único Cuerpo que es la Iglesia. Hacen bien los que predicán como elemento esencial de la Iglesia y de la fe cristiana la comunión, pero no hacen bien esos predicadores cuando no reconocen que la dialéctica riqueza-pobreza, ricos-pobres, es en su misma realidad la negación primaria de esa comunión y uno de los orígenes radicales de todas las divisiones y confrontaciones. Quien no lucha contra ella, no lucha en favor de la comunión; quien no combate eficazmente

contra ella no desea de verdad la comunión; está en lo que San Ignacio de Loyola llamaría primer o segundo binario, al retrasar hasta el juicio final y la otra vida el rechazo absoluto de los ricos (Mt 23, 40 ss.) o al proponer medios que realmente no combaten con eficacia el mal.

Esta toma de conciencia individual y colectiva ha de convertirse de algún modo en acción, en praxis. Es el segundo elemento de la espiritualidad. Esto requiere, en primer lugar, organización, organización popular. No me estoy refiriendo a un tipo determinado de organización popular, porque hablar de esto no compete a una reflexión teológica; me refiero al hecho bruto de que los pobres han de organizarse en cuanto pobres para hacer desaparecer ese pecado colectivo y originante que es la dialéctica riqueza-pobreza. Cabría la evasión individualista y/o interiorizante ante ese pecado; pero éste no sería, en principio, un camino cristiano. Requiere, en segundo lugar, una praxis apropiada, efectiva. No se trata tan sólo de que sea perdonado el pecado del mundo, sino que necesita ser quitado, por más que tanto el perdón como la desaparición del pecado sean acciones progresivas y complementarias. Tampoco aquí hay por qué señalar cuáles hayan de ser los modos de esa praxis; en este punto, como tantas veces recordaba Monseñor Romero, la Iglesia debe ir detrás del pueblo, aunque anunciándole futuros utópicos y señalándole los tropiezos del camino.

Hay un tercer elemento en la espiritualización cristiana de la pobreza material, que consiste en el anuncio historizado de los grandes valores del Reino de Dios, que no por ser utópicos, y aun trascendentes, dejan de ser realizables de algún modo en los procesos históricos. Así, tenemos que el Reino de Dios, a pesar de lo que digan los hombres de la Ilustración europea, no es sin más el «reino de la libertad», sino que es más bien el «reino de la justicia y de la fraternidad», en el que se busca servir más que ser servido, en el que se busca el

ser el último de los hermanos, en el que se tienen grandes reservas contra todas las formas de poder. Es un punto en el que aquí no podemos entrar y cuyo tratamiento exigiría responder a la pregunta de cuáles son los valores estructurales que la espiritualización cristiana de la pobreza y de los pobres aportaría a la construcción de una sociedad nueva, en la que no dominara el pecado de la riqueza y de su concupiscencia, sino la gracia de la pobreza y de su correspondiente entrega a los demás.

Hay, finalmente, un cuarto elemento en la espiritualización cristiana más de los pobres que de la pobreza. La espiritualización de la pobreza misma dice más relación a lo estructural; la espiritualización de los pobres dice más relación a lo personal. La experiencia nos demuestra una y otra vez que apenas es posible una vida personal justa en medio de estructuras injustas y sometida a ellas, pero nos demuestra también que no basta con cambiar las estructuras para que mecánica y reflejamente cambien las personas; y que, incluso, sólo hombres cambiados radicalmente pueden propulsar y mantener cambios estructurales adecuados. Es aquí donde la fe cristiana como mensaje y la gracia de Jesús como don operativo tienen un campo inmenso de acción. Necesitamos imperiosamente «pobres con espíritu», y ese espíritu es, sobre todo, el espíritu de las bienaventuranzas y del sermón del monte, porque ahí especialmente se hace presente lo que es en definitiva el Espíritu de Jesús. Ya he desarrollado este tema en otros lugares y lo han hecho también otros muchos entre los teólogos de la liberación. Baste con subrayar que se trata de cultivar todo lo que de «metanoico», de «conversivo» tiene el mensaje evangélico y el anuncio de la buena nueva que Jesús hizo a los pobres, y desde ellos y con ellos a los ricos también.

Los pobres en América Latina eran ya materialmente pobres y van siendo, cada vez más, espiritualmente pobres. El Hijo de Dios se encarnó de nuevo en esa pobre-

za, y está floreciendo un nuevo espíritu que hace de los pobres de América Latina un singular «lugar teológico» de salvación y de iluminación.

2. ¿En qué sentido son «lugar teológico» los pobres en América Latina?

Los pobres en América Latina son lugar teológico en cuanto constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis y de la reflexión cristiana. Esto lo vemos y lo palpamos en la realidad histórica y en los procesos que vive América Latina, y lo reconfirmamos en la lectura que desde ese lugar hacemos de la palabra de Dios y de toda la historia de la salvación.

No es difícil probar desde el evangelio que sean los pobres un lugar excepcional de la presencia de Dios entre los hombres. La revelación de Dios a los hombres en el Nuevo Testamento a través del Hijo es de estructura estrictamente «kenótica», esto es, de vaciamiento y alteración (Flp 2, 6-11). Pero este vaciamiento no es puramente el de un Dios que se hace hombre y que, dejando de lado la dignidad divina que le correspondía, se hace como uno de nosotros en todo menos en el pecado. Es un vaciamiento mucho más concreto. Es, por lo pronto, un vaciamiento que pasa por el fracaso y la muerte para reconstituirse como Señor e Hijo de Dios (Rom 1, 2-4), pero por una muerte causada por un asesinato histórico como pago de una vida histórica bien determinada. Y es, además, un vaciamiento en lo que es la vida de los pobres y, hasta cierto punto, en lo que es la lucha de los pobres por su propia liberación; puede, en efecto, decirse que la praxis de Jesús es fundamentalmente una praxis des-de los pobres y con ellos y, por eso, contra los otros, contra los empobrecedores y dominadores, precisamente en

la afirmación permanente de la paternidad de Dios y del consiguiente amor entre los hombres. Este triple vaciamiento constituye la escandalosa y beligerante presencia de Dios entre los hombres. Y en esto hay un problema estrictamente dogmático.

En la realidad misma de Jesús, en su praxis y en su palabra, es esencial la conexión de su Padre a través de El mismo con los pobres-dialécticamente entendidos y con la pobreza misma. Es desde esta perspectiva de los pobres desde donde se confiesa en verdad que Jesús es Dios y que Dios es para nosotros el Dios de Jesús. Confesar que Jesús es Dios, entendiendo por Dios algo que tiene poco que ver con el Dios de Jesús, no es estar defendiendo la divinidad de Jesús, sino que es estar atribuyéndole una divinización falsa. Y el Dios de Jesús, no lo olvidemos, es un Dios absolutamente escandaloso, inaceptable tanto para los judíos como para los griegos, tanto para los religiosos como para los intelectuales. A veces, y aun con demasiada frecuencia, se acusa a los teólogos de la liberación no sólo de politizar la figura de Jesús, sino de horizontalizarla, privándola de su divinidad; pero lo que no se piensa con cuidado es si, tras esta acusación, lo que se busca es anular el escándalo de un Dios crucificado e impotente, tal como históricamente se nos ha dado y tal como históricamente sigue operando. A ningún cristiano hay por qué obligarle a sostener que Jesús es el Dios de Platón, de Aristóteles, del Santo Tomás de las cinco vías, el Dios de las Teodiceas, ni menos aún el Dios de los imperios y de las riquezas. Al cristiano le basta con confesar que Jesús es Dios; primero, tal como se lo confesó a sí mismo; y segundo, tal como El lo anunció y lo visualizó como imagen consustancial histórica del Padre. Evidentemente, la humanidad de Jesús no se identifica sin más con su divinidad, pero no hay lugar más claro y transparente de lo que es la divinidad que la humanidad de Jesús. Y esta humanidad tiene que ver de modo especial con los pobres

y la pobreza. De ahí que, en consecuencia, los pobres sean especial lugar teológico.

«Lugar teológico» se entiende aquí, en primer lugar el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial porque el Padre así lo ha querido. Se manifiesta no sólo a modo de iluminación relevante, sino también a modo de llamada a la conversión. Los dos aspectos están estrechamente enlazados entre sí; sin conversión a los pobres, como lugar donde Dios se revela y llama, no se acerca uno adecuadamente a la realidad viva de Dios y a su luz clarificadora, y sin la presencia y gracia de Dios que se nos da en los pobres y a través de ellos, no hay posibilidad plena de conversión.

Ahora bien, esta especial presencia de Dios, del Dios de Jesús, en la realidad histórica de los pobres, tiene una configuración propia, por la que se distingue de otras presencias también reales de Jesús, el Hijo de Dios, las cuales constituyen a su vez singulares lugares teológicos en el primer sentido aquí apuntado: como lugar donde más luminoso y vivificante se hace el Dios cristiano. Es inicialmente una presencia escondida y desconcertante, que tiene características muy semejantes a lo que fue la presencia escondida y desconcertante del Hijo de Dios en la carne histórica de Jesús de Nazaret; es inmediatamente después una presencia profética, que dice su palabra primera en la manifestación desnuda de su propia realidad, y su palabra segunda en la denuncia y el anuncio, que son la expresión de su propia realidad vivida cristianamente y resultado de una praxis que busca quitar el pecado del mundo; es, finalmente, una presencia apocalíptica, porque en muchos sentidos contribuye a consumar el fin de este tiempo de opresión, mientras que apunta con dolores de parto y con signos escalofriantes al alumbramiento de un nuevo hombre y de una nueva tierra, en definitiva, de un tiempo nuevo. Presencia escondida y escandalosa, presencia profética y presencia apocalíptica,

he ahí tres características esenciales de este lugar teológico peculiar que son los pobres.

«Lugar teológico» se entiende aquí, en segundo lugar, el lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento. Hay lugares peligrosos para la fe auténtica, como es, entre nosotros, la riqueza y el poder; cuando Jesús habla de la dificultad de que los ricos y los poderosos entren en el Reino de los cielos, no se refiere tan sólo a una dificultad moral, sino que se refiere primariamente a una dificultad teológica: los instalados en la riqueza tienen una enorme dificultad para la fe cristiana, entendida como aceptación real de la totalidad concreta de Jesús —y no sólo de su divinidad descarnada— y como seguimiento real y concreto de lo que fue su vida. Pero si hay lugares peligrosos para la fe, hay también lugares privilegiados. Y uno de ellos muy especial es el lugar que representan los pobres, sus problemas reales y sus luchas de liberación; y esto no sólo porque sea el contrario al lugar especialmente peligroso que es la riqueza, sino porque fácilmente pone en juego el escándalo revelante de Jesús y aquellas disposiciones en que florece más fecundamente lo que es el seguimiento pleno hasta la muerte en cruz de quienes han puesto los ojos en Jesús y han apostado por El. Formas implícitas de fe y de seguimiento como las de sentir con el más pobre y necesitado; amar a quienes los dioses de este mundo han despojado de su dignidad y aun de su misma figura humana; tener misericordia sobre aquellos que han sido constituidos en turba porque se les ha impedido desarrollarse como personas; entregar la vida en defensa de aquellos próximos a los que se la están arrebando...: todo esto es, evidentemente, expresión de fe y, al mismo tiempo, predisposición para formas más auténticas y vigorosas de fe.

«Lugar teológico» se entiende aquí, finalmente, el lugar más propio para hacer la reflexión sobre la fe, para hacer teología cristiana. Lo que conduce a determinar que son

los pobres lugar teológico en este tercer sentido es, por un lado, el reconocimiento creyente del designio y la elección de Dios, que ha querido que lo des-hecho y lo desechado de este mundo se haya convertido en piedra angular para confundir al mundo; por otro lado, la adopción del principio metodológico, según el cual se afirma que el lugar óptimo de la revelación y de la fe es también el lugar óptimo de la praxis salvífica liberadora y de la praxis teológica. En apariencia puede ser más discutible que sea el mismo el lugar teológico de la revelación y el lugar más propio de esta labor intelectual que es la teología, sobre todo si se entiende mal la afirmación de que son los pobres y la pobreza lugar teológico en este tercer sentido que estamos desarrollando. Por eso conviene insistir algo más en este punto.

Es cierto que el hacer teológico tiene una especificidad intelectual, que no debe confundirse con la mera predicación, con el profetismo o con un moralismo voluntarista y apasionado que rechazara la debida elaboración intelectual de la fe cristiana. El hacer teológico tiene leyes propias y métodos propios que no se improvisan y que pueden parecer a veces incluso intelectualistas, pero que son insustituibles, no para aparentar virtudes académicas que comparar con las de los cultivadores de otras disciplinas científicas, sino para profundizar la fe y ponerlas en relación con las exigencias de la vida personal y del proceso histórico. Los intelectuales pueden ser un peligro, pero no por ello dejan de ser una necesidad, también en la Iglesia. No obstante, aun reconocida una cierta autonomía de la teología como labor intelectual, no hay que hacerse ilusiones sobre el ámbito y el ejercicio de esa autonomía, pues el teólogo y su hacer dependen enormemente del horizonte en que se mueven y de la praxis a la que se orientan. Reconocido esto, no parece descabellada la tesis de que el hacer teológico mismo (ya no digamos la praxis cristiana que lo sustenta o lo debe sustentar), por su misión y por su contenido, debe tener una

proximidad especial a los lugares más propios de la revelación y de la fe.

Pero para evitar equívocos es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, «lugar» y «fuente», tomando como «fuente» o depósito aquello que de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe. La distinción no es estricta ni, menos aún, excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos. Aceptada esta distinción, sería un error pensar que bastaría el contacto directo (aunque sea creyente y esté vivido en oración) con las fuentes para estar en condición de ver en ellas y de sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir una auténtica reflexión teológica. La razón última es que la Palabra de Dios, contenida en las fuentes, es una Palabra referencial y viva, dirigida más a unos que a otros, comprensible, por lo tanto, más por unos que por otros. Una Palabra, además, que no es conservada ni entendida sino por la acción del Espíritu de Jesús, que es un Espíritu presente de manera preferente en los pobres. Lo que tradicionalmente se decía acerca de la necesidad de hacer teología en la Iglesia para que la teología no se convirtiera en tarea puramente profesional y académica, se recoge aquí de otra manera, entendiendo la referencia a la Iglesia como referencia al verdadero pueblo de Dios. Si necesario es que la teología y los teólogos se hagan problema de su relación con el Magisterio, es también necesario que se lo hagan de su instalación en ese auténtico lugar teológico que son las mayorías oprimidas.

Los pobres se convierten así en lugar donde se hace historia la Palabra y donde el Espíritu la recrea. Y en esa historización y recreación es donde «connaturalmente» se da la praxis cristiana correcta, de la cual la teología es, en cierto sentido, su momento ideológico. Hay que

reconocer que es fundamental para la praxis y la teoría cristiana el lugar de recepción, de interpretación y de interpelación, y hay que reconocer que ese lugar es de modo preferencial y connatural el lugar teológico que constituyen los pobres, ya asumidos en su materialidad por el Espíritu de Jesús.

No conviene olvidar en ningún momento que el hacer cristiano, y dentro de él el hacer teológico, es un hacer en el ámbito de la historia de la salvación. La historia de salvación implica, como historia, una praxis determinada, pero como salvación cristiana cualifica esa praxis como praxis de los pobres. De ahí que todo hacer cristiano, incluido el hacer intelectual o reflexivo que es el hacer teológico, debe entenderse como una praxis eficaz. Ni la fe cristiana ni, consiguientemente, la labor teológica tienen como finalidad primera el ser mera interpretación o mero dar sentido —cosas en sí mismas necesarias, pero no suficientes—; menos aún tienen como destinatarios principales a los poderosos, a los ricos o a los sabios de este mundo. Su finalidad y sus destinatarios preferenciales son otros. Su finalidad es la conversión y la transformación, que implican ciertamente un interpretar y dar sentido, pero que no se contentan con ello, pues la conversión y la transformación han de ser reales y no puramente idealistas, subjetivistas. Pero es, asimismo, importante la cuestión del destinatario principal: si es para el opresor o es para el oprimido, si vas a favorecer más a uno que a otro. Lo cual no significa en modo alguno una especie de devaluación intelectual de la teología, porque de lo que se trata no es de una devaluación y vulgarización pedagógicas, sino de una reorientación potenciadora. Por poner dos ejemplos muy dispares: la Biblia y *El Capital* son dos obras escritas desde los pobres y para los pobres y no por ello dejan de ser dos obras, humanamente hablando, de excepcional valía intelectual.

3. El carácter «absoluto» de los pobres en la Iglesia

Si tomamos en serio que los pobres son «lugar teológico» en el sentido que acabamos de apuntar, es claro que se convierten no sólo en una prioridad, sino, hasta cierto punto, en un absoluto al que deben subordinarse muchos otros elementos y actividades de la Iglesia. Así, la denominación «Iglesia de los pobres» debe tomarse como una formulación dogmática que puede añadirse a la de «Cuerpo Místico» y otras similares. Lo que con ella se expresa no es algo accidental o algo perteneciente a la perfección eclesial: es más bien algo esencial y constitutivo, cuya falta haría que la Iglesia dejara de ser la Iglesia de Cristo, en la medida en que dejara de ser Iglesia de los pobres. Y dejaría de ser Iglesia de los pobres no sólo en cuanto desatendiera gravemente a los pobres y sus problemas, sino, mucho más radicalmente, en cuanto los pobres dejaran de ser su opción preferencial a la hora de constituir su jerarquía, de orientar su enseñanza, de crear sus estructuras, de enfocar su pastoral entera... y también a la hora de pronunciarse dogmáticamente. La razón última de estas afirmaciones estriba en que es el Reino de Dios lo absoluto en la Iglesia, que la Iglesia está subordinada al Reino y no el Reino a la Iglesia; ahora bien, los pobres son, de múltiples maneras, parte esencial del Reino de Dios, y gozan en él de prioridad y de absolutez, en cuanto en ellos se hace presente de modo insustituible el Dios cristiano, el destino de la humanidad y el camino de la conversión.

Por eso hay que aclarar y sostener energicamente que el recurso a los pobres como lugar teológico no se hace como un intento directo e inmediato de revitalizar la pastoral y, menos aún, la teología como práctica intelectual. Se hace primariamente como un servicio a la causa de la fe, que es la causa de los pobres; se hace en función del Reino de Dios y por causa de El, en cuanto el Reino de Dios mantiene estructuralmente conexas la cosa de los po-

bres y la cosa de Dios; mantiene indisolublemente unidos los caminos de Dios y los caminos de los pobres de este mundo.

Sin duda, la instalación en la lucha de los pobres, como lugar originante de la praxis y la teoría cristianas, traerá muchos bienes a una y a otra, como está siendo confirmado en América Latina; traerá muchos bienes a la Iglesia. Pero la teología y los teólogos lo deben hacer para servir y no para ser servidos, para salvar al pobre y no para salvar a la teología. No se trata, pues, de una nueva utilización y explotación de los pobres, convertidos ahora en recurso metodológico de potenciación de la teología o de la pastoral; ni tampoco se trata de un acto conmiserante de mala conciencia, sino de la necesidad de ser salvados para poder realizar cristianamente lo que toca hacer en la historia de la salvación. Se trata de un vaciamiento de sí mismo, no sólo por parte de la teología y de los teólogos (que deberían, en rigor, exteriorizarse, salir de sí mismos y de su asimilación a grupos intelectuales ante los que se quiere quedar bien mundanamente), sino también por parte de los restantes estamentos de la Iglesia.

De ahí que la práctica teológica fundamental de los teólogos de la liberación, en cuanto se han puesto al servicio de la causa de los pobres, no busque última ni directamente aclarar misterios para hacerlos creíbles a los sabios de este mundo, ni siquiera busca primariamente dar razón de la esperanza o de la fe de los cristianos, sino que intenta ante todo ayudar al pueblo empobrecido en su práctica activa y pasiva de salvación. Esto significa que el horizonte de la labor teológica y de la praxis pastoral es siempre esa salvación liberadora, y lo es de forma operativa, aunque respetando la especificidad y los límites de la fe y de la labor teológica.

Incluso los temas tratados —y no sólo el horizonte que los enmarca y según el cual se orientan— son preferentemente los que dicen relación más urgente e importante

a esa salvación liberadora de los empobrecidos, que luchan —o en orden a que luchen— para ser en alguna medida sujetos de su propia historia y los auténticos salvadores y santificadores de la misma. Por intentar lograr este servicio, no sólo muchos cristianos comprometidos sino también pastores y teólogos son perseguidos por los poderosos de este mundo y por sus aliados, incluso dentro de la propia Iglesia. Es doloroso a veces, pero profundamente significativo y denunciador, que sean perseguidos los cristianos tanto por autoridades civiles como por autoridades eclesiásticas, cuando esas autoridades civiles son reconocidas como responsables últimas de la opresión y de la represión del pueblo. Esta persecución tanto civil como religiosa, esta acusación frecuente de heterodoxia teológica y de heterodoxia política es singularmente significativa, tanto por la razón de las mismas como por la unidad de los responsables; pero su análisis detallado nos llevaría demasiado lejos. A la acusación de que los que trabajan en favor de las luchas de los pobres en América Latina desde el campo de la Iglesia están marxistizados, habría que responder, por lo pronto, que quienes les acusan de ello están aliados muchas veces con el capitalismo represor. Pero no es éste nuestro tema.

Este carácter absoluto de los pobres tiene una vertiente que conviene subrayar por su interés teórico y práctico. Es la vertiente de la relación del pueblo con las vanguardias, tanto eclesiásticas como políticas. Es, pues, una afirmación que tiene carácter teológico y carácter político.

No queremos negar la necesidad instrumental de las vanguardias y/o de las jerarquías. Pero la perspectiva cristiana del carácter primario y absoluto de los pobres exige la negación del carácter absoluto y primario de las mismas, tanto de las políticas como de las eclesiásticas. Las vanguardias han de ser del pueblo, con el pueblo y para el pueblo, y no el pueblo para las vanguardias... El profundísimo pensamiento de Jesús de que no está hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre,

debe ser retomado respecto de cualquier institución que quiera asumir el significado absolutizante del sábado judío y debe ser retomado también poniendo en lugar del hombre genérico a esos hombres predilectos de Dios que son los pobres con espíritu, y aun simplemente los pobres, que han sido despojados de todo en el camino de Jericó. Desde este principio y a esta luz, hay que denunciar lo fácilmente que son sustituidos los hombres de a pie por sus vanguardias o jerarquías y lo fácilmente que éstas se sustantivizan y se constituyen en valor supremo, que ha de salvarse por encima de cualquier otro valor. En la Iglesia se ha propendido con demasiada frecuencia a sobrevalorar el puesto de la jerarquía frente al puesto que en ella debe ocupar el verdadero pueblo de Dios; en el campo político, igualmente se sobrevalora el puesto de la clase política, del dirigente, del representante. En ambos casos, y por distintas razones, se pierde la voz de Dios y se pierden los intereses del pueblo; se pierde la capacidad de salvación y la liberación que hay en quienes, por llevar sobre sus hombros el peso y la cruz de la historia, tienen los títulos reales para convertirse en principio efectivo de salvación. Tanto las jerarquías eclesiásticas como las vanguardias políticas están prontas a decir que son servidores del pueblo, pero la realidad es muy distinta. No toman en serio que son los pobres con espíritu los que salvan y liberan, incluso a los mediadores de su propia salvación y a los conductores delegados de su práctica. Son lugar de conversión personal, de justificación —hacer justicia y ser justificados—, de liberación como fruto de la justicia y de verificación que pruebe, después de hacer la verdad, dónde se está realizando eficazmente esa verdad.

No queremos con esto dejar reducida la legitimación de las vanguardias a una fundamentación puramente sociológica, aunque ésta puede abrir a horizontes trans-sociológicos. Lo que queremos es subrayar el carácter más absoluto de los pobres, más absoluto que cualquier otra presunta dignidad o primacía. El punto encierra graves

consecuencias teóricas y prácticas, pero de momento basta con recalcar el principio, que surge como consecuencia obvia del especial lugar teológico que constituyen los pobres, tanto en la historia de la Iglesia como en la historia de la Sociedad.

4. Los pobres, lugar teológico «y» lugar político en «América Latina»

Lo que hasta aquí llevamos dicho no es sino la elevación a concepto de algo que es experiencia real en América Latina. Pero esta experiencia de los pobres como lugar privilegiado no se reduce a lo que puedan tener de lugar teológico; lo tienen también como lugar político. En muchos países de América Latina, y especialmente en El Salvador, Guatemala y Nicaragua, los pobres están siendo lugar privilegiado de la presencia relevante y de la acción transformadora de Dios, pero lo están siendo también de lucha revolucionaria contra las estructuras y los grupos de poder injusto y de reconstrucción de una nueva sociedad. Desde este último punto de vista, no ajeno al anteriormente expuesto, puede decirse que los pobres son también lugar político, lugar óptimo de revolución.

Sobre este punto puede construirse una teoría social, pero no es eso lo que aquí interesa. Lo que interesa es constatar el hecho de que están siendo los pobres, los desposeídos, quienes de forma excepcional están contribuyendo al cambio de las estructuras sociales. Lo que no pudieron hacer durante decenios otros grupos sociales y otros partidos, que querían ponerse en lugar del pueblo y al frente de él, lo están consiguiendo en estos últimos años las fuerzas estrictamente populares. Si esta lucha ha de caracterizarse en estas situaciones concretas como lucha de clases, es algo que puede dejarse sin discutir en este momento, entre otras razones porque la lucha no se ha dado en virtud de consideraciones teórico-

dogmáticas, sino en virtud del fracaso de otras formas de resistencia y como respuesta efectiva a una violencia estructural y represiva que ha obligado a las clases populares a tomar la iniciativa. Los pobres —que abarcan mucho más que lo que pudiera estimarse como la clase estrictamente proletaria— se están convirtiendo, de hecho, en lugar político de revolución, y se apuesta por ellos como fuerza indispensable para el derrocamiento y la reestructuración del sistema dominante.

Ante este hecho, al que han contribuido en buena medida los cristianos en tanto que cristianos, suele hablarse de horizontalización y politización de la fe cristiana, y también, en el otro extremo, de teologización y clericalización de las revoluciones. Nada más lejos de la verdad, al menos en principio. Es cierto que la teología y la pastoral de la liberación han buscado historizar la fe cristiana tratando de que ésta sea operativa en los procesos históricos y de que sea asumida por hombres y mujeres que, desde su pobreza y opresión, luchan no para ser ricos, sino para ser libres y para que haya justicia para todos; es cierto también que la teología y la pastoral de la liberación han buscado que los movimientos revolucionarios sean impulsados y orientados por valores cristianos. Pero de este hecho comprobable y en su conjunto altamente positivo, no se sigue que sean verdaderas las acusaciones de politización y clericalización. Fenómenos de politización de la fe y de clericalización de la política se han dado y se siguen dando con frecuencia en nuestro mundo; se están dando, de manera sobrecogedoramente efectiva, a través del Islam y de los países islámicos, fenómeno de primera importancia en el mundo de hoy. Pero lo que hace más novedoso el punto en nuestra situación de América Latina es que la conjunción de fe e historia, de creencia y acción política, está planteada desde y para los pobres, desde quienes y para quienes han sido inmemorialmente olvidados y sojuzgados. El fenómeno tiene precedentes en la historia, pero el modo en que hoy se presenta

en algunos países hace de él un fenómeno nuevo que debe ser analizado cuidadosamente, pues en él se está dando una renovación de los pueblos y una profunda reconversión de la Iglesia. En buscar la unidad diferenciada y mutuamente potenciadora de los pobres como lugar político y lugar teológico está uno de los temas capitales de la reflexión y del quehacer de nuestro tiempo.

Así lo han entendido los cristianos de América Latina, y así lo están empezando a entender y sentir los revolucionarios de América Latina. Y es que esa unidad se da realmente, aunque el horizonte y el propósito puedan ser distintos por parte de unos y de otros. Por lo que toca a los cristianos, en un horizonte último de reconciliación y de esperanza, aun dentro del proceso histórico, los pobres como lugar teológico y político nos sitúan en actitud conflictiva y dialéctica, aunque mediata y posterior, ante el poder opresivo y represivo, que responde con la persecución, en definitiva y de hecho, por causa de los pobres, entendida como causa del Reino, y por causa del Reino, entendida como causa de los pobres.

Desde los pobres, tal como se da entre nosotros el fenómeno de la pobreza, el conflicto y la lucha son inevitables. Es cierto que la comunión y la reconciliación son metas del propósito cristiano, y es cierto que el espíritu de reconciliación y comunión debe animar todo tipo de lucha y de conflicto. Pero, como se decía usualmente, no se puede ir a la comunión sin pasar por la penitencia, y es que no se pueden propiciar modos de comunión que sean como una capa encubridora de un conflicto en el que se sigue dando bula de explotación y de represión a los poderosos de este mundo. Sin embargo, es importante subrayar que no se entra en la lucha por odio a nadie ni directamente en contra de nadie; se entra más bien por amor a los oprimidos y en favor de ellos, aunque, eso sí, arrostrando todas las consecuencias que puedan venir de ese amor y de esa opción partidista, de esa opción preferencial. Aquí también el *misereor super turbas*, la com-

pasión por esa multitud de desposeídos y oprimidos, es punto de arranque para una acción que no se queda en la compasión o en la llamada a la conversión, sino que lleva a acciones efectivas. Pero la efectividad no reniega de su principio ni de su espíritu. Lo cual no es fácil para el revolucionario, pero es esencial tanto para el cristiano que participa en la revolución como para la revolución misma, que quedaría truncada si de un modo o de otro no quedase embebida por los valores cristianos de esos pobres con espíritu que están presentes en ella.

Y es que desde el Reino de Dios y desde la fe en Jesús como Hijo consustancial del Padre que está en los cielos, no puede perderse nunca ni la primacía del amor como principio de libertad y de unidad, ni el horizonte de la reconciliación y de la esperanza, incluso en el fragor de la lucha revolucionaria, aun en aquellos casos en que se entienda y se practique como lucha de clases. La pura negación dialéctica del mal presente no lleva sin más, ni en el fondo ni en la forma, a la afirmación deseada, por más que esa negación sea ineludible y dolorosa. No puede olvidarse que la lucha no es de dioses contra demonios, sino de dioses y de demonios encarnados en hombres históricos y en grupos sociales; lo cual, si por un lado lleva a una lucha y a unas formas de lucha que van más allá de lo inmanente y de lo histórico, por otro lado lleva a una lucha y a unas formas de lucha que tienen que ver efectivamente con lo histórico y lo inmanente. Por eso la historización de la salvación exige las mediaciones político-sociales, mientras que su trascendencia exige desabsolutizarlas en relación al hombre mismo, que es más grande que el sábado, pero sobre todo en relación con el Reino de Dios, que se hace presente entre los hombres. De ahí una cierta distancia y una cierta reserva que impidan identificaciones prematuras.

Pero la no identificación no equivale a división. De ahí que la represión por causa de la lucha en favor de los pobres no pueda separarse sin más de lo que es estrictamente

tamente persecución por causa del Reino de Dios. A los poderosos no les duele la condena hecha en nombre de Dios, si esa condena no pone en peligro su dominación; sólo cuando esa condena se convierte en acción liberadora eficaz, se levantan contra ella y desatan toda suerte de persecución contra quienes luchan eficazmente en favor de la justicia. Veíamos que la pobreza tiene, entre otras, una dimensión política; de ahí que no deba extrañarnos esa persecución de los pobres que, desde el cristianismo, quieren vivir la pobreza en su integridad.*La terrible represión del pueblo en América y la cada vez más aguda persecución de los cristianos muestran hasta qué punto los pobres son «lugar teológico», pero lugar teológico estrictamente cristiano. Así lo anunció Jesús y así se está cumpliendo.

La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación

La *teología de la liberación*¹ se entiende a sí misma como reflexión desde la fe sobre la realidad y la acción histórica del pueblo de Dios, que sigue la obra de Jesús en el anuncio y en la realización del Reino. Se entiende a sí misma como una acción del pueblo de Dios en este seguimiento de la obra de Jesús y, como sucedió con Jesús, trata de poner en conexión vivida el mundo de Dios con el mundo de los hombres. Su carácter de reflexión no le priva de ser una acción, y una acción del pueblo de Dios, por más que a veces se vea forzada a ayudarse de un instrumental teórico que parece alejarse tanto de la acción inmediata como del discurso teórico externamente popular. Es, así, una teología que parte de hechos históricos y que pretende llevar a hechos históricos, de modo que no se contenta con ser una reflexión puramente interpretativa; se alimenta de la persuasión creyente en la presencia de Dios dentro de la historia, presencia operativa que, si bien debe ser recogida desde la fe agrade-

¹ Aunque bajo este término se entenderían corrientes diversas (como no puede ser menos, dada su propia definición como quehacer histórico), preferiría mantener el término por lo que tiene de diferenciación.

cida, no por ello deja de ser acción histórica. Tampoco aquí tiene sentido una fe sin obras; antes bien, esa fe implica el ser asumidos por la fuerza misma de Dios operante en la historia, de suerte que nos convierta en nuevas formas históricas de esa presencia operativa y salvadora de Dios entre los hombres.

Desde esta perspectiva la Iglesia se presenta, en primer lugar, como ese pueblo de Dios que prosigue en la historia lo que selló definitivamente Jesús como presencia de Dios entre los hombres. En este capítulo se va a examinar lo que debería ser históricamente hoy la Iglesia en la situación del Tercer Mundo y, especialmente, de Latino-América. Qué grado de universalidad histórica tenga esta presencia en la situación latinoamericana, es algo que se desprenderá de lo que se irá diciendo a continuación.

El resultado de este examen puede formularse así: la Iglesia es sacramento de liberación y debe actuar como sacramento de liberación. Esto, que es formulación del sentir y el vivir de las mayorías creyentes, y que es además elemento esencial de la fe del pueblo peregrinante en la historia, es lo que sirve de base a estas líneas. Su intento no es otro que reflexionar sobre lo que es ya acción vivida del pueblo de Dios, reflexión que parte de esa acción y que quisiera volver a ella para potenciarla.

1. La Iglesia, sacramento histórico de salvación

No es ninguna novedad entender la Iglesia como sacramento y, menos aún, como sacramento de salvación. Jesús es el primario y fundamental sacramento de salvación, y la Iglesia, como continuadora y realizadora de Jesús, participa, bien que derivadamente, de ese mismo carácter. La relativa novedad aparece cuando se habla de la Iglesia como sacramento «histórico» de salvación. ¿Qué aporta esta historicidad a la sacramentalidad y a la salvación, a la sacramentalidad salvífica de la Iglesia?

Plantear el problema en estos términos puede sonar a excesiva sacralidad: tanto la idea de sacramento como la idea de salvación están depreciadas y parecen referidas a un ámbito sacral que tiene poco que ver con la realidad palpable de todos los días. Y, sin embargo, no se puede echar por la borda lo que se esconde tras esos términos de «sacramento» y de «salvación»; es menester despojarlos de su sacralización interesada para recuperar la plenitud de su sentido. Para ello, nada como «historizarlos», lo cual no significa contar su historia, sino ponerlos en relación con la historia.

Una concepción histórica de la salvación no puede teorizar abstractamente sobre lo que es la salvación. Aparte de que esas teorizaciones abstractas son todas ellas históricas a pesar de sus apariencias y, en cuanto abstractas, pueden contradecir el sentido real de la salvación, no es posible hablar de salvación sino desde situaciones concretas. La salvación es siempre salvación «de» alguien y, en ese alguien, «de» algo. Hasta tal punto que las características del salvador se deberán buscar desde las características de lo que hay que salvar. Parecerá esto una reducción de lo que es la salvación vista desde el don de Dios, que se adelanta incluso a las necesidades del hombre; pero no es así. Y no lo es, porque las necesidades, entendidas en toda su amplitud, son el camino histórico por el que se puede avanzar hacia el reconocimiento de ese don, que se presentará como «negación» de las necesidades una vez que, desde ese mismo don, las necesidades aparezcan como «negación» del don de Dios, de la donación misma de Dios a los hombres. Pero es que, además, pueden verse las necesidades como el clamor mismo de Dios hecho carne en el dolor de los hombres; como la voz inconfundible del propio Dios que gime en sus criaturas o, más propiamente, en sus hijos.

Se dirá que, bíblicamente, la salvación es salvación del pecado. Pero esto, en vez de negar lo que acabamos de decir, es su confirmación. Al menos si se historiza debi-

damente el concepto de pecado, cosa que, por cierto, cuenta con una vigorosa y permanente tradición bíblica. El concepto de pecado, en efecto, lo que hace es subrayar el carácter de maldad que puede darse en las necesidades y su relación con lo que es Dios; es así una teologización histórica de la necesidad, entendida, como aquí se ha hecho, en toda su amplitud. Es quizás esta percepción del mal como pecado lo que ha hecho de la historia de Dios entre los hombres una historia de salvación; pero, por lo mismo, la salvación, como presencia de Dios entre los hombres, es algo que no cobra toda su fuerza más que en la vigencia del mal y del pecado y en la experiencia de la superación de éstos.

Por todo ello podemos dejar, de momento, lo que ha de ser la salvación. Es claro, y se ha repetido muchas veces, que una concepción de la salvación en términos espiritualistas, personalistas o meramente transhistóricos no sólo no es una cosa evidente de por sí, sino que implica una falsa e interesada ideologización de la salvación. Más aún, una preocupación exclusiva por lo que fuera una salvación extraterrena y extrahistórica merecería el mismo reproche de San Juan: el que dice preocuparse por la salvación que no se ve, mientras desprecia la salvación que se ve, es un mentiroso, porque si no hay preocupación por lo que está ante nosotros, ¿cómo va a haber preocupación por lo que no vemos? Vayamos, pues, a considerar lo que la Iglesia ha de ser respecto de la salvación para tratar después, a una, lo que es la salvación históricamente considerada y lo que debe ser la acción de la Iglesia respecto de esa salvación. Es el tema de la sacramentalidad histórica.

La sacramentalidad de la Iglesia se basa en una realidad anterior: la corporeidad de la Iglesia. Ha sido una genialidad de la Iglesia primitiva, especialmente de Pablo, el concebir la Iglesia en términos de cuerpo. No vamos a entrar aquí en la rica bibliografía bíblica y dogmática sobre esta concepción de la Iglesia como cuerpo y

como cuerpo de Cristo. Tan sólo vamos a poner de relieve lo que significa para una historización de la salvación esta verdad de la corporeidad de la Iglesia y de su carácter de cuerpo respecto de Cristo. Digámoslo sucintamente: la corporeidad histórica de la Iglesia implica que en ella «tome cuerpo» la realidad y la acción de Jesucristo para que ella realice una «incorporación» de Jesucristo en la realidad de la historia. Un par de palabras sobre cada uno de esos dos aspectos unitarios.²

El «tomar cuerpo» quiere significar una serie de aspectos estructurados entre sí. Significa, por lo pronto, que algo se hace presente corporalmente y así se hace realmente presente para quien sólo una presencia corporal es realmente una presencia; significa asimismo que algo se hace más real por el hecho mismo de tomar cuerpo, se realiza deviniendo en otro sin dejar de ser quien era; significa también que algo cobra actualidad en el sentido que atribuimos al cuerpo como actualidad de la persona; significa, finalmente, que algo, que antes no lo estaba, está en condición de actuar. Visto el problema teológicamente, el «tomar cuerpo» responde al «hacerse carne» del Verbo para que pueda ser visto y tocado, para que pueda intervenir de una manera plenamente histórica en la acción de los hombres; como decía San Ireneo, si Cristo es salvador por su condición divina, es salvación por su carne, por su encarnación histórica, por este «tomar cuerpo» entre los hombres.

La «incorporación» es como la activación del «tomar cuerpo», es el formar cuerpo con ese cuerpo global y unitario que es la historia material de los hombres. La incorporación es condición indispensable para la efectividad en la historia y, con ello, para la realización plena de aquello que se incorpora. La incorporación presupone así

² Cfr. X. ZUBIRI, «El hombre y su cuerpo», *Salesianum* n. 3 (1974), pp. 479-486.

el tomar cuerpo, pero añade el adherirse al cuerpo único de la historia. Sólo si lo que no es histórico ha tomado cuerpo histórico, es posible hablar de incorporación; pero, por otro lado, sólo una efectiva incorporación es lo que mostrará hasta qué punto algo ha tomado cuerpo.

Es claro que Jesús tomó cuerpo en la historia, lo cual supone que tomó carne mortal, pero supera el hecho de tomar carne; y es también claro que se incorporó a la historia del hombre. Desaparecida su visibilidad histórica, compete a la Iglesia, esto es, a todo lo que sea su continuación histórica, el seguir tomando cuerpo y el seguir incorporándose. Se dirá que el verdadero cuerpo histórico de Cristo y por tanto, el lugar preeminente de su tomar cuerpo y de su incorporación no es la Iglesia sin más, sino los pobres y los oprimidos del mundo, de modo que no sería la Iglesia sin más el cuerpo histórico de Cristo, y que fuera de la Iglesia podría hablarse de un verdadero cuerpo de Cristo. Esto, como se verá más tarde, es así, y nos llevaría a considerar que la Iglesia es por autonomía Iglesia de los pobres y que, como Iglesia de los pobres, es cuerpo histórico de Cristo. Precisamente el «tomar cuerpo» y la «incorporación» exigen y llevan consigo una forzosa concreción individualizadora; tomar cuerpo e incorporarse es comprometerse concretamente en la complejidad de la estructura social.

Hecha esa salvedad, que se analizará más adelante, conviene volver sobre la Iglesia como cuerpo histórico de Cristo. «La fundación de la Iglesia no hay que entenderla de una manera legal y jurídica, como si Cristo hubiera entregado a unos hombres una doctrina y una Carta Magna fundacional, permaneciendo él separado de esa organización. No es así. El origen de la Iglesia es algo más profundo. Cristo fundó su Iglesia para seguir estando presente él mismo en la historia de los hombres, precisamente a través de ese grupo de cristianos que forman su Iglesia. La Iglesia es, entonces, la carne en la que Cristo concreta, a lo largo de los siglos, su propia vida y su

misión personal».³ Jesús fue el cuerpo histórico de Dios, la actualidad plena de Dios entre los hombres, y la Iglesia debe ser el cuerpo histórico de Cristo, al modo como Jesús lo fue de Dios Padre. La continuación en la historia de la vida y de la misión de Jesús, que le compete a la Iglesia, animada y unificada por el Espíritu de Cristo, hace de ella que sea su cuerpo, su presencia visible y operante.

No debe verse en esta expresión, «cuerpo histórico», una contraposición a la más clásica de «cuerpo místico». La Iglesia es cuerpo místico de Cristo en cuanto trata de hacer presente algo que no es palpable de modo inmediato y total, más aún, algo que desborda toda posible captación y presentación; es cuerpo histórico de Cristo en cuanto esa presencia debe darse a lo largo de la historia y debe hacerse efectiva en ella. Como el mismo Jesús histórico, la Iglesia es más que lo que en ella se ve y se puede llegar a ver; pero ese «más» se da y se debe dar en lo que se ve; he ahí la unidad de su carácter místico y de su carácter histórico. Pero su misticismo no estriba en algo misterioso y oculto, sino en algo que supera en la historia a la historia misma, en algo que en el hombre supera al hombre mismo, en algo que obligue a decir: «verdaderamente aquí se esconde el dedo de Dios». Lo sobrenatural no debe concebirse como algo intangible, sino como algo que supera la naturaleza en el mismo sentido en que la vida histórica de Jesús superó lo que se puede esperar «naturalmente» de un hombre; si la vida de Jesús —y lo que en esa vida se transparentaba porque en ella tomaba cuerpo— no es «sobrenatural», carece de sentido cristiano hablar de sobrenaturalismo.

Un ejemplo aclarará la transcendencia de esta distinción. Aparentemente puede verse una gran divergencia entre la salvación histórica que propone el Antiguo Testa-

³ Mons. OSCAR ROMERO, *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia* (Segunda Carta Pastoral).

mento y la salvación mística que propondrá el Nuevo. Parecería muy distinto arrancar del «fueron liberados o sacados de Egipto» que del «fueron bautizados en Cristo»; los que partían de una experiencia histórica y de una concreción histórico-política como es la de un pueblo que se ve liberado de la opresión de otro pueblo y que recibe la promesa de una nueva tierra en la que poder vivir libremente, parece que están abismalmente alejados de quienes parten de una experiencia sacramental como es la del bautismo en cuanto realización «mística» de la muerte, la sepultura y la resurrección del Señor. En el primer caso, la praxis creyente toma una dirección que no parece poder coincidir con la praxis de quien recibe misteriosa y gratuitamente por la fe el don salvífico de Dios. Una de las direcciones llevaría al cuerpo místico y la otra llevaría al cuerpo histórico. Y como la del Nuevo Testamento sería la primera, tendríamos que lo cristiano estaría en el orden de la salvación mística.

El peligro de esta interpretación es bien real, y como real lo entendió la Iglesia primitiva o algunas comunidades de la Iglesia primitiva. Por eso se vieron forzadas a completar la interpretación más mística de Pablo con el recurso al Jesús histórico, tal como lo transmiten los sinópticos y Juan. Este recurso muestra que no es separable el carácter salvífico o soteriológico de la muerte de Jesús de su carácter histórico; no es separable el «por qué muere Jesús» del «por qué lo matan»⁴; más aún, que hay una cierta prioridad del «por qué le matan» sobre el «por qué muere». Pero, vistas las cosas desde el Jesús histórico, tenemos que el conmorir y el conresucitar del bautismo, según Pablo, no son primariamente místicos, sino que son primariamente históricos, pues han de reproducir lo más fielmente posible, en la continuidad de

Cfr. ELLACURIA, I., «¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?», en *Misión Abierta*, marzo 1977, pp. 17-26; sobre la bibliografía allí citada, cfr. SCHÜRMANN, H., *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, París 1977.

un seguimiento, lo que fue la vida de Jesús y han de llevar a consecuencias similares a las sufridas por Jesús, mientras el contexto del mundo sea semejante al de la historia de Jesús. Su «misticismo» estriba tan sólo en que es la gracia de Jesús y su llamada personal lo que hace posible, a quienes viven como cristianos, avanzar por el camino de la muerte que lleva a la vida, en lugar de hacerlo por el camino de la vida que lleva a la muerte. De ahí que no sea justo el contraponer el «fueron bautizados» al «fueron sacados de Egipto», pues ni aquel es un acontecimiento puramente místico ni éste es un acontecimiento puramente político.

Pues bien, desde esta corporeidad histórica, que no excluye la corporeidad mística sino que la reclama, es como debe entenderse fundamentalmente la sacramentalidad histórica de la Iglesia. Por lo pronto, ha de repetirse que la sacramentalidad primaria de la Iglesia no proviene de la efectividad de los llamados sacramentos, sino que, al contrario, éstos son efectivos en cuanto participan de la sacramentalidad de la Iglesia. Claro está que tal sacramentalidad pende del sacramento radical y fundamental que es Cristo, y esto, como se acaba de apuntar, no tan sólo en razón de que Cristo es la cabeza de la Iglesia —la contraposición cabeza-cuerpo no es la que se asume al hablar de la corporeidad de Cristo y de la subsiguiente corporeidad de la Iglesia— ni tan sólo en razón de que el Espíritu de Cristo da vida al cuerpo de la Iglesia, sino también en razón de que la Iglesia prosigue, en el mismo Espíritu y por el mismo Espíritu, la vida de Jesús. La sacramentalidad se ha presentado con la doble nota de visibilidad mediacional y efectividad. Cuando, por tanto, se plantea la sacramentalidad de la Iglesia, lo que se reclama es que la Iglesia dé visibilidad y efectividad a la salvación que anuncia.⁵

⁵ Este punto fue desarrollado en ELLACURIA, I., «Iglesia y realidad histórica», *ECA* 331 (1976), pp. 213-220.

Esta sacramentalidad fundamental de la Iglesia, al ser histórica, exige su presencia a través de acciones particulares, que deben ser presencia visible y realización efectiva de lo que es ella histórica y místicamente. Entre esas acciones están, sin duda, los llamados siete sacramentos, que debieran ser historizados y no reducidos a muecas cultuales; esas acciones, que tocan puntos fundamentales de la vida humana como el nacimiento y la incorporación a una nueva comunidad, la lucha con el pecado, el amor y la muerte, etc., muestran hasta qué punto la salvación cristiana quiere incorporarse a la historia. Pero esas acciones, a pesar de su carácter fundamental y en muchos casos insustituible, no son los únicos lugares de la sacramentalidad de la Iglesia.

Ya la teología clásica, que consideraba los sacramentos como «canales» privilegiados de la gracia, admitía que no eran los únicos canales; admitía que la gracia de Cristo se hace presente, visible y eficaz también por otros caminos. Dicho de otra forma, la sacramentalidad de la Iglesia puede y debe hacerse presente históricamente de otros modos. Y esos otros modos, aunque no tengan todas las características excluyentes de los siete sacramentos, no por ello dejarían de ser tal vez más fundamentales respecto de la sacramentalidad de la Iglesia. No podrían considerarse como acciones profanas de la Iglesia, si es que se tratara de acciones que pusieran en ejercicio su misión salvadora. Es un tema en el que no podemos entrar, porque lo que aquí nos preocupa es la sacramentalidad fundamental de la Iglesia y no la peculiaridad de sus acciones sacramentales.

La Iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el Reino de Dios en la historia. Su praxis fundamental consiste en la realización del Reino de Dios en la historia, en un hacer que lleve a que el Reino de Dios se realice en la historia.

No hay por qué insistir, aunque deba tenerse muy en cuenta, en que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino

que toda ella, en seguimiento del Jesús histórico, está al servicio del Reino de Dios. La Iglesia no sólo debe entenderse a sí misma desde dos puntos ajenos a ella como son Jesucristo y el mundo, tal como se unifican en el Reino de Dios, sino que toda su acción debe tener ese mismo carácter de excentricidad. Pocas tentaciones más graves para la Iglesia que la de considerarse como un fin en sí misma y la de valorar cada una de sus acciones en función de lo que le es conveniente o inconveniente para su subsistencia o su esplendor. Es una tentación en la que ha caído con frecuencia y que con frecuencia ha sido señalada por los no creyentes. Una Iglesia centrada sobre sí misma —y no hay más que recorrer documentos eclesiásticos para percibirse de cómo está centrada sobre sí misma— no es un sacramento de salvación; es, más bien, un poder más de la historia que sigue los dinamismos de los poderes históricos. Ni vale decir que el centro de la Iglesia es Jesús resucitado, si es que a ese Jesús resucitado se le priva de toda historicidad; el centro director de la vida de Jesús estaba, sí, en la experiencia de Dios, pero de un Dios que cobraba cuerpo histórico en el Reino de Dios. Si la Iglesia no encarna su preocupación central por el Jesús resucitado en una realización del Reino de Dios en la historia, está perdiendo su piedra de toque y, con ello, la garantía de estar sirviendo efectivamente al Señor y no a sí misma. Sólo en el vaciamiento de sí misma, en el don de sí a los hombres más necesitados, y esto hasta la muerte y muerte de cruz, puede la Iglesia pretender ser sacramento histórico de la salvación de Cristo.

Que Jesús centra su acción y su anuncio no en sí mismo ni siquiera en Dios, sino en el Reino de Dios, es cosa fuera de discusión. No será tan indiscutible determinar en qué consistía la complejidad del Reino de Dios con toda su riqueza de matices, pero la idea general de que el Reino de Dios implica un determinado mundo histórico, esto es, que el Reino de Dios no es conciliable con cualquier tipo de relación entre los hombres, es cosa clara.

El Reino de Dios, como presencia de Dios entre los hombres, va contra todo aquello que, en vez de ser presencia, es ocultamiento y aun negación de lo que es el Dios de Jesucristo, que no es sin más el Dios de las religiones ni el Dios de los poderosos de este mundo. El Reino de Dios va, por el contrario, en favor de todo aquello que hace a los hombres hijos de un mismo Padre que está en los cielos. Pocas expresiones teológicas tan corpóreas e históricas como esta del Reino de Dios, que si, por un lado, hace referencia a Dios, también hace alusión, e inseparablemente, a la presencia salvadora de Dios entre los hombres. Tocará a la Iglesia ir historizando lo que este Reino de Dios exige en cada situación y en cada momento, porque ella misma debe configurarse como sacramento histórico de la salvación, salvación que consiste en la implantación del Reino de Dios en la historia.

Dicho en general, la realización del Reino de Dios en la historia implica el «quitar el pecado» del mundo y el hacer presente en los hombres y sus relaciones la vida encarnada de Dios. No se trata tan sólo de sacar el pecado de ahí donde está (en el mundo), sino de quitar el pecado-del-mundo. Cuál sea este pecado mundanal, el pecado que empeca al mundo, es algo que habrá de determinarse en cada caso. Desde este pecado del mundo, deben interpretarse los demás pecados. Sin olvidar que todo pecado pasa por la destrucción del hombre y se objetiva de un modo u otro en estructuras de destrucción del hombre. Claro está que el anuncio del Reino entraña una atención muy peculiar a lo que es el hombre en su propia libertad e intimidad, tanto para defenderla como para promoverla; claro está que el pecado del mundo pasa por las conciencias y las voluntades individuales, pero ello no debe hacer olvidar la presencia de un pecado mundanal e histórico. Contra este pecado del mundo incorporado por los individuos y los grupos sociales, el anuncio del Reino propone una contradicción bien precisa: la representada por la vida del Jesús histórico.

Porque este pecado-del-mundo tiene singular importancia en la configuración de la historia y, desde ella, en la conformación de las vidas personales, por ello la presencia de Dios entre los hombres toma forma en eso que llamamos salvación. Pero entonces queda claro que esa salvación, que será genéricamente salvación del pecado, cobrará distinta forma histórica, según sea el pecado del que se trate y según sea la situación histórica en que se dé. De ahí que haya una historia de la salvación, porque la salvación no se puede presentar de la misma forma en momentos históricos distintos, y de ahí que esa historia de la salvación deba tomar cuerpo e incorporarse a la historia asumiendo el carácter de una salvación también histórica. Ahora se puede entender mejor por qué miente quien dice preocuparse por la salvación trans-histórica y no se preocupa primeramente por la salvación histórica. Esta es el camino para aquélla; ésta su verdad y su vida. Es otra forma de decir que el amor de Dios pasa por el amor del hombre y es imposible sin él.

2. La liberación como forma histórica de salvación

La Comisión Teológica Internacional publicó en 1977 una «Declaración sobre la promoción humana y la salvación cristiana».⁶ De hecho, se trata de una confrontación con la teología de la liberación y es consecuencia de la sesión anual que dedicaron al tema en octubre de 1976. El documento, a pesar de sus valores parciales y de un cierto respeto académico y profesional respecto de la teología de la liberación, no conoce bien el estatuto epistemológico y metodológico de dicha teología, y parece desconocer positivamente los mejores esfuerzos de lo que podría llamarse la «segunda ola» de la teología de la liberación. Su

⁶ Me remito a la traducción francesa, aparecida en *La Documentation Catholique* (4-18 Sept. 1977), n.º 1726, pp. 761-768.

valor no estriba, por tanto, en esta confrontación casi fantasmal, sino en haber dado carta de ciudadanía teológica a lo que ha sido el tema fundamental de los esfuerzos teológicos latinoamericanos, aunque tal tema sea formulado con asepsia y des compromiso histórico en términos de promoción humana.

En efecto, no sólo el título de la declaración habla de promoción humana «y» salvación cristiana, poniendo en primer lugar la promoción humana, sino que afirma: «esta unidad de conexión, así como la diferencia que caracteriza la relación entre la promoción humana y la salvación cristiana, en su forma concreta, deben ciertamente convertirse en objeto de investigaciones y análisis nuevos; constituyen sin duda ninguna una de las tareas principales de la teología de hoy».⁷ Resulta ahora que la preocupación radical de la teología latinoamericana, que era considerada por los teólogos de la reacción como divagación y deformación sociologizante, se reconoce como una de las tareas principales de la teología de hoy, una tarea escandalosamente olvidada hasta ahora por las teologías reinantes. ¿Cómo es posible que hasta ahora no se haya suscitado seriamente ese problema? ¿Cómo es posible que no se hayan adelantado principios teológicos de solución para un tema que no sólo es capital en cualquier situación histórica, sino que es esencial a la historia de la salvación y al mensaje cristiano? ¿Cómo es posible que un tema tan esencial en la historia de la revelación, como es el de la liberación, haya tenido tan poquíssima importancia en los análisis bíblicos y en las reflexiones teológicas hasta que fue puesto en primer plano por los teólogos de la liberación? Aunque éstos no hubieran logrado sino obligar a los teólogos «internacionales» a preocuparse de este tema fundamental, proporcionándoles los elementos básicos de su formulación, habrían realizado una tarea cristiana y teológica de primera magnitud.

⁷ *Ibid.*, p. 766.

Es claro, no obstante, que han hecho mucho más que esto. No podemos entrar aquí en una sistematización de lo ya logrado, ni siquiera en una formulación resumida de lo que yo mismo he apuntado modestamente como solución a este problema, que ha constituido el punto de mira fundamental de todos mis trabajos teológicos.⁸

Lo que aquí haremos será retomar algunos puntos centrales, no para discutir el problema en toda su amplitud, sino para insinuar cómo la liberación es la forma histórica de salvación y no una genérica «promoción humana» que, en su generalidad abstracta, tiene poco que ver con la historicidad de la salvación y mucho que ver con un positivo des compromiso histórico.

El reconocer que la salvación tiene que ver con la promoción humana no supone un gran avance sobre la praxis consuetudinaria de la Iglesia ni sobre su propia autocomprendión eclesial. Quizá equivocándose muchas veces respecto de lo que es una auténtica promoción humana, no puede negarse que la Iglesia ha visto permanentemente que debiera dedicarse de un modo u otro a ella; ni puede negarse que muchos de sus mejores intentos han ido dirigidos a esa promoción humana. Lo que supondría un avance sería, por un lado, determinar qué promoción

⁸ Cfr. «Historia de la salvación y salvación en la historia», en *Teología política*, San Salvador 1973, pp. 1-10 (hay traducción inglesa: *Freedom made Flesh*, Orbis Books, New York 1976); «El anuncio del Evangelio a la misión de la Iglesia», *ibid.*, pp. 44-69; «Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana», *ibid.*, pp. 70-90; «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», en VV.AA., *Teología y mundo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid 1975, pp. 325-350; «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», en *ECA* (agosto-septiembre 1975), pp. 409-425; «En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana», en *Sal Terrae* 759/60 (agosto-septiembre 1976), pp. 563-572; «Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo», en *Concilium* (mayo 1977), pp. 282-290; «Fe y Justicia», en *Christus* (agosto y octubre 1977).

humana es la que debe intentar la Iglesia y, sólo después, qué concreta promoción humana tiene relación con la salvación cristiana y qué clase de relación es ésta. Es un problema que no puede plantearse al margen de la historia como si fuera una concreción de otros temas generales como el de la relación de lo natural con lo sobrenatural, de la razón con la fe, etc. Debe plantearse, al contrario, históricamente, esto es, viendo de qué debe ser salvado el hombre y viendo cómo esa su salvación histórica no puede separarse, aunque pueda diferenciarse, de la salvación cristiana. Aciertan, por tanto, quienes plantean el problema en términos de fe y justicia o, más generalmente, en términos de salvación y liberación, aunque a veces un planteamiento soterradamente dualista incurra en contradicciones al hablar de que la justicia o la liberación deben considerarse como parte constitutiva, parte integrante, exigencia ineludible, etc. Aciertan porque concretizan históricamente los términos, pero caen en graves dificultades en la medida en que no conceptúan adecuadamente la unidad y no abren camino a una praxis unitaria.

Es un problema que no puede resolverse a espaldas de lo que fue la vida del Jesús histórico tal como es aprehensible en la tradición y en la experiencia de las comunidades primitivas. Los que acusan de excesiva historicidad —que nada tiene que ver con el historicismo— a los esfuerzos teológicos y pastorales latinoamericanos, deberían darse cuenta (cosa que no reconoce adecuadamente la Comisión Teológica Internacional) de la importancia radical atribuida por la «segunda ola» de la teología de la liberación al Jesús histórico como piedra angular de la comprensión de la historia y de la acción sobre ella. Es posible que no se hubiera dado esta vuelta al Jesús histórico —donde, de nuevo, la «historicidad» no debe entenderse en un sentido académico, sino en el sentido de lo que fue su tomar cuerpo en la historia— si no se hubiera dado una praxis creyente en la situación determinada de

América Latina; como tampoco se hubiera dado el redescubrimiento de la liberación bíblica si no hubiera sido exigida por aquella misma praxis creyente, lo cual no hace sino probar las virtualidades teológicas del método teológico latinoamericano. Pero esto no obsta para que se dé toda primariedad a lo que es más propio del Jesús histórico y para que se tome a este Jesús histórico y su seguimiento como criterio y norma de la praxis eclesial histórica. La inspiración y los resultados de la teología de la liberación no provienen directamente de otras mediaciones, aunque tal vez hayan sido estas mediaciones las que han puesto al descubierto una realidad desde la que, en la fe, se interpela al mensaje cristiano para recibir de éste su novedad irreductible.⁹

Aspectos fundamentales de la vida de Jesús como la subordinación del sábado al hombre, la unidad del segundo mandamiento con el primero, la unidad de por qué muere y de por qué le matan, muestran cómo debe buscarse la unidad entre lo que es la salvación cristiana y lo que es la salvación histórica.

Desde este punto de vista hay que afirmar, una vez más, que no hay dos ámbitos de problemas (uno, el ámbito de lo profano; y otro, el ámbito de lo sagrado) ni hay tampoco dos historias (una historia profana y otra historia sagrada), sino un solo ámbito y una sola historia. Esto no significa que en esa única historia y en ese único ámbito no se den sub-sistemas que, sin romper la unidad y recibiendo su realidad plena de esa unidad, tengan su propia autonomía. La unidad de todo lo intramundano es estructural; y la unidad estructural, lejos de uniformar cada uno de los momentos estructurales, se alimenta, por así decirlo, de su diversidad plural. No hay un único momento ni hay una mera pluralidad de momentos iguales;

⁹ Jon SOBRINO, en su *Cristología desde América Latina* (Méjico 1976) y en muchos de sus escritos, ha mostrado *in actu exercito* cómo se puede y se debe mantener la primariedad del Jesús histórico desde y para una incorporación histórica.

lo que hay es una única unidad constituyente de la peculiaridad de los momentos y constituida por esa misma peculiaridad. Vista la unidad estructuralmente, vista la unidad estructural de la historia, no hay por qué temer la interferencia anuladora de un momento autónomo sobre otro momento también autónomo, aunque todos ellos con una autonomía subordinada a la unidad de la estructura. Y sólo un modelo estructural es capaz de dar la pauta para una acción que, si bien es única, es también diversa; sólo un modelo estructural puede salvar la autonomía relativa de las partes sin romper la unidad estructural del todo.

Pero si no hay una historia sagrada y una historia profana, si lo que el Jesús histórico, recogiendo toda la riqueza de la revelación veterotestamentaria, vino a mostrarnos es que no hay dos mundos incomunicados (un mundo de Dios y un mundo de los hombres), lo que sí hay —y lo muestra el mismo Jesús histórico— es la distinción fundamental de gracia y pecado, de historia de la salvación y de historia de la perdición. Eso sí, dentro de una misma historia. La contraposición presentada por el Nuevo Testamento en dos lecturas sólo aparentemente opuestas («el que no está conmigo está contra mí» o «el que no está contra mí está conmigo») muestra lo que queremos decir. La división fundamental de la única historia radica en estar con Jesús o no o estar con El, en estar a su favor o estar en su contra. Hay campos históricos en que se acomoda mejor una de las formulaciones: todo el que no está contra Jesús está a su favor; hay otros campos en que el campo de elección, por así decirlo, es más estrecho, y en ese caso todo el que no está positivamente con Jesús está contra El. Uno de esos campos es, sin duda, el que se da en la relación contrapuesta de opresores y oprimidos; sólo el que está positivamente con los oprimidos está con Jesús, porque el que no está con los oprimidos está, por comisión o por omisión, con los opresores, al menos en todos aquellos cam-

pos en que se den positivos intereses contrapuestos entre unos y otros, y esto de un modo directo e inmediato o indirecto y aparentemente remoto. Este no estar con Jesús o este estar contra El, en las muy distintas formas que pueden adquirir, es lo que divide la historia y lo que divide las vidas personales en dos, sin dejar espacios neutros; puede que aparentemente los haya, en cuanto que tienen una determinada autonomía técnica, pero no los hay en cuanto que todo lo humano está engarzado, formando una única unidad histórica dotada de un sentido. Desde este punto de vista queda superada incluso la discusión clásica sobre los actos indiferentes en moral: no se trata de actos indiferentes, aun cuando aparezcan indiferentes, pues en su concreta realidad preparan, retardan o dificultan, según los casos, el advenimiento del Reino.

La imposibilidad aparente de transformar la historia, cuando no el soterrado interés por que la historia mejore para que no se transforme, es lo que fue llevando a la espiritualización, individualización y transtemporalización de la salvación histórica. La historia es, por definición, tan compleja, tan larga y estructural, tan terrena que parece que poco puede hacer respecto de ella la fe cristiana, la vida continuada de un hombre como el Jesús histórico; si El terminó fracasado en la cruz, por lo que respecta a su vida histórica, lo mejor parece renunciar a la salvación histórica para refugiarse en la fe de la resurrección, en la salvación espiritual e individual por la gracia y el sacramento que lleve a una resurrección final, que sólo al final será una salvación o una condenación de la historia. Pero esta actitud ignora el sentido real de la resurrección y confunde la misión de la Iglesia respecto de la historia.

La resurrección, en efecto, no es el trasplante del Jesús histórico a un mundo que está más allá de la historia. No en vano, la resurrección está expresada en el Nuevo Testamento como la reasunción por Jesús no tanto de su

cuerpo mortal como de su vida histórica transformada; Jesús resucitado prolonga su vida transformada más allá de la muerte y de los poderes de este mundo para convertirse en Señor de la historia, precisamente por su encarnación y su muerte en la historia. Ya nunca más abandonará su carne y, con ella, no abandonará nunca su cuerpo histórico, sino que sigue vivo en él para que, una vez cumplido lo que todavía falta a su pasión, se cumpla también lo que falta a su resurrección. Muerte y resurrección histórica irán continuándose permanentemente hasta que vuelva el Señor. El Espíritu de Cristo sigue vivo y animará su cuerpo histórico como animó su cuerpo mortal y resucitado.

Sólo cuando la Iglesia confunde lo que puede y debe hacer como Iglesia es cuando puede entrarle el desaliento o, en el otro extremo, la ambición del poder terreno. La misión de la Iglesia, en efecto, no es, como no lo fue en el caso de Jesús, la realización inmediata de un orden político, sino la realización del Reino de Dios y, como parte de esa realización, la salvación de cualquier orden político. Por orden político entendemos aquí la institucionalización global de las relaciones sociales, la objetivación institucional del hacer humano, que constituye la morada pública de su hacer personal e interpersonal. Respecto de este orden político que lo abarca todo, desde el saber colectivo hasta la organización social, desde las estructuras del poder hasta las vigencias sociales, la Iglesia no tiene corporeidad ni materialidad suficiente como para constituirse en realizadora inmediata de ese orden político; hay otras instancias para hacerlo.

A la Iglesia le compete, sin embargo, la función de la levadura, esto es, del fermento que transforma la masa para hacer de ella pan de vida, pan humano del que los hombres puedan vivir; la Iglesia presupone la exigencia de la masa del mundo y de su organización, y lo que le es propio es convertirse en sal que impida la corrupción y en levadura que transforme la masa desde dentro. Para

ello está equipada como lo estuvo Jesús; y no lo está, como no lo estuvo Jesús, para convertirse en un poder de este mundo, que gusta de tener fuerza para domeñar por la fuerza a sus súbditos. De ahí que la Iglesia no pueda encerrarse en sí misma como si su objetivo principal fuera la conservación de su estructura institucional y de su lugar acomodado en la sociedad, sino que debe abrirse al mundo, ponerse a su servicio en la marcha de la historia. Sabe la Iglesia que en el problema del hombre se juega no el problema de Dios en sí mismo, pero sí el problema de Dios en la historia, así como sabe que en el problema de Dios en la historia se juega el problema del hombre. Si cada individuo, como miembro de la Iglesia, debe realizar la salvación de sí mismo en relación con los demás, la Iglesia como cuerpo debe realizarla en sí misma, pero en relación con las estructuras históricas.

Así, lo que la Iglesia aporta a la salvación de la historia es el signo constitutivo de la historia de la salvación. Pertenece intrínsecamente a esta historia de la salvación, y en ella es la parte visible que nos descubre y hace efectiva la totalidad de la salvación. Carece de sentido la acusación directa o velada de que la teología de la liberación propone tan sólo una salvación socio-política; tal reducción de la salvación no la hace ni siquiera el marxismo; lo que la teología de la liberación afirma es que la historia de la salvación no es lo que es si no alcanza a la dimensión socio-política, que es parte esencial suya aunque no sea su totalidad. En efecto, si en esa dimensión colocamos todo lo que tiene que ver con la justicia y con el hacer justicia, todo lo que es pecado y causa de pecado, no se puede menos de decir que es algo perteneciente constitutivamente a la historia de la salvación. Evidentemente, con ello no se agota toda la acción de Dios con los hombres que la Iglesia debe anunciar y realizar, pero sin ello se mutila gravemente esa acción.

Ahora bien, esta salvación histórica debe responder lo más posible a la situación que debe ser salvada y en la

que se encuentran inmersos los hombres, destinatarios primordiales de la salvación. En el caso de la situación del Tercer Mundo, la realización de la historia de la salvación se presenta predominantemente en términos de liberación, pues su situación queda definida en términos de dominación y opresión. Esta opresión puede ser analizada con diferentes instrumentales teóricos; pero como hecho, y hecho definitorio, es independiente de cualquier instrumental. Ni es objeción contra la teología de la liberación el decir que el marxismo, por ejemplo, también define esa situación en términos de opresión y explotación y que, por tanto, los teólogos de la liberación no hacen sino repetir lo que otros han dicho y no desde una inspiración cristiana. Y no lo es por una doble razón: en primer lugar, porque debe distinguirse el hecho del análisis con que ese hecho es reconocido; y en segundo lugar, porque ese hecho y la respuesta a ese hecho cobran una especificidad que es propia de la fe cristiana. Así, los mismos hechos históricos que los oprimidos sienten como opresión injusta y que el marxismo interpreta desde la explotación del trabajo humano y desde las consecuencias que se derivan de esa explotación, la fe y la teología los interpretan desde la realidad del pecado y desde la injusticia que clama al cielo.

Ha de tenerse en cuenta que lo que pasa a la historia, como ha analizado Zubiri, no es la intencionalidad de los actos humanos, lo que él llama el *opus operans*, sino el resultado objetivo de los mismos, el *opus operatum*. En la historia no se juzgan ni se condenan intenciones, no se acusa a las personas de pecados personales; lo que en ella se juzga y condena es lo que en ella importa porque es lo único que en ella se objetiva. Lo que en la historia es fuente de salvación o de opresión es, por tanto, lo que en ella se ha ido objetivando, y es respecto de esas objetivaciones donde se debe dar la acción liberadora. Como inmediatamente veremos, esta liberación histórica no agota todo el proceso liberador,

pero es una parte esencial de él, pues, sin ella, donde debiera reinar la gracia reina el pecado. Sólo midiendo y experimentando lo que supone para los hombres esa situación de opresión permanente y estructural, puede saberse hasta qué punto pertenece a la esencia de la historia de salvación la lucha cristiana contra la opresión. Poco importa en un primer momento que esa opresión estructural se mantenga con etiqueta y mecanismos de «seguridad nacional», etc.; lo que importa, para la reflexión cristiana y para la praxis eclesial, es el hecho mismo de la opresión estructural. Cuando se vive como la mayoría del pueblo (aquellos por quienes Jesús, por profundas razones teológicas y humanas, sentía una inegable predilección), sometido a situaciones inhumanas, no le es difícil al creyente ver cómo lo que se está dando es una muerte nueva de Dios en el hombre, una crucifixión renovada de Jesucristo, presente en los oprimidos. Consiguientemente, el empeño de la teología de la liberación por situar su reflexión desde este fundamental *locus theologicus*, no ha de verse, como algunos pretenden, en razones piadosistas, sino en razones puramente cristianas y estrictamente teológicas; si la teología como acción intelectual tiene unas determinadas exigencias técnicas, como acción intelectual cristiana tiene también unas determinadas exigencias cristianas que no se reducen a aceptar unos datos de fe. Y esto es lo que no parecen entender ciertos grupos de teólogos académicos.

Encarnados en esa situación de opresión (que es muy difícil de vivir en una situación de opresión de Primer Mundo), es como se entienden las virtualidades de la contraposición opresión-liberación, enfocadas desde la fe y desde la reflexión teológica. La opresión que no es meramente natural, esto es, que no procede de las leyes físicas de la naturaleza, la opresión estrictamente histórica, es siempre un pecado, es decir, algo positivamente no querido por Dios. En otras situaciones, el trabajo de

encontrar «sentido» al mensaje cristiano puede constituir una tarea difícil; en situaciones de opresión, la totalidad del mensaje cristiano ofrece un «sentido» tan inmediato que no hay sino recogerlo y relanzarlo. En estas situaciones de opresión se percibe cómo ahí están en juego el amor de Dios y el amor del hombre, la negación del ser mismo de hijos de Dios y de hermanos en Jesucristo. La experiencia de los anunciantes de la liberación, cuando leen la buena nueva a las gentes sencillas y creyentes, prueba la tremenda fuerza de la palabra liberadora de Dios; ellos sienten la verdad radical de las palabras de Isaías y de Jesús de Nazaret; anunciantes y anunciados, en una única palabra compartida, sienten cómo la totalidad del mensaje cristiano tiene su sentido pleno para los pobres, los perseguidos, los oprimidos y necesitados. No es sólo que el mensaje cristiano tenga como término preferido a los pobres; es que sólo los pobres son capaces de sacar de ese mensaje su plenitud. Y esto es lo que afirma teológicamente la teología de la liberación, y esto es lo que condiciona su método de hacer teología.

Leída la palabra de Dios desde esta situación de pecado y de violencia estructurales, el amor cristiano se presenta forzosamente en términos de lucha por la justicia que libere y salve al hombre crucificado y oprimido. Es que la justicia propugnada por la fe cristiana no se debe contradistinguir del amor cristiano en una situación definida por una injusticia que hace imposible la vida humana. La lucha por la justicia, cuando ella misma no se hace injusta en razón de los medios utilizados, no es más que la forma histórica del amor activo; aunque no todo el amor se reduzca a hacer el bien al prójimo, este hacer bien, cuando es generoso, cuando no tiene fronteras, cuando es humilde y bondadoso, es forma histórica del amor. No cualquier lucha por la justicia es encarnación del amor cristiano, pero no hay amor cristiano sin lucha por la justicia cuando la situación histórica se define en términos de injusticia y de opresión; de ahí que

la Iglesia, como sacramento de liberación, tenga la doble tarea de despertar y acrecentar la lucha por la justicia entre quienes no se han entregado a ella, y la de hacer que quienes se han entregado a ella lo hagan desde lo que es el amor cristiano. También aquí el ejemplo del Jesús histórico es decisivo: en su sociedad, contrapuesta y antagonica, Jesús amó a todos, pero se situó del lado de los oprimidos y desde allí luchó enérgica pero amorosamente contra los opresores.

Finalmente, si consideramos el carácter de universalidad que tiene hoy el clamor histórico de los pueblos, de las clases sociales, de los individuos, por la liberación de la opresión, no es difícil ver que la Iglesia, como sacramento universal de salvación, debe constituirse en sacramento de liberación. Este clamor de los pueblos y de las gentes oprimidas es, por sus características reales consideradas desde la revelación, la divinidad crucificada en la humanidad, el siervo de Yahvé, el profeta por antonomasia; es el gran signo de los tiempos. La configuración histórica de la Iglesia, como respuesta salvífica y liberadora a este clamor universal, supondrá, en primer lugar, su conversión permanente a la verdad y a la vida del Jesús histórico; y supondrá, en segundo lugar, su aporte histórico de salvación a un mundo que, si no sigue el camino de Jesús, no quedará salvado; el clamor de la inmensa mayor parte de la humanidad, oprimida por una minoría prepotente, es el clamor del propio Jesús que toma cuerpo histórico en la carne, en la necesidad y en el dolor de los hombres oprimidos.

Ciertamente, no se da tan sólo la opresión socio-política y económica, ni todas las formas de opresión derivan exclusiva e inmediatamente de ella. Errarían los cristianos, por tanto, si buscaran solamente un tipo de liberación social. La liberación debe abarcar todo aquello que está oprimido por el pecado y por las raíces del pecado; y debe lograr que queden liberados tanto la objetivación del pecado como el principio interior del mismo; debe

abrir tanto las estructuras injustas como las personas hacedoras de injusticia; debe abarcar tanto lo interior de las personas como lo realizado por ellas. Su meta es aquella libertad plena en la que sea posible y factible la plena y correcta relación de los hombres entre sí y de los hombres con Dios. Su camino no puede ser otro que el seguido por Jesús, camino que la Iglesia debe proseguir históricamente y en el que debe creer y esperar como elemento esencial de la salvación humana.

3. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación

Acabamos de decir que la Iglesia debe ser sacramento de liberación al modo como lo fué Jesús; caben y se necesitan acomodaciones históricas en el modo y en la forma de realizar su tarea de salvación, pero no caben ni se necesitan modos y formas que no sean continuación de los que utilizó Jesús. El carácter institucional de la Iglesia, derivado necesariamente de su corporeidad social, tiene exigencias claras que sólo idealismos anarquizantes pueden dejar de ver. Pero ese carácter institucional no tiene por qué configurarse, como a menudo sucede y ha sucedido, conforme a la institucionalidad que necesitan los poderes de este mundo para mantenerse en su condición de poderosos. Ese carácter institucional debe estar subordinado al carácter más profundo de la Iglesia como continuadora de la obra de Jesús. La Iglesia debe seguir creyendo en la especificidad del camino de Jesús y no debe caer en la trampa de las salvaciones genéricas y racionales.

Efectivamente, el modo que tiene Jesús de luchar por la salvación y liberación de los hombres es peculiar. Y es peculiar no sólo por los contenidos de esa salvación y liberación, punto en el que aquí no podemos entrar —es el tema de cuál es la praxis cristiana pedida por Je-

sús—, sino que es peculiar por el modo mismo de enfrentar la salvación y la liberación de los hombres. Jesús no las enfoca de un modo genérico y abstracto que conduzca a la promoción humana o a la defensa de los derechos humanos, etc., sino de un modo peculiar. Enfrentado a una situación que evidencia una sociedad contrapuesta, busca la promoción humana o los derechos humanos desde la parte oprimida, en favor de ella y en lucha contra la parte opresora. Dicho en otros términos, su acción es histórica y concreta y va a las raíces de la opresión. La Iglesia ha de repetir el mismo esquema y ha de situarse en similar alternativa, y esto es lo que corregirá tanto su falsa institucionalidad como una institucionalidad puesta en la línea de las estructuras opresoras.

Contra la exagerada institucionalización de la Iglesia, se pretende hoy avanzar a través de las llamadas «comunidades de base». En una breve alocución a un grupo alemán de tales comunidades, decía Rahner: «Las comunidades de base son hoy necesarias para la Iglesia. Las iglesias del futuro serán iglesias que se construirán desde abajo mediante comunidades de base de libre iniciativa y asociación».¹⁰

Supuestamente, en estas comunidades de base se encontrará más ágil y viva la fuerza del Espíritu, de modo que las iniciativas surjan libremente de la base a la cabeza, con lo que se evitará el excesivo peso de las estructuras eclesiales, en las que tanto la iniciativa personal como la inspiración cristiana pueden verse ahogadas. La oposición se plantea entre comunidades de base (en el sentido de pequeños grupos reunidos libremente para vivir su fe y emprender acciones consecuentes) y las estructuras institucionales, que deben darse, pero a las que no compete ser las iniciadoras de cualquier actividad eclesial.

¹⁰ RAHNER, K., «Oekumenische Basisgemeinden», en *Aktion 365 (Themen des Glaubens)*. Frankfurt a.M. 1975.

La teología de la liberación propondría el problema en otros términos. Las comunidades de base pueden servir de base a la Iglesia del futuro en razón de su carácter de *base*. El lenguaje podrá sonar un tanto marxista, debido al empleo del término «base» y, sin embargo, este término es empleado por comunidades que no sólo no tienen nada que ver con el marxismo, sino que se consideran «base» únicamente en el sentido de que son los elementos básicos o las células originarias del organismo eclesial. La teología de la liberación, en cambio, se fija en que la «base» evangélica del Reino de Dios son los pobres, y que sólo los pobres en comunidad pueden lograr que la Iglesia evite tanto su institucionalización excesiva como su mundanización. La raíz última de por qué la Iglesia institucional puede convertirse en opresora de sus propios hijos no está tanto en su carácter institucional, sino en su falta de dedicación a los más necesitados en seguimiento de lo que fue y lo que hizo Jesús. Consiguientemente, sólo una puesta al servicio de los más pobres y necesitados puede desmundanizarla y, una vez desmundanizada, dejará de caer en todos los defectos naturales de la organización y del poder cerrado sobre sí mismo.

La base de la Iglesia es la Iglesia de los pobres, siendo algo derivado y sujeto a condiciones históricas la forma diversa en que se vaya dando la Iglesia de los pobres. ¿Qué significa que la base de la Iglesia sea la Iglesia de los pobres?

Desde luego, no es fácil ni simple conceptualizar qué son y quiénes son los pobres, sobre todo después de las suavizaciones y espiritualizaciones de algunas partes del Nuevo Testamento y, más aún, después de tantas exégesis interesadas en conciliar el Reino de Dios con el Reino de este mundo.¹¹ Pero por mucho que se reclame la correcc-

¹¹ A partir de aquí sigo ciertas reflexiones que ya publiqué en «Notas teológicas sobre religiosidad popular», *Fomento So-*

ción en favor de los pobres de espíritu, en favor del despego de los bienes de este mundo, etc., no se puede olvidar que esos «espirituales» deben ser sustantivamente pobres, lo cual no es imposible para-Dios, pero desde el punto de vista de la predicación evangélica resulta extremadamente improbable y difícil. La necesidad de ser pobre, de hacerse uno con el pobre, es un mandato ineludible para quien quiera ser seguidor de Jesús.

Pero, aun aceptadas estas correcciones, no deja de ser indudable que lo que con ellas se pretende es no excluir a ninguna persona —todas están llamadas a la salvación, supuesta la debida y real conversión—, pero de ningún modo negar cuál era la preferencia real de Jesús. El peso masivo de la dedicación de Jesús a los pobres, sus ataques no escasos a los ricos y a los dominadores, la elección de sus apóstoles, la condición de sus seguidores, la orientación de su mensaje, dejan pocas dudas acerca de cuál fue el sentir y la voluntad preferente de Jesús. Tan es así que hay que hacerse pobre como El, aun con toda la historicidad que compete a la pobreza, para entrar en el Reino. Desde la realidad histórica de Jesús queda de manifiesto y sin ambages lo que El quiso que fuera el Reino de Dios entre los hombres.

Desde esta perspectiva es como se ha de entender lo que es la Iglesia de los pobres. La Iglesia, en efecto, debe configurarse como seguidora y continuadora de la persona y la obra de Jesús.

Consiguentemente, la Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y estableciéndose como tal, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda. Es, más bien, una Iglesia, en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estruc-

cial (julio-septiembre 1977), pp. 253-260: por tanto, las siguientes páginas pueden aportar algunas ideas sobre ese tan importante tema de la religiosidad popular.

turación interna; 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. Así la Iglesia, siendo ella misma pobre y, sobre todo, dedicándose fundamentalmente a la salvación de los pobres, podrá ser lo que es y podrá desarrollar cristianamente su misión de salvación universal. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es como puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres.

Quiénes sean estos pobres en la situación real del Tercer Mundo no es un problema para cuya resolución se necesiten alambicadas exégesis escriturísticas ni análisis sociológicos o teorías históricas. Ciertamente, hablar de los «pobres» resulta peligroso frente a otras categorías más politizadas. Pero como hecho primario, como situación real de la mayoría de la humanidad, no caben equivocaciones interesadas. Con el agravante de que, en gran medida, estos pobres y su pobreza son resultado de un pecado que la Iglesia debe esforzarse por quitar del mundo. El norte orientador de la constitución histórica de la misión de la Iglesia, por lo que toca a su destinatario primordial, no puede ser otro. No sólo se trata de que los pobres representen la mayor parte de la humanidad y, en este sentido, sean lugar primario de universalidad; se trata, sobre todo, de que en ellos está especialmente la presencia de Jesús, una presencia escondida, pero no por eso menos real. De aquí que sean los pobres el cuerpo histórico de Cristo, el lugar histórico de su presencia y la «base» de la comunidad eclesial. Dicho en otros términos, la Iglesia es cuerpo histórico de Cristo en cuanto es Iglesia de los pobres; y es sacramento de liberación, asimismo, en cuanto es Iglesia de los pobres. La razón de ello estriba tanto en el célebre pasaje del juicio final como en la esencia misionera de la Iglesia. Si la Iglesia se configura realmente como Iglesia de los pobres, dejará

de ser una Iglesia instalada y mundanizada para convertirse de nuevo en una Iglesia predominantemente misionera, esto es, abierta a una realidad que le obligará a sacar de sí sus mejores reservas espirituales; le obligará igualmente a convertirse a Jesucristo presente realmente de una manera especial en los presos, en los dolientes, en los perseguidos, etc.

La Iglesia de los pobres hace, por tanto, referencia a un problema básico de la historia de la salvación. Porque «pobre», en este contexto, no es un concepto absoluto y ahistorical, ni tampoco es un concepto «profano» o neutro. En primer lugar, cuando se habla aquí de pobre, se habla propiamente de una relación pobre-rico (más en general, dominado-opresor) en la que se dan ricos porque hay pobres, y aquéllos hacen pobres a éstos o, por lo menos, los despojan de parte de lo que debería ser suyo. Ciertamente, hay otro sentido válido de «pobre»: el de quien se siente y se halla marginado por causas «naturales», no históricas; pero el primer sentido es el fundamental tanto en su carácter dialéctico como en su carácter histórico. En segundo lugar, esta relación no es puramente profana, no sólo porque ya negamos en general esa presunta profanidad, sino, más en particular, porque su especial dialéctica hunde sus raíces en lo que es esencial al cristianismo: el amor a Dios en el amor a los hombres, la justicia como lugar de realización del amor en un mundo de pecado. De ahí la singular importancia cristiana e histórica de una Iglesia de los pobres, cuya misión es romper esa dialéctica en aras del amor, para lograr así la salvación conjunta de las dos partes de la oposición, que actualmente están anudadas por el pecado y no por la gracia. Precisamente la evasiva de quienes suelen acudir al «siempre habrá pobres entre vosotros» se vuelve contra ellos, porque lo que significaría sería que, cuando desaparece el Jesús visible, es cuando toman su puesto los pobres, en los que invisiblemente a los ojos del mun-

do, pero visiblemente a los ojos de la fe, se hace presente.

Esta concepción de la Iglesia como Iglesia de los pobres tiene grandes consecuencias prácticas. Aquí sólo se proponen algunas, y de modo sintético y programático.

a) *La fe cristiana debe significar algo real y palpable en la vida de los pobres.* Esto puede parecer una obviedad y algo que siempre se ha pretendido en la Iglesia, aunque no siempre se haya conseguido. Sin embargo, no es así. Y no lo es porque, en primer lugar, no se ha entendido «pobre» en la línea aquí propuesta, esto es, como un concepto dialéctico e histórico. Y no lo es, en segundo lugar, porque esa significación real y palpable no se refiere tan sólo a un problema de comportamiento individual, sino que se refiere también y de un modo esencial —tan esencial como el anterior— a lo que es la vida real en las estructuras reales que forman parte de la vida humana como totalidad; se refiere, pues, al aspecto socio-político de su vida y a aquellas realidades estructurales socio-políticas que configuran de modo decisivo las vidas personales. Dicho en términos más generales y más teológicos, repitamos una vez más que «historia de la salvación» debe ser también una salvación histórica, debe también salvar históricamente, ser principio de salvación integral también aquí y ahora. Baste, para entender esto, volver la mirada al criterio fundamental de la teoría y de la praxis cristiana: el Jesús histórico. La predilección de Jesús por los pobres no es una predilección puramente afectiva, sino que es una dedicación real por la que van logrando una salvación que no es sólo promesa ultraterrena, sino que es vida eterna ya presente; es imposible desconocer toda la obra real e histórica que hizo Jesús por los pobres de su tiempo. Y es claro que esta historización de la salvación, referida a un pueblo y a un pueblo oprimido, tiene y ha de tener características bien singulares, según sea la naturaleza de la opresión.

Esto no significa necesariamente que haya de tratarse al pobre como «clase», etc., con mengua de su carácter personal. La existencia efectiva y presionante de realidades sociales no niega la existencia irreductible de realidades personales. No se puede confundir una cosa con otra ni dar por válido que la solución en uno de los órdenes sea sin más la solución del otro. Por otro lado, si bien esta orientación permite desglosar hasta cierto punto a la persona del personaje que representa —y en este sentido sobrepasa o puede sobrepasar la acepción de persona—, no anula la opción fundamental, que sigue siendo la liberación de los oprimidos, con toda la carga socio-política que encierra este concepto.

b) *Por ello la fe cristiana, lejos de convertirse en opio —y no sólo opio social—, debe constituirse en lo que es: principio de liberación.* Una liberación que lo abarque todo y lo abarque unitariamente: no hay liberación si no se libera el corazón del hombre; pero el corazón del hombre no puede liberarse cuando su totalidad personal, que no es sin más interioridad, está oprimida por unas estructuras y realidades colectivas que lo invaden todo. Si respecto de planteamientos más estructurales la Iglesia debe evitar convertirse en opio respecto de los problemas personales, también debe procurar que planteamientos más individualistas y espiritualistas no se conviertan a su vez en opio respecto de problemas estructurales.

Esto sitúa a la Iglesia latinoamericana en una posición difícil. Por un lado, le trae persecución, como le trajo persecución hasta la muerte al propio Jesús: la Iglesia latinoamericana, y más exactamente una Iglesia de los pobres, debe estar convencida de que en un mundo histórico donde no se encuentre ella misma perseguida por los poderosos, no hay predicación auténtica y completa de la fe cristiana, pues aunque no toda persecución es signo y milagro probatorio de la autenticidad de la fe, la falta

de persecución por parte de quienes detentan el poder en situación de injusticia es signo, a la larga irrefutable, de falta de temple evangélico en el anuncio de su misión. Pero, por otro lado, el hecho de que la Iglesia no pueda ni deba reducirse a ser una pura fuerza socio-política, que agote su tarea en lugar ideológicamente contra las estructuras injustas o que dé prioridad absoluta a esa tarea, le proporciona la incomprendición y el ataque de quienes han parcializado su vida y han optado por una parcialidad política como si fuera la totalidad humana; no saben éstos el daño que causan no sólo a una labor profunda y larga por parte de la Iglesia, sino, lo que es más importante, a las propias personas que dicen servir, cuando a veces se sirven de ellas para lograr un proyecto político irrealizable que ni siquiera tiene en cuenta la totalidad de condiciones materiales en la que se está.

c) *Así, esta Iglesia de los pobres no permite hacer una separación tajante entre fe y religión, por lo menos en unos determinados contextos sociales y en los primeros momentos de un proceso concientizador.* La distinción entre fe y religión, que tiene mucho de válida tanto en el orden teórico general como en el orden práctico de determinados medios sociales, debe utilizarse con cuidado en situaciones como las de América Latina. En efecto, esta distinción, bien fundada teológicamente, es necesaria para recuperar la peculiaridad de lo cristiano; pero es manipulable y no siempre se acomoda a la realidad de una Iglesia de los pobres. Puede servir para menospreciar las auténticas necesidades de un estadio cultural y puede también desencarnar la fe, deshistorizarla, ya sea convirtiéndola en algo puramente individual y puramente comunitario y no estructural, ya sea amputando la necesidad de que la fe se encarna en forma «también» religiosa, como lo exige el carácter «corpóreo» de la realidad social. El acento centroeuropeo de la fe frente a la religión supone, sin duda, una recuperación de dimensiones fundamenta-

les, pero tiene el peligro de la subjetivación e idealización individualista y el peligro también de convertirse en una opción para *élites*. A estos peligros, una auténtica Iglesia de los pobres debe responder entendiendo y practicando la fe como seguimiento histórico de la persona y la obra de Jesús, y también como celebración, asimismo histórica, que responda como el seguimiento mismo lo debe hacer a los problemas y a la situación de las mayorías oprimidas que luchan por la justicia.

Es así como podría enfocarse el problema de la «religiosidad» popular, el problema de las formas «religiosas» de cultivar la fe y de celebrarla. Con todas sus deficiencias, son una necesidad histórica que responde a su manera a la propia historicidad de la fe, y pueden ser el gran correctivo para que no prive la mediación histórica de la fe sobre la misma fe histórica. Que, por ejemplo, los sacerdotes en su conjunto abandonen o den poca importancia al anuncio y a la vivencia de las fuentes de la fe en pro de una lucha política, es un error; pretextar que esto es «fe» frente a «religión» supone una secularización de la fe que sobrepasa lo que debe ser una recta historización y politización de la misma. El anuncio y la vivencia de la fe cristiana deben ser, eso sí, una evangelización antes que una sacramentalización, precisamente porque la evangelización es parte esencial de la sacramentalización. Una evangelización que puede y debe ser política e histórica, pero que es primariamente anuncio de la salvación que se nos ha ofrecido y dado en Jesús.

d) En consecuencia, esta Iglesia de los pobres no debe convertirse en una nueva forma de elitismo. El concepto mismo de «Iglesia de los pobres» rebasa el elitismo de quienes plantean el cristianismo como un modo de ser alquitarado que sólo podrían gustar los exquisitos o que sólo podrían poner en práctica los perfectos. La Iglesia de los pobres no cierra a nadie sus puertas ni reduce la plenitud y la universalidad de su misión. Debe

siempre conservar la plenitud de su fuerza, aunque esto signifique locura para unos y escándalo para los otros.

Pero tampoco debe dar lugar a otra forma de elitismo: aquella que pasa de todo el pueblo a una parte más concientizada de él, y de esta parte más concientizada a lo que puede estimarse como su vanguardia más comprometida, y de esta vanguardia comprometida a los dirigentes verticales, que orientan desde arriba con esquemas pre establecidos y se hacen monopolizadores dogmáticos de lo que son las necesidades populares y de cuál es el modo y el ritmo de resolverlas. Se prefiere entonces el éxito llamativo y rápido de la acción política, antes que el crecimiento lento de la semilla evangélica sembrada en su tierra propia y cuidada con esmero.

Ante estas distintas formas de elitismo, la alternativa de la Iglesia de los pobres no constituye ni opio adormilante ni droga estimulante. La fe cristiana no tiene por qué ser opio eterno, pero tampoco excitante apocalíptico o milenarista; es una semilla pequeña que poco a poco puede convertirse en un gran árbol capaz de albergar a todos los hombres. Las prisas revolucionarias y los escatologismos desesperados respetan tan poco la realidad popular como la realidad eclesial. Y no es justo ni evangélico confundir el paso del individuo selecto, elitista, con el paso del pueblo real. La poca fe y confianza en el potencial salvífico de la predicación de Jesús hace que fácilmente se pase del seguimiento histórico de Jesús a la acción puramente política. Acción que puede estar plenamente justificada, acción que debe ser modelada conforme a planteamientos técnicos muy rigurosos, pero que no es sin más la fe cristiana y que no puede ser su sustituto, aunque a veces pueda ser su signo encarnatorio en una determinada situación.

Quedaría por analizar si en el propio evangelio no aparece un cierto elitismo: pueblo, seguidores, discípulos, apóstoles, los tres, Pedro, etc. Pero como quiera que se resuelva este difícil problema, cabría suponer que nunca

el evangelio desconoce un respeto sin límites por lo que en cada momento puede dar de sí un determinado grupo social. Si la Iglesia de los pobres debe configurarse según toda la plenitud y la energía de la fe cristiana, cada uno de los grupos humanos dentro de ella y, sobre todo, cada una de las personas, debe contar con el infinito respeto con que Jesús ejerció su ministerio de evangelización, siempre que no se daba una positiva opresión del hombre por el hombre.

No quisiera terminar estas reflexiones sobre la Iglesia de los pobres como sacramento de liberación sin recoger lo que sentían los campesinos evangelizados por un profeta de la Iglesia de los pobres, el Padre Rutilio Grande, mártir de esa Iglesia, que por dar testimonio activo de la fe cristiana murió acribillado por las balas de los opresores. He aquí algunos testimonios.

«Yo pienso que Rutilio ha cumplido con su misión sacerdotal... había entendido el compromiso cristiano que Dios manda que cumplamos todos los hombres. Este compromiso él lo hacia sirviendo a los demás; se relacionaba con la gente humilde del campo y de la ciudad, enseñando cuál es el verdadero camino de un cristianismo que hay que demostrar ante los demás».

«Comenzó a desarrollar una línea, a ponerla en práctica con los delegados, y luego fue abriendo un camino cristiano, comprometiéndose con el pueblo, hasta que un día lo vimos morir por las balas asesinas del enemigo, que no quiso que él siguiera trabajando con su pueblo... llevándolo al camino que Cristo quería indicar».

«Se relacionaba con la gente humilde para enseñarle que el Evangelio se vivía en la lucha, no para dejarlo en el aire, sino para poder salir de la injusticia, de la explotación y de la miseria. Por eso los enemigos del pueblo decidieron matarlo junto a su pueblo».

«Como el trabajo del Padre Rutilio Grande y los demás Padres misioneros fueron los primeros en levantar

esa comunidad, por eso esas comunidades se sienten bien levantadas de espíritu evangélicamente, porque se adquirió bien a fondo cuando el Padre Rutilio llegaba a dar sus misas. Por eso esas comunidades han crecido en número. Cuando él formó esas comunidades, dejó una cantidad de delegados que eran unos ocho. Ahora la comunidad ha llegado a ser 18 delegados, pero delegados que sí han entendido qué es ser seguidores de Cristo y que no hay que pararse por alguna cosa que se inventan en este mundo oprimido».

«Padre Grande con sus misioneros también nos iluminaron que era bueno celebrar la fiesta de nuestros productos que cosechamos como era el maíz... En esa fiesta no había distinción de saco, de buen calzado, o que anduvieran descalzos o que anduvieran con caitillos de ruedas de hule; ahí todos éramos iguales, ahí no había diferencia de clases».

«El reto que nos hace la muerte de Rutilio es seguir adelante, no desmayar. Ver bien claro la posición de este hombre, un mártir y un profeta de la Iglesia. Debemos mantener esta posición que este profeta mantuvo y, si es posible, dar la vida por el servicio a los demás, porque para ver el fruto tiene que morir el grano».

La meditación sobre estas palabras de fe viva daría para muchísimas reflexiones. Muestran bien lo que puede ser una Iglesia de los pobres como sacramento de liberación universal, de la que sólo quedan fuera aquellos mismos que quedaron fuera cuando Jesús murió por todos los hombres, a quienes, como Jesús, Rutilio Grande perdonó también al morir porque no sabían lo que hacían.

Tercera parte

Praxis eclesial

Anuncio del Reino y credibilidad de la Iglesia

Sin atender previamente a la esencial historicidad de la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio, el intento mismo de plantearse la pregunta sobre la misión de la Iglesia hoy sería o superfluo o presuntuoso. Pero si reflexionamos, aunque sea ligeramente, sobre la esencial historicidad de la misión de la Iglesia, entonces la pregunta se hace indispensable. Muchos de los malentendidos teóricos y prácticos surgen de negar o entender mal la esencial historicidad de la Iglesia y de su misión.

La revelación y la comunicación salvífica de Dios son históricas, es decir, se dan en la historia y se dan históricamente. La historia es por antonomasia el lugar de la revelación y de la comunicación de un Dios que es personal y que es Dios de los hombres vivos. No se niega que, de algún modo, Dios se haga también presente a través de la naturaleza, entre otras razones porque la naturaleza entra a formar parte de la historia; pero es en la historia donde nos encontramos con el lugar privilegiado de la comunicación divina. Esto lo podríamos deducir por razones teóricas si consideráramos que la comunicación de Dios a los hombres ha de ser forzosamente de índole personal; pero no basta con referirnos al hecho de que así ha ocurrido.

Ahora bien, la comunicación de un Dios vivo en la historia hace que esa comunicación tenga que ver con la historia de los hombres y que tenga que ver de un modo cambiante y progresivo. Las dos afirmaciones van unidas: sin la irrupción de Dios en la historia, sin su presencia en lo histórico, bien poco sabríamos de El; pero si su presencia es en lo histórico, entonces debemos estar abiertos a esa irrupción cambiante que es la historia.

Consiguientemente, el anuncio del Evangelio debe tener ese mismo carácter histórico de la revelación y de la salvación. De lo contrario, se convertiría en natural lo que es esencialmente histórico. Si la misión de anunciar el Evangelio ha de tener el mismo carácter histórico de la Buena Nueva, debe realizarse en la historia e históricamente. Lo cual supone que, de algún modo, la historia de la salvación tiene que ver con la salvación en la historia; pero, por otro lado, implica que la salvación anunciada por la Iglesia en la historia debe anunciarla desde la historia misma de la salvación y no desde otras instancias ajenas a ella.

Pero la Iglesia no sólo tiene que anunciar históricamente la salvación, sino que debe realizarla también históricamente. Ya el anuncio es una realización, y el anuncio histórico una realización histórica. Pero no basta con ello. La Iglesia, como continuadora del sacramento principal que es Jesucristo, debe realizar lo que anuncia: el anuncio y la realización de la salvación *siguen dándose* hoy en Jesucristo, mas el lugar de ese efectivo *seguir dándose* es el cuerpo de la Iglesia, que hace presente y operativa la acción invisible de su Cabeza. Ser cuerpo de Cristo significa ser lugar de su presencia y ser, asimismo, mediación de su actividad. Por este nuevo factor de realización de la salvación anunciada a través del cuerpo histórico de Cristo que es la Iglesia, ésta debe realizar en la historia la salvación que anuncia históricamente.

Pues bien, es la historicidad de este anuncio efectivo de la salvación lo que obliga a un replanteamiento per-

manente de la misión de la Iglesia en el anuncio y en la realización del Evangelio, máxime cuando se reconoce, como taxativamente lo ha hecho el Vaticano II (*GS*, 4), que el género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia; en tales casos vuelve a surgir punzante la interrogación de la humanidad «sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas» (*ib.*). Dicho en otros términos: sobre la relación entre la salvación en la historia y la salvación más allá de la historia. Esta cuestión se plantea hoy de modo extraordinariamente urgente y con alcance nuevo, tanto para la Iglesia como para los que la contemplan desde fuera. Es una cuestión en que van implicadas a la vez su propio ser y su credibilidad; en esa implicación es donde el planteamiento cobra su perfil genuino.

Los ejes que le van a permitir a la Iglesia el replanteamiento de la historicidad de su misión son siempre los mismos. Por un lado, la escucha (fechada y situada), en la fe, de la palabra siempre viva de Dios; por otro, la escucha del mundo, la escucha actual de su mundo. Sólo así podrá decir en cada momento cómo se presenta el pecado del mundo que ha de esforzarse por borrar y cómo se presenta la esperanza de salvación. Es el pueblo de Dios quien, forzosamente situado en un mundo cambiante, debe anunciar y realizar una salvación que signifique la salvación cristiana. «Anuncio», «realización» y «pueblo» son las tres dimensiones esenciales que obligan a un radical replanteamiento de la misión de la Iglesia.

El cristiano no es ciudadano de dos mundos, sino de un solo mundo, en el que históricamente ha aparecido el Reino de Dios. Por eso debe presentarse una cierta confluencia de lo que es la historia de la salvación y lo que es la salvación en la historia. Confluencia no significa identidad, pero excluye toda disociación. Más aún, la salvación en la historia y la historia de la salvación no sólo no están disociadas, sino que aquélla es la necesaria mediación de ésta. Suele repetirse que el cristianismo anun-

cia la salvación del hombre entero y no sólo del alma en la otra vida. No basta. Es menester insistir, además, en que la salvación del hombre en la historia, la plenificación histórica de su realidad total, es el medio necesario para que Dios se revele y comunique de manera definitiva. El ejemplo del Verbo hecho carne y de la manifestación de su divinidad por medio de actos históricamente salvíficos, y la esperanza de una segunda venida en la plenitud de su gloria que la Iglesia debe ir preparando mediante su acción en el mundo, son dos misterios fundamentales sin los que la interpretación del Cristianismo quedaría desvirtuada.

La mediación de la historia es esencial a la revelación de Dios. De ahí que no pueda menos de haber una estrecha relación entre los anhelos fundamentales de quienes quieren anunciar el Reino de Dios y los que quieren construir la historia de los hombres. No se trata tan sólo de apreciar una cierta relación entre los anhelos individuales e interiores del hombre y del cristiano, sino de algo más profundo: de mostrar la relación entre los anhelos fundamentales del pueblo de Dios y del pueblo de los hombres. Es decir, no se trata de plantear el problema ni siquiera en términos de historicidad personal, sino en términos de historia social. La historia social no anula la historicidad personal, sino que la supone y la culmina. No es cuestión de oportunismos, por tanto, la confluencia, en cada momento, entre los mejores movimientos del mundo y el mejor sentir de la Iglesia. En términos clásicos, hay un «juicio universal» en el que irán a desembocar los «juicios particulares», y en el código de ese juicio universal resplandece más, aparentemente, lo que se ha hecho por los hombres que lo que se ha hecho por Jesucristo. Tomados a una estos dos factores, el de la universalidad del juicio y el de la mundanidad del código, nos ponen en la pista para explicar la historicidad de la salvación.

Por ello no es de extrañar que «liberación» como pro-

ceso de libertad, «justicia» y «amor» sean a la par tres dimensiones esenciales al mundo histórico de hoy y al anuncio del mensaje evangélico. Son categorías explícitamente bíblicas y lo son explícitamente seculares. No son equivalentes en ambos planos, pero están intrínsecamente conectadas. Ofrecen la gran posibilidad de trabajar cristianamente por el mundo y de encarnar debidamente, de mundanizar o secularizar la fe cristiana. Ofrecen en concreto la posibilidad de resolver la unidad de vocación de quienes quieren trabajar por la transformación del mundo y por el anuncio del Evangelio. Ofrecen, asimismo, la posibilidad más abstracta de rozar uno de los temas más clásicos de la teología: lo que antes se proponía en términos de «naturaleza» y «gracia» se plantea hoy en términos de «salvación en la historia» e «historia de la salvación». Tal vez por este camino de la historia, realidad más bíblica y existencial, sea posible enfrentar mejor aquel problema que, en términos de naturaleza, ni siquiera estaba exactamente planteado.

En este capítulo intentaremos mostrar cómo esa triple dimensión de liberación, justicia y amor son el camino para dar credibilidad hoy a la misión de la Iglesia, que anuncia el Evangelio como salvación de los hombres en la historia y más allá de la historia.

1. La Iglesia como signo de credibilidad

Cada vez menos y en menos sitios la Iglesia vive en régimen de cristiandad. Esto obliga a la Iglesia a adoptar en el anuncio del Evangelio una actitud más misionera que muestre al mundo la credibilidad de su misión. Sin atender al profundo cambio histórico que va de un régimen de cristiandad a un régimen de misión, la Iglesia no anunciará ni realizará históricamente la salvación. Si lo hace, volverá a su más primitiva esencia, a su primigenio origen misionero.

1.1. La Iglesia como signo sacramental de su propia credibilidad

El Dios invisible sólo es accesible por la mediación del signo. El signo por autonomía es el hombre Jesús, lo cual nos demuestra históricamente la necesidad de la mediación en la presentación de Dios al hombre y en el acceso del hombre a Dios; y nos muestra, asimismo, cuál puede y debe ser la historización de esa mediación. Hay que buscar, por tanto, en la continuación de la misión de Jesucristo aquella precisa mediación que signifique y haga presente significativamente a Dios. Pretender un acceso espiritualista, individualista y puramente interior sería una negación de la condición de Dios en su comunicación a los hombres y de la condición del hombre; es, de hecho, la negación de la historia de la salvación tal como la ha comunicado Dios a los hombres. La historia, y una determinada historia, es la mediación personal y viva por la que Dios accede al hombre y el hombre a Dios.

Los signos pueden ser varios. Pero no cualquier signo significa en el mismo grado a Dios, y mucho menos al Dios revelado en Jesucristo. La naturaleza, por ejemplo, puede ser en alguna medida signo de Dios, pero es un signo disminuido que, si no es asumido en la historia, más bien nos aleja que nos acerca al Dios revelado en Jesucristo. Más en general, no es el hombre quien debe elegir arbitrariamente los signos de la mediación de Dios, los signos mediadores de Dios. Por lo pronto, los signos deberían ser constitutivos, es decir, signos que de por sí, y no por elección arbitraria del hombre, signifiquen lo que pretenden significar. Si fueran signos arbitrariamente elegidos por el hombre, reduciríamos a Dios al capricho del hombre. Tampoco la naturaleza, sin más, nos puede ofrecer signos intrínsecamente conectados con el Dios de la salvación; si así fuera, no habría irrupción de Dios en la naturaleza y naturalizaríamos a Dios. Tienen

que ser signos históricos, pero tomados o aprendidos de la historia de la salvación: al ser históricos, rompen el nivel de la naturaleza; al ser de la historia de la salvación, elegidos por Dios mismo, sobrepasan forzosamente la arbitrariedad del hombre.

La historia de la salvación nos dice que el signo fundamental de Dios es la historia misma, pero no toda la historia del mismo modo. Es ante todo, aunque no exclusivamente, la historia del pueblo elegido; es, última pero no definitivamente, la historia en esa plenitud de los tiempos que es Jesucristo; y lo es la Iglesia en cuanto continuadora en el tiempo de la vida y de la misión de Jesucristo.

Por tanto, no la naturaleza y el orden natural, sino más bien la historia y la ordenación social son, por lo pronto, el cuerpo mediador de Dios. Es éste un punto de singular importancia, porque lleva a concebir a la Iglesia no como defensora del orden natural, sino como ordenadora de la realización social; la naturaleza sería signo revelador y comunicador de Dios en cuanto elemento de la historia y al servicio de la libertad de la historia, lo cual no implica caer en ningún historicismo, porque la identificación de naturaleza y esencia es una identificación gratuita. La historia, como campo de la libertad personal y colectiva, es donde se hace más presente el Dios vivo, libre y personal. Dentro de la historia, es la biografía de Jesús la que proporciona la clave significativa insustituible; una clave que no por resultar escandalosa a quienes habían deducido el ser de Dios a partir de la naturaleza, puede dejar de ser anunciada como tal por la Iglesia.

En esta misma línea debe concebir la Iglesia su carácter de signo, mediador. Sólo una Iglesia operante en la historia puede descubrirnos y comunicarnos efectivamente al Dios de la historia, al Dios históricamente dado; sólo en la historia encontrará la Iglesia el campo adecuado para realizar y hacer creíble su misión. El hacer presente y operante el misterio salvador de Jesucristo hará creí-

ble lo que ella misma dice ser; la Iglesia no necesitará pruebas de credibilidad extrínsecas a su ser y a su hacer propios —por ejemplo el apoyo socio-cultural, socio-económico, y socio-político de que se servía en un régimen de cristiandad— cuando ella misma se esfuerce por ser signo y sólo signo de Dios, que se ha revelado en la historia. Su ser y su vivir mostrarán la credibilidad de Jesús como salvador de la humanidad, y del Jesús salvador de la humanidad y de la historia llevará a la credibilidad de Jesús, el Señor, el Revelador del Padre.

1.2. Las posibles direcciones de la Iglesia como signo de credibilidad

La Iglesia, a medida que ha pretendido crecer en racionalidad tanto de cara a sus propios miembros, que buscan pruebas de su fe, como de cara a quienes quería probarles el carácter divino de su fundación, ha seguido diversas vías con las que ha procurado acomodarse a las exigencias de quienes la ponían en cuestión. Pasado el tiempo en que la Iglesia dominaba, en que socialmente la fe cristiana se imponía como lo normal, ha sido preciso intentar una fundamentación apologética de la credibilidad del mensaje cristiano. Han surgido así distintas teologías fundamentales, cuyo carácter común estriba en que se presentan como pórticos de la fe y, consiguientemente, como pórticos de la teología. Lo cual supone que, hasta cierto punto, la prueba es exterior a la fe misma, con lo que se parte el mundo en dos para después tratar de conectar las partes divididas con mayor o menor fortuna.

Esto se ha hecho a través de dos modos fundamentales: desde signos de credibilidad objetivos a partir de la naturaleza; y desde signos de credibilidad objetivos a partir de la subjetividad. Ambos modos responden a situaciones distintas y nos impulsan a buscar otro modo que responda a la nueva situación.

Por un lado, estaba la referencia a la naturaleza como lugar seguro de objetividad. La objetividad se basaba en la interrupción probada históricamente de las leyes de la naturaleza: la interrupción histórica de las leyes físicas de la naturaleza probaría la irrupción de lo sobrenatural. Hay en este proceder un determinado modo, discutible y discutido, de entender la razón y la naturaleza, pero lo que está fuera de discusión es el intento de alcanzar la mayor independencia de actitudes subjetivas y de comportamiento emocionales. Se trataría, sin embargo, de lo que podríamos llamar la «apologética demostrativa de la razón natural», que, como tal, es exterior al proceso mismo de lo que pretende mostrar. Parecería que un máximo de objetividad implicaría un máximo de exterioridad. Con todo, la historia, aunque muy accidentalmente entendida, jugaba un papel importante en este esfuerzo de dar credibilidad a la fe mediante un proceso previo de racionalización no de la fe, sino del acto de fe.

Por otro lado, estaba la referencia a la subjetividad personal como realidad fundamental. Al mostrar cómo la subjetividad es la realidad fundamental, es decir, aquella realidad que es más realidad y que es fundamento al menos de verificación de toda otra realidad, y al mostrar la apertura de la subjetividad a algo más allá de los límites inmanentes de la naturaleza y aun del mundo en su totalidad, se contaba ya con los fundamentos precisos para mostrar finalmente la coherencia del mensaje cristiano con la subjetividad personal o interpersonal. La transcendentalización del proceso pretendía alcanzar un máximo de objetividad, pero ponía como exterior al proceso el hecho de la historia, sin que la referencia a la esencial historicidad de la subjetividad humana bastara para interiorizar suficientemente el proceso empírico de la historia. Aquí el máximo de objetividad se busca por un proceso de transcendentalización de la subjetividad personal, donde se corre el peligro de reducir a interioridad

subjetiva —en el buen sentido del término— la credibilidad y, posteriormente, la fe misma.

No es ésta ocasión de juzgar el valor de esas dos vías ni las consecuencias que han tenido en la pastoral de la misión de la Iglesia. Lo que de ellas se ha insinuado es sólo con el propósito de mostrar cómo puede hoy mostrar la Iglesia su propia credibilidad. La respuesta sería: buscar aquellos signos objetivos a partir de la realidad histórico-social. Lo histórico-social supera, por un lado, la intersubjetividad personal y, por otro, supera el objetivismo de la naturaleza; los supera asumiéndolos positivamente. El peligro del subjetivismo se excluye atendiendo a la objetividad del sujeto social en su realización histórica; el peligro del objetivismo se excluye atendiendo a la historicidad, que incluye formalmente la intersubjetividad personal. La historia vuelve a aparecer aquí como la mediación insustituible del Dios que quiere libremente revelarse y comunicarse a los hombres. Desarrollemos brevemente estas ideas.

Los signos deben responder a la realidad total del hombre, que es naturaleza y es historia. La objetividad de la naturaleza es un signo empobrecido del Dios personal, tal como se nos ha manifestado en la historia de la salvación; tiene su valor al poder ofrecer un apoyo independiente de toda subjetividad idealista, pero es ajena a la praxis transformadora, a la historicidad de la realidad y a la inmanencia personal de Dios en la historia humana. También la subjetividad es un signo empobrecido de lo que son Dios y el hombre en la historia; tiene su valor en cuanto se esfuerza por dar base inmanente a la presencia de Dios entre los hombres, pero propende a concebir individualmente la transcendencia humana y, de por sí, no lleva a una praxis social e histórica. A partir de la realidad histórico-social, en cambio, se asumen los valores de las otras dos vías en la negación de sus límites; la realidad personal y comunitaria del hombre histórico y social supera la objetividad de la naturaleza y la subje-

tividad transcendental y personal; la realidad del hombre social excluye que la coherencia inmanente se diluya, con el proceso histórico, en subjetividad idealista; y esa misma realidad, como personal y comunitaria, excluye el extrínsecismo estático de la objetividad natural. Por otro lado, el carácter histórico de este signo nuevo, que asume los anteriores y aprende de ellos, nos obliga a participar activamente en un proceso que, en su transformación misma, debe ir siendo la mediación de un Dios que ya se reveló, que se está comunicando y que se seguirá comunicando en el proceso abierto de la historia. Una historia que los hombres deben hacer a partir de la naturaleza, pero que sólo en cuanto formalmente histórica es cauce pleno para la revelación de Dios.

De hecho, así ha procedido Dios en la historia de la salvación. La salvación ha sido anunciada y probada como salvación a un pueblo en su experiencia socio-política, y sólo en esta praxis comunitaria y pública de la salvación ha sido posible la transmisión de aquello que supera la salvación de este mundo. Podrá discutirse teóricamente si la teología fundamental debe seguir, en su fundamentación de la teología, el mismo proceso que la historia de la salvación ha seguido en la fundamentación histórica de la salvación; pero lo que es menos discutible es que el anuncio mismo de la salvación deba seguir hoy el mismo proceso que siguió en su inicial manifestación. Y lo que aquí nos importa ahora es señalar lo que debe hacer la Iglesia para mostrarse como signo y cuerpo de Jesucristo ante los hombres de hoy en el anuncio y la realización de la salvación, y no tanto el camino que debe seguir la teología para probar teóricamente la credibilidad de la fe.

Esto significa que el signo de credibilidad que es la Iglesia debe realizarse en la praxis histórico-social. La salvación debe ser anunciada, pero debe ser anunciada significativamente; y la condición de signo exige atender tanto a lo que debe ser significado como a quién debe signifi-

carse. Lo que debe ser significado es la salvación total del hombre por su intrínseca deificación, y a quien debe ser significado es al mundo de hoy, empeñado en la salvación de la historia que lleva sobre sus hombros. Y así es como la salvación en la historia es el signo actual de la historia de la salvación.

Esta historicidad toma tres formas al menos. La primera, historicidad como autenticidad real; la segunda, historicidad como efectividad en la historia; la tercera, historicidad como esperanza de un futuro escatológico. La salvación debe ser histórica en esta triple forma. Debe anunciarse auténticamente toda la salvación que Jesús anunció; debe realizarse en la historia, debe tomar cuerpo en la historia esa salvación que El anunció y que ya está operante en la historia; y debe abrirse a su segunda venida en una preparación activa, en una transformación de la historia que prepare el estallido de la gloria de Dios, la segunda venida de este Señor de la historia que está todavía por venir. Así, la salvación en la historia, algunas de cuyas características veremos más tarde, será la mediación de lo que es en su totalidad concreta la historia de la salvación; la salvación en la historia no es sin más la historia de la salvación, pero sí su cuerpo, su visibilidad y su posibilidad de operación.

En esta tarea, la Iglesia no es sólo signo histórico de credibilidad, sino que, en cuanto Iglesia, es el signo histórico de credibilidad de la historia de la salvación. Por lo pronto, ella misma es una realidad histórico-social, y como tal influye en la configuración de la salvación en la historia. Ciertamente, la Iglesia no es primariamente una institución, sino la comunidad de quienes, animados por el mismo Espíritu, confiesan al mismo Señor, cuya vida siguen; pero es también un cuerpo histórico-social que, como tal, media la salvación (aunque a veces la mediatice). Porque el Espíritu de Cristo *ha tomado cuerpo* en ella, la Iglesia está sometida a una serie de riesgos institucionales, como son el de configurar su vida no con la de Jesús, sino

con los 'valores' de la sociedad en la que vive; el de aliar-se con los poderes de este mundo para subsistir como institución; el de cooperar en la consecución de un supuesto bien común con una sociedad y unos Estados que son la objetivación de un pecado social colectivo, de una situación social de pecado que puede llevar a bienes comunes, pero no al bien común. Pero porque es el *Espíritu de Cristo* quien ha tomado cuerpo en ella, sigue siendo la visibilidad operante de su Señor, el lugar definitivo de la promesa.

Es, por tanto, la Iglesia quien tiene la garantía de una lectura auténtica de la historia de la salvación. Supera el peligro de una lectura intimista-subjetivista de la salvación y supera también el peligro de una lectura secularista-politizante. Ambos peligros la amenazan: el uno como cuerpo social; el otro como pluralidad de individuos que pretenden una relación inmediata con Dios al margen de la historia. Y en la superación de ese doble peligro posibilita la debida lectura secular de la fe cristiana, es decir, de lo que es auténticamente la fe cristiana, con independencia de todo religiosismo y de lo que esa fe pueda ser como fuerza transformadora en su concreta encarnación referida al hombre total. Es en este mundo y desde este mundo desde donde la fe dice su palabra total y se remite a la totalidad de la realidad y no a uno solo de sus aspectos. La Iglesia en sí misma y de cara al mundo debe ser el signo más puro y efectivo de la salvación que anuncia.

Si tomamos a una la esencial historicidad de la salvación y la necesidad de mediar la salvación en la historia misma por este signo fundamental de credibilidad que es la Iglesia, tenemos el criterio para buscar la debida encarnación del signo. Ni el signo puede tener un valor tan absoluto que no signifique nada más allá de sí mismo, ni puede ser de tal índole que no sirva como significación intrínseca de lo que efectivamente está llamado a significar. Entre esos dos extremos se debe mover la

misión de la Iglesia para evitar, de un lado, el angelismo y, de otro, el secularismo: angelismo en forma de religiosismo, secularismo en forma de politización horizontalista.

Liberación, justicia y amor ofrecen hoy el cauce adecuado para que la Iglesia anuncie y realice su misión salvífica sin caer ni en el secularismo ni en el religiosismo; ofrecen el cauce adecuado para mediar históricamente la salvación y, con ello, para presentarse a sí misma como el signo por antonomasia del Dios salvador del mundo.

2. La liberación histórico-social del pecado como signo de la credibilidad de la misión de la Iglesia

Hay una larga tradición en la espiritualidad de la Iglesia que propone la contemplación y el encuentro con Dios en la acción. Lo que importa subrayar hoy es de qué acción se trata, si de una acción individual y espiritualista o de una acción personal e histórica; e igualmente importa averiguar en qué conexión se halla esta acción personal e histórica con el encuentro de Dios.

La liberación, en concreto, es una de esas acciones, uno de esos procesos históricos en los que se puede encontrar a Dios, al Dios vivo salvador de los hombres.

2.1. La liberación es esencial al mensaje evangélico

El que ciertos movimientos e ideologías presenten su mensaje y su acción en términos de liberación no debe retraernos de proponer hoy la salvación como liberación. Podrá parecer a algunos oportunista y a otros escandaloso el que la Iglesia se incline cada vez más a presentar su mensaje en términos de liberación. Pero el hecho está ahí: no sólo movimientos de base o teólogos de avanzada, sino también la propia Jerarquía eclesiástica, propenden

a anunciar la salvación en términos de liberación de los oprimidos. El Sínodo, al hablar de la justicia salvífica de Dios por Cristo, decía, por ejemplo: «en el Antiguo Testamento, Dios se nos revela a sí mismo como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres, exigiendo a los hombres la fe en El y la justicia para con el prójimo». Pero fueron probablemente el *Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo* y la *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* los que metieron de lleno en el campo católico el término y la realidad de la liberación. Todavía la *Gaudium et Spes* se mostraba algo reticente con el significado del término al hablar de quienes proponen la liberación del hombre, principalmente en su liberación económica y social, como una forma de ateísmo (GS, 20), aunque también hablaba de una verdadera y plena liberación de la humanidad que algunos esperan conseguir con sólo el esfuerzo humano (GS, 10). *La Populorum Progressio* propone la construcción de un mundo nuevo en el que todo hombre «pueda vivir una vida plenamente humana, liberada de las servidumbres que le vienen de otros hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada» (PP, 47). Pero fueron los dos primeros documentos y el movimiento que los respaldaba los que empujaron a un decidido cambio: no era el desarrollo, ni siquiera el desarrollo integral, la mediación actual de la salvación, sino la verdadera y plena liberación. Ultimamente, también la Iglesia en España ha recogido esta misma actitud, lo que le ha llevado a crecientes roces con los poderes establecidos.

Este hecho intraeclesial cada vez más importante debe ser tomado en serio y no puede ser tildado a la ligera de oportunista o escandaloso. Que la Iglesia haya releído su mensaje de salvación en vista de la actual situación histórica no es un capricho, sino un signo de vitalidad. En los tan traídos y llevados signos de los tiempos acontece la revelación de Dios en la historia. El sentido que aquí deba darse a ese acontecer puede quedar abierto en

este momento; al menos debe admitirse que la situación distinta de la Iglesia en un mundo histórico obliga a la realización de posibilidades distintas, es decir, historifica el mensaje de la revelación. Como bien ha notado un pensador español, puede pensarse que el depósito de la revelación está cerrado como sistema de posibilidades, pero lo que estas posibilidades sistemáticas vayan a dar de sí sólo se verá en su realización histórica. Pues bien, los signos de los tiempos obligan a sacar del tesoro escondido posibilidades nuevas y viejas. Que esta actualización de posibilidades se deba en parte a movimientos e ideologías dispares no significa que la posibilidad real venga dada por ellos. Más aún, puede pensarse que es Dios mismo quien habla a través de esos movimientos e ideologías, aunque su voz esté distorsionada. Si Caifás profetizó, no debe extrañarnos que movimientos que trabajan muy cerca del pueblo puedan también profetizar, aunque esta profecía deba ser recogida y, tal vez, purificada por la Iglesia. No debemos olvidar, por otra parte, cuánto ha aprendido el mundo del mensaje cristiano, de modo que a través del rodeo del mundo pueden revestir a la Iglesia verdades que ésta transmitió y que después dejó un tanto olvidadas. Finalmente, no podemos olvidar que el diálogo con el mundo es elemento esencial para la plenificación de la fe cristiana.

El problema, entonces, no es si cristianos y marxistas hablan hoy de liberación, sino en qué consiste la liberación cristiana, eso que el Vaticano II llama la verdadera y plena liberación.

No toda liberación es, ni por sus objetivos, ni por su sentido, ni por su inspiración, ni por sus medios, la expresión plenaria de lo que es la liberación cristiana, sin que esto signifique que no puedan integrarse en la liberación cristiana valores muy sustanciales de otras formas de liberación. La liberación cristiana no se pone como alternativa a otras formas de liberación, porque, en cuanto opción cristiana, no es lo suyo sustituir las, sino incidir en

ellas; como el fermento no sustituye a la harina, sino que la transforma.

Lo que es la liberación cristiana debe deducirse primariamente de las fuentes propias de la historia de la salvación. La lectura de esas fuentes deberá ser histórica, es decir, situada aquí y fechada hoy, pero la iniciativa de la interpelación corresponde a la historia de la salvación. Sin salirse de ésta, sin dislocarla, pueden hacerse sustanciales afirmaciones sobre la liberación de máxima utilidad para la vida cristiana hoy. Una liberación que en modo alguno es un término equívoco que sólo en el nombre se parece a la liberación secular y política que hoy propugnan las clases y los pueblos oprimidos y que tanto temen las clases y los pueblos opresores; pero una liberación, asimismo, que no se identifica sin más con la liberación socio-política. Como Jesús no dudó en mantener su título de rey a pesar de los equívocos a que el término se prestaba, porque para eso había nacido, así tampoco debe la Iglesia dudar en mantener su misión liberadora, porque para eso ha sido constituida. «Rey» era, para los enemigos de Jesús, un título político; «liberación» es, para los enemigos de la Iglesia, un título político. Para Jesús y para la Iglesia son títulos que inciden en el comportamiento público y social de la comunidad humana, y en este sentido son políticos, pero son más que políticos, porque anuncian una salvación que pasa por la historia, pero que va más allá de la historia.

Sin que podamos hacer aquí una teología de la liberación, daremos algunas indicaciones que muestran el carácter central que para la interpretación y realización de la historia de la salvación tiene el concepto de liberación, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Aunque es un tema todavía en estudio, las líneas fundamentales son ya casi tópicas en la actual teología bíblica.

Por lo que toca al Antiguo Testamento, es patente que el pueblo elegido aprendió el sentido de la salvación y de Dios salvador a través de una experiencia política de

liberación. Podría decirse que ésta fue la pedagogía de Dios para mostrar al pueblo elegido su verdadero rostro. Así, la experiencia del Exodo es formalmente una experiencia de liberación política, una liberación que atañe al pueblo como tal y que se refiere a la opresión socio-política y, derivadamente, religiosa; es en esta experiencia donde el pueblo elegido empieza a aprender quién es Dios y cómo es Dios; de ella parte la teología del pueblo elegido para la autocomprendión de su propio ser y de su propia historia. Nunca se podrá exagerar ni la importancia que tiene el Exodo en la configuración de la revelación de Jahvé a su pueblo, ni el carácter de experiencia socio-política como mediación de la salvación que el mismo Exodo nos muestra.

La experiencia profética, como superación de la manifestación de Dios a su pueblo, tiene en gran parte las mismas características. No en vano los teólogos y pastores actuales de la liberación se vuelven con tanta insistencia al mensaje de los profetas, que ofrecen cantera inagotable para alcanzar una liberación a la par secular y religiosa. Los profetas representan una superación de la experiencia religiosa del pueblo elegido y se lanzan vigorosamente a una lucha contra toda forma de opresión: contra los reyes, contra los sacerdotes, contra los jueces injustos, contra los poderosos depredadores, contra las desigualdades económicas, contra los imperios extranjeros... Y esto lo hacen no porque hayan perdido el espíritu religioso, sino porque se ha acrecentado en ellos su acercamiento a Dios. Quienes gustan de decir que la Iglesia se dedica hoy a tareas socio-políticas porque ha perdido la tensión de su fe, deberían volverse a los profetas para corregir su juicio.

Incluso la oración de Israel, tal como nos la expresan los salmos, da una importancia singular a la liberación. La liberación que se implora en los salmos abarca toda forma de opresión y no sólo la socio-política: liberación del pecado, de la enfermedad y de la muerte, de los enemি-

gos y perseguidores, de los violentos, de los que hacen injusticia, de los opresores... Hay en los salmos un grito indiferenciado de liberación que parece definir al hombre histórico como un hombre oprimido por toda suerte de dominaciones y a Dios como el liberador por excelencia; es llamativo el número de veces en que se equiparan «liberación» y «salvación»; e igualmente llamativo es el nuevo sentido de Dios que se alcanza en este proceso de liberación salvífica. Por otro lado, la oración, en su vertiente pública y comunitaria, no por ser oración inmediatamente referida a Dios deja de tener un fuerte acento socio-político, como si ésta fuera una esfera privilegiada para encontrar a Dios.

Aun en momentos muy tardíos de la historia del pueblo elegido, es decir, cuando la historia de la revelación está ya muy avanzada, la resistencia, aun armada, al poder político opresor sigue siendo un elemento esencial de la historia de la salvación. Los *Libros de los Macabeos* narran las luchas del pueblo elegido contra los soberanos Seléucidas en busca de la libertad a la vez religiosa y política. Para este pueblo, desde el principio hasta el fin de su historia, es clara la conexión esencial entre su experiencia como «pueblo» y su experiencia como «pueblo de Dios».

Todos estos puntos no son más que indicativos. Un estudio detenido de toda la historia de la salvación en el Antiguo Testamento nos mostraría una riqueza incalculable, tanto para acercarnos a un concepto total de la liberación cristiana como para profundizar en la conexión esencial entre «salvación en la historia» e «historia de la salvación». No se trata de probar con textos sueltos una tesis preconcebida; se trata tan sólo de leer con las debidas cautelas exegéticas y dogmáticas el mensaje total del Antiguo Testamento. Sin esta lectura, hecha desde nuestra determinada situación histórica, corremos el peligro de cercenar el mensaje revelado y de malinterpretar el significado total del Nuevo Testamento. Según el clá-

sico pensamiento de San Agustín, el Nuevo Testamento hace patente el Antiguo, pero es porque está ya latente en él.

Sólo una lectura piadosista e individualista del *Nuevo Testamento* ha podido pasar por alto la mutua implicación esencial de los dos Testamentos y el carácter socio-político del Nuevo. No puede negarse que el Nuevo supera y sublima al Antiguo, pero no lo anula. Y lo que se ha hecho con frecuencia, al mostrar esta superación, es anular valores muy positivos. Y, sin embargo, Lucas nos ha dejado la clave interpretativa en la primera predicación de Jesús en Nazaret (Lc 4, 16-22). Jesús recoge el texto y la tradición profética de Isaías: «el Espíritu del Señor sobre mí, por lo cual me ha ungido, me ha enviado para evangelizar a los pobres, para predicar a los cautivos la liberación y a los ciegos la curación, para dar libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor», y reclama que El va a ser el cumplidor perfecto de estas palabras, porque es El el perfecto ungido y el enviado definitivo. Que Jesús, en el arranque de su vida pública, se sitúe en la línea profética del tercer Isaías, llena de anhelos de restauración y liberación del pueblo, es prueba suficiente para entender el entronque de los dos Testamentos.

Que la vida de Jesús tuvo un esencial carácter socio-político es hoy indudable. No se reduce sólo a eso, pero la total encarnación de su mensaje en la situación de su tiempo le llevó a una permanente colisión, nunca eludida, con los poderes opresores de su pueblo. Lucha contra el poder socio-económico en la contraposición dialéctica riqueza-pobreza, y lucha indirectamente contra el poder del Estado que respalda una situación injusta. Esta triple lucha es lo que da a su acción no sólo una efectiva dimensión política, sino una objetiva apariencia politizante que le llevó a una muerte política apoyada en razones políticas. Una lectura constantiniana de los evangelios y de la vida de Jesús se ha esforzado, con éxito, en desdibujar

jar este planteamiento indudable: a quienes detentan el poder en una situación injusta, el mensaje público de Jesús forzosamente les ha de parecer una interferencia en lo que es político, pero es también objetivación del pecado. Su anuncio de la Buena Nueva en la historia le trajo la persecución de los poderosos, y ésta es la mejor prueba de que la salvación anunciada por El incidía explícitamente en la realidad histórica. Lo alejados que están del Reino de Dios los triunfadores de este mundo, los que ríen, los que están hartos, los que lo poseen todo, los que son estimados, es prueba contundente de la dimensión histórico-social del mensaje de Jesús. Y están lejos no tanto porque rían, estén hartos, sean ricos, etc., sino porque tienen esa condición cuando la mayoría es pobre, tiene hambre, llora, etc. Es en este sentido dialéctico donde deben inscribirse tanto las bienaventuranzas como las maldiciones.

Así lo entendió un texto neotestamentario tan próximo a la experiencia histórica de Jesús como lo es la Carta de Santiago. Una fe sin obras es una fe muerta; una fe que no realice lo que anuncia es una fe vacía. Pero la realización de la fe que propugna Santiago es ciertamente una realización socio-política, sobre todo en términos socio-económicos.

Juan y Pablo amplían mucho el concepto de liberación y, sobre todo, explicitan el término hacia el cual conduce: la libertad de los hijos en la fraternidad universal de todos los hombres, unificados en una sola salvación histórica; el puesto central del Jesús total, Logos creador y carne redentora, como principio de libertad; la necesidad de una absoluta liberación del pecado para que resplandezca la gloria de Dios en la fe que hace justos. Son temas esenciales al Nuevo Testamento que deben ser recogidos en su integridad y en su actual significación histórica, si es que queremos ser fieles al Evangelio y fieles a nuestro mundo. Que la liberación sea hoy una necesidad histórica no puede menos de llenarnos de gozo a los cristianos,

porque es uno de los temas sobre los que más puede hablar el hombre que vive de la fe. Para buscar fundamentación teológica al tema del desarrollo y del progreso, la teología se volvía más divina que cristiana, más racional que bíblica; para anunciar la liberación cristiana, la teología y la pastoral de la Iglesia no tienen más que hundirse en la historia de la salvación. La liberación es absolutamente esencial al mensaje evangélico y, hoy más que nunca, a la misión de la Iglesia.

2.2. Hacia una determinación de lo que debe ser la liberación cristiana

El concepto de «liberación» es de extraordinaria riqueza en el mensaje bíblico. Esta riqueza, llena de complejidades, es prueba no sólo del papel central que ocupa en la historia de la salvación, sino también de cómo se implican, sin confundirse, la historia de la salvación y la salvación en la historia. Se habla de liberación de las culpas personales y de todas sus consecuencias individuales e interiores; se habla de la liberación de las opresiones objetivas que se derivan de las culpas de los hombres: enfermedades, muertes prematuras, devastaciones...; se habla de la liberación de los poderosos de la tierra que tienen oprimidos a los pobres, que los juzgan y los explotan injustamente; se habla de la liberación de los imperios que impiden la libertad del pueblo de Dios... Una interpretación correcta de todas estas múltiples liberaciones debiera tener en cuenta todos los elementos y, sobre todo, debiera procurar su correcta estructuración. La línea general de esta estructuración es clara: la liberación en la historia significa y realiza la promesa salvífica de Dios a los hombres; y, por otro lado, la promesa salvífica de Dios a los hombres impulsa a la liberación en la historia, para que, en un plano siempre nuevo y siempre más elevado, vuelva a hacerse presente la salvación de Dios. Hay, pues, una constante interacción entre la promesa efi-

ciente del Dios salvador, que muestra su poder salvífico en la historia, y la realización de esa salvación en la historia, que significa la efectividad de la promesa divina.

Con esta clave fundamental podemos afirmar que en la liberación cristiana hay una interpretación peculiar de lo que es la liberación salvadora del hombre o, lo que es lo mismo, su salvación liberadora. La liberación se entiende como salvación y la salvación se entiende como liberación. Precisamente por esta interacción de liberación y salvación, la liberación cristiana puede huir de un doble peligro: concebir la liberación como un proceso puramente inmanentista, o concebir la salvación como un proceso puramente transcendentalista. Son dos peligros que amenazan constantemente a la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio.

La peculiaridad de la liberación cristiana se presenta en la doble dirección de liberación-de y liberación-para. Toda liberación es un proceso hacia la libertad, y a la libertad no se llega sino por el proceso que es la liberación. Esto significa que a la liberación no le anima primariamente un sentido destructor, sino un sentido positivo de creación; no la anima un afán de odio o de resentimiento, ni es de su propia naturaleza utilizar medios que sean la instrumentación del odio o del resentimiento, ni es de su propia naturaleza utilizar medios que sean la instrumentación del odio o del resentimiento. No se trata primariamente de subvertir o destruir, a no ser que lo que existe y domina sea, más que deficiente, positivamente injusto.

Por lo que toca a la «liberación-de», el cristianismo aporta su juicio de pecado sobre lo que es estrictamente opresión; por otro lado, sólo sobre lo que de una u otra forma se presente como pecado puede proponer el cristianismo una palabra formal de liberación cristiana. Parecerá esto una limitación, pero en realidad es una radicalización. Puede parecer limitación a quienes tienen una idea desencarnada del pecado como culpa espiritual,

que sólo indirectamente dice referencia al mundo de los hombres. Y no es así. Si a Dios no se le puede conocer directamente, tampoco se le puede ofender directamente; la mediación del conocimiento y la ofensa de Dios pasa por la historia. Hay una objetivación histórica del pecado, y es urgente mantener la distinción entre lo que es culpa personal y lo que es pecado objetivado. En concreto, aquello que impide positiva e injustamente la libertad del hombre es pecado. Y lo es porque impide al hombre ser lo que es como hombre, le priva de la libertad que le compete como hijo de Dios, y es el ejercicio formal de un acto de radical injusticia. Los últimos documentos del Magisterio no son parcios en mostrar la conexión entre la destrucción del hombre y la negación de Dios. Al considerar la opresión desde la categoría de pecado, lo que el cristiano hace es radicalizar su condena, absolutizarla: el pecado es la negación absoluta de lo absoluto de la realidad. Por tanto, la referencia al pecado no supone un salirse del mundo ni por el camino de la interioridad subjetivista ni por el de la transcendencia ahistorical, sino que exige una vuelta más radical al mundo, porque se ha introducido lo transcendente y absoluto en el curso mismo de la historia.

Al introducir la categoría de pecado, el cristiano introduce forzosamente la categoría de redención. No hay salvación sin redención, no hay nacimiento a una vida nueva sin muerte. Ciertamente una muerte que es para la vida, un dolor que se ilumina con la esperanza de la resurrección, pero que no deja de ser muerte, subversión radical de lo que se ha juzgado como pecado. Los desarrollistas están de acuerdo en que se debe buscar un hombre nuevo en una tierra nueva, pero desconocen la condena profética de la actual situación como pecado y, consiguientemente, eluden todo cuanto pueda implicar una liberación redentora. Este esquema de muerte-resurrección, que para el cristiano no ofrece dificultad teórica al nivel de la vida personal, no debiera ofrecerlo tam-

poco a nivel de la vida colectiva. Es, en definitiva, el mismo nivel cristiano, lo específico de su esquema interpretativo de la historia. Frente al pecado personal es imprescindible la muerte de la conversión personal; frente al pecado social objetivado es ineludible el salto cualitativo de la muerte redentora al mismo nivel social en que se da el pecado. Se muere al pecado; pero cuando la propia vida, ya de la persona, ya del sistema, está identificada con el pecado, se muere a lo que se era para resucitar en un hombre nuevo, en un sistema distinto. Nadie que disfrute, por el capítulo que sea, de esta identificación, nadie que esté en posesión, verá con agrado esta proclama dolorosa de liberación. Por eso lapidaron a los profetas y crucificaron a Jesús. Pero allí donde abunda el pecado, al nivel que se presente (sea de subjetivación o sea de objetivación), allí debe abundar la redención. Cuando el cristiano retrotrae su juicio de este mundo (y no sólo de las personas de este mundo) a esta categoría de pecado, no es que horizontalice el pecado; al contrario, transfigura en su referencia a Dios lo que tantos interesados quieren mantener en una dimensión puramente horizontal.

Por lo que toca a la «liberación-para», el cristianismo aporta la esperanza de una libertad nueva en una tierra nueva por la mediación de Jesucristo, el único Señor y Salvador. El hombre no está solo en el proceso redentor de liberación; está en Iglesia, que es el cuerpo de Cristo y que, como tal, está animado por El. Es un proceso en el que concurren el hombre y Jesucristo, el hombre transformado por la fe en Jesucristo; un hombre que lleva en su carne y en su historia lo que aún falta a la pasión de Cristo. Pero es también Cristo quien anuncia y promete la libertad. La libertad cristiana es la transfiguración de la esclavitud humana en el ser libre del Hijo de Dios; el cristiano es libre porque es heredero de la promesa, que está universalmente anunciada a todos los hombres, porque ser hombre en la concreción histórica de la revela-

ción y la comunicación de Dios, es poder llamarse y ser hijo de Dios por la comunicación de su misma vida. Allí donde sobreabundó la esclavitud del pecado, debe sobreabundar la gracia de la libertad más allá del pecado, de la ley y de la muerte; es la irrupción libre de Dios en la historia la que posibilita esta libertad total del hombre.

Esta libertad cristiana es una libertad que afecta al ser más personal del hombre, pero en su total concreción histórica. Dada la total concreción histórica del hombre, una pura libertad interior es utópica, parcial e inhumana, porque sólo en la libertad de todos los hombres es posible la libertad total de cada hombre. El mensaje cristiano anuncia una libertad que no es la libertad de unos pocos montada sobre la esclavitud de la mayoría humana, pero que tampoco es la libertad de cada uno, de la que resultaría una presunta solidaridad; es la libertad social, la libertad del amor universal. Lo cual exige un hombre nuevo, la muerte del hombre esclavo de sí mismo y de los demás y la constitución del hombre universal.

Más aún, la libertad cristiana no sólo exige un hombre nuevo, sino que exige también una tierra nueva. No hay hombre nuevo sin tierra nueva, ni tierra nueva sin hombre nuevo. La libertad humana no es real sin las condiciones reales que la posibilitan; y las condiciones que hicieron la servidumbre no son las más adecuadas para esperar de ellas la libertad real. Sin unas estructuras sociales cualitativamente nuevas, que constituyan realmente una tierra nueva, no es posible la existencia del hombre nuevo. El cristiano tiene presente que su libertad de hijo es dada, pero tiene también presente que es una libertad que debe ser realizada. En definitiva, es la libertad la que mejor significa la gratuitud del amor donativo de Dios, de un Dios que se ha dado a los hombres de este mundo para que en este mundo le conozcan y le vivan como un Dios liberador de los hombres.

No se trata de una libertad intramundana cerrada so-

bre sí misma. La liberación cristiana es, a la par, salvación en la historia y más allá de la historia. Habiendo hecho significativamente presente en la historia al Dios liberador que transciende la historia, el hombre afirma en ella lo que la supera. La historia y el más allá de la historia no se identifican, pero mutuamente se potencian; es un *más allá* lo que se afirma, pero un *más allá de la historia*. El cristiano sostiene que sólo va más allá de la historia quien hace que la historia vaya más allá: ya en esta historia ve al Dios encarnado históricamente y, en su afán por la liberación plena del hombre, siente al Dios vivo que anima su acción; por ello, desde esta historia espera creyente y activamente en la revelación definitiva de Dios en el hombre. El problema es siempre el mismo: dónde buscar la transcendencia y la salvación y cómo anunciarla a los hombres; la respuesta es: en la historia, mediante la acción liberadora.

En definitiva, quien trabaja intramundanalmente por el futuro nuevo de la historia, si vive de la promesa y de la esperanza cristiana, trabaja por la aparición definitiva de Dios como futuro absoluto del hombre (Rahner). No se puede afirmar existencialmente el carácter absoluto del futuro que es Dios si no es en la superación de cualquier futuro intramundano, por perfecto que parezca. Y Dios debe ser afirmado no sólo como absoluto de la experiencia individual, sino también como absoluto de la experiencia histórica. Esta experimentación incluye aquélla, pero aquélla no es total si no incluye ésta.

No lo sabríamos —y la conciencia es un elemento esencial de la historia— si no se nos hubiese revelado en Jesucristo, el Verbo encarnado entre los hombres. Lo invisible de Dios podía ser rastreado por la visibilidad de las criaturas; lo invisible de Dios puede ser reconocido por el curso de la historia. De ahí que sea posible que los cristianos estén trabajando muy activamente por el advenimiento de Dios cuando trabajan por la creación del hombre nuevo; pero, al margen de la revelación, es pro-

blemático que acierten plenamente en la construcción del hombre y en el advenimiento de Dios. Por eso el cristiano tiene que salir a la historia en cuanto cristiano: en la confesión de que Jesús, el Cristo, es el Señor de la historia, y en la realización de la salvación cristiana. El mundo no le va a creer, no le puede creer, si los que se dicen cristianos no muestran en la historia su amor al hombre, su odio al pecado, su esperanza operante. Cristo está hoy en manos de los cristianos, en manos de la Iglesia, para hacerse creíble a un mundo que aparentemente está muy lejos de El. ¿Por qué no muestra la Iglesia desde sí misma que su mensaje de salvación es operativo a través de su operación en la historia?; ¿por qué no muestra con sus obras que, en este proceso de liberación, su palabra y su acción son insustituibles para que el mundo crea que el Señor que ella anuncia y significa es efectivamente el salvador de los hombres? Es en la historia donde ella debe ser signo de credibilidad del Evangelio.

A través de la liberación cristiana se le abre a la Iglesia un campo privilegiado para anunciar el evangelio. Una liberación que, en el estado actual de la historia, debe ser formalmente una liberación de la injusticia y una liberación para el amor. Lucha contra la injusticia y posibilización del amor son, pues, dos signos de credibilidad que se conjugan perfectamente con el signo de credibilidad que es la liberación cristiana. Propiamente se trata de un solo proceso histórico: liberación de la injusticia hacia la libertad del amor. Sólo por razón de método sepáramos en estas páginas la liberación, la justicia y el amor; pero los tres momentos deben tomarse a una para entender lo que es la salvación cristiana, la salvación en la historia, que nos ha de llevar a una vida más plena de la historia de la salvación.

3. La exigencia absoluta de justicia, signo de la credibilidad de la Iglesia

Liberación y lucha contra la injusticia en todas sus formas son aspectos distintos de un único proceso histórico. La lucha contra la injusticia es aspecto fundamental de la liberación, y la lucha por la implantación de la justicia es aspecto fundamental de la libertad. Seguimos, por tanto, hablando de lo mismo, aunque de forma más concreta.

Al insistir en que este proceso es signo de credibilidad, no se quiere dar la impresión de que la Iglesia deba dedicarse a la liberación de la injusticia del mundo porque la necesite como signo de credibilidad. La Iglesia se dedica a la liberación porque está en la esencia misma de su misión, porque es una exigencia ineludible de su servicio al mundo. Cuando se dedique con todas sus fuerzas a la liberación plena del hombre, no estará haciendo apologética, sino que estará haciendo misión, estará cumpliendo aquello de que «no ha venido a ser servida, sino a servir». La Iglesia, para resultar creíble al mundo al que ha sido enviada, sólo necesita ser lo que ella misma es y vivir históricamente ese ser suyo que está haciéndose. Lo que debe buscar en cada momento histórico es la significación adecuada en la que realice históricamente su verdadero ser y en la que el mundo pueda reconocer su verdadero carácter. Debe buscar, por tanto, aquellos signos que sean intrínsecos a su misión y que muestren de por sí su intrínseca credibilidad; en cada una de sus proclamaciones y de sus acciones debe mostrar que está para realizar la salvación del mundo, siempre teniendo en cuenta que los signos deben serlo de ella misma, pero tienen que serlo para un mundo determinado, lo cual les convierte en intrínsecamente históricos.

Se trata, pues, de un servicio al mundo y no de un servicio a sí misma. Pero el servicio que el mundo puede y debe exigir de la Iglesia es el servicio que la Iglesia en

cuanto Iglesia pueda dar, sin que esto signifique que el mundo del poder pueda poner límites al servicio de la Iglesia. Los únicos límites que la Iglesia puede tener en su servicio al mundo son los límites intrínsecos de su propia misión. Carece de sentido el preguntarse primariamente si la Iglesia se está metiendo o no en política cuando cumple su misión liberadora; la única pregunta posible y pertinente desde un punto de vista cristiano es si se está saliendo o no de su misión. Sin olvidar que Jesús no se salió de su misión y, sin embargo, fue juzgado por los poderosos de su tiempo como entrometido en la autonomía de lo temporal.

3.1. Necesidad cristiana de la lucha contra la injusticia

Una de las determinaciones esenciales que definen la situación de nuestro mundo actual es la situación de injusticia. El Vaticano II (*GS*, 27, 29, 60, 63, 66, 67, 69, 71, 79, 80, 81, 83, 85), la *Populorum Progressio* y la *Octogesima adveniens*, por no citar sino algunos de los documentos del Magisterio de alcance universal, muestran no sólo la radicalidad de la injusticia en nuestro mundo, sino su carácter gravísimo de negación de Dios. El Sínodo repetía el mismo clamor: «estamos viendo en el mundo una serie de injusticias que constituyen el núcleo de los problemas de nuestro tiempo».

A nadie puede extrañar esta pasión de la Iglesia, que tanto parece molestar a los responsables del poder público. La injusticia, desde un punto de vista cristiano, debe definirse como pecado; más aún, como el pecado del mundo.

El Antiguo y el Nuevo Testamento están llenos del pensamiento (un pensamiento que podríamos calificar de airado) de la intolerabilidad de la injusticia como acción y como situación: es el gran pecado, a la par secular y religioso, que debe borrarse del mundo. Es un hecho social

y objetivo que social y objetivamente debe desaparecer de la historia; es una culpa que exige la muerte del ser injusto del hombre para que reviva su ser justo; es la negación misma de Dios, que es el justo por antonomasia. La injusticia niega el centro mismo del cristianismo.

Niega, en efecto, que Dios es Padre de todos los hombres, al negar la fraternidad universal de los hijos de Dios; es una negación a la par dogmática y existencial, pues con la afirmación existencial de la desigualdad y de la injusticia niega la confesión que con la boca se pueda hacer de este dogma fundamental y de este ser fundamental del cristianismo. Es la negación del mandato primero, tal como lo interpreta Jesucristo, en esencial conexión con el segundo de los mandatos, en los cuales se resume toda la ley. Imposibilita el Reino de Dios en este mundo, porque niega las bases mismas del anuncio evangélico, es decir, no sólo niega el mensaje evangélico mismo, sino incluso las bases que lo harían posible. Imposibilita la libertad de la persona y, consiguientemente, el ejercicio más profundo del ser personal; es, pues, la negación personal de Dios. Tiende a anular la esperanza de que Dios se revele en la historia, pone un impedimento esencial para que se prepare en la historia la segunda venida del Señor; ciertamente mueve la historia, en cuanto suscita la reacción de los oprimidos que buscan crear anti-típicamente una historia completamente distinta de la actual, pero de por sí tiende a anular la presencia de la justicia de Dios entre los hombres y despierta un dinamismo antitético que no deja de ser peligroso para la construcción de una nueva sociedad.

La Iglesia, en el anuncio y realización del Evangelio, está llamada a quitar el pecado del mundo y a comunicar la salvación. El pecado pasa siempre, en una u otra medida, por la voluntad personal del hombre; pero asimismo, el pecado cobra siempre una forma objetiva que no es sólo fruto del pecado o de la culpa personal, sino pecado objetivado, el cual a su vez promueve nuevos pe-

cados personales. A los dos aspectos tiene que atender la Iglesia si quiere cumplir cabalmente su misión. Por eso se ve forzada a una lucha sin cuartel contra la injusticia y a una intensa promoción de la justicia.

3.2. La lucha contra el pecado de injusticia, signo de credibilidad

¿Cómo puede una Iglesia que tanto ha contribuido a la dominación y a la injusticia en el mundo reclamar como signos de credibilidad la liberación y la lucha por la justicia? ¿Cómo ha sido posible que una Iglesia llamada por vocación esencial a la liberación de los hombres y a la lucha contra el pecado se haya convertido tantas veces en fuerza contraria a la liberación y a la justicia? ¿Qué credibilidad puede merecer hoy cuando quiere presentarse ante el mundo como lugar privilegiado de la libertad y de la justicia?

La respuesta a estos interrogantes es teóricamente sencilla. Cuando ha sido fiel plenamente a su misión, ha sido liberadora y hacedora de justicia; cuando ha sido infiel, ha sido lo contrario. Por qué la Iglesia puede ser infiel a su misión, es ya una pregunta que desborda nuestro planteamiento. Baste con indicar cómo, de hecho, puede constituirse, por la lucha liberadora contra la injusticia, en signo de credibilidad de la fuerza salvadora del Evangelio.

Para constituirse en signo eficaz del evangelio, la Iglesia ha de comenzar reconociendo su contribución a la opresión injusta de los hombres. El hecho en mayor o menor medida, por comisión o por omisión, es un hecho, y como tal debe reconocerse y afrontarse. Es un hecho dentro de la Iglesia, donde el respeto a la persona ha sido con frecuencia subordinado a otros valores inferiores, de modo que el carácter de institución ha ahogado más de lo debido el carácter primario y esencial de comunión y comunidad de personas; las pa-

labras a veces han ido por un lado y los comportamientos por otro, con lo cual ha ido perdiendo paulatinamente credibilidad. Es un hecho también en la relación de la Iglesia con el mundo: puede decirse sin exageración que a veces, y con más frecuencia y gravedad de la que se debiera haber tolerado, ha estado más al servicio del (des)orden establecido que al servicio del establecimiento de un orden nuevo; más al servicio de la conservación del orden natural que a la transformación social de la historia. Ha llegado incluso a reforzar positivamente un orden injusto y, cuando se ha esforzado por suavizar los excesos de un orden injusto, no se ha enfrentado a su carácter de pecado con la debida radicalidad.

La Iglesia, como signo penitencial de conversión permanente, debiera reconocer —todos los que somos la Iglesia debiéramos reconocerlo— que en esta línea no ha sido siempre el signo esplendoroso de la justicia de Dios y del anonadamiento de Jesucristo; que ha estado demasiado lejos del estilo de vida de su Señor, que ha sido un cuerpo que ha desfigurado la presencia de Jesús. Su capacidad de autoconversión probaría que el Dios de la salvación está con ella; el reconocerse pecadora no de palabra, sino penitencialmente, con hechos que la separaran de su ser pecaminoso y de sus alianzas o connivencias con el pecado, sería signo de la fuerza de santidad que sigue teniendo. La Iglesia, antes de lanzarse al mundo, debe hacer penitencia; y lo debe hacer como Iglesia. No creamos que el pecado está sólo en los miembros de la Iglesia; lo está en la Iglesia misma, al menos como institución y como proceso institucional, que debiera ser signo de su configuración con Cristo y ha podido ser frecuentemente configuración con el mundo del pecado. Sin esta efectividad y dolorosa conversión, sin este desnudamiento de Viernes Santo, no puede esperar ni la gloria de la resurrección ni la aceptación de un mundo para el que no es signo adecuado de la santidad de su Fundador.

Pero no basta con esto. La Iglesia debe actuar positivamente en la lucha contra la injusticia.

Su contribución específica está en la acción contra la injusticia como pecado. El pecado es la injusticia misma; pero la acción de la Iglesia es contra lo que la injusticia tiene de pecado, de negación del hombre y, en el hombre, de negación de Dios. Debe, por tanto, denunciar la injusticia como pecado, es decir, como un mal de índole absoluta y no como un mero accidente de la historia, que camina evolutivamente hacia su perfeccionamiento; denuncia incesante, pública, desafiante, porque el poder de la injusticia es incesante, público y desafiante. Si así no lo hace, estará faltando a su esencial dimensión profética. También debe anunciar: debe anunciar, ante todo, que del pecado sólo se pasa a la resurrección del hombre nuevo por la muerte a la actual situación. Es lo que, en definitiva, supone una radical conversión histórica, que implica a la vez una *metanoia* del hombre y una revolución de las estructuras. Creer que la Iglesia debe reducir su actividad a la conversión personal, de lo cual resultaría un posterior cambio de estructuras, es desconocer lo que éstas tienen de objetivación y condicionamiento de los comportamientos personales. El cambio estructural es el campo de la conversión personal, si es que ésta ha de alcanzar toda su objetivación histórica; por otra parte, el camino hacia unas nuevas estructuras no será un camino cristiano si no es trazado y recorrido por hombres convertidos personalmente.

Todavía más. Debe ayudar desde sí misma a la lucha de los oprimidos que buscan su propia liberación. No debe volver a caer en la trampa de que a través de la conversión de los poderosos se obtendrá la liberación de los oprimidos. Es cierto que debe buscar la liberación de todos los hombres en una libertad universal, pero la historia y la propia figura bíblica del siervo de Yahvé demuestran que al opresor le va a liberar el oprimido; la negación activa del oprimido redimirá la afirmación

pecaminosa del opresor; hay una interacción entre opresor y oprimido, pero la de aquél propende a mantener la opresión, mientras que la de éste propende no a cambiar las tornas, como suele decirse, sino a anular la opresión. Esta identificación con la lucha de los oprimidos le enfrentará con los opresores, con los dominantes, pero ahí se dará el signo inconfundible de que está dedicada con dolor y con verdad a la instauración de la justicia. Identificada con los poderosos —la historia de la Iglesia lo muestra página tras página—, quedará mundanizada; en cuanto se identifique con los oprimidos, el mundo la rechazará, y este rechazo del mundo será la mejor prueba de su carácter cristiano.

Con esto no hará sino seguir la línea más pura de la historia de la salvación. Así lo hicieron los profetas; así lo hizo Jesús. La continuación de la línea profética, el seguimiento de la vida de Jesús, le llevará forzosamente al enfrentamiento con los poderes de este mundo. A esto mismo apunta el significado que debe darse a la identificación de Jesús con los más necesitados; lo que con uno de ellos hiciste, conmigo lo hiciste; identificación con el necesitado, pero en la actividad que resuelve la necesidad.

La ayuda debe ser operativa y eficaz. La Iglesia tiene sus propios medios, pero con esos medios propios debe hacer real lo que anuncia para probar la operatividad salvífica de Dios entre los hombres. Con ello no sustituye ninguna instancia, porque bien sabe la Iglesia que el Reino de Dios no es, sin más, el reino de este mundo; su operatividad no consiste en ofrecer una opción técnica entre otras opciones técnicas; es más bien la operatividad del fermento en la masa. Hacer desde el Reino que el hombre sea hombre, que el mundo de los hombres sea un mundo humano; ser, en definitiva, salvación del hombre, de modo que el Señor Jesús reine en los hombres y en todas las cosas, no para que dejen de ser hombres, sino para que sean más que hombres.

En esta acción por la justicia, camino de la paz, de la reconciliación del hombre consigo mismo, de los hombres entre sí, de la historia con la naturaleza, la Iglesia será signo del Dios creador y redentor que, por el proceso doloroso de la historia, va hacia aquel final en que Dios ha de ser el todo de todas las cosas. Que la justicia de Dios ha de pasar por el corazón del hombre para que el hombre sea liberador de los demás hombres y de la naturaleza, es esencial al mensaje cristiano. Pero la justicia de Dios no debe quedarse en el corazón del hombre, porque es un corazón estructurado con las cosas en la historia. Hoy, cuando una parte de la humanidad, además de oprimir a la inmensa mayoría, está esclavizando a la naturaleza misma, cobra nuevo sentido aquella referencia paulina de que la naturaleza toda, y el hombre con ella, está clamando para que se la libere de aquella injusticia que no le permite ser lo que es ni ser para lo que es.

4. El amor cristiano en la liberación de la injusticia, signo de credibilidad

Cuando se habla de liberación redentora y de lucha contra la injusticia, parece que se olvida el puesto central que tiene el amor personal en el mensaje cristiano. El peligro existe. Pero existe el peligro más grave aún de concebir idealística y falsamente el amor cristiano si se predica éste ahistoricalmente, al margen de la liberación y de la lucha por la implantación de la justicia. Por eso, ahora nos preguntamos qué función tiene el amor cristiano como signo de credibilidad de la misión de la Iglesia, cómo debe entenderse concretamente este amor, que no puede quedar reducido a un aditamento exterior, ni siquiera a un objetivo final, sino que debe informar esencialmente todo proceso y toda actitud cristiana.

4.1. La Iglesia, como Jesucristo, debe ser el signo del amor de Dios a los hombres

El amor a Dios en los hombres y a los hombres en Dios es un elemento esencial y diferenciativo del cristianismo. La revelación en el Hijo encarnado del Dios Padre que ama al mundo hasta entregarle su propio Unigénito, es uno de los puntos esenciales del mensaje cristiano; pero es asimismo esencial la convicción de que el amor de Dios pasa a través de los hombres. Son dos dimensiones que se entrecruzan y que fluyen del misterio central de la encarnación histórica del Hijo entre los hombres. El hacerse hombre del Hijo para que los hombres alcancen definitivamente su ser de hijos de Dios, tiene una significación fundamental en el mensaje cristiano: el Dios lejano pasa por el hombre cercano para mediar y comunicar su presencia. Este hombre es, ante todo, Jesús; pero Jesús ha incorporado a sí todos los hombres, y es este cuerpo total de Cristo el que ofrece la mediación adecuada para que Dios se haga presente a los hombres y para que los hombres accedan a Dios. La humanización de lo divino es el camino que la revelación nos ha mostrado para llegar a la divinización de lo humano. Prescindir de esta mediación o espiritualizarla, arrebataéndole su cuerpo histórico, serían dos formas sutiles de negar el valor histórico de la encarnación del Verbo.

Esta unión del amor al hombre y del amor a Dios ha sido expresada por todo el Nuevo Testamento, pero tiene en Juan su resonancia particular. Juan se preocupa temáticamente por los 'signos' que anuncian la divinidad de Jesús y cuya 'significación' debe prolongarse en un sano equilibrio entre sacramento actuante y predicación evangelizadora; es el teólogo del Verbo hecho carne y de la manifestación en El del amor del Padre, por lo que la vida eterna, la dimensión escatológica de la salvación, se ha hecho ya presente entre los hombres

en un proceso que avanza hacia la culminación de la revelación de Dios y de la divinización del mundo de los hombres; un proceso que implica un enfrentamiento y un juicio de este mundo en el que se objetivan los poderes del mal. La síntesis del mandato supremo de Dios es taxativa: «que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos unos a otros»; y este amor debe presentarse en formas bien concretas: «si alguno que posee bienes de la tierra ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (1 Jn 3, 23 y 17).

Baste este mínimo recordatorio para orientar nuestras reflexiones. El amor es esencial al mensaje cristiano. Pero el amor cristiano tiene un paradigma fundamental: la vida de Jesús. El amor que anuncia el cristianismo, y por el que los cristianos serán conocidos como tales y darán a conocer la divinidad de Jesús, debe configurarse según el amor que Jesús anunció y vivió. Es menester subrayarlo, porque el amor cristiano, como la fe cristiana, ha convenido a muchos entenderlo en forma de interiorización espiritualista o de exteriorización misericorde. La selección de algunos aspectos del amor ha sido manipulada para quitar al amor cristiano su propia eficacia transformadora. Sólo una lectura realista de lo que fue el amor en la vida de Jesús devolvería al amor cristiano su radicalidad transformadora. Y sólo si el amor cristiano llega a mostrar en la historia su radicalidad transformadora, servirá de signo de la salvación que predica. ¿Es más fuerte el amor que el odio para la transformación de la sociedad? ¿Es más fuerte el amor que el afán de lucro y de propiedad privada para la transformación de la sociedad? ¿Es cierto que el amor cristiano todo lo puede?

La vida de Jesús nos señala, por lo pronto, que el amor cristiano debe realizarse históricamente, desde la situación concreta en que se encuentran los hombres. Desde un punto de vista cristiano, esta situación es una

situación de pecado, de injusticia y de opresión, de egoísmo y de concupiscencia; el amor cristiano tendrá que tomar la forma fundamental de un amor doloroso, un amor redentor. El ejemplo de la vida de Jesús es la mejor prueba. Jesús luchó áspera y públicamente contra los poderes injustos de su tiempo; el amor de Jesús se presenta con unas determinadas características respecto de los pobres, de los sencillos; y el mismo amor se presenta con otras características respecto de los ricos, de los soberbios, de los dominadores. La lucha le costó la vida. Es éste un punto en que la interpretación espiritualista del Evangelio nos ha deformado la realidad del amor de Jesús; suele decirse que El no mató, sino que se entregó a la muerte por realizar su amor a los hombres. Pero este planteamiento falsifica la realidad: ciertamente no mató, pero no hay duda de sus actitudes violentas, de su lucha incesante con los poderosos de su tiempo; más aún, no es históricamente verdadero que *se ofreciera* como víctima por el pecado de injusticia y de la falta de amor entre los hombres, sino que *fue* víctima del pecado de injusticia y de la falta de amor entre los hombres. Luchó contra ese pecado y fue castigado por ello. El cristiano de hoy, la Iglesia de hoy, no tiene que arredrarse de su misión porque vaya a ser convertida en víctima por un mundo que no la puede tolerar. Ella no tiene por qué hacerse la víctima silenciosa; la harán víctima si cumple con su misión testimoniadora del amor activo de Cristo.

4.2. *La lucha por la liberación implica una determinada objetivación del amor*

El amor cristiano encendido en el corazón de todos los hombres y objetivado en la historia es la finalidad que persigue la misión de la Iglesia y es también lo que debe configurar los medios que se utilicen para su implantación. Se trata, con todo, de un proceso histórico que puede exigir condiciones sumamente duras no sólo a

los individuos, sino también a la sociedad. Y ese es nuestro caso. El amor cristiano en un proceso redentor está presidido por la cruz; cruz de las personas y cruz de la sociedad.

En efecto, la desigualdad injusta en el disfrute de los bienes comunes de la tierra y la situación injusta de dominación en que se encuentra la mayor parte de los hombres y de los pueblos, dan unas características bien concretas a la objetivación histórica del amor. Debe seguir siendo el amor de Dios y el amor del hombre la unidad que mueva enérgicamente el proceso de transformación, lo cual significa la necesidad de una permanente purificación de las motivaciones y de los fines perseguidos, así como la selección de los medios que forzosamente condicionan los fines. Para todo ello se necesita una permanente y renovada conversión al Dios que nos descubre al hombre, y al hombre que nos descubre a Dios.

Pero al estar determinado el sistema del mundo actual como pecado, el amor cristiano debe plantearse como lucha para quitar el pecado del mundo. No todo lo que ofrece este mundo, ni mucho menos todas las acciones de quienes son más responsables de la situación del mundo, puede considerarse como pecado. Pero sí el sistema en cuanto tal, la sistematización que engloba, da sentido y dirección a las acciones y a los aspectos parciales. El estado global de nuestro mundo —recuérdense las distintas alusiones hechas en las páginas anteriores y las referencias de documentos importantes de la Iglesia— representa más la negación que la afirmación de Dios; si del estado actual de nuestra historia queremos deducir cómo es Dios o cuál es su proximidad futura, deduciremos forzosamente una caricatura de Dios: el amor de Dios no sólo no está objetivamente afirmado, sino positivamente negado.

Más aún, un cierto odio del pecado objetivado puede llevar a la colisión activa y no meramente pasiva con los detentadores de ese pecado. El combate a muerte

con el pecado no puede ofrecer límite alguno en el esfuerzo del amor. Pero la posible identificación del hombre con ese pecado complica un tanto la actividad cristiana: en abstracto, debe pretenderse ante todo la conversión del detentador injusto y la restitución en él de su carácter de hijo de Dios. Pero en concreto, hay que contar con que, históricamente, el problema no es tanto personal como estructural, no es tanto relación de persona a persona como problema de relación de clase a clase. El enfrentamiento de clases no es, de por sí, un enfrentamiento de personas; esta distinción podrá parecer sutil y peligrosa, pero no deja de ser necesaria y real en esa su misma sutileza y peligrosidad. Los moralistas clásicos, que tanto escrúpulo ponían en determinar la formalidad del acto, podrían apreciar una clara diferencia en la lucha de clases y en la lucha de personas; los moralistas, que hoy insisten en el peligro que para el amor cristiano puede tener la lucha de clases, podrían apreciar el enorme peligro que para la humanización de todos los hombres, pertenezcan a una clase o a otra, hay en la existencia misma de clases. No hay clases porque haya lucha, sino que hay lucha porque hay clases.

Pero no es la lucha en cuanto tal la determinación última del comportamiento cristiano. Al pecado responde y supera la salvación; a la liberación redentora, la libertad de los hijos de Dios; a la injusticia, la justicia nueva del Reino; a la lucha dolorosa, la esperanza de un futuro mejor. El cristiano vive desde la fe y la esperanza su objetivación histórica del amor. Sin atender a esta dirección positiva, corre el peligro de desfigurar la debida objetivación contra el pecado; pero la desfiguraría también si no atendiera al futuro de su esperanza.

Esta fe y esta esperanza son, por lo pronto, un límite a las posibles objetivaciones del amor cristiano, en cuanto anunciadas y realizadas por la Iglesia y en Iglesia. Desde sí mismos, el cristianismo y la Iglesia no tienen soluciones únicas ni técnicas para quitar la objetivación

del pecado del mundo. Hay leyes independientes de la voluntad de las personas que condicionan las posibles soluciones: dentro del sistema, las soluciones están condicionadas por el carácter mismo del sistema, sin que esto suponga pasividad, sino atención al análisis técnico de la situación y de sus soluciones. Hay campos enteros en los que el cristiano no tiene una palabra específica o única, porque si la Iglesia es depositaria de la historia de la salvación, no es depositaria única de la salvación en la historia.

La fe y la esperanza no sólo vedan campos y modos de actuación a la Iglesia en cuanto tal —otro sería el caso de los cristianos en cuanto hombres que no comprometen en su actuación a la Iglesia en cuanto tal—, sino que especifican, delimitándolas, las posibilidades cristianas del amor. Esta limitación va fundamentalmente en dos líneas: aunque puede ver la llamada de Dios en los más distintos acontecimientos y aprender lo que es concretamente la historia de salvación en diferentes formas de pensar, la fuente primigenia y decisiva de su comprensión y orientación de la salvación es la Iglesia misma, en cuanto portadora viva de la Palabra de Dios; no puede olvidar nunca —y es la segunda línea de limitación— que toda su acción secular en pro de la salvación está condicionada por su carácter de signo.

Por eso, la esperanza cristiana impulsa en la Iglesia a una construcción activa del mundo que realmente signifique y conduzca al Reino de Dios. Esto le lleva a limitarse, como acabamos de decir, pero le lleva también a transcender la construcción activa del mundo, pues en esta construcción, tal como la hemos ido determinando, busca el ir más allá; hasta el Reino de Dios, que no es sin más el reino de este mundo, como lo significado no es sin más el signo, aun en el caso de la pertinencia intrínseca de signo y significado. La esperanza activa lleva así a una transcendencia de la historia, en la que ve la preparación de la segunda venida del Señor. Dios

es el futuro presente de la historia, porque es el futuro presente en la historia: junto al pecado hay que ver en el mundo la presencia activa de Dios, desde la que el cristiano actúa para alcanzar, en la liberación de la injusticia y en la construcción de la justicia, la condición y el disfrute de la fraternidad universal de los hijos de Dios. Jesús ha venido ya y ha vencido al mundo, aunque todavía no pueda aparecer como Señor definitivo de la historia, porque ni ha desaparecido la presencia del pecado ni ha estallado en la carne de la naturaleza y de la historia la gloria de su resurrección. En la proyección hacia el futuro, como lugar de la manifestación de Dios entre los hombres, la Iglesia se ve acompañada, iluminada y movida por la presencia en ella del Jesús histórico y del Cristo resucitado.

El cristiano resulta así inconforme, contestatario permanente de cualquier forma histórica de realización de la salvación. Su inconformidad y contestación nacen de que busca una presencia más viva y total de Dios en la historia, presencia que a él le mueve en fe y en esperanza. Un Dios que ha de seguir viniendo para que el mundo tenga más vida; un *más* que no anula la plenitud de la vida acá, sino que la proyecta más allá. En esta dialéctica del que todavía no posee plenamente pero que ya posee, el cristiano en su lucha debe significar no sólo la muerte, sino también la resurrección; debe significarla y gozarla. Parte de ese gozo le viene del esfuerzo creador de aquella tierra nueva que dé, connaturalmente, la esperanza de la presencia viva de Jesús resucitado, la fe en que el Señor de la historia, que ya ha vencido al mundo, acompaña a su Iglesia en la esperanza activa de su historia en este mundo.

5. A modo de conclusión

La misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio no se reduce a la tarea apuntada en las páginas anteriores.

res. Es cierto que en términos de liberación, justicia y amor, si los profundizamos hasta el fin y los unificamos en la totalidad de lo que es Jesucristo para la salvación de los hombres, puede expresarse lo más esencial del mensaje evangélico. Nuestra exposición ha sido forzosamente limitada y ha acentuado aquellos aspectos que le corresponden a la Iglesia como signo de credibilidad ante un mundo que busca la salvación y que duda vehementemente de que la salvación anunciada por la Iglesia sea la salvación que él está necesitando. Pero pensamos que esta acentuación es hoy necesaria en la línea del signo: la Iglesia debe ser toda ella y en cada una de sus actuaciones signo de Jesús salvador, lo cual le obliga a la doble tensión de hacer aquello que realmente signifique y de no quedarse en el mero signo, sino lanzarse y lanzar del signo visible a lo que es más que el signo.

Hoy se habla de la función crítico-social de la Iglesia a través de la reserva escatológica; se habla de la Iglesia como instancia profética; se habla de la Iglesia como lugar de la esperanza activa de la promesa. A la Iglesia, desde los primeros Padres, se la ha llamado a veces prostituta, meretriz, porque se separa de su Esposo y se convierte al mundo, se mundaniza. Pero Cristo está con ella, porque la alianza se basa fundamentalmente en una promesa, más que en un pacto bilateral. Y es esta promesa, siempre operante, la que garantiza que la Iglesia irá cumpliendo la misión que le ha sido confiada. Sólo la Iglesia en cuanto continuadora del Evangelio y en cuanto preservada del mundo, es decir, la Iglesia santa, podrá cumplir con su misión de significar y realizar la salvación de Jesús; la Iglesia que está en el mundo y al servicio del mundo, pero que no es del mundo; la Iglesia que está en permanente revisión y conversión; la Iglesia que está más cerca de los oprimidos, pues en ellos es donde se ejemplifica Jesús como el Siervo de Yahvé que sigue salvando históricamente al mundo.

Dentro de la Iglesia, los que mejor pueden promover esta significación actual de la salvación son los que tengan el carisma profético. La Iglesia misma en cuanto tal es profética, pero el ejercicio de su profetismo tiene que ser actualizado en sus miembros. Nada obsta para que el Papa, el colegio episcopal, grupo de obispos o de clero, grupos seglares, sean en uno u otro caso actualizaciones proféticas singulares. Ningún estamento de la Iglesia tiene la exclusividad del carisma profético, aunque el Magisterio y la Jerarquía tengan ciertas prerrogativas en la prueba de los carismas.

Pero lo que más importa es que la Iglesia en cuanto tal, y en el ejercicio de todas sus actividades, se esfuerce en ser el signo que los tiempos actuales requieren. Cuanto más exclusivamente se dediquen sus miembros a expresar la totalidad del mensaje y de la encarnación de Jesús en el mundo, más efectivo será su carácter de fermento. A los seglares cristianos toca más el buscar formas positivas seculares que objetiven mejor lo que la Iglesia denuncia y anuncia. Les toca también, sin duda, hacer el anuncio y la denuncia como miembros de la Iglesia profética; pero, por su directa contribución a la construcción de este mundo, se verán obligados a optar por diversas concreciones, ninguna de las cuales puede identificarse con la opción fundamental del Evangelio. En general, la misión que cada cual debe ejercer en la Iglesia estará condicionada por su vocación, por su carisma y por su situación en la jerarquía. Por eso se ha intentado en estas páginas mostrar cuál es hoy la misión de la Iglesia en el anuncio del Evangelio; dentro de esa misión fundamental que le compete a la Iglesia y a todos los miembros de la Iglesia es más fácil poder encontrar las pautas para que, dentro de la totalidad que es el Pueblo de Dios, tanto la jerarquía como los fieles encuentren su propio papel.

Predicación, palabra, comunidad

La predicación intenta poner en contacto vivificante la Palabra de Dios y la Comunidad cristiana. Pero esto plantea graves problemas, tanto teóricos como prácticos. El percibirlos y el hallar principios de solución puede ayudar a que la predicación cristiana vaya siendo lo que debe ser. La relación Palabra de Dios - Comunidad cristiana es, sin duda, un tema básico de la teología y de la praxis cristiana de enorme amplitud; pero aquí lo enfocaremos sólo parcialmente, mirando a lo que debería ser el anuncio del evangelio tal como se realiza en la predicación. Para ello subrayaremos primero algunos perfiles del problema, y propondremos después algunos principios de solución.

1. Los dos polos de la predicación y la dificultad de su mutua presencia

Los dos polos inmediatos de la predicación son, en un extremo, la Palabra de Dios y, en el otro, la Comunidad que ha de recibirla. Ahora bien, ninguno de ambos polos son «cosas» que estén ahí y que sólo necesitarían ponerse en contacto físico. Son realidades que deben hacerse mutuamente presentes, y su presencialización es

en sí misma problemática, aun aceptando creyentemente el hecho de que se dan la Palabra de Dios y la Comunidad de fe.

1.1. La Palabra se actualiza en el acontecer histórico

En efecto, la Palabra de Dios no es, sin más, una presencia fija que sólo requeriría ser desvelada, como si fuera un tesoro oculto que únicamente habría que encontrar y sacar a luz. Al contrario, contiene posibilidades reales que sólo pueden actualizarse según las distintas necesidades nuevas del acontecer histórico. Por poner un ejemplo, el tema de la liberación histórica tiene en el mensaje bíblico un peso de primera magnitud, pero sólo se ha actualizado —y está aún muy lejos de haberse actualizado en su plenitud— cuando una determinada situación histórica ha interpelado a la Biblia en busca de una respuesta cristiana a una necesidad histórica. No es que la Palabra de Dios posea posibilidades indefinidas, en el sentido de que se le pueda hacer decir cualquier cosa; pero tampoco esas posibilidades son localizables en el texto mismo sin referencia alguna a la novedad de la historia; sólo la realidad histórica, con su intrínseca novedad, irá logrando —o malogrando— que la Palabra de Dios vaya dando de sí lo que contiene realmente: la Palabra de Dios es viva y creadora, pero lo es respecto de una historia siempre nueva. Por otro lado, sólo será viva y creadora si es capaz de decir cosas nuevas a cualquier situación histórica realmente nueva. La presencia vivificante e iluminadora del Espíritu prometido es la garantía de que esa novedad no rompa la unidad de una misma e idéntica Palabra de Dios, que se manifiesta en el texto escrito, en la tradición viva y en la novedad histórica de los tiempos, como signo.

De otra parte, no puede pasarse por alto el hecho de que el mensaje bíblico es todo él histórico. Ha ido sur-

giendo no de una arbitraria voluntad de Dios que ha ido revelándose cuando le ha parecido —no consiste en eso la libertad de la donación divina—, sino de un Dios que ha ido acompañando a un pueblo y a unas comunidades en una marcha histórica de salvación. La Palabra de Dios, por tanto, no refleja tan sólo lo que Dios ha querido decir definitivamente, sino también lo que, en una situación determinada, era la comunidad o la persona co-autora del mensaje; Dios ha hablado «por medio de» los Padres, los Profetas, el Hijo... Y este «por medio de» es una mediación fundamentalmente posibilitante, pero también limitadora. Esto exige una hermenéutica correcta, la cual, más que lingüística, debe ser histórica, en el sentido de que ha de atender a la situación histórica como determinante fundamental; lo cual, naturalmente, no excluye, sino que exige todo el esfuerzo de una hermenéutica lingüística. Pero esta hermenéutica histórica no lleva a la adquisición de una Palabra pura, que carecería de sentido en tanto que Palabra, sino a la incorporación histórica de esa Palabra a una nueva situación histórica.

1.2. La Comunidad es un grupo histórico reunido en nombre de la fe

El receptor de la fe —en nuestro caso la comunidad predicada— plantea claras dificultades por el hecho mismo de ser el lugar de actualización de las posibilidades reales que la Palabra contiene. Damos por supuesto que se trata de un grupo histórico reunido en nombre de la fe o, al menos, desde un grupo (siempre histórico) que está constituido desde el deseo más o menos explícito de la fe. Caben, desde luego, distintos grados de *comunidad* y de *cristianismo* en la Comunidad, pues el grupo puede reunirse sin unirse, o puede unirse más por otras fuerzas que por la propia fe y amor cristianos (no consideramos aquí el caso individual fuera de la comunidad,

porque este hecho no se da más que en apariencia y porque aquí no tratamos de la predicación). Pero, desde el momento en que nos encontramos con una comunidad histórica que se reúne en relación con la fe —como veremos más tarde en relación con el Reino de Dios—, nos hallamos ante el destinatario de la Palabra convocante.

Esta comunidad es necesaria, como acabamos de decir, para que la Palabra vaya dando de sí su plenitud histórica. Sólo para la comunidad y para las personas en comunidad tiene sentido el anuncio del mensaje, y sólo una comunidad realmente viva y creativa hará que tome carne histórica la Palabra, hará que la Palabra se haga carne. De ahí que sea indispensable ahondar en la realidad de la comunidad y, sobre todo, aunque no exclusivamente, en su necesidad de salvación para poder sacar del mensaje lo que realmente contiene, pero que sólo se actualiza vivamente respecto de una comunidad creyente, que es en sí misma irrepetible y única, junto con todas las demás, que son también únicas en su irrepetibilidad.

Ahora bien, esta comunidad así entendida es, por lo pronto, limitada y limitante. No puede ella sola sacar, ni siquiera para sí misma, lo que necesita de la Palabra. Es obvio que no puede constituirse en árbitro de todo lo que dice la Palabra de Dios para cualquier comunidad y para cualquier situación, pero es también claro que, por su propia limitación, no es instancia suficiente para lograr, en un momento dado, todo lo que necesita para su crecimiento cristiano. Esto tiene sus raíces en su propio carácter histórico, que no sólo concretiza una universalidad —y en este sentido la enriquece—, sino que limita una totalidad, empobreciéndola. Pero, fuera de esta razón fundada en la naturaleza propia del grupo histórico, hay otra razón más fundamental desde el punto de vista cristiano.

Toda comunidad cristiana es *simul iusta et peccatrix*; es a un tiempo santa y pecadora. En cuanto es pecado-

ra —con pecado original-natural, con pecado histórico y con pecados personales—, está escapando de la luz de la Palabra; y en cuanto reconoce su pecado —precisamente por la luz y la gracia de la Palabra recibida—, está haciendo viva la plenitud de la Palabra. La presencia del mal y del pecado es una de las fuentes para descubrir, por negación y conversión, la verdad y la plenitud de la vida; pero, por otra parte, sólo la presencia inicial de la verdad y la vida de la Palabra pueden llevar a la negación y conversión: Convertíos, dice la Buena Nueva, porque el Reino de Dios está ya cerca y dentro de vosotros. La remisión constante del pecado a la santidad y de la santidad al pecado es lo que posibilita —y limita— el dar con la plenitud del mensaje. No se trata de ningún pecado abstracto y general, sino del pecado que toma carne en la comunidad y en los componentes de ésta; pecado, para nuestro propósito, más grave cuanto mayor sea su carácter de omisión, porque la omisión deja en olvido lo que realmente debe ser salvado y santificado.

Tenemos, pues, que los dos polos de la predicación (la Palabra y la Comunidad) plantean, por separado y conjuntamente, graves problemas. ¿Cuáles pueden ser las fuentes de solución?

2. La superación del problematismo Palabra-Comunidad.

Principios fundamentales indispensables

Palabra y Comunidad son los dos ejes o polos de la predicación. Sólo manteniendo su realidad y avanzando en su dinamismo es posible que la Palabra alcance su plenitud y que la Comunidad vaya enriqueciéndose cristianamente y aportando, con la Palabra, la salvación que reclama el mundo. Para conseguir este mantenimiento y este avance, superando sus limitaciones, es preciso atenerse, por lo que toca a la predicación, a ciertos prin-

cipios fundamentales que no pretenden ser exclusivos, pero sí indispensables. Pueden formularse así: a) el Reino de Dios como horizonte de la predicación; b) primacía de la Palabra eficaz de Dios; c) jerarquización de las comunidades entre sí; d) mediación del predicador como palabra profética de la comunidad; e) acción histórica de la comunidad. Cada uno de ellos exigiría una larga exposición, pero aquí vamos a ceñirnos a algunas indicaciones.

a) *El Reino de Dios como horizonte*

Ante todo, debe formularse adecuadamente el objetivo de la predicación y, más en general, de toda la acción pastoral de la Iglesia. Evidentemente, no puede ser otro que el practicado por Jesús. Pues bien, el horizonte de la predicación de Jesús y su desglose en objetivos concretos y particularizados no es otro que el anuncio y la realización del Reino de Dios en la historia de los hombres; un Reino de Dios que está ya dentro del hombre y que, sin embargo, está también más allá de lo que es su vida diaria; un Reino de Dios que está ya dentro de la historia y que, sin embargo, está más allá del cotidiano curso histórico. Dicho simbólicamente: el anuncio de la Palabra hecha carne debe poner en comunión el cielo con la tierra y la tierra con el cielo; dicho religiosamente: debe salvar y redimir la historia de los hombres y a los hombres en su historia; dicho históricamente: debe liberar integralmente las opresiones todas del hombre y de la humanidad. Todo lo demás —Iglesia, sacramentos, formulaciones dogmáticas y morales, etc.— debe subordinarse al Reino de Dios; debe subordinarse a que Dios se haga presente entre los hombres como Padre de ellos por su Hijo Jesucristo, que en su muerte y resurrección ha hecho a los hombres hermanos entre sí, como hijos de un mismo Padre.

Este Reino de Dios debe hacerse carne en la historia para que, allí donde reina actualmente el pecado, allí

sobreabunde la gracia y se haga visiblemente encarnado Dios, precisamente donde ahora toma visibilidad y realidad el poder del pecado. Es aquí donde debe constituirse el horizonte de la predicación; el Reino de Dios viene a salvar lo que estaba perdido, y sólo salvando lo que estaba perdido resplandecerá el Reino de Dios. La salvación, sin embargo, no puede circunscribirse a la comunidad ni a las tesis dentro de la comunidad: la salvación es, sí, en comunidad, en Iglesia, pero es salvación del mundo. No hay salvación de la persona ni de la comunidad si no es con la mira puesta en la salvación del mundo, en la abolición del pecado del mundo. Hay un sentido católico de la misión, y uno se salva salvando a los demás. Quien salva un alma, salva la suya, decían con verdad parcial los predicadores clásicos, pero apuntaban a una verdad total: la misión de la Iglesia se extiende a la salvación de todo el mundo, y sólo participando en esta misión universal de la Iglesia puede pensarse en la salvación propia.

b) Primacía de la palabra eficaz de Dios

La relación Palabra de Dios - Comunidad inmersa en la historia vive de la convicción de la primacía de la palabra eficaz de Dios. El cristiano recurre a la Palabra de Dios y a su eficacia salvífica como al fundamento último y decisivo de su comprensión de la historia y de su acción sobre ella. Ser cristiano, en efecto, no es vivir conforme a los dictados de la naturaleza o a las exigencias de la razón, ni es responder a la situación en la que se vive de un modo autónomo; es, más bien, vivir conforme a lo que fue la vida de Jesús y a lo que es su Palabra. Que la vida y la obra de Jesús, como el resto del mensaje, necesiten de interpretación y de mediaciones para actualizarse plenamente en una determinada situación histórica, no significa que hayan de perder su originalidad y su fuerza propias en aquellas mediaciones desde las

que se interpreta o con las que, en parte, se va realizando su eficacia histórica.

El cristiano cree en la insustituible aportación salvífica de Jesús, centro del mensaje evangélico, incluso para la historia. Cuando hoy se habla de dar su dimensión histórica a la salvación cristiana, no se está pretendiendo realizar con ello una labor apologética, como si de lo que primordialmente se tratara fuera de hacer aceptable el mensaje cristiano; se trata más bien de la convicción de que, sin la aportación de la fe cristiana, no hay salvación del hombre ni de la historia, no hay liberación integral del hombre. Una cosa es que no baste con la fe cristiana para lograr la plena liberación del hombre y de los pueblos, y otra cosa muy distinta es que pueda hablarse de una liberación integral del hombre y de los pueblos sin la presencia eficazmente histórica de la fe cristiana. Esta es la razón por la que se dice que la salvación cristiana no se reduce a un «más allá de la historia», sino que debe comprometerse con su «más acá», pues, sin su presencia, la historia queda inconclusa como historia de liberación, como reino de la libertad. La aportación cristiana es irreductible y tiene su virtualidad propia. Decir que está al servicio del Reino de Dios no significa que haya de reducirse a ser el momento ideológico de un proyecto histórico que fuera predominantemente político.

Este es un problema real para quienes, desde el cristianismo, buscan contribuir a la liberación de los socialmente oprimidos. Hace poco leía uno de sus planteamientos:

«Para mí, evangelizar es ideologizar; y si uno quiere ideologizar con coherencia, tiene que ideologizar con vistas a la acción organizada; tiene, desde un punto de vista o de otro, que hacer coincidir la ideología con algún tipo de organización, institución o práctica social... Eso de 'evangelizar' lo veo como evasivo e impreciso cuando se trata de presentarlo como alternativa política; más exacto sería decir 'agitación religiosa',

y entonces habrá que buscarle, en cuanto actividad política, una justificación coherente, como a toda práctica que se presente como alternativa a otra: se tiene que justificar, y justificar políticamente.»

Es un punto de vista predominantemente político. Pero, desde un punto de vista predominantemente cristiano, no es aceptable la ecuación entre ideologizar y evangelizar, máxime si se entiende la ideología como el acompañante necesario de una acción organizada cuya finalidad es la revolución; de modo que la evangelización tiene y ha de tener una dimensión política, pero no agota su plenitud en esta dimensión, ni siquiera desde la perspectiva de una salvación histórica.

Y esto por dos tipos de razones. *Desde un análisis filosófico*, porque el hombre y la persona, aun considerados como centro de relaciones sociales, consistirían en ser «centro», lo cual rebasa el ser pura relación social; igualmente ha de distinguirse entre la personificación a que todo hombre se ve forzado por ocupar un lugar u otro en la estructura social y la persona que subyace al personaje como «rol» social.

Estos dos aspectos fundamentales hacen que ningún mensaje, y menos el mensaje evangélico, pueda reducirse al cultivo de la relación social y de la personificación social. Y es que, aun en el supuesto de unas estructuras socio-económicas que fueran las mejores posibles en un momento histórico dado, las vidas liberadas no lo serían plenamente; una cosa es que sin un determinado ordenamiento socio-político no se den las condiciones plenas para una liberación integral, y otra que ese ordenamiento agote el campo de la vida personal. La teoría y la práctica muestran que no es así. Y aunque ambos aspectos no puedan ser separados, necesitan un tipo de cultivo distinto. La fe cristiana trasciende incluso la vida política, es más que ella en ella misma y no fuera de ella.

Desde el análisis teológico, es obvio que el mensaje revelado, aun aceptando que siempre ha de presentarse en términos de salvación histórica, trasciende realmente la salvación histórica, que ya es en sí misma algo que trasciende el planteamiento estructuralmente político. Incluso cuando la fe cristiana se compromete, como es su obligación, en la dimensión política de un proceso de liberación política, no se debe pedir de ella tanto una contribución formalmente política —en la línea del poder— cuanto una contribución para que la liberación sea plenamente liberadora. La evangelización no es agitación religiosa, sino aportación real, aunque parcial, a la liberación de la persona y aun de los movimientos que se estiman como liberadores. Basta con volver al ejemplo de Jesús para comprobarlo.

c) *Pluralidad de comunidades y jerarquía entre ellas*

Por lo que toca al hecho mismo de la comunidad, es preciso reconocer que hay pluralidad de comunidades y que se da una jerarquía entre ellas, de modo que unas tienen más posibilidades que otras para dar con la mayor riqueza de la Palabra.

La necesidad de poner la Palabra de Dios en relación con una determinada comunidad histórica no puede hacer olvidar el peligro de que cada comunidad se cierre a la universalidad de la comunidad eclesial. Sólo la comunidad histórica universal en el tiempo y en el espacio garantiza la actualización completa de la plenitud salvífica de la Palabra de Dios; por ello, la apertura a la Palabra total implica la apertura a la unidad de las otras comunidades. Se ha subrayado con razón que la cerrazón de la comunidad sobre sí misma y sobre su pequeño contexto local puede llevar no sólo a la mutilación del mensaje, sino a nuevas formas de dogmatismo y de sectarismo intolerantes.

Pero no por ello ha de admitirse que todas las comunidades tengan el mismo rango eclesial: la unidad de la comunidad eclesial es jerárquica. No se habla aquí de la jerarquía institucional, que debe ser enfocada desde otra perspectiva, sino de la jerarquía de las comunidades entre sí; y esto no en el sentido de que unas deban subordinarse a otras en una disciplina jerárquica, sino en el sentido de tener más posibilidades de plenitud eclesial.

Pues bien, desde esta perspectiva parece que debe afirmarse que el lugar pleno y normal de la actualización de la plenitud del evangelio es la comunidad de los pobres históricos, que buscan su liberación integral y luchan por ella. Esta es la comunidad primitiva que instauró Jesús y el lugar donde puede leerse la totalidad del mensaje en su pureza material, sin tener que acudir a espiritualizaciones de las acciones. Ha de reconocerse que la semilla del Jesús histórico fue depositada en una tierra bien precisa, y que es esa tierra la que tiene todas las garantías de dar el mejor fruto. Esta comunidad de los pobres es fundamentalmente la que recibe la totalidad del mensaje de Jesús y la que, con él, trata de quitar el pecado del mundo, consistente en el desamor y la injusticia, y se esfuerza por implantar el amor de Dios entre los hombres, por lo que es perseguida como contradictora del mundo de pecado.

La primacía jerárquica de este tipo de comunidad no supone exclusivismo, sino que indica cuál es el lugar primigenio de salvación. Las otras comunidades vivificarán la Palabra y serán vivificadas por ella en la medida en que su problema y su horizonte sean el problema y el horizonte de la comunidad de los pobres. Sólo poniendo la mirada en este «otro» que revela la presencia y la obra actual de Jesús, podrán las comunidades no-pobres ser «espiritualmente» pobres. También ellas tienen la obligación de impedir que se cometa opresión e injusticia —normalmente pertenecen a ambientes y a naciones que, de suyo, son objetivamente opresores—, y también la

obligación de ponerse al lado de ese samaritano atropellado que es la mayoría del mundo oprimido. Sólo así podrán ser interpeladas por el valor profético del evangelio y evitarán el circunscribir el mensaje a los temas de la propia perfección (?) personal.

d) El «predicador» es el hombre de Iglesia que media entre el mensaje y la comunidad

Para ello ha de ser hombre de la comunidad y hombre del mensaje. Realmente, todos los miembros de la comunidad lo deben ser y, en este sentido, todos ellos deben considerarse anunciantes del mensaje presentadores de la realidad tal como se hace presente en la comunidad. Lo que decíamos de la pluralidad de comunidades como condición indispensable para la actualización de las posibilidades reales del mensaje, debe decirse también de la pluralidad de las personas dentro de cada comunidad: sólo con la aportación de la situación personal y de la situación personal y de la interpellación personal puede constituirse la plenitud y la riqueza de la comunidad. Más aún, esta aportación «personal» es indispensable para no hacer del evangelio una cuestión puramente estructural.

— Pero esto no obsta para que pueda darse —y deba darse en ocasiones— una división de funciones según los carismas propios y según el encargo de la propia comunidad eclesial. Cuando se da este hecho, el predicador tiene una función precisa: debe procurar estar imbuido de la totalidad del mensaje, y asimismo de la totalidad del mundo histórico, de modo que uno de los polos revierta siempre sobre el otro, aunque sea el polo del mensaje el fundamental. Sólo lo incorporado y asumido puede ser salvado. Por ello, ni puede ceñirse el predicador a comunicar algo que ya está ahí, cerrado y concluso en el mensaje, ni puede tampoco quedarse atrapado en la presentación y el análisis de lo que es la realidad y el pecado

del mundo; debe, más bien, ir permanentemente de un polo al otro, impulsando a la comunidad y acompañado por ella en todo este proceso. Muchas de las riquezas del evangelio se descubren como respuestas a las necesidades que presenta la comunidad en su marcha histórica, esto es, en su misión salvadora del mundo y de la historia.

e) *La comunidad debe estar efectivamente comprometida en una acción histórica*

La misión de la comunidad prolonga la misión que Jesús ha recibido del Padre, de modo que ha de haber un paralelismo entre la actividad misionera de Jesús y la de las comunidades, especialmente en lo que toca a las dificultades encontradas, que llegarán hasta la persecución y la muerte, pues el mensaje de Jesús les acarreará, paradójicamente, el odio del mundo, porque el mundo está construido de espaldas al amor.

Al igual que Jesús, no es la comunidad la que se envía a sí misma, sino que es enviada, a través de Jesús, por el Padre; y para que este envío sea verdadero, la comunidad debe estar realmente cerca de Jesús, tanto de la persona misma de Jesús como de su presencia personal entre los hombres. La palabra y la acción de la comunidad no son suyas sin más, sino que son palabra y acción de quien la envía; para ello recibirá el Espíritu Santo, que será en ella la fuerza capaz de interpretar el mundo a la luz de Jesús y de transformarlo en virtud de su poder, a fin de dar paso a un hombre nuevo y una tierra nueva, pues el Espíritu está orientado al don de la vida y del amor, porque es el Espíritu el que vivifica —el que da vida—, mientras que la carne del pecado es la que trae la muerte.

Sólo en este compromiso apostólico histórico tiene sentido la comuniad de los seguidores de Jesús. Compromiso apostólico que deberá entenderse desde formas dis-

tintas y con diversos ministerios, pero que no podrá dejar de ser una acción transformadora y salvadora del mundo, so pena de romper con el seguimiento de Jesús y con los dictados del Espíritu. Es esta acción la que impulsará a buscar la luz y la fuerza del mensaje; y es esta luz y esta fuerza del mensaje lo que llevará a una acción cada vez más esforzada. Acción, una vez más, que no tiene como objetivo primordial, ni siquiera como medio fundamental, el robustecimiento de una Iglesia institucional, sino la implantación en el mundo del Reino de Dios.

* * *

En el planteamiento de la relación entre Comunidad y Palabra de Dios, nos encontrábamos con una serie de problemas —facilidades y dificultades— que surgían de ambos polos. Esos problemas indican el camino de la solución. En cinco puntos hemos apuntado algunos principios prácticos de solución. Hay, desde luego, más aspectos por atender, y los mismos aspectos que hemos esbozado necesitan de mayor precisión. Pero con lo indicado puede intentarse, creativamente, poner en relación crítica la Comunidad con la Palabra de Dios, y ésta con aquélla. Logrado esto, la predicación cristiana podrá ser animadora de la Comunidad y transformadora de los hombres y de la realidad histórica en lo que le compete como predicación cristiana.

Liturgia y liberación

La Iglesia Latinoamericana entiende cada vez más la salvación cristiana como liberación. Como la liturgia es un momento esencial en la misión de salvación, el cristiano no puede menos de preguntarse por el modo de juntar liberación y liturgia. Estas páginas pretenden afrontar, más bien de un modo práctico, esa posible relación entre liturgia y liberación. Si lograran mostrar cómo se enriquece la liturgia desde la perspectiva de la liberación y cómo se cristianiza la liberación desde la vivencia de la liturgia, habrían cumplido con su fin.

Tres partes tendrá el trabajo. En la primera se indicará cómo la liberación necesita de la liturgia para no convertirse en tarea puramente política. En la segunda se apuntará la necesidad de renovar la liturgia para que pueda convertirse en una vivencia verdaderamente liberadora. Finalmente, en la tercera se señalarán ciertas posibilidades prácticas.

1. Para que la liberación redentora no se confunda con una tarea puramente política, es necesaria su vivencia litúrgica

Hoy se habla cada vez más de liberación. Dejando aparte conceptos trasnochados que entienden la libertad

desde la interpretación liberal o neoliberal, se suele emplear el término como una bandera contra todo género de represión y opresión. Sobre todo contra aquella represión que desea seguir manteniendo la opresión del *statu quo*, del *establishment*, de la sociedad establecida. En este sentido, la liberación es —y no puede dejar de ser— una tarea política.

Cuando los cristianos hablamos de liberación, no pretendemos eludir el sentido político de la palabra. Tanto la aceptación como el repudio de lo público y socialmente establecido son actitudes y aun actividades políticas; tanto el dejar que las cosas sigan como están —¿y qué otra cosa quiere el poder establecido, sino que los ciudadanos le dejen actuar sin intromisión alguna?— como el trabajar por que las cosas cambien, tienen una esencial connotación política. Política no en el sentido de técnica política, no en el sentido de intervención directa en la gestión de la *res publica*, sino en el sentido de una plena actuación ciudadana que no puede menos de comprometerse con lo que ocurre pública y solidariamente a la sociedad. Nosotros somos cada uno con los otros y nadie nos va a negar el derecho y el deber de ser nosotros.

Por tanto, no debe asustarnos el que nuestra acción cristiana sea política en cuanto se preocupa por el estado actual de la sociedad y por su urgente y radical transformación. El talante cristiano, cuando no lo ha aguado el poder, la riqueza o la desidia, siempre está pronto a las transformaciones urgentes y radicales. De sí mismo y de ese otro sí mismo que somos todos juntos.

Pero sí debe asustarnos que la liberación cristiana quede reducida a una liberación puramente política. Sí debe asustarnos que la liberación cristiana se configure más por fuentes políticas que por fuentes bíblicas. Sí debe asustarnos —porque el peligro es bien real y no siempre podemos decir que no hemos caído en él— el que nuestra acción liberadora deje de ser una acción

integralmente cristiana. Por ello debiéramos hablar siempre de liberación cristiana, que es una liberación redentora, y debiéramos conformar nuestra acción por las exigencias liberadoras del cristianismo. Todo lo demás es, en el mejor de los casos, previo o parcial.

La liberación cristiana pierde su carácter de tal o cuando se la entiende en su sentido reducido, o cuando se la entiende sólo en un sentido negativo, o cuando se la priva de su sentido transcendente. Se la entiende en un sentido reducido cuando la liberación se refiere única o primordialmente a la liberación en su sentido reducido, o cuando se la entiende sólo en un sentido negativo, tan sólo cuando la liberación se ciñe a abolir determinadas estructuras sin hacer igual hincapié en la construcción positiva de otras; es decir, cuando no se pasa de la liberación a la libertad. Se priva a la liberación de su sentido transcendente cuando en la situación de injusticia y opresión no se aprecia el carácter de pecado que impide la verdad de los hombres y la verdad de la creación entera, y cuando se olvida que es Dios Padre el que libera en Cristo y cuando no se vive la acción liberadora como el camino a la libertad de los hijos de Dios.

La liberación cristiana puede y debe sintetizar toda la plenitud del cristianismo, bien que interpretado desde nuestra concreta situación en la historia de la salvación. Pero puede y debe serlo a condición de que no se la recorte ni se la interprete como una pura acción secular. Dejando ahora de lado lo que la liberación cristiana puede sufrir por reducción o por negativismo, lo que más nos interesa aquí es subrayar cómo la liturgia puede valorar el sentido transcendente de la liberación cristiana.

La verdadera liberación cristiana se descubre y se promueve en la liturgia y sólo en la liturgia.

Se descubre y promueve en la liturgia. La liberación cristiana, si es cristiana y en cuanto que lo es, debe ser entendida y vivida desde la interpelación de una Palabra

bra salvadora. Esta Palabra salvadora tomará voz y matiz en las voces dichas o sufridas de los hombres de nuestro tiempo, en especial de los pobres; porque lo que escuchamos en estas voces expresas o calladas es la Palabra, y lo que en esas voces nos interpela y nos exige es la Palabra salvadora. Ahora bien, el lugar propio para escuchar esta Palabra será siempre la Iglesia, la comunidad eclesial unida por la Palabra. El lugar comunitario verdaderamente vivo de la palabra de salvación es, sin duda alguna, la asamblea litúrgica, cuando ésta es en realidad lo que debe ser en verdad. La Palabra salvadora se hace viva y actual interpellación en la comunidad eclesial, cuando ésta se realiza como tal en una auténtica vivencia litúrgica. Ya la pura palabra bíblica tiene su lugar vital en la asamblea litúrgica; pero lo que esa palabra bíblica pretende en la asamblea litúrgica es que la Palabra se haga presente. Y se haga presente como Luz y como Vida.

Esa Palabra hay que revivirla desde la propia situación histórica y hay que convertirla en actual experiencia cristiana. De lo contrario, sería una Palabra sin oyente, es decir, puro ruido; o Palabra que no ilumina ni da vida, es decir, palabra sin eficacia sacramental. La Palabra debe hacerse luz (liturgia de la palabra) y vida (liturgia eucarística) en la asamblea cristiana reunida por la llamada del Señor. No habrá vida cristiana sin luz cristiana; no será luz cristiana si no es capaz de hacerse vida. Fe y vida se unifican así en la misma acción litúrgica, que, si tiene fases, es por la condición humana y no porque pueda haber disociación entre lo que es vida y lo que es luz. Por ser la luz vida y por ser la vida luz, no se puede tener una aceptación intemporal o individualista de la Palabra; debe hacerse en cada momento y en la reunión que, por ser en el nombre del Señor, tiene prometida su especial asistencia.

Sólo así se superará —sin anularla— la pura experiencia sociológica y política en que puede convertirse

la liberación. Y es que sólo la liturgia nos hará presente la liberación como plenitud de la salvación cristiana. No hay duda de que, desde un punto de vista cristiano, puede y debe superarse la inspiración puramente inmanente de nuestro trabajo por la liberación. Superarlo no quiere decir evadirlo. Nunca se insistirá bastante, en una Iglesia amenazada permanentemente de evasión, en la importancia que tiene para su misión salvadora el que se encarne integralmente en la realidad del mundo, que no puede dejar de ser para los hombres realidad social y política. Nunca se insistirá bastante en lo que tiene que enriquecer la Iglesia su propia intelección de la revelación cristiana en la encarnación de la Palabra, revelada en la carne de su tiempo y de su lugar. Pero esto no es todo. La palabra cristiana supera la pura realidad profana, tiene también su propia autonomía y riqueza, es prioridad interpelante. Y esto, de nuevo, no como Palabra muerta transmitida por cauces repetitorios, sino como vivencia integral cristiana, que es la pretensión última de la vivencia litúrgica.

Es claro, por tanto, que el enriquecimiento de nuestra experiencia cristiana, en el caso concreto de la liberación —de la salvación como liberación—, tiene que hacerse comunitariamente desde el lugar privilegiado en que esa experiencia se da, esto es, en la acción litúrgica. Pero para que esto sea así, la acción litúrgica debe ser liberada de claros peligros en los que usualmente ha caído.

2. Lo que la Iglesia ha contribuido a la alienación del pueblo ha sido en gran parte a través de la liturgia

No puede negarse que la Iglesia ha contribuido a la alienación. Por lo que aquí nos importa, ha contribuido a la alienación en el sentido de no haber contribuido debidamente a la liberación de las múltiples y graves for-

mas de opresión que se han dado y se dan en su mundo; y en el sentido también de haber propiciado, al menos indirectamente, esa opresión. Habrá que rechazar tal vez (y, desde luego, habrá que matizarlas mucho) las acusaciones marxistas sobre la alienación religiosa, que no son excesivamente profundas y que no siempre prestan su debido carácter hermenéutico a la historicidad del hombre y de la sociedad. Pero esto no obsta para que debamos confesar la contribución activa y pasiva de la Iglesia a múltiples formas de opresión.

Ahora bien, lo verdaderamente grave en este punto es que, en gran parte, esa contribución negativa se ha llevado a cabo en la liturgia y por la liturgia. Es decir, por aquel instrumento que en el punto anterior se proponía como fuente esencial de la liberación cristiana. Ciertamente la liturgia ha contribuido históricamente a ciertas formas de liberación; ciertamente también la liturgia no ha trabajado debidamente por la liberación, debido a esenciales limitaciones históricas, de las que la Iglesia sólo puede librarse a través de la historia siempre cambiante de la revelación divina. Pero, aunque tales explicaciones sean en parte válidas y justificantes, dejan en pie una verdad de gran alcance teórico: que la liturgia, para ser realmente cumbre de la experiencia cristiana, ha de ser vivificada por una permanente encarnación de la palabra en la realidad total de la historia.

Baste ahora con señalar de qué modo ciertas formas usuales de liturgia han contribuido a la alienación, para que no siga convirtiéndose en peligro lo que debiera ser la máxima posibilidad de salvación.

El fondo del problema está en confundir la liberación con la evasión. La liturgia ha buscado siempre la salvación, incluso una salvación liberadora. Pero ha confundido con demasiada facilidad la evasión con la verdadera liberación cristiana.

Ante todo, la liturgia ha estado excesivamente montada sobre la otra vida. La salvación es en la otra vida, en

la eterna; la salvación de esta vida se refiere de manera predominante, cuando no exclusiva, a lo que en ella hay de la otra vida. Por lo tanto, atiende a lo moral y a lo religioso, habiendo reducido previamente las dimensiones de lo moral y lo religioso. Lo importante es la otra vida, y lo que en ésta dice relación con la otra es más bien lo interior, lo segregado: «Retirémonos de este mundo, anticipando así la entrada en el otro, en la morada eterna». La liturgia será fundamentalmente una prenda del siglo futuro, y todo su aparato vivencial se supone orientado a degustar ya el banquete celestial. La liturgia usual ha endulzado espiritualmente las tremendas cargas sociales de la pobreza, el amor y la justicia, que son la quintaesencia del cristianismo. Todo se puede hacer con pureza de intención. Hasta la guerra. Y desde luego, las exageraciones de Isaías, Amós, Oseas, Lucas o Santiago... son cosas de otro tiempo que pueden repetirse con toda tranquilidad, una vez espiritualizadas, aun en las parroquias urbanas de los sectores más ricos.

Es éste un aspecto bien claro en el que no hay por qué insistir demasiado, pues parece haber entrado ya en las preocupaciones de los liturgos latinoamericanos. Pero hay otro más sutil, cuya gravedad es tanto mayor por cuanto se funda en una verdad que la teología postdictadina considera capital en la interpretación de la vida sacramental. Podríamos llamarlo la liturgia del *ex opere operato*. Que la liturgia deba contar con la eficacia intrínseca del sacramento, es algo que el cristiano debe aceptar y vivir. Pero que se la monte sobre esa eficacia, disminuyendo la parte que corresponde a la fe activa del creyente, es algo muy distinto. Y por esta escotilla abierta ha entrado en nuestra liturgia toda una serie de factores que han impedido el que pudiera cumplir con su misión liberadora.

La Liturgia del *ex opere operato* va en busca de la gracia como un don gratuito, causado directamente por el sacramento una vez cumplidas ciertas condiciones pre-

vias. Supone que se recibe la gracia sin que sea precisa la vivencia de la gracia. No se trata primariamente de reclamar aquí el que la gracia recibida deba sentirse o no, sino de que la gracia no es un objeto real recibido, sino un encuentro y una comunicación personal. Exagerará, por poner un ejemplo, cierta exégesis protestante al entender el pan de vida como la aceptación por la fe de Jesucristo Salvador; pero exagera también cierta dogmática católica cuando fiscaliza excesivamente los textos en que Juan reflexiona sobre el pan de vida que ha de comerse. Que las misas católicas hayan pasado a la ligera por la liturgia de la palabra; que al católico medio le siga pareciendo perdida de tiempo la parte dedicada a la liturgia de la palabra en la celebración del sacrificio eucarístico, es la mejor prueba de lo que venimos diciendo. No se hace esfuerzo litúrgico por vivenciar la Palabra salvadora, que sólo da vida cuando previamente es convertida en luz por la fe. De ahí a convertir en magia individualista la recepción de los sacramentos no hay más que un paso. No son los hombres concretos desde su concreta situación los que deben vivenciar el mensaje cristiano en la totalidad de su situación concreta, sino —para estos liturgistas del más allá de la totalidad de la experiencia cotidiana— el hombre universal y eterno, que es el mismo siempre y en todas partes. Si, en consecuencia, no fuera lo requerido para todos los hombres de todos los tiempos una salvación entendida como liberación, no sería ésta tarea propia de la liturgia.

La liturgia del *ex opere operato* tiene, por tanto, entre otros graves peligros, el de dejar muy en segundo plano la historicidad cambiante que le es esencial a la liturgia. Si lo decisivo es el *ex opere operato*, y si la gracia del sacramento se recibe pasivamente, con olvido del carácter de encuentro personal que le es esencial, entonces una única liturgia igualmente vivida por los romanos y los bolivianos exigirá unas formas iguales. La mejor prueba y expresión de todo ello era, hasta hace poco, la liturgia

en latín. El entender la interpelación de la palabra litúrgica era secundario y se realizaba, en el mejor de los casos, de manera individual. Que se utilicen actualmente las lenguas vernáculas supone un avance; pero lo que, entonces, debiera traducirse no sería la lengua de la liturgia, sino la liturgia misma a tantos lenguajes y modos de vivir como son los pueblos que han de vivir la liturgia. ¿Cómo hacer entonces una misma liturgia dominical, pongo por caso, para los habitantes de Nueva York y para los campesinos de Chalatenango, con el uso de los mismos textos y de los mismos signos? No olvidemos que, aun en el caso de que fuera posible encontrar un plano universal idéntico para unos y otros, sería siempre mediante la supresión de diferencias, es decir, mediante la supresión de la vida. ¿Y qué es una liturgia que no sea vida? ¿Tendrá sentido un *ex opere operato* que no se haga vida en su totalidad?

En tal orientación falta el debido esfuerzo para que la liturgia cumpla su misión específica de hacer presente el Misterio con signos vivos y de hacer realmente presente a la comunidad la Palabra de Dios que les interpela vivamente desde su situación concreta y para su situación concreta. Estos valores sustanciales se han subordinado a los de una universalidad uniforme, como si fuera ésta la mejor forma de mantener la unidad viva de la Iglesia.

La América Latina tiene un problema específico con las demás naciones del Tercer Mundo, y es el problema de su liberación integral. Liberación que responde a unas formas de opresión que son muy distintas de las analizadas por Marcuse como propias de la sociedad industrial avanzada. Es a este radical problema al que debe acercarse la Iglesia latinoamericana y de un modo que le es sustancialmente propio a Latinoamérica. La liturgia aquí vivida más bien ha contribuido a la opresión que a la liberación, por lo menos en términos sociales. Corremos el peligro de que la nueva liturgia se convierta también en

alienación si no toma con radical seriedad su misión de salvar al pueblo de Latinoamérica de todas sus múltiples formas de opresión. No podemos permitirnos el lujo de unas liturgias para *élites*. Es el pueblo entero el que está llamado a convertirse en pueblo de Dios.

3. Cómo podría servir la liturgia a una liberación cristiana

En principio, habría que superar la liturgia de la otra vida y la liturgia del *ex opere operato*. Superar no significa anular, sino sublimarla en una unidad superior más encarnada. Bajo un epígrafe se debería constituir la nueva forma de vivir la liturgia aquí y ahora. Ese epígrafe sería: la verdad os hará libres. Es la verdad, y la verdad vivida en una liturgia de la palabra que se convierta, por sus temas y por el modo de presentarlos, en real iluminación de la vida. No hay que forzar los textos; ellos mismos se acomodan a nuestra situación de violencia institucionalizada. Basta con leerlos vital y situacionalmente. Pero es una verdad que *hace*: de ahí la efectividad que promueve el sacramento, pero que no es auténtica efectividad sino desde la verdad asimilada por la fe; por otro lado, no basta con la verdad, se requiere que la verdad se haga carne, se haga vida. Y lo que esa verdad ha de hacer es la *libertad*: debe llevarnos desde la liberación a la libertad de los hijos de Dios; lo que Pablo entiende en el capítulo octavo de la epístola a los Romanos en términos predominantemente físicos (de *physis*), con todo derecho podemos hoy significarlo también en términos predominantemente sociales y políticos (de *polis*). Es a la libertad de los hijos de Dios a la que debemos llegar, y esto no puede lograrse sin drásticas liberaciones. Es lo que Tomás Münzer decía a los campesinos alemanes en los albores de la reforma contra el conformismo de Lutero: no les dejan vivir como hijos de Dios, no les dejan vivir en gracia, porque quien no vive como

hijo de Dios, con la libertad que le corresponde a un hijo de Dios, no ha cumplido en sí la exigencia plena de la gracia.

Para ser un poco más práctico, quisiera mostrar, sobre el esquema de la Misa, algunas posibilidades para una liturgia de la liberación. Es en la Misa donde culmina la acción litúrgica; lo que de ella se dice puede aplicarse a otros elementos litúrgicos.

La Misa debe empezar con una liturgia penitencial. Ahora bien, el elemento diferenciativo de la liberación cristiana es, inicialmente, el interpretar la opresión como pecado activo y la falta de la debida libertad como pecado pasivo. Lo que a cada uno le impide alcanzar y disfrutar de la libertad de los hijos de Dios, de la dignidad de ser hijo de Dios; lo que colectivamente oscurece en las estructuras sociales la presencia amorosa de Dios en todas las cosas; lo que imposibilita la comunidad cristiana; todo esto es la verdadera faz del pecado. Un pecado que lo embarga todo, del que todos somos responsables en una medida o en otra, y que es la gran ofensa del hombre al Dios que es Padre y que es Amor, al Dios que nos ha revelado en la filiación de Cristo su carácter paternal y amoroso. Este es el pecado que debe quitarse no sólo de cada uno de los hombres, sino del mundo, es decir, de la totalidad de los hombres y de las cosas. Este es el pecado fundamental que debe poner ante sus ojos la comunidad cristiana cuando quiere hacer presente la redención, la salvación redentora. En este pecado todos estamos unidos, y en la redención de este pecado todos nos debemos unir. La liturgia debiera —y hoy hay múltiples recursos para hacerlo: musicales, pictóricos, cinematográficos, etc.— hacer sentir a la comunidad reunida cómo todavía el pecado lo invade todo, desde la comunidad internacional hasta la comunidad nacional y la comunidad local. De todos esos pecados debemos hacernos responsables, en especial de los de la comunidad local.

Nos debemos hacer responsables con la vista puesta

en la conversión y en el cambio. Algunos aspectos de esos pecados necesitan, ante todo, conversión personal, transformación, por la muerte del hombre viejo, en un hombre nuevo. Otros aspectos necesitan de cambio, de lucha por el cambio social, de lucha contra la desidia en el trabajo, etc. Es aquí donde debemos oír y aprender del profetismo bíblico en lo que tiene de denuncia, de llamada a la conversión, de suscitación de la esperanza activa. Es aquí donde el pueblo de Dios debe sentir el valor transcendente, el valor cristiano de su acción y de su compromiso secular.

Después, la liturgia de la palabra. Con frecuencia, los afanes de liberación se alimentan de fuentes no plenamente cristianas, con el peligro de recortar el sentido de la liberación cristiana. Sin embargo, la Biblia rebosa de ímpetu original en busca de la liberación; una liberación que lo abarca todo: desde los problemas más interiores hasta las luchas del pueblo entero; desde los aspectos negativos y destructivos de la liberación hasta los ideales más positivos de la libertad plena. Es en este punto donde la verdad debe anunciarse, donde la plenitud de la palabra debe comunicarse hasta convertirse en voz personal del individuo y del pueblo. Ha de evitarse que se convierta esta liturgia de la palabra en una pura audición pasiva; ha de procurarse no sólo que se entienda el mensaje, sino que se asimile, que se convierta en luz y fuerza interpretativa de la realidad cotidiana. Sólo así lo que haga el sacramento será verdaderamente libertad; sólo así tendremos hombres cristianamente libres.

Finalmente, la liturgia estrictamente sacrificial. Donde hay pecado debe haber redención. Y donde abundó el pecado debe abundar la muerte. La interpretación cristiana del desorden y la opresión como pecado no puede menos de ser consecuente y entender que la libertad no puede venir sino por una resurrección tras el dolor de la muerte. Es aquí donde la interpretación cristiana escapa del puro desarrollo. El desarrollo puede mostrar que

se necesitan esfuerzos costosos, y en ese sentido tener un cierto valor sacrificial; pero la interpretación cristiana es mucho más radical: no sólo esfuerzo costoso, sino muerte verdadera es lo que necesita nuestra realidad social, si es que ha sido interpretada como pecado objetivo y colectivo.

El aspecto sacrificial de la misa nos recuerda —es el gran memorial— que la liberación cristiana debe ser estrictamente una liberación redentora. Corren peligro también los liberacionistas de pensar demasiado pronto en el término positivo que es la libertad; si admiten el dolor y la muerte, es como resultado de la lucha contra las fuerzas dominantes y opresoras. Se empobrece así lo más peculiar de la liberación cristiana al pensarse únicamente en cambios de estructuras y no suficientemente en la muerte personal, a la que deben someterse los hombres que buscan resucitar como hombres nuevos a una vida nueva. Independientemente de toda lucha, por muy necesaria que ésta sea, es menester entrar en el esquema cristiano de la muerte: muerte del individuo, muerte del pueblo, muerte de las estructuras. Eso sí, con la gran esperanza de la resurrección, que debe alcanzarse, aunque sea tan sólo en espejo, ya en esta vida. Hay ciertamente un solo sacrificio redentor, pero es todavía mucho lo que le falta a la pasión de Cristo. Y a la resurrección también.

La Misa, que es, ante todo, sacrificio, es el lugar obvio de esta vivencia cristiana. Un peligro tiene, sin embargo. Atenerse demasiado al carácter incruento del sacrificio de la misa y atenerse de nuevo a su eficacia intrínseca, con independencia de su actualización por la fe del creyente. Es aquí donde se refugian todas las purezas de intención, todas las muertes interiores, que dan paso a la pobreza de espíritu (porque no se quiere tener pobreza de vida) y a la acción puramente profana, ajena al evangelio, pero (según dicen) tomada con pureza de intención. Se prefiere morir en la misa matutina celebrata-

da sin pueblo, o con un pueblo que no participa realmente en ella, antes que morir —conmorir— con la muerte de un pueblo oprimido, en el que no quiere verse realmente la presencia de un Cristo que sigue muriendo. Y es esta muerte de Cristo, hoy histórico, la que debiera vivirse en el sacrificio de la misa. No ayudan mucho a ello, ni en la misa ni en los demás sacramentos, los actuales textos litúrgicos, que deberían significar realmente el conmorir, el ser consepultado y el conresucitar con Cristo. Pero es ahí donde los liturgistas del oficio debieran orientar a los pastores a encontrar el modo de dar a la acción litúrgica toda su eficacia vivencial, sin la que la eficacia del *ex opere operato* queda radicalmente disminuida. Para los que están muriendo y para los que deben morir, la vida es la Misa. Pero la multiplicación puramente ritual del acto litúrgico por excelencia no puede menos de ir en detrimento de la Misa y de los que rutinariamente repiten su esquema.

La Misa así vivida, en su triple fase (penitencial, profética y sapiencial), con su culminación en la comunión de todo el pueblo, es el fruto del sacrificio mismo y nos muestra cuánto puede ofrecer la liturgia a lo que la liberación cristiana debe ser: una liberación redentora. A su vez, la vivencia de la Misa desde la perspectiva de la liberación queda enriquecida y profundizada en lo que le es más propio. Por ello es un ejemplo esencial de lo que puede ser una liturgia de la liberación.

10

El seglar cristiano en el tercer mundo

Damos por supuesto lo mucho que se ha escrito acerca del puesto del seglar en la Iglesia y la necesidad de que se le reconozca realmente su mayoría de edad, se respete su debida autonomía y se valore su peculiar acción eclesial. Nos reduciremos a determinar de algún modo cómo se ve el puesto del seglar cristiano desde esta realidad socio-política y teológica que es el Tercer Mundo.

El Tercer Mundo le obliga al seglar cristiano —naturalmente también al sacerdote y al religioso, pero éste no es nuestro punto— a ser cristiano de un modo especial; a su vez, la acción eficaz del seglar cristiano en el Tercer Mundo debe llevar a que este Tercer Mundo cobre unas características singulares no sólo como conciencia histórica, sino también como realización histórica.

1. Estar en el mundo sin ser del mundo

El Tercer Mundo, en efecto, plantea de un modo especialmente dramático aquella esencial dimensión del cristiano: la de estar en el mundo sin ser de él. La razón es que el «mundo» se presenta en el Tercer Mundo con características muy especiales: es, por un lado, el lugar

más visible de la encarnación del pecado social, de la negación de Dios en la objetivación de la historia; pero es, por otro lado, el lugar donde habitan los pobres de la tierra y, tras los pobres de la tierra, el escondido pobre de la historia, que ha prometido estar tras el hambriento, el sediento, el encarcelado, el oprimido... Es, asimismo, el gran profeta que, aun sin hablar, está denunciando el mal y el pecado del mundo, pues su misma estructura histórica pone al descubierto lo que entrañan los ideales de sociedad que no han podido evitar todavía, o que están logrando todavía, el que haya un Tercer Mundo. Es, finalmente, el gran reducto de humanidad, con muchas de las características del Siervo de Yahvé, en el que tal vez se pronuncie un camino de salvación que no siga los que han emprendido los demás.

Este dramatismo se le plantea más especialmente al seglar. El religioso significa, predominantemente, el carácter escatológico del mensaje cristiano, y por eso le es más fácil la separación crítica respecto de un mundo al que escatológicamente niega o, si se prefiere, supera desde la escatología. Pero el seglar, por su propia vocación de seglar cristiano, significa predominantemente la inmancuencia del Reino en este mundo, y esto le obliga a encarnarse en un mundo cuya determinación fundamental o, al menos, una de sus determinaciones fundamentales, es la de ser pecado.

2. El matrimonio y la profesión, dos graves puntos de tensión

En dos puntos esenciales puede verse esta terrible tensión a la que se ve sometido el seglar cristiano. En el matrimonio y en la profesión. Aunque hay también otros, estos dos son suficiente índice de lo que queremos decir.

El matrimonio es el estado normal del seglar cristiano en el mundo. Si esta última frase puede parecer

drástica, cambiémosla (para evitar discusiones en este momento poco útiles) por esta otra: entendemos aquí por seglar cristiano el seglar casado. Pues bien, el matrimonio, que es, como sacramento cristiano, un lugar privilegiado y un modo excelente de pertenencia a la Iglesia, es, como institución social, el modo más peculiar y más condicionante de entrar a formar parte de la sociedad. Ambas proposiciones son claras, pero es menester insistir por separado en cada una de ellas para percatarse de la dialéctica interna que acompaña a la existencia cristiana del seglar en el Tercer Mundo.

Que el matrimonio como sacramento cristiano sea un modo excelente de pertenencia a la Iglesia y un lugar privilegiado donde la Iglesia se hace presente en algunos de sus aspectos más cristianos, es punto que ya no admite discusión en una recta teología sacramental. Un sencillo recorrido por los pasajes del Génesis y los pasajes de Pablo basta para probarlo. Y es que en el matrimonio se dan las condiciones mejores para llegar, por el segundo mandamiento, a la perfección del primero; el matrimonio es el lugar ideal para llevar a su culminación el amor al prójimo como a sí mismo y, desde este amor, al amor de Dios sobre todas las cosas. Es éste un aspecto radical que las teologías al uso no suelen tener en cuenta cuando hablan del matrimonio.

Que el matrimonio como institución social sea uno de los modos más condicionantes de pertenencia a la sociedad, es asimismo sociológicamente claro. Aunque ya por el mero hecho de pertenecer a una familia queda uno incardinado de una manera determinada —según sea el status de la familia— a la sociedad y queda condicionado por ella, el constituir una familia autónoma y el hacerse responsable de ella somete al nuevo matrimonio a una relación muy distinta con la sociedad. Pesan sobre él directamente las presiones que antes pesaban directamente sobre los responsables de la familia, y así, con esta nueva presión se pierde aquella libertad —o apa-

riencia de libertad— que parecía haber frente a la sociedad y que permitía un juego de rebeldía y de crítica que ya no puede seguirse.

Aunque este planteamiento es más válido para profesionales burgueses que para trabajadores campesinos, todavía admite una cierta consideración común, máxime en el Tercer Mundo. En los otros mundos, sobre todo en un mundo más socializado, las necesidades más urgentes de vivienda, alimentación, vestido, educación y salud, están fundamentalmente aseguradas, de modo que es posible no tener que atenderlas como urgencia primaria y personal. Pero no es así en el Tercer Mundo, en el que uno personalmente tiene que asegurarse para sí y para los suyos la satisfacción, incluso mínima, de estas necesidades, con lo cual su sometimiento a la estructura social se ve estigmatizada como injusticia institucionalizada, de modo que, por acción o por omisión, es muy difícil no participar en esa injusticia. Dicho en otros términos: para cumplir con las obligaciones éticas respecto de los propios miembros de la familia de un modo medianamente adecuado, uno se ve forzado a participar en el juego de una sociedad que, como totalidad, funciona injustamente. El análisis podría llevarse más lejos. Pero con lo dicho basta para mostrar en qué condiciones difíciles le pone al seglar su cristianismo.

El segundo punto de reflexión surge de la profesión que el seglar debe ejercitar para sobrevivir como hombre y para vivir como cristiano. Con la profesión y, más en general, con el trabajo profesionalizado y secular, aparecen antinomias similares a las del matrimonio. Por un lado, el trabajo profesional representa uno de los medios fundamentales para la propia realización humana, para el servicio a los demás y para el crecimiento del Reino de Dios en la historia; por otro lado, ese mismo trabajo profesional es uno de los ingredientes fundamentales que sostienen la estructura injusta de la socie-

dad y está, a su vez, sometido a las alienaciones que esa estructura impone.

No es necesario hacer aquí una teología del trabajo. Baste con subrayar que el trabajo en general y el trabajo especializado en particular son obligación esencial, sin la que la vida humana no puede realizarse. Más aún, en una concepción adecuada de lo que debe entenderse por creación envolvente (Zubiri), aún falta mucho a la creación, y eso que falta debe ser promovido y dirigido por la capacidad y la libertad del hombre; es el logos creador el que sigue animando y estando presente para que nada se haga sin El. Sólo por este camino del trabajo es posible la existencia de una verdadera historia humana que no sea una pura continuación de la naturaleza. Tenemos, pues, que sin el trabajo no hay posibilidad de vida humana.

Pero este mismo trabajo en esta determinada sociedad tiene características plenamente opuestas. Al estar nuestra sociedad últimamente configurada por el afán de lucro y por el deseo de mantener o adquirir una posición en ella dentro de las clases dominantes; al ser nuestra sociedad una sociedad fundamentalmente injusta, de modo que todo trabajo tiene un elevado coeficiente de colaboración al mantenimiento de la actual estructuración injusta, lo que era un valor óptimo tiende a convertirse en un anti-valor pésimo. En pocos ámbitos como en éste tiene vigencia el viejo cfato: *corruptio optimi pessima*.

Estamos de nuevo ante una situación antagónica que amenaza desgarrar la existencia cristiana del seglar en el Tercer Mundo: el trabajo es no sólo indispensable medio de subsistencia y de realización humana y cristiana, sino que es también inevitable medio de contribuir de un modo u otro al mantenimiento de un orden que es fundamentalmente alienante y que, desde un punto de vista cristiano, debe ser calificado como pecado objetivo.

¿Cómo resolver estas gravísimas antinomias en las que se encuentra objetiva y existencialmente el seglar cristiano del Tercer Mundo, y que no son sino índices, aunque gravísimos, de un conflicto más total y radical?

3. No ignorar esas internas contradicciones

Ante todo, nada se logra con ignorar el problema o con paliarlo. Es una forma bien concreta en que hoy se nos presenta la palabra de Jesús y la reflexión teológica de Juan sobre esa esencial dualidad de la condición cristiana: estar en el mundo sin ser de él. Un auténtico cristiano no debería disimular o suavizar la interna contradicción de su condición de cristiano en un mundo de pecado, sino que debería agudizarla. Esta radical toma de conciencia le serviría para ir en busca de la adecuada y progresiva solución, dejando atrás toda forma de hipocresía y de intereses ocultos.

Tampoco se lograría mucho espiritualizando el problema. Esta espiritualización o idealización del problema se presenta muy a menudo, sobre todo, en quienes gozan efectivamente de las ventajas de esta sociedad. Y busca un doble camino de solución. Por un lado, moraliza y legaliza el problema; plantea la cuestión en términos de «qué me está permitido» y «qué me está prohibido» por la ética, y rara vez se pregunta qué me está exigido por el «si quieres ser perfecto» del seguimiento de Cristo. Ahora bien, el Vaticano II dejó bien asentado que todo verdadero cristiano está llamado a esa perfección total, y no sólo los religiosos. En esta misma línea de moralismo legalista, de cumplimiento de la ley, se buscan subterfugios sobre la posibilidad ética de colaboración con el mal; y esto de dos modos: o se desconoce más o menos interesadamente la repercusión que la acción (que se tiende a presentar como neutra) tiene en la totalidad (a la que tampoco hay interés en calificar cristianamente).

te) o, positivamente, se acude a las clásicas consideraciones que explican en qué condiciones se puede colaborar con el mal. El otro pretendido camino de solución es el de acudir a la pureza de intención, al presunto desapego espiritual de unas riquezas y un status que de ningún modo se quiere dejar realmente y por el que apasionadamente se pelea, con lo cual el presunto desapego queda claramente en entredicho, máxime cuando desde él, y aprovechando las propias riquezas y el propio poder, se hace todo lo imposible por impedir todo esfuerzo encamulado al cambio total de la estructura injusta.

Estos tipos de solución no son hipotéticos; se dan incluso organizadamente entre muchos que se profesan cristianos y que dicen ir en busca de la perfección. Ni que decir tiene que no son soluciones a las que tengan que recurrir los seglares cristianos que no son beneficiarios de la situación reinante. Tiene aspectos salvables, pero en su conjunto dejan intocado el problema del radicalismo cristiano en la situación trágica del Tercer Mundo.

4. **Quitar el pecado del mundo y dar vida**

El camino para la verdadera solución es otro. Debe buscarse en aquel campo donde se dé una cierta coincidencia entre lo que es la exigencia de la realidad del Tercer Mundo y lo que es la exigencia de un cristianismo comprometido. Sólo si atiende a la exigencia de la realidad, el seglar estará satisfecho como seglar; sólo si atiende a la exigencia del cristianismo, el seglar podrá responder de algún modo a su conciencia cristiana; sólo si se encuentra una cierta coincidencia entre la exigencia del seglar y la exigencia del cristiano, podrán evitarse esas soluciones que meramente duplican y yuxtaponen lo que debe ser vocación esencialmente unitaria. Sólo en la unitaria vinculación de la acción secular con la acción cristiana podrá encontrarse un camino que salve

de verdad al seglar y al cristiano, que posibilite al verdadero seglar cristiano.

El Tercer Mundo, en el desafío de su radical dificultad, tal como quedó ejemplificada en el caso del matrimonio y del trabajo profesional, ofrece claras, aunque dolorosas, perspectivas de enfrentarla y superarla. El Tercer mundo es en alguna medida el mundo de los pobres, pero es por lo mismo, como lo decíamos en las primeras líneas, lugar privilegiado de salvación, porque tras él se oculta el rostro dolorido de Cristo salvador.

El Tercer Mundo es el resultado y la expresión del pecado del mundo. Como estructura total —no en cada una de sus partes, de sus grupos o de sus personas, sino como estructura total— es el pecado mismo objetivado. No necesitamos acudir a citas de los últimos documentos del magisterio ni a un análisis detallado de la serie de pecados, de ausencias de Dios tal como se nos revela en Cristo y de presencias del mal que niegan el ser mismo de Dios, para llegar a la convicción de que el pecado del mundo se expresa de manera hiriente y se ensaña en esta inmensa parte de los pueblos de la tierra que son los desheredados, que son los oprimidos, que son los hambrientos y los enfermos, ante quienes los demás pasan de largo después de haberlos despojado de casi todo, y a los que todavía se les encanta con masivos envíos de necesidades superfluas que los empobrecen y deshumanizan más y más.

Es esta fundamental situación la que el seglar cristiano debe reconocer; más aún, es esta situación fundamental la que debe constituir irreemplazablemente al seglar cristiano. Como seguidor de Cristo, su misión es la de quitar el pecado del mundo, pero su modo de quitar el pecado del mundo es peculiar. No es tanto a través del signo sacramental, ni lo es peculiarmente a través del anuncio de la palabra que llama a la conversión, sino a través de la acción eficaz que, de hecho, vaya quitando el pecado del mundo. Un pecado que no sólo hay que

perdonar, sino que también hay que erradicar. De ahí que el seglar cristiano en el Tercer Mundo deba tener como misión unificadora de todas sus actividades la de comprometer toda su vida en favor de un radical cambio social.

Este cambio social tiene, ante todo, un principio de inspiración. Es la vivencia plena del Cristo total. Vivencia plena, es decir, que suponga la asunción del hombre total, no sólo de su intención o de su religiosidad cultural, sino de su plena realidad social y política, por la totalidad de lo que es Cristo. Y la totalidad de Cristo no es sólo su condición de Logos creador, sino que es también su condición de Logos encarnado y de Logos redentor, de modo que sólo a través de esta condición se llega a constituir en Logos resucitado y en Cabeza de la humanidad. Y lo que convierte al Logos creador en Logos redentor es el pecado, el pecado que debe quitarse del mundo y no sólo del interior de los corazones. Sólo desde esta vivencia plena del Cristo total tendrá sentido la acción del seglar cristiano, tendrá sentido la debida secularización de la fe cristiana.

Pero esta vivencia tiene que ser efectiva. Y su primer resultado o intento de resultado es en la línea de quitar el pecado. Dijimos que este quitar el pecado toma en el seglar una característica singular: debe ser especialmente efectiva y secular. Es aquí donde, primero, no debe hacerse nada que positivamente lleve a aumentar el pecado del mundo; donde, después, no se debe hacer resistencia —purificación sí, pero resistencia no— a lo que fundamentalmente vaya a transformar radicalmente este mundo de pecado. Donde, sobre todo, debe entregarse la vida a realizar, desde una inspiración cristiana, la más decidida y frontal lucha contra todas las objetivaciones de ese pecado, que mantiene en la injusticia a la mayoría de los hombres y de los pueblos. No hay duda de que, si el seglar cristiano pone como fin primario de su secularismo cristiano esta decidida lucha contra el

pecado del mundo, este afán total en favor del debido cambio social, forzosamente encontrará su camino y el mundo mismo le irá despojando poco a poco de lo que hay en él de pecado. Tanto su matrimonio como su profesión quedarán forzosamente purificados.

Pero no basta con quitar el pecado del mundo. Hay que dar vida, hay que hacer una nueva historia, hay que salvar positivamente la historia para que pueda ser signo de la salvación total. Tampoco es aquí lo más propio del seglar la distribución de la gracia por los sacramentos o la animación por la palabra del gigantesco proceso de la historia. Lo más propio es la efectiva realización, el hacer carne y hueso lo que en un primer momento es sólo espíritu e inspiración. Hay mucho que hacer en la historia, y este positivo hacer es tarea peculiar del seglar. Es aquí donde entra todo el campo de la técnica, de la creación de modelos, de las realizaciones políticas. Pero modelos, técnica y política que no pueden ser cualesquiera, sino aquellos que sean la expresión mejor y la realización óptima del ideal de hombre que propugna el cristianismo. Desde el cristianismo en el Tercer Mundo no hay políticas ni técnicas ni modelos *neutros*; su signo es de gracia o de pecado, según lleven o no a la liberación total del hombre y de la sociedad. El seglar cristiano debe estar muy despierto para no caer en la trampa de los desarrollos o en la prudencia de la falta de riesgo. Le quedan alternativas plurales, que no pueden determinarse exclusivamente desde la inspiración cristiana. Pero no son tantas en el Tercer Mundo ni hay tampoco mucho tiempo que perder.

Y siempre habrá de tenerse en cuenta que un compromiso total con el evangelio que es Cristo llevará al seglar al mismo destino heroico que tuvo el Jesús de la historia, que se enfrentó contra un mundo de pecado. Un matrimonio y un trabajo profesional comprometidos con el seguimiento de Cristo serán rechazados por el mundo, y en este rechazo estará su purificación.

El Tercer Mundo es así, para el seglar cristiano, desafiante campo de batalla. Ofrece gigantescas tareas a su condición de seglar, porque la labor negativa y positiva que debe hacerse en él es apremiante e incommensurable. Las ofrece también a su condición de cristiano, porque tanto en la destrucción como en la construcción debe ir movido e inspirado por lo que le dicta su pasión y su luz cristianas.

Pero las ofrece, sobre todo, a su condición unitaria de seglar cristiano. No tiene que escindirse. Lo que hace por quitar el mal del mundo es lo que debe hacer por quitar el pecado del mundo; lo que hace por dar nueva vida y realidad al mundo es lo que debe hacer para que Dios sea todo en todas las cosas. Junto a él marchará el sacerdote, marchará el religioso. Todos ellos completarán el gran encargo que dejó Jesús a los suyos: he venido para que tengan vida y la tengan en mayor abundancia; no una vida como la que da el mundo, sino una vida capaz de hacer un mundo nuevo.

La tierra nueva de los hombres nuevos es la gran tarea del seglar cristiano. En ninguna parte tan urgente y tan entusiasmante como en el Tercer Mundo. Es en esa gran tarea donde el cristianismo puede seguir siendo creíble para un mundo al que el reino del pecado obliga a ser increyente.