

Leonardo Boff

**Teología
desde el lugar
del pobre**

Sal Terra

Dresencia

Teología desde el lugar del pobre

*P. Ramón Pons y
Abril 86.*

Editorial SAL TERRAE
Santander

Índice

	Págs.
<i>INTRODUCCION</i>	9
I. La teología de la liberación: recepción creativa del Vaticano II desde la óptica de los pobres	13
1. El Concilio como punto de llegada	13
2. El Concilio como punto de partida	20
3. La recepción creativa del Vaticano II en la perspectiva de los pobres	24
<i>a) Qué es una «recepción creativa». b) Cómo se procesó en América Latina la recepción creativa en la perspectiva de los pobres. c) Cinco líneas teológico-pastorales de la Iglesia junto a los pobres. d) La Teología de la Liberación como expresión del Tercer Mundo.</i>	
4. Conclusión: la posibilidad de un cristianismo de los pobres	42
II. La misión de la Iglesia en América Latina: Ser el «buen samaritano»	45
1. América Latina, continente despojado: un desafío a la misión de la Iglesia	47
2. Anunciar proféticamente el Evangelio	49
3. Defender y promover hasta la más mínima vida	51
<i>a) Opción preferencial por los pobres y contra la injusticia social. b) Opción por la liberación integral de los pobres.</i>	
4. Defender y promover los derechos de los pobres	57
5. Reinventar la Iglesia en la base como Pueblo de Dios ...	59
6. Conclusión: el Buen Samaritano todavía existe. Lo han visto en Bahía	61
III. Los derechos de los pobres como derechos de Dios	63
1. Los derechos humanos como derechos de las mayorías pobres	65

Título del original brasileño:
Do lugar do pobre
 ©1984 by Editora Vozes
 Petrópolis (RJ)
 Brasil

Traducción: *Jesús García-Abril*
 © 1986 by Editorial Sal Terrae
 Guevara, 20
 39001 Santander
 España

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0741-9
 Dep. Legal: BI-391-1986

Fotocomposición: Mogar Linotype
 Albia de Castro, 3
 26003 Logroño

Impreso por Gráficas Ibarsusi, S.A.
 C.º de Ibarsusi, s/n.
 48004 Bilbao

2. Compromiso de las Iglesias con los derechos humanos, especialmente con los de los pobres	69
3. Fundamentación teológica de los derechos de las mayorías pobres	71
4. Evangelizar y servir a Dios es promover y defender los derechos de los hombres, en especial los de los pobres ...	76
IV. Lo «sobrenatural» en el proceso de liberación	79
1. ¿Qué se quiere significar con la palabra «sobrenatural»? ..	80
2. La gracia empapa la historia e impregna los corazones ..	84
3. «Sobrenatural» y alienación crítica desde la fe liberadora	86
4. La relevancia teológica de la lucha de los oprimidos por su liberación	88
<i>a) Una sola historia: de opresión y/o de liberación. b) Versión secular de la presencia del Reino. c) Versión religiosa de la presencia del Reino. d) Misión evangelizadora de la Iglesia.</i>	
5. Relación entre salvación de Cristo y liberación humana ..	93
6. El «ethos» del nuevo cristiano: abierto a todos desde la identidad de la fe	95
<i>a) Sobre la dimensión política de la fe. b) Aspectos teológicos en los informes de las comunidades. c) ¿A qué Dios aceptamos?</i>	
V. Cómo celebrar la Eucaristía en un mundo de injusticias	101
1. La alegría de la Cena en un contexto de muerte	102
2. Donde no hay búsqueda de fraternidad, la Eucaristía es una ofensa a Dios	105
3. «No deis a los perros lo que es santo»	110
4. Ni fariseísmo político ni laxismo eucarístico	112
VI. ¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados? .	117
1. El arte de las artes teológicas: saber hablar de la muerte y de la cruz	117
2. Muerte y cruz inocentes, enfrentadas como suprema expresión posible de lo humano	119
3. Muerte y cruz angustiantes, padecidas como estigma del pecado	121
4. Cruz y muerte como crimen que debe ser denunciado y condenado	123
5. Cruz y muerte aceptadas como precio a pagar por la lucha contra la cruz y la muerte	126
6. Muerte y cruz padecidas como sacrificio en favor de quienes las producen	130

7. Cruz y muerte asumidas como expresión de solidaridad con los crucificados de la historia	132
8. Cruz y muerte como lugar y momento de la resurrección, como victoria sobre la cruz y la muerte	134
VII. Cómo predicar la resurrección en un mundo amenazado de muerte colectiva	137
1. La muerte no tiene ya la última palabra	138
2. Resurrección: una utopía hecha realidad	140
3. La vida está llamada a la vida	142
4. El ser humano muere para resucitar	144
5. ¿Cómo sería una vida resucitada?	145
6. El verdugo no triunfa sobre su víctima	146

Introducción

Todo punto de vista consiste en ver las cosas desde un determinado punto. Pues bien, ¿cuál es hoy el punto desde donde podemos tener una visión más exacta de la realidad? Para América Latina, dicho punto lo constituye actualmente el “lugar de los pobres”. Y por “lugar de los pobres” entendemos la causa de los pobres, su existencia sacrificada, su lucha, sus intereses referidos a la vida, al trabajo, a la dignidad y al placer. Los pobres constituyen las grandes mayorías, y las cuestiones que ellos suscitan afectan a todos los hombres; por eso nadie puede permanecer indiferente ante el grito del oprimido que pide pan y liberación.

Asumir el lugar del pobre constituye el primer gesto de solidaridad. Asumir el lugar del pobre supone un esfuerzo por ver la realidad desde su óptica. Y entonces queda perfectamente claro que la realidad debe ser transformada, porque es demasiado injusta para la mayoría de los hombres, a los que empobrece y margina. El lugar del pobre nos obliga a establecer un orden de prioridades de los problemas que es preciso afrontar: en primer lugar, la vida; y a continuación los medios de vida, como son el trabajo, la salud, la vivienda, la educación... La gran lucha de los hombres es la lucha por un poco de pan conquistado mediante el trabajo, viviendo sobre un suelo propio, bajo un modesto techado y con un mínimo de participación social obtenida mediante la educación. Asumir el lugar del pobre nos permite descubrir la fuerza, la capacidad de resistencia y la dignidad de las luchas de los pobres, los cuales

no son tan sólo seres que padecen privación, sino que son además agentes de su propia vida y subsistencia, productores de su propia dignidad y liberación.

El lugar de los pobres nos descubre de nuevo el evangelio como buena noticia, y a Jesucristo como liberador de todas las formas de opresión. Las presentes páginas pretenden elaborar el pensamiento teológico a partir del lugar de los pobres. Nunca seremos como los pobres ni participaremos suficientemente de su pasión. A lo más, seremos sus aliados en la retaguardia, comprometidos más con su causa que con su vida crucificada. Y aun así, no acabamos de aprender; tenemos aún mucho que crecer para llegar a su estatura y merecer su comunión; nos atormenta la mala conciencia de no haber sido lo radicales que ellos están obligados a ser ni lo consecuentes que podríamos haber sido. A pesar de lo cual, estamos convencidos de que la renovación de la Iglesia y la revitalización de la teología dependen de cómo asumamos la problemática suscitada por los pobres. Más aún: la propia credibilidad del cristianismo —y lo de menos son los términos en que se exprese— depende de la capacidad de esperanza y de liberación que la fe histórica produzca o deje de producir. Si, según las palabras del Señor (Mt 25, 31-46), los pobres habrán de ser los jueces escatológicos de nuestra praxis, con mucha mayor razón lo serán de nuestros discursos.

El primer capítulo —*La teología de la liberación: recepción creativa del Vaticano II desde la óptica de los pobres*— fue originariamente escrito en alemán como homenaje al maestro Karl Rahner, con ocasión de su 80 cumpleaños y en agradecimiento a la inspiración que para mí supuso durante mis años de estudiante en la Universidad de Munich, donde él regentaba una cátedra. Su inesperada muerte, acaecida el 30 de marzo de 1984, nos privó del teólogo más inteligente y creativo de nuestro siglo. Ahora está viendo, cara a cara, las realidades divinas en las que tanto meditó y que él nos ayudó a vislumbrar y amar.

La misión de la Iglesia en América Latina es una colaboración que presenté en el Congreso Internacional sobre la encíclica “Dives in misericordia”, celebrado en septiembre de 1983 en Collevalenza, cerca de la ciudad italiana de Todi.

Los derechos de los pobres como derechos de Dios es una reflexión que presenté en el I Encuentro Nacional de las Comi-

siones “Justicia y Paz” y “Centro de Defensa de los Derechos Humanos”, que tuvo lugar en Petrópolis (Río de Janeiro) en enero de 1982.

Cómo predicar hoy la cruz en una sociedad de crucificados es una conferencia que pronuncié en el Congreso Latinoamericano Stauros, en Itaici, en octubre de 1983.

Los demás capítulos han nacido en distintas situaciones, todas ellas dentro del ámbito de la teología de la liberación. Las repeticiones (para las que pedimos la comprensión del lector) se deben a la diversidad de los destinatarios.

Lo mínimo que se debe exigir a un teólogo que hace su opción eclesial por los pobres es que trate de ejercer el ministerio de la reflexión desde la óptica de los pobres y en interés de su liberación. La teología de la liberación no es una moda, porque el ser pobre y explotado nunca ha sido ninguna moda: ¡ojalá lo fuera y, al igual que todas las modas, acabara pasando!, porque entonces ya no habría más pobres, sino personas que participarían en una sociedad justa y fraterna. Con voluntad de ser realistas, nos aplicamos a nosotros mismos las palabras del Deuteronomio (15, 11): “Ciertamente nunca faltarán pobres en este país; por eso te doy yo este mandamiento: abre tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en la tierra”. A su manera, el presente libro trata de hacerse eco de este requerimiento del Señor.

I

La teología de la liberación: Recepción creativa del Vaticano II desde la óptica de los pobres

A partir de la experiencia eclesial latinoamericana, el Concilio Vaticano II puede ser visto desde dos perspectivas: como punto de llegada y como punto de partida. Ambas interpretaciones entrañan una serie de importantes consecuencias para la vida concreta de la Iglesia¹.

1. El Concilio como punto de llegada

El Concilio, efectivamente, puede ser visto como el punto de llegada de un largo y arduo proceso de “aggiornamento”, de adaptación de la Iglesia a la cultura moderna, surgida de la revolución burguesa, en sus expresiones económica, científica, técnica y política². La cultura moderna ha surgido al margen

1. Cfr. los diversos estudios sobre el post-Vaticano que aparecen en “Il Concilio tra continuità e involuzione”, en *Internazionale IDOC*, nn. 10, 11 y 12 de 1962.

2. Cfr. H.J. HOBSBAWN, *Industry and Empire*, Baltimore 1968; Id., *The Age of Revolution. Europe 1789-1848*, Londres 1962; para las diversas cuestiones de fondo, cfr. J. LADRIERE, *El reto de la racionalidad*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978.

de la Iglesia, casi siempre sin la Iglesia y muchas veces en contra de la Iglesia. A pesar de lo cual, son diversos los movimientos cristianos que, habiendo realizado algún tipo de inserción en el espíritu de la modernidad, han intentado llevar a cabo una nueva codificación de la fe en respuesta a los nuevos desafíos de hoy. Este es el significado profundo del liberalismo cristiano, de los socialistas religiosos, del modernismo y de la denominada "nouvelle Théologie". No es preciso que recordemos aquí la dramática represión eclesiástica que se abatió sobre tales movimientos, retrasando el inevitable "aggiornamento", pero sin conseguir jamás hacerlo totalmente inviable³. Era urgente que las instancias rectoras de la Iglesia acomodaran su paso al del tiempo histórico contemporáneo, impidiendo así que la propia Iglesia se convirtiera en el reducto de los reaccionarios de todo tipo y en el último refugio de un mundo definitivamente periclitado, en detrimento de la credibilidad del Evangelio.

El Concilio Vaticano II se impuso a sí mismo el propósito —expresado por Juan XXIII en el discurso inaugural de 11 de octubre de 1962— de estudiar y exponer el mensaje cristiano "mediante formas de investigación y de expresión literaria propias del pensamiento moderno". Por eso el Vaticano II quiso ser un Concilio pastoral: para la pastoral, la misión es algo primordial. A partir de la misión hacia afuera debe organizarse la Iglesia desde dentro.

En función de la misión, la Iglesia del Vaticano II acoge al mundo moderno y sus conquistas, tan ardorosamente cuestionadas con anterioridad: la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad religiosa; la autonomía de las realidades terrenas (posteriormente llamada "secularización"); el espíritu democrático; el aprecio por la persona humana en su sagrada subjetividad, en su historicidad y en su dinamismo transformador; la concienciación de la unidad de la historia humana, que se interpreta en una perspectiva histórico-salvífica; el descubrimiento de las iglesias cristianas como iglesias en las que, aun-

que sea de manera incompleta, se realiza la Iglesia de Cristo (ésta es la razón teológica del ecumenismo); la aceptación del desafío de las otras religiones y su significación histórico-salvífica; la admisión del diálogo hacia adentro y hacia afuera como manera de construir el consenso, como enriquecimiento y aprendizaje mutuos y como expresión del respeto al pluralismo.

La Iglesia del Vaticano II pretende entenderse a sí misma dentro del mundo moderno: un mundo secular, pragmático, celoso de su autonomía, con espíritu de emancipación y caracterizado por la producción y por un desarrollo vertiginoso. En el mundo, no al margen o fuera de él, desea ser sacramento de unidad de los hombres entre sí y de la humanidad con Dios. Cuando en los textos conciliares se habla del hombre, se está pensando concretamente en el hombre de la cultura ilustrada, en el ciudadano de las sociedades avanzadas⁴. Dentro del propio Vaticano II tuvo lugar un desarrollo de la conciencia que la Iglesia tenía de estar inserta en el mundo moderno. La Constitución Pastoral *Gaudium et spes* representa el fruto maduro de este cambio de lugar de la Iglesia. Del lugar eclesiocéntrico fue pasando lentamente al lugar mundocéntrico. La primera frase de este significativo documento refleja el nuevo espíritu de solidaridad de los nuevos cristianos con los hombres de hoy, especialmente con los pobres y con todos los que sufren.

El Vaticano II proyecta una atmósfera de optimismo, de apertura en todas las direcciones, de reconciliación con las mejores ansias de la modernidad, especialmente con el espíritu del trabajo, de la ciencia y la técnica y del diálogo entre las culturas. La Iglesia ofrece sus servicios a la construcción de la paz y a la promoción de la comunidad entre los pueblos. Es sensible al drama de la miseria y de los pobres. Sin embargo, un análisis más detenido evidenciará que se trata de algo circunstancial dentro del marco general de la sociedad moderna y

3. Cfr. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico*, Bologna 1969, pp. 261-326; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Ed. Casterman, París 1962; J. STEINMANN, *Friedrich von Hügel*, Ed. Aubier, París 1962.

4. Cfr. J. RATZINGER, "Kirche und Welt: zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils", en *Theologische Prinzipienlehre*, Munich 1982, p. 397: "A tenor de lo visto, se entiende por «mundo» la totalidad de la realidad científico-técnica y los hombres que son portadores de ella, y en cuya mentalidad tiene su patria dicha realidad".

opulenta. Es verdad que el Concilio constata que “el lujo y la miseria coexisten simultáneamente” (GS 63) y afirma que “son exigibles a todos muchas reformas en la vida económico-social y una conversión del modo de pensar y de ser” (*Ibid.*). Pero aún no aparece una clara conciencia del nexo causal estructural entre el lujo y la miseria, ni se cuestiona la naturaleza de las reformas exigidas: si deberán hacerse dentro del sistema vigente (reformismo) o si postulan una nueva forma de sociedad (liberación).

De cualquier modo, con el Concilio Vaticano II realizó la Iglesia un considerable esfuerzo por definir su lugar y su misión en el mundo moderno. Fue un punto de llegada imprescindible para cualquier avance posterior.

Las instancias oficiales de poder en la Iglesia tienden, en los últimos años, a considerar el Vaticano II exclusivamente como punto de llegada. Esto resulta hoy aún más acentuado jurídicamente gracias al nuevo Código de Derecho Canónico, en vigor desde el 11 de noviembre de 1983, que emplea los textos conciliares al estilo de una neo-escolástica, como textos autorizados, pero olvidando su carácter intencionadamente pastoral y, consiguientemente, orientados a la práctica. De este modo se pretende frenar determinados avances y crear una nueva homogeneidad doctrinal en la Iglesia. En este sentido parece que hay que entender las frecuentes referencias del Magisterio a la “herencia del Vaticano II”⁵.

Frente a esta tendencia oficialista, queremos recordar las palabras de Pablo VI en su Carta al Congreso de Teología Post-conciliar (21 de septiembre de 1966): “La tarea del Concilio Ecuménico no ha quedado totalmente concluida con la promulgación de sus documentos. Estos, como lo enseña la historia de los concilios, representan más un *punto de partida* que una meta alcanzada. Es preciso aún que toda la vida de la Iglesia se impregne y renueve con el vigor y el espíritu del Concilio; es preciso que la simiente de vida lanzada por el Concilio sobre el campo de la Iglesia llegue a su plena madurez”.

5. Cfr. L. BOFF, “Misión universal de la Iglesia y liberación concreta”, en *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Ed. Sal Terrae, Santander 1985 (2ª ed.), pp. 145-167.

Aquí aparece con claridad la conciencia de la necesidad que hay de proyectar el mensaje cristiano más allá del punto alcanzado por el Vaticano II, en función de una nueva articulación del modo de entender la fe en el contexto del mundo moderno. El Concilio trazó el rumbo; lo importante ahora es avanzar en ese nuevo camino y no quedarse parados y exclusivamente dedicados a hacer la exégesis de lo dicho y escrito en los documentos conciliares. En función de esta exigencia se desarrollaron en los países “céntricos” diversas tendencias teológicas que encuentran su respaldo o apoyo en el espíritu del Vaticano II.

La primera de ellas es la llamada “teología de la secularización”⁶, que se presenta como una exigencia de autonomía –reivindicada por la modernidad– de las instancias de la racionalidad política, científica, económica, antropológica... Esta teología introduce un valor o principio de carácter permanente: lo teologal (el designio de Dios, la gracia y la salvación, el pecado...) no se realiza únicamente allí donde aparece la conciencia teológica (comunidad cristiana), sino que constituye la dimensión fundamental de toda la realidad y de toda práctica humana, la cual o se ordena a la construcción del Reino o se opone a ella. La Iglesia deja de ser considerada como la única mediadora de la gracia y del proyecto histórico de Dios. La Iglesia, eso sí, supone lo teologal; es decir: en ella la historia de la salvación en curso se hace signo sacramental de lo teológico e instrumento de su más explícita implementación histórica.

Viene a continuación la “teología de lo político”, una de las tendencias que mejor prolongan las intuiciones del Vaticano II⁷. Esta teología reasume los desafíos de la Ilustración y de ese más amplio horizonte de nuestra cultura que es lo político. Procura liberar a la comunidad cristiana de la versión intimista y privatizante que se había dado del mensaje de Jesús. Trata de

6. Cfr. J. COMBLIN, “Secularización: mitos, realidades, problemas”, en *Concilium* 47 (1969), pp. 115-126; VV.AA., *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Ed. Casterman, Paris 1970.

7. Una buena orientación acerca de las diversas tendencias de la teología política es la que ofrece S. WIEDENHOFER, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976.

recuperar el “recuerdo peligroso” de Jesús, que murió a la vista del mundo y como consecuencia de un conflicto entre los diversos poderes. La teología política, tal como con tanta expresividad lo formuló J.B. Metz, nace como “un intento de expresar el mensaje escatológico del cristianismo en relación con la época moderna en cuanto figura de la razón crítico-práctica”. Más que mejorar la expresión religiosa, lo que el cristianismo pretende es ayudar a la construcción del hombre nuevo.

Aparece posteriormente la “teología de la esperanza”⁸, inicialmente de origen protestante, pero a la que se adherirán muchos católicos y muchos miembros de otras denominaciones. Esta teología se sitúa, hasta cierto punto, en el mismo horizonte que la teología de lo político. Intenta traducir la esperanza escatológica en un principio de transformación histórica, en utopías, proyectos y revoluciones que concreten a nivel socio-histórico lo que ha sido prometido únicamente para el final de los tiempos.

Finalmente, los intentos de una “teología de la revolución”⁹ parecían restringir la acción de los cristianos al ámbito de un mundo injusto en el que los niveles de violencia tendrían que acabar, fatalmente, provocando la antiviolencia revolucionaria como modo de transformar la estructura de la sociedad. Esta teología no surgió, como algunos pretenden, en América Latina, sino que más bien se trató de una reflexión –sin mayores consecuencias prácticas– efectuada en ambientes de las sociedades ricas como “una especie de suplencia al vacío de función histórica experimentado por los cristianos”¹⁰.

8. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Ed. Sígueme, Salamanca 1969; Id., “Hacia una hermenéutica política del evangelio”, en *Cristianismo y sociedad* 24-25 (1970), pp. 6-22.

9. Cfr. T. RENDTÖRFF y H. TÖDT, *Theologie der Revolution*, Frankfurt a.M. 1968; H. ASSMANN, “Caracterização de uma teologia da revolução”, en *Ponto Homem* 4 (1968), pp. 6-58; O. MADURO, *Revelación y revolución*, Mérida (Venezuela) 1970; ofrece además abundante bibliografía la obra de E. FEIL y R. WETH, *Diskussion zur “Theologie der Revolution”*, Munich-Mainz 1969, pp. 365-376.

10. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1973, p. 78.

Todos estos serios intentos de llevar adelante el espíritu del Vaticano II se sitúan verdaderamente dentro del horizonte de la modernidad. El destinatario de estas corrientes es el hombre moderno, ilustrado y crítico. Plantea cuestiones que se sitúan en el ámbito de la relación entre ciencia y fe, lo privado y lo público, presente y futuro, teísmo y ateísmo... Como se ve con toda claridad en las reflexiones de J.B. Metz y J. Moltmann, los pobres y los humillados son objeto de consideración, pero siempre como temas subsumidos dentro de la problemática más general de la modernidad¹¹. Si para estas corrientes del pensamiento cristiano el Vaticano II fue más que un punto de llegada, hemos de hacer constar, sin embargo, que, desde el punto de vista del horizonte y la problematización de las cuestiones relevantes, no se pasó más allá del punto de llegada. Con lo cual no pretendemos en modo alguno minimizar el enorme mérito que tuvieron dichas corrientes al haber asumido valientemente problemas actuales y haberlos pensado en unas categorías y un lenguaje más propios del pensamiento moderno¹². El punto de estrangulamiento de estas tendencias teológicas hay que localizarlo en su referencia a la praxis eclesial. Raramente se pasó de la teología a una praxis alternativa en el seno del pueblo de Dios. Desde el punto de vista de animación de la vida eclesial, de gestación de nuevos movimientos y nuevos estilos de expresión de la fe, su efecto concreto apenas pasó del nivel de lo incipiente. Esto no se debe tanto a las propias teologías y a la voluntad de los teólogos y sus discípulos, cuanto al peso de las tradiciones eclesiásticas y al poder del control de las instancias de autoridad dentro de la Iglesia. Nuevos modos de pensar habían dado lugar a nuevos pensamientos; pero no se produjo una ruptura significativa en el sentido de una nueva forma de ser cristiano y de ser Iglesia, en contacto con una praxis tendente a la transformación de la sociedad y, dentro de ésta, de la Iglesia.

11. Cfr. J.B. METZ, *Erlösung und Emanzipation*, en el libro del mismo título (*Quaestiones Disputatae*, 61), Freiburg i.B. 1973, pp. 120-140; R. ALVES, *Hijos del mañana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975.

12. Véanse las reflexiones de G. GUTIERREZ, “A partir do reverso da história”, en *A força histórica dos pobres*, Petrópolis 1981, pp. 258-269, 314-328 (en cast.: *La fuerza histórica de los pobres*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980).

2. El Concilio como punto de partida

La presencia de los obispos latinoamericanos en el Vaticano II no fue teológicamente significativa. Incluso llegó a hablarse de una *Iglesia del silencio*. A pesar de lo cual, los episcopados de América Latina aportaron una riqueza de otro orden: su riqueza pastoral. Ellos hicieron oír las inquietudes de los pobres y pusieron ante la conciencia de la Iglesia universal el problema de la justicia social¹³. En 1952 ya se había creado en Brasil la Conferencia Nacional de los Obispos Brasileños (CNBB), por lo que se poseía la experiencia de una Pastoral de Conjunto que abarcaba al país entero y daba ocasión de ejercer ejemplarmente la colegialidad episcopal. En 1955 se había creado en Río de Janeiro el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y se estaban ensayando ya ciertas perspectivas globales de pastoral para todo el continente. Determinadas minorías proféticas, a cuya cabeza se encontraban Mons. Hélder Câmara (Brasil) y Mons. Manuel Larraín (Chile), habían sabido captar e interpretar las principales tendencias de la realidad y de la misión de la Iglesia dentro de ella (no confundir a las minorías proféticas —que siempre están articuladas con la globalidad eclesial e histórica— con las “élites” y los grupos de vanguardia, que por lo general carecen de inserción popular) y habían influido en el modo de llevar las sesiones y en la determinación de las prioridades temáticas. Mons. Hélder Câmara y Mons. Larraín fueron los principales responsables de la creación de sendos grupos informales, lugares ambos de encuentro de obispos de todo el planeta, especialmente de los del Tercer Mundo y de aquellos que eran más sensibles a los problemas socio-históricos: el grupo “Le Christ et l’Église servante et pauvre” y el grupo “L’Église et l’aide aux pays en voie de développement: conditions d’une action efficace”. Los debates celebrados en la “Domus Mariae”, donde se

13. Véanse los cinco volúmenes de la obra de B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, Petrópolis 1962-1965, que siguen conservando su valor a pesar de las actitudes reaccionarias del autor a partir de mediados de la década de los setenta; por lo que se refiere a Dom Hélder, véanse las detalladas informaciones de M. BANDEIRA, “Dom Hélder Câmara e o Vaticano II”, en *Voices* 72 (1978), pp. 793-796.

hospedaban los obispos brasileños, atraían a los mejores teólogos presentes en Roma (K. Rahner, E. Schillebeeckx, Y.-M. Congar, J. Daniélou...) y contribuyeron a crear el espíritu pastoral del Vaticano II.

Como espíritu y como conjunto de documentos oficiales, el Vaticano II produjo un enorme impacto en la Iglesia de América Latina. Tuvo fundamentalmente dos funciones decisivas: legitimar la renovación ya iniciada de la Iglesia y permitir que el Concilio fuera recibido de una manera creativa, desde una óptica distinta de aquella en la que había sido pensado: desde la perspectiva de los pobres. Pero profundicemos un poco más en estos dos aspectos.

A partir de los años sesenta comenzó a manifestarse en toda América Latina una crisis del sistema económico, político, social e ideológico. El modelo imperante era el de un capitalismo dependiente en acelerado proceso de industrialización y urbanización¹⁴. Las grandes empresas extranjeras se instalaban en diversos países, donde, con abundancia de materias primas, mano de obra barata y grandes incentivos fiscales, fabricaban sus productos bajo licencia, en lugar de importarlos. Especialmente bajo la era de J.F. Kennedy y la “Alianza para el Progreso” (1961-1969), se vivía la euforia del desarrollismo. Y, a la vez que tenía lugar esta aceleración del proceso productivo, iba creciendo la conciencia de los trabajadores acerca de los niveles de explotación y marginación a que se veían sometidos. El desarrollo se hacía a costa del pueblo, beneficiando a las tradicionales “élites” opulentas de los países de América Latina, aliadas a sus asociados extranjeros. Mientras tanto, crecían los sindicatos y las diversas organizaciones populares, cuyas reivindicaciones ponían en peligro la hegemonía de las clases burguesas y del Estado controlado por ellas. En este contexto se produce una gran movilización de los universitarios y de algunos intelectuales que se integran en las luchas del pueblo. Se efectúa una seria lectura analítica de la realidad subdesarrollada de América Latina desde la óptica de los pro-

14. Véase el estupendo resumen que ofrece H. ZWIEFELHOFER, “Zum Begriff der Dependenz”, en *Befreiende Theologie* (publicado por K. Rahner), Stuttgart-Berlín-Colonia-Mainz 1977, pp. 34-45.

pios subdesarrollados. Y el análisis pone de manifiesto que las relaciones entre la periferia y el centro del sistema no son de interdependencia, sino de una auténtica dependencia que, en momentos de crisis, se revela como opresión que impide las necesarias transformaciones sociales. Frente a la opresión histórica del continente latinoamericano se hacía preciso llevar a cabo un proceso de liberación.

En la movilización política del pueblo participan muchos cristianos a través de los diversos movimientos vinculados a la pastoral universitaria. Se veía con una claridad cada vez mayor que el subdesarrollo no es ante todo una cuestión técnica (atraso tecnológico), sino un problema político. Políticamente, se trata de mantener a todos los países que se encuentran en el área capitalista bajo un mismo régimen económico-político, con sus democracias formales y todo, sometidos a la hegemonía de las "élites" ricas o del Estado del "welfare", controlando al pueblo y sus organizaciones. Dentro de esta estrategia global, el capitalismo dependiente, periférico y asociado al capitalismo de los países ricos del hemisferio norte (Europa y los Estados Unidos de Norteamérica), aparece como el principal responsable de la miseria del pueblo y de los obstáculos que se oponen a su transformación (opresión política y militar). En ocasiones, como es el caso de Brasil, el propio Episcopado asume un liderazgo de concienciación y de trabajo codo a codo con el pueblo. Ya en 1955 se habían creado las primeras Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), el Movimiento de Educación de Base (MEB) y una pedagogía religiosa del oprimido a partir de las intuiciones de Paulo Freire. Cada vez es mayor el número de cristianos que, en todo el continente, comienzan a militar en organizaciones populares o en partidos de izquierda, con proyectos alternativos a los imperantes en los diversos países. Y junto a esta práctica se efectúa también una reflexión de fe. Es la época en que se reflexiona sobre cristianismo y desarrollo y sobre fe y revolución. Se constata que, en su práctica totalidad, el pueblo es cristiano, por lo que no tiene sentido aquí hablar de "muerte de Dios". Sí tiene sentido, por el contrario, hablar de un sistema social que produce la "muerte del hombre", al que reduce continuamente a la categoría de "sub-hombre". La pregunta clave que se hacía en la década de los sesenta y que hoy sigue constituyendo el principal proble-

ma de la conciencia cristiana en América Latina es: ¿cómo ser cristianos en un mundo de oprimidos? Y poco a poco se va imponiendo la única respuesta válida: sólo podemos ser cristianos siéndolo de una manera liberadora. Nuestros países no son tan sólo países subdesarrollados, sino que se les mantiene de manera opresiva en el subdesarrollo; la pobreza en nuestros países no es otra cosa sino un empobrecimiento forzado por unos mecanismos económicos y sociales de explotación.

En los grupos "movilizados" de la sociedad ya había surgido la palabra-clave: "liberación", que es el correlato opuesto a "opresión". La palabra "liberación" posee un sentido histórico muy concreto, relacionado con los procesos revolucionarios del continente: México (1911), Bolivia (1952), Guatemala (1952), Cuba (1959), la resistencia a la invasión norteamericana en Santo Domingo (1965), y otros muchos movimientos guerrilleros en diversos países, como Colombia, Perú, Brasil, Argentina y Uruguay. La liberación va más allá del desarrollismo, que acaba siempre reforzando la excluyente y elitista estructura social vigente.

La liberación presupone una ruptura con el modo de ver y de actuar que es habitual en la sociedad y en la Iglesia; la liberación ve y actúa desde los oprimidos y en contra de su opresión, a favor de los pobres y en contra de su empobrecimiento. Dos figuras históricas encarnan los ideales de la liberación y siguen produciendo un enorme impacto en los grupos comprometidos con los cambios cualitativos de la sociedad: Ernesto Che Guevara (muerto el 8 de octubre de 1968) y el sacerdote colombiano Camilo Torres (muerto el 15 de febrero de 1966)¹⁵. Ambos habían hecho una opción revolucionaria inspirada en la liberación de los olvidados de nuestra historia latinoamericana: los campesinos, los proletarios, los pobres... Y ambos murieron combatiendo por esta causa.

Pero la perspectiva liberadora se iba consolidando más y más, a medida que el Estado capitalista se defendía contra el

15. Una buena introducción a esta problemática la ofrece O. NOGLER, "Das erste Entwicklungsjahrzehnt. Vom II. Vatikanischen Konzil bis Medellín", en (H.J. PRIEN, ed.), *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*, vol. I, Göttingen 1981, pp. 19-70.

pueblo organizado, se militarizaba y coordinaba de manera coherente la represión político-militar de todos los movimientos, partidos, grupos y sindicatos que exigían cambios sustanciales en la sociedad.

Es en este contexto en el que se leen los documentos del Vaticano II, acogidos desde dentro de una caja de resonancia que hace significativos el espíritu y los principales temas del Concilio. El Vaticano II parecía confirmar este tipo de andadura de la Iglesia abierta al mundo de los pobres y a la justicia social. Aún cuando la mentalidad del Vaticano II no llegara al nivel de conciencia crítico-social alcanzado por los grupos cristianos comprometidos, el respaldo institucional que confería era de inestimable importancia. De algún modo, daba carácter oficial a una Iglesia comprometida en lo social y con la suerte de los desheredados de este mundo. Se tenía la impresión de que el Vaticano II ya había sido vivido y experimentado en la práctica, antes de ser formulado y escrito en Roma. Los textos conciliares venían como a confirmar, reforzar y “oficializar” el camino ya recorrido.

Esta atmósfera permitió que la reflexión teológica siguiera adelante valientemente. En la 10ª Reunión del CELAM (Mar del Plata, 1966), Dom Hélder Câmara, profeta y precursor de tantas perspectivas eclesiales, pudo proclamar: “La meta por alcanzar es la de un ser humano libre y consciente que, en una progresiva *liberación* de mil servidumbres, pueda crecer en su libertad fundamental: la de ser libre hasta el extremo de poder liberarse de sí mismo y darse a los demás”. El salto verdaderamente cualitativo de este proceso de reflexión se produjo en julio de 1968 en la ciudad peruana de Chimbote, con la famosa conferencia de Gustavo Gutiérrez, “Para una Teología de la Liberación”.

3. La recepción creativa del Vaticano II en la perspectiva de los pobres

La Teología de la Liberación (TL) surgió en el seno mismo de la praxis de cristianos (sacerdotes, religiosos y laicos) com-

prometidos con el cambio de la sociedad de pobreza¹⁶. La originalidad de este tipo de teología no reside en el hecho de que contemple como objeto de la reflexión teológica el tema de la opresión/liberación. Esto es siempre posible, y en cierto modo nunca ha estado ausente de ninguna corriente teológica. Sin embargo, el tema no obliga a la teología a cambiar de método y a estructurarse de manera diferente. Con los mismos instrumentos con que aborda la divinidad de Jesús, la paternidad divina, la gracia o el pecado, se acerca también al tema de la liberación. De este modo habían surgido en los últimos decenios las diversas teologías “de genitivo” (del trabajo, del sexo, de la secularización, de la ciudad, etc.). La novedad reivindicada por la TL consiste en que es una reflexión de fe a partir y desde dentro de la praxis de la liberación. Téngase en cuenta lo siguiente: no se trata de reflexionar sobre el tema teórico “liberación”, sino sobre la praxis concreta de la liberación realizada por los pobres y por los aliados de los pobres junto con los pobres. Los cristianos, motivados por su fe, se comprometen al lado de los pobres en la transformación de la sociedad, a fin de que haya en ésta más bienes del Reino de Dios, tales como justicia, participación, dignidad y fraternidad. Y dentro de esta práctica popular intentan pensar todo el contenido de la fe cristiana. Surge entonces un nuevo modo de hacer teología: a partir de la praxis política, a partir del compromiso solidario con los oprimidos en orden a su liberación. Es la praxis en su sentido “pregnante” de acción lúcida, consciente y traductora de un proyecto histórico.

La praxis de la que se habla en la TL posee diversos niveles¹⁷. En primer lugar, el nivel *pastoral*: ¿qué praxis ecle-

16. Para la historia de este teología, cfr. R. OLIVEROS, *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión: 1966-1977*, Lima 1977; A.G. RUBIO, *Teología da libertação: política e profetismo*, São Paulo 1977; VV.AA., *História da teologia na América Latina*, São Paulo 1981, esp. pp. 139-164; J. COMBLIN, “Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung”, en (H.J. PRIEN, ed.) *Lateinamerika...* (op. cit. en nota 15), pp. 13-38; L. BOFF, “Teología de la liberación: el grito articulado del oprimido”, en *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Ed. Sal Terrae, Santander 1985 (2ª ed.), pp. 67-83.

17. Cfr. C. BOFF, “A dimensão teológica da política: da fé e daquilo que lhe pertence”, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 38 (1978), pp. 244-268; Id., *Comunidade eclesial – comunidade política. Ensaio de eclesiologia política*, Petrópolis 1978, esp. pp. 64-84.

sial ayuda al pueblo pobre a tomar conciencia del pecado de la opresión y acceder a la gracia de la solidaridad y la gestación de justicia? ¿Cómo son la catequesis, la liturgia, la homilética y la celebración de los sacramentos, especialmente desde la perspectiva de los pobres? ¿Deja indiferentes a los cristianos frente al problema de la opresión o les ayuda a acceder a una praxis, iluminada por la fe cristiana y robustecida por la práctica de los sacramentos, capaz de producir cambios hacia una mayor justicia? En segundo lugar, el nivel *eclesio-político*: ¿qué praxis social llevan a cabo los cristianos? La militancia de los cristianos ¿refuerza la situación que ha sido detectada como injusta o hace que ellos se incorporen a aquellos movimientos de transformación social tendentes a una sociedad más participativa y en la que los pobres sean mejor atendidos? En este punto se observa una profunda división: hay cristianos (laicos, obispos y agentes de pastoral) que refuerzan teórica y prácticamente el “status quo”, que no propician el desarrollo de ningún tipo de profecía y que se relacionan con los pobres de un modo exclusivamente asistencialista o paternalista; hay otros que, por el contrario, se insertan en las clases populares, asumen la causa de los pobres y contribuyen, desde la especificidad de la fe, al cambio de la conciencia social y de las estructuras de la realidad. Y por último, el nivel *estrictamente político*: la praxis, en este sentido, la constituye toda incidencia en las estructuras de la sociedad que tienda a la transformación de éstas a partir de los intereses de los condenados de la tierra. En el caso de América Latina son las clases populares, no sólo los cristianos, las más interesadas en un cambio cualitativo de la sociedad. Estas prácticas liberadoras, en la medida en que efectivamente liberan, restituyendo el derecho al expoliado y la dignidad al oprimido y haciendo a éste sujeto de su propia historia, van haciendo realidad el proyecto de Dios y concretando los bienes del Reino.

La TL arranca de esa praxis liberadora. Y en función de la eficacia liberadora se obliga a sí misma a analizar la conflictiva realidad social desde la perspectiva de los pobres. Pero el análisis no es un fin en sí mismo, sino que se ordena a la transformación de dicha realidad. No basta, por lo tanto, con interpretar más adecuadamente la realidad social y, desde dicha interpretación, hacer una lectura teológica; naturalmente

que esto es posible, y se hace con frecuencia. Pero no radica ahí la originalidad metodológica de la TL, porque, de detenerse en ese punto, seguiría permaneciendo dentro del campo de las interpretaciones (analítica primeramente, y teológica después). El momento decisivo es la acción transformadora (praxis), el compromiso concreto con los grupos de reflexión-acción. Es a partir de este compromiso real desde donde se elabora la reflexión teológica sobre los distintos temas¹⁸. El teólogo deja de ser un simple profesor o especialista religioso y pasa a ser, además, un militante.

La TL significa, pues, la reflexión crítica sobre la praxis humana (de los hombres en general y de los cristianos en particular) a la luz de la praxis de Jesús y de las exigencias de la fe. Innegablemente, la praxis de Jesús privilegió a los pobres: para El no todo era válido; por eso resultó incompatible con las diversas instancias de poder vigentes, hasta el punto de ser físicamente liquidado. El Reino comienza a realizarse a partir de los pobres, abarcando después a todos los seres humanos.

a) *Qué es una “recepción creativa”*

Este estilo de hacer teología ha asimilado de una manera consecuente y creativa el espíritu del Vaticano II, efectuando una recepción del sentido conciliar en el marco de los intereses religiosos y políticos de los pobres. He ahí la razón principal de por qué decíamos que el Vaticano II significó un punto de partida para ulteriores desarrollos en la Iglesia de la sociedad latinoamericana. Técnicamente, este proceso puede ser denominado por la teología como un proceso de “recepción” (*receptio*)¹⁹.

Normalmente, se conoce como *recepción* “el proceso por el que un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una deter-

18. Cfr. S. GALILEA, *Teologia da libertação. Ensaio de síntese*, São Paulo 1978, pp. 13s.; J.L. SEGUNDO, *Libertação da teologia*, São Paulo 1978, pp. 9-43.

19. Acerca de este tema, véase la bibliografía más importante: Y.-M. CONGAR, “La «réception» comme réalité ecclésiologique”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972), pp.369-403; Id., “Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet”, en *Rev. Hist. Franç. et Étr.* 36 (1958), pp. 210-259; A. GRILLMEIER, “Konzil und Rezeption. Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion”, en *Theologie und*

minación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo una regla en la medida en que es promulgada y le conviene a su vida”²⁰. Según esto, la verdadera recepción supone acoger como propio algo que proviene de arriba (las definiciones de un Concilio, las determinaciones de una Conferencia continental o nacional...) o de fuera (en el caso de los ortodoxos, por ejemplo, el acoger las determinaciones católicas; en el caso de los católicos, el aceptar un posible consenso del Consejo Mundial de las Iglesias). En la Iglesia antigua era ésta una categoría que se empleaba para expresar el concepto predominante de la Iglesia como comunión. En función de la inter-relación entre las diversas Iglesias, se producía la recepción de contenidos doctrinales, disciplinares y litúrgicos. Esta categoría tuvo una especial aplicación en el ámbito de los concilios ecuménicos²¹. Así, por ejemplo, el I Concilio de Constantinopla (a. 381) efectuó la recepción del I Concilio de Nicca (a. 325), el Concilio de Calcedonia (a. 451) efectuó la recepción del I Concilio de Constantinopla (a. 381), y así sucesivamente. En el ámbito del derecho, ya desde los más antiguos “decretalistas” se habló de una recepción aprobativa y ejecutiva de la ley²². Modernamente, se comprendió la vigencia de la recepción en la evolu-

Philosophie 49 (1970), p. 370; H. BACHT, “Vom Lehramt der Kirche und der Welt” (1971), pp. 144-167; B. SESBOUÉ, “La «réception»...”, en *Nouvelle Revue Théologique*

20. “La «réception»...” (art. cit. en nota 19), p. 370.

21. “Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Synoden der Kirche”, en *Theologica* 40 (1969), pp. 158-168, o en *Die ökumenische Bewegung*, Ginebra 1968, pp. 77-80; todo el número de *The Ecumenical Review* 22 (1970); P. FRANSEN, “L’authorité des Concils”, en *Problèmes de l’authorité*, Paris 1962, pp. 59-100, esp. pp. 83s.; H. MÜLLER, “Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik”, en *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 27 (1976), pp. 3-21; W. HRYNIEWICZ, “Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie”, en *Theologie und Glaube* 65 (1975), pp. 250-266; G. DENZLER, “Autoridad y recepción de las conclusiones conciliares en la cristiandad”, en *Concilium* 187 (1983), pp. 20-30; J. RATZINGER, “Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, en *Theologische Prinzipienlehre*, Munich 1982, pp. 395-411.

22. E. FERNANDEZ REGATILLO, *Institutiones iuris canonici*, Ed. Sal Terrae, Santander 1951, pp. 35s.; H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Witten 1961, pp. 825-836; L. DE LUCA, “L’acettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti”, en *Studia Gratiana* 3 (1955), pp. 193-276.

ción de los dogmas, y últimamente se viene aplicando esta forma de entenderlo al ecumenismo, tratando de restablecer el reconocimiento de la eclesialidad de las Iglesias cristianas y de una comunión entre las que han permanecido separadas y sin dialogar durante siglos.

Por lo que hace al contenido, la recepción supone normalmente un proceso pasivo: recibir quiere decir que se acoge positivamente lo que ha sido elaborado por otros. En este sentido, el Papa recibe los textos del Vaticano II, elaborados por los obispos; y los fieles reciben el Vaticano II, promulgado por el Papa junto con los Padres conciliares. Lo que se produce es un proceso de apropiación de la regla o determinación de que se trate, porque es útil y edifica la fe de las comunidades cristianas. Ahora bien, la validez de la regla no depende de su aceptación o no-aceptación. La autoridad del Concilio con el Papa, por ejemplo, es fuente de legitimidad y validez de la ley. Pero sí depende de que sea aceptada o no para ser eficaz: será eficaz cuando su contenido (no basta tan sólo, por tanto, con el carácter jurídico-formal) sea oportuno y tenga en cuenta las exigencias de la vida de fe y del bien común de los fieles. En este sentido, la aceptación no es simplemente sinónimo de “obediencia” en cuanto sumisión a la voluntad de otro por amor a Dios o a la unidad de la Iglesia. La aceptación adquiere estatuto eclesiológico cuando se da una incorporación vital del contenido propuesto por la autoridad eclesial; cuando se verifica un consenso y un crecimiento de la vitalidad cristiana. La no-recepción por parte de la comunidad fiel no significa *eo ipso* desobediencia; es más bien señal de que la determinación o no pertenece al depósito de la fe o no favorece el bien común o no tiene en cuenta la oportunidad del momento y las necesidades religiosas del Pueblo de Dios. Un caso típico es el de la constitución pontificia *Veterum sapientia*, bajo el pontificado de Juan XXIII (1960). Dicha constitución fue proclamada solemnemente, con todos los símbolos del poder sagrado, y, sin embargo, se mostró espléndidamente ineficaz por ser producto de un mero voluntarismo y no expresar el bien común de los fieles dentro del actual pluralismo²³.

23. H. BACHT, “Vom Lehramt...” (art. cit. en nota 19), p. 161; Y.-M. CONGAR, “La «réception»...” (art. cit. en nota 19), pp. 385 y 399.

Con todo, la recepción no se agota en la acogida sincera de lo que es propuesto a la comunidad por sus maestros en la fe. Debe ser además activa. Y es este punto el que deseamos subrayar. A partir de un sentido elaborado, se profundizan otras perspectivas y se derivan otros sentidos como desdoblamiento del sentido original. Sólo así es vital la recepción. El Pueblo de Dios tiene derecho no sólo a recibir la verdad íntegra de la fe, sino también a elaborarla dentro de una "codificación" contemporánea; para ello el Pueblo de Dios pone sus propios acentos y discierne cuáles son las perspectivas relevantes y pertinentes para las diversas situaciones históricas a las que se enfrenta. El Magisterio papal, al referirse a la diversidad de situaciones de los cristianos de hoy, ha reconocido que "es difícil tanto el pronunciar una palabra única como el proponer una solución que tenga un valor universal". Pero ello —decía Pablo VI²⁴— "no es nuestra ambición, ni siquiera nuestra misión. Es a las comunidades cristianas a las que compete analizar objetivamente la situación del propio país y tratar de iluminarla con la luz que arrojan las inalterables palabras del Evangelio". En cierto modo, la misma TL se entiende como pensamiento social de la Iglesia, particularmente en situaciones propias del Tercer Mundo, dado que se elabora en una permanente confrontación entre, por una parte, la realidad histórico-social y, por otra, el mensaje evangélico y la doctrina acumulada de la tradición en el campo de lo social.

La recepción creativa encuentra su justificación a partir de una correcta epistemología, que es válida también para el acto de fe y para la práctica pastoral²⁵. Según ésta, el sentido de un

24. *Octogesima adveniens*, n° 4.

25. Cfr. R. AVILA, "Profecía, interpretación, reinterpretación", en *Teología, evangelización y liberación*, Bogotá 1973, pp. 61-70; C. BOFF, "Círculo hermenéutico: criação de sentido-acolhida de sentido", en *Teologia e prática*, Petrópolis 1978, pp. 245-255; S. CROATTO, "Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die Theologie der Befreiung", en (H.-J. PRIEN, ed.) *Lateinamerika* vol. 2 (op. cit. en nota 15), pp. 40-59. Para las cuestiones de base, véase P. RICOEUR, *Sciences humaines et conditionnements de la foi*, París 1969, pp. 147-156; J. LADRIERE, "La théologie et le langage de l'interprétation", en *Revue Théologique de Louvain* I (1970), pp. 241-267; Id., *L'articulation du sens*, París 1970.

texto (de una regla o de una determinación) no viene dado únicamente por los autores del texto en cuestión (*mens patrum*) y por las palabras que han empleado (sentido literal). También los destinatarios son co-autores en la medida en que insertan el mensaje en los contextos vitales en que se encuentran, ponen sus propios acentos y perciben la relevancia y la pertinencia de aquellos aspectos que iluminan o denuncian determinadas situaciones históricas. El sentido original (contenido literal) adquiere nuevas resonancias cuando es escuchado en unas determinadas circunstancias (revela su sentido espiritual). Entonces el leer significa siempre releer, y el entender significa siempre interpretar. Y esto no depende de que nosotros lo queramos o no; es así porque así está estructurado nuestro espíritu. El mensaje original no constituye una cisterna de aguas muertas, sino una fuente de aguas vivas, capaz de producir nuevos sentidos como prolongación y concreción del sentido originario, el cual actúa como inductor de nueva vida mediante nuevas significaciones.

b) *Cómo se procesó en América Latina la recepción creativa en la perspectiva de los pobres*

A la luz de todo lo dicho queda más claro que el Vaticano II aún sigue haciéndose y no ha dejado de producir impacto histórico en la posterior evolución²⁶. Del mismo modo que los Padres conciliares hicieron su Vaticano II, también está haciéndolo el pueblo latinoamericano. Veamos algunas de las perspectivas básicas del Concilio Vaticano II y cómo han sido creativamente recibidas por las comunidades cristianas y por la reflexión teológica.

El Vaticano II dejó perfectamente claro que no es el mundo el que está en la Iglesia, sino la Iglesia la que está en el mundo como signo sacramental de salvación y de unidad. En América Latina se ha hecho la siguiente pregunta: ¿cuál es el "mundo" en el que debe estar preferentemente la Iglesia como sacramento de salvación? Y la respuesta es: el mundo de los

26. Cfr. J. RATZINGER, "Kirche und Welt..." (op. cit. en nota 4), pp. 408-409: "La recepción del Concilio [Vaticano II] ni siquiera ha comenzado. Lo que ha diezmando a la Iglesia en los últimos diez años no ha sido el Concilio, sino la negativa a aceptarlo"...

pobres, el “submundo” en el que viven las grandes mayorías de nuestro pueblo. El Vaticano II habla muchas veces del misterio de la salvación; y aquí se ha entendido concretamente la salvación como el proceso de liberación integral, que conoce diversas mediaciones: la económica (liberación del hambre), la política (liberación de la marginación), la cultural (liberación del analfabetismo y de la ignorancia), la pedagógica (liberación de la dependencia despersonalizadora), la religiosa (liberación del pecado como rechazo de Dios y de su proyecto histórico). El Vaticano II habla de la promoción humana; y aquí, en América Latina, esto se ha traducido concretamente en liberación de los oprimidos. El Concilio habló de la pobreza del mundo y de los pobres; y aquí, en América Latina, se ha dado contenido político a la pobreza, que no es algo inocente ni natural, sino algo producido por mecanismos económicos y socio-políticos. No basta con condenarla moralmente; es urgente y necesario superarla políticamente mediante otro modo de organizar la sociedad que dé lugar a menos desigualdades e injusticias sociales. El Vaticano II, al hablar de la historia de la salvación, se refiere también a la historia de la perdición y al pecado del mundo. En América Latina se ha especificado este pecado del mundo como un pecado social y estructural: sistemas, estructuras y hábitos sociales que producen, como efecto, actitudes, prácticas y consecuencias que contradicen la voluntad de Dios y ofenden al hermano. El Concilio profundizó en el misterio de la Iglesia, concibiéndola principalmente como “Pueblo de Dios en marcha”. En América Latina, el pueblo es a un mismo tiempo cristiano y pobre. Concretamente, el Pueblo de Dios se compone, en su inmensa mayoría, de pobres. Iglesia-“Pueblo de Dios” significa, pues, “Iglesia de los pobres”, tomada en su sentido directo y empírico. Los demás cristianos que no son pobres tienen el deber de solidarizarse con los pobres y, de este modo, incorporarse al Pueblo de Dios histórico que actualiza en estos momentos al Siervo sufriente. El Vaticano II subrayó muy fuertemente la misión de la Iglesia; en cierto modo, concibe todo el misterio de la Iglesia a partir de la misión del Hijo y del Espíritu, que se prolonga en la misión de la Iglesia, signo e instrumento de la salvación que Dios ofrece universalmente a todos. En América Latina, la misión de la Iglesia se define particularmente en el compromiso de liberación de los oprimi-

dos; sólo así, convirtiendo en buena la perversa realidad, podrá significar la Buena Nueva de Jesucristo.

En 1968 tuvo lugar en la ciudad colombiana de Medellín la II Conferencia General del CELAM, bajo el lema de “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Las preocupaciones (y la seria reflexión consiguiente) de los cristianos comprometidos en la transformación de la sociedad hallaron un fuerte eco en los trabajos de los obispos reunidos en Medellín. Puede afirmarse que la teología hegemónica de aquella célebre Conferencia fue la que ya se empezaba a conocer con el nombre de “Teología de la Liberación”. Medellín asumió la metodología de dicha teología; una metodología que había nacido en el seno de la J.O.C. y que se había hecho ya clásica en los principales documentos de diversos episcopados latinoamericanos. En ella se parte siempre de la constatación de las prácticas de los cristianos, de un análisis crítico de la realidad (“ver”). A continuación se intenta iluminar dichas prácticas con los recursos que ofrecen la Revelación y la reflexión teológica (“juzgar”). Por último, en un tercer momento, se definen las pistas de actuación pastoral (“actuar”).

Las reflexiones hechas en aquella Asamblea de los obispos invirtieron la perspectiva: “La Iglesia del Concilio a la luz de la actual transformación de América Latina”. En otras palabras: no se trataba tanto de aplicar la doctrina del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana cuanto de enriquecer la doctrina conciliar a partir de los desafíos que planteaba la realidad de los pobres y oprimidos del continente²⁷. Los obispos y sus asesores no habían tenido el propósito de efectuar dicho cambio de perspectiva. Esta simplemente se impuso desde el momento en que trataron de ser fieles, por una parte, a la realidad padecida por el pueblo y, por otra, al Evangelio. En los textos de Medellín se asume la perspectiva de la “liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (*Juventud*, nº 15) y se subraya el hecho de que “la obra divina es acción de liberación integral” (*Justicia*, nº 4). El propio Cristo “centró su

27. P. RICHARD, “A Conferência de Medellín. Contexto histórico de seu nascimento, difusão e interpretação”, en *A Igreja Latino-Americana entre o Temor e a Esperança*, São Paulo 1982, pp. 52-62.

misión en el anuncio de la liberación de los pobres” (*Pobreza de la Iglesia*, nº 7). En función de esto, la catequesis debe ser plenamente liberadora (*Catequesis*, nº 6); y la educación deberá ser capaz de “liberar a nuestros hombres de la servidumbre cultural, económica y política” (*Educación*, nº 7).

Después de Medellín, la TL floreció en casi todos los países. Su primera formulación teórica se produjo, en diciembre de 1971, con el libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*, del peruano Gustavo Gutiérrez²⁸. En mayo del mismo año había aparecido el libro de Hugo Assmann *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*²⁹. Y en julio de 1972 se publica en Brasil mi libro *Jesus Cristo Libertador*³⁰. No es el momento de relatar los desarrollos que tuvo la TL a partir de las intuiciones del Vaticano II. Los años que siguieron a Medellín estuvieron marcados por un desplazamiento, cada vez más pronunciado y consecuente, de toda la Iglesia “desde el centro a la periferia”³¹. Por todas partes surgieron, a millares, Comunidades Eclesiales de Base (CEBs); el pueblo se apropió la Biblia y nacieron miles de “círculos bíblicos”. A partir de 1968 se instalaron en casi todos los países de América Latina gobiernos militares sumamente represivos. Las comunidades cristianas conocieron entonces en propia carne la represión, la prisión, la tortura y el martirio. Centenares de laicos, religiosos y sacerdotes fueron expulsados; otros padecieron tortura y algunos llegaron a ser asesinados. Ni siquiera los obispos se libraron de ello.

En parecido contexto comenzó a reflexionarse a partir del “cautiverio”. La teología del cautiverio no significa, como afirman equivocadamente sus críticos, una alternativa a la TL. Esta se hace siempre sobre el trasfondo de la opresión y el cautiverio³². La teología a partir del cautiverio tan sólo preten-

de acentuar el cambio de coyuntura política que se introdujo mediante la represión sistemática ejercida sobre cualquier movimiento alternativo del pueblo y de la Iglesia o de otros órganos de la sociedad civil. Es en este contexto donde brota también una vigorosa crítica por parte de la Iglesia contra la “Doctrina de la Seguridad Nacional”. Dicha doctrina entiende la política como una forma de guerra total que se realiza permanentemente. Mediante esta doctrina se enmascara la estrategia defensiva del capitalismo internacional, que utiliza el poder coactivo del Estado y sus órganos de información y represión contra el pueblo concienciado y organizado para reclamar cambios estructurales de la sociedad. La Iglesia asume una función “tribunicia” en favor de todos los organismos civiles que han sido castrados, o simplemente eliminados, y en favor del pueblo, que ha sido totalmente privado de voz y voto.

Es entonces cuando particularmente las Conferencias Episcopales de Brasil y de Chile desarrollan una eficaz pastoral de defensa y promoción de los derechos humanos, denunciando ante la prensa internacional las torturas a que se ven sometidos los presos políticos, así como los secuestros o la desaparición de miles de militantes de partidos políticos populistas, de sindicalistas y de otras personas ligadas a la resistencia contra los mecanismos de opresión del Estado militar y autoritario³³.

Las CEBs, dentro de esa atmósfera de control de toda la vida pública, adquieren una enorme relevancia social y política³⁴. Ellas constituyen el único espacio de libertad donde, con el apoyo de la Jerarquía, puede el pueblo reunirse. Y éste se reúne en torno a la Palabra de Dios; pero a la luz de esta Palabra discute sus problemas y hace una denuncia-crítica profética, humilde pero valerosa, del sistema de dominación.

28. El libro fue publicado en Lima en diciembre de 1971; en España lo publicó al año siguiente la Editorial Sígueme.

29. Montevideo 1971.

30. Petrópolis 1972; (trad. cast.: *Jesucristo el Libertador*, Ed. Sal Terrae, Santander 1985 [3ª ed.]).

31. Es el título del libro del famoso arzobispo Dom José María Pires, Petrópolis 1980...

32. Cfr. VV. AA., *Teología desde el cautiverio*, México 1976.

33. El Cardenal de S. Paulo, Paulo Evaristo Arns, se dedicó en cuerpo y alma a esta causa; cfr. *Desaparecidos en la Argentina*, Ed. Clamor, São Paulo 1982.

34. Cfr. L. BOFF, *Eclesiología. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Ed. Sal Terrae, Santander 1984 (4ª ed.); A.R. GUIMARAES, *Comunidades de base no Brasil*, Petrópolis 1978, donde se ofrece una síntesis de la trayectoria de la Iglesia “en la base”.

La Iglesia desempeña una diaconía política realmente inestimable: muchos que ni siquiera fe poseían llegaron a tomar parte en las reuniones de las CEBs para mantener un mínimo contacto con el pueblo, respetando siempre la naturaleza religiosa y eclesial de la comunidad.

c) *Cinco líneas teológico-pastorales de la Iglesia junto a los pobres*

En los años que siguieron a Medellín (1968) y se extendieron hasta Puebla (1979), en la Iglesia latinoamericana, pero principalmente en el mayor de sus Episcopados, que es el de Brasil (más de 350 obispos), se fijaron cinco (5) grandes líneas de pastoral que cristalizaron en una praxis y una reflexión estructuradas dentro del ideario de la TL.

La primera línea de acción pastoral es la *opción preferencial por los pobres* y contra la pobreza³⁵. Esta opción conlleva un cambio del lugar social desde donde la Iglesia desea construirse prioritariamente. Son los pobres quienes constituyen las grandes mayorías del pueblo (un 80% aproximadamente), a la vez que son cristianos. La Iglesia existía ciertamente *para* los pobres; había organizado durante siglos una inmensa obra asistencial, pero no se preocupaba de aprovechar la fuerza histórica de los propios pobres. La Iglesia pertenecía al bloque hegemónico que, históricamente, había conducido de un modo sumamente elitista a la sociedad latinoamericana. A partir de los años treinta, con la movilización de los estratos populares, comenzó a ser, gracias a la pastoral comprometida de significativos sectores eclesiales, una Iglesia *con* los pobres. Ahora, mediante la opción preferencial por los pobres, pretende ser una Iglesia *de* los pobres. Esta opción requiere ser correctamente entendida. En primer lugar, es la jerarquía la que hace esta opción, mediante la cual pretende insertarse en el mundo de los pobres; el sacerdote, el obispo y los agentes de pastoral se hacen más sencillos, más desprendidos y más evangélicos. Además, los pobres comienzan a tener una participación más directa en la propia Iglesia, asumiendo funciones pastorales y

ayudando a determinar los caminos de la pastoral popular y a crear un estilo diferente de ser laico. De esta convergencia de líneas va naciendo una nueva figura de Iglesia más *communio* y *diakonia* que sociedad y jerarquía.

El pobre del que se habla en esta opción preferencial son las clases populares oprimidas. La pobreza representa un sub-producto “de determinadas situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas” (*Puebla*, nº 30) que configuran un pecado social y estructural. Nadie puede quedar excluido de esta opción; todos deben hacerla: cardenales, ricos y pobres. Para los ricos, optar por los pobres significa asumir la causa de estos últimos, que consiste en la realización de la justicia social mediante profundas transformaciones estructurales de la sociedad. Para los pobres, optar por los pobres significa optar por los más pobres y unirse a ellos, a fin de buscar juntos aquello de que más carecen para llevar una vida digna en justicia y fraternidad. Esta opción es *preferencial*. Y al calificarla de este modo se pretende salvaguardar la catolicidad de la fe. Se opta por los pobres no de una manera sectaria (sólo los pobres, con exclusión de todos los demás), sino de una manera abierta a todas las demás clases sociales. “Preferencial” no es sinónimo de “más” o de “especial”, como la madre que ama a todos sus hijos, pero preferencialmente al más enfermo. En nuestro caso, el sentido del término es más radical, y aparece cuando se analizan las causas que generan la pobreza social. El pobre no está solo, sino relacionado con el rico que le explota y con los aliados de otras clases que le apoyan en su lucha. Existe una relación causal entre riqueza y pobreza. Optar preferencialmente por el pobre significa, pues, amar primeramente a los pobres, como hizo Jesús; y a partir de los pobres, amar a todos los demás, invitándoles a liberarse de aquellos mecanismos que, por un lado, producen riqueza y, por otro, pobreza. El médico ama al enfermo cuando combate las causas de su enfermedad. Del mismo modo, la Iglesia ama a los pobres en la medida en que combate no a las personas de los ricos, sino a los mecanismos socio-económicos que les enriquecen a costa de los pobres.

35. J.S. JORGE, *Puebla, libertação do homem pobre*, São Paulo 1981; G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982.

La segunda línea, estrechamente relacionada con la primera, es la de la *liberación integral*³⁶. Se opta por la persona del pobre (y sus organizaciones) contra su pobreza. Como ya veíamos anteriormente, la liberación implica una acción práctica, social y política, tendente a ensanchar el espacio de libertad de los pobres. Y el que pretenda ser integral quiere decir que pretende ser liberación económica, política, pedagógica, etc., no sólo liberación espiritual del pecado y de los impulsos de odio y de venganza. Este proceso popular es visto como forma de anticipar y concretar los bienes del Reino de Dios, como son la unión de los pobres, la búsqueda de participación, de justicia social y de unas relaciones más fraternas... Prácticamente, el “discurso” oficial de muchas Conferencias Episcopales se organiza en torno a la evangelización liberadora y a una acción eclesial que incentive la liberación y le confiera una dimensión transcendente, vinculada a la realización histórica del designio de Dios (Reino).

Una tercera línea la constituyen las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBs). Las CEBs no son un simple instrumento de acción parroquial o de la estrategia pastoral renovada por el Vaticano II, sino que traducen concretamente lo que significa la evangelización de la Iglesia en medio de los pobres. Es la Iglesia “en la base”. La palabra “base” puede adquirir, en este contexto, tres significaciones: 1) base son aquellos que se encuentran en la clase más baja de la sociedad: los pobres, los trabajadores, los marginados...; 2) base puede ser también el pequeño grupo en el que se observan unas relaciones primarias y nominales; 3) base, por último, puede expresar un proceso pedagógico, de abajo hacia arriba, en el que las autoridades escuchan al pueblo, discuten con él los caminos de la Iglesia y hacen madurar las decisiones a partir de los grupos menores, llegando incluso hasta los portadores del poder sagrado.

Las CEBs representan una verdadera eclesiogénesis, es decir, el nacimiento de la Iglesia a partir de la fe del pueblo pobre, el cual hace concreta a la Iglesia como acontecimiento

36. Cfr. L. BOFF-C. BOFF, *Da libertação. O teológico das libertações socio-históricas*, Petrópolis 1980.

del Espíritu, que tiene lugar cuando los fieles se encuentran en comunidad a la sombra de un árbol para reflexionar sobre la Palabra de Dios y, a la luz de ella, hacer frente a los problemas del grupo. En su interior brotan los diversos ministerios y servicios, las diversas formas de celebrar la fe y de articular Evangelio y vida. Las CEBs redefinen la figura del obispo y del sacerdote, del religioso y del laico, y principalmente la de la mujer. Es en la comunidad de base donde el pueblo ejercita su forma de ser libre, se organiza en orden a liberarse de sus muy concretas opresiones y, con “parrhesia” (confianza/libertad) evangélica, practica una profecía humilde contra el sistema social y sus agentes de opresión. Las CEBs, una vez evangelizadas, evangelizan a toda la Iglesia. Son ellas las principales responsables de la evangelización de los obispos y hasta de verdaderas conversiones de cardenales, obispos, sacerdotes y teólogos.

Una cuarta pista teológico-pastoral se centra en torno a la temática de los *derechos humanos*. Las Conferencias Nacionales de Obispos han llegado a hacerse portavoces de los torturados por razones políticas. En los últimos años se han creado, a diversos niveles, múltiples centros de defensa de los derechos humanos o comisiones de “Justicia y Paz” (sólo en el Brasil existen más de 100 centros de este tipo a nivel popular). Lo que se ha hecho ha sido dar una versión no-burguesa de esta causa, hablando de los derechos de los pobres como derechos de Dios (*Puebla*, nn. 1217 y 1228); se ha establecido un orden de prioridades entre los derechos, comenzando por el derecho a la vida y a los medios de vida (alimentación, salud, vivienda, trabajo, escuela...), pasando a continuación a los ya clásicos derechos elaborados en los dos últimos siglos (libertad de conciencia y de opinión, libertad de religión y de culto, etc.). En toda la actividad pastoral de la Iglesia se tiene siempre presente la promoción de la paz y del derecho mediante la creciente participación de los mismos pobres en todos los niveles de la sociedad y de la Iglesia.

Por último, y según la quinta línea de actuación pastoral, se ha hecho una clara *opción por los jóvenes*. Los jóvenes (menores de 18 años) constituyen más de la mitad de la población de América Latina, y en su gran mayoría están condenados a no vivir su juventud, porque se ven muy pronto asimila-

dos al proceso productivo, y en condiciones de auténtica explotación por el simple hecho de ser jóvenes. La pastoral juvenil tiende fundamentalmente a hacer de los jóvenes agentes transformadores de la sociedad, no por la vía de la violencia, sino por la vía del proceso de liberación, en solidaridad con el pueblo organizado.

d) *La Teología de la Liberación como expresión del Tercer Mundo*

Toda esta praxis ha ido acompañada de una coherente y rica reflexión teológica en el marco de la TL. Entre Medellín (1968) y Puebla (1979) se ha desarrollado una espiritualidad de la liberación; se ha percibido la importancia de una pedagogía liberadora del oprimido, que ha sido ampliamente asimilada en la catequesis; se ha hecho una relectura de la Historia de la Iglesia en América Latina desde la perspectiva de los que han tenido que padecer la evangelización colonizadora: los indios, los negros y los mestizos; si es verdad que ha habido una teología de la dominación, no es menos cierto que nunca han faltado elementos de una teología profético-liberadora ya desde los primeros años de la Conquista (especialmente con Montesiños, Las Casas y Vieira); posteriormente, en la época de las luchas de emancipación nacional (particularmente con Morelos y Fray Caneca); y, por último, con la crisis de los modelos desarrollistas a partir de 1960³⁷. La propia TL llevó a cabo una profundización de su metodología y elaboró especialmente la cristología y la eclesiología. En los últimos años se ha encauzado también la temática de la liberación hacia la reflexión sobre determinadas prácticas concretas de los cristianos. Y así es como, por ejemplo, se está profundizando la reflexión sobre el catolicismo popular y su capacidad de resistencia y de liberación de los pobres; y se ha elaborado una teología de la vida, en contra de los mecanismos de un sistema capitalista que produce muerte para millones de personas sometidas a graves formas de explotación; una teología de la tierra, dado que

37. E. DUSSEL, "Hipótesis para una História da Teologia na América Latina (1492-1980)", en *História da teologia na América Latina*, São Paulo 1981, pp. 165-196.

millones de latinoamericanos se ven arrojados del suelo que les ha visto nacer y andan buscando un pedazo de tierra en el que poder vivir y trabajar; una teología de las culturas y las razas dominadas (indígenas y negros), con el consiguiente derecho a una asimilación del Evangelio dentro del marco de su manera de percibir el mundo (encarnación del mensaje)...

Es verdad que toda esta efervescencia pastoral que tiene lugar en la base y en la cúpula de la Iglesia ha provocado temores en determinados sectores de la jerarquía y en algunas capas del poder en la sociedad. No faltan quienes combaten a esta teología, acusándola de filo-marxista y de pretender politizar la fe en función de los cambios sociales. En algunos casos, la vinculación de determinados grupos conservadores de la Iglesia latinoamericana con parecidos grupos europeos ha engendrado elementos de auténtica conspiración contra esta tendencia de la pastoral y la reflexión teológica. A pesar de lo cual, la perspectiva liberadora se va solidificando a través de Congresos internacionales y está fructificando en Africa y en Asia³⁸. Bajo distintas formas, la TL es hoy la teología de las Iglesias pobres y periféricas del Tercer Mundo. Todas ellas representan una recepción creativa de las intuiciones y propuestas del Vaticano II.

En Africa, la TL incide en las culturas autóctonas, sometidas al cautiverio de las culturas dominantes de los antiguos colonizadores o de sus aliados nacionales. En Asia, las grandes religiones se han lanzado a la palestra del debate. ¿Cómo releerlas de forma que, respetando su naturaleza religiosa, se conviertan en factor de liberación de los pobres y de las culturas del silencio? En América Latina, el desafío nos lo presenta la injusticia social que padecen las mayorías empobrecidas y religiosas. Todas y cada una de las vertientes de la TL apuntan a un mismo objetivo: gestar un mayor espacio para la libertad, don supremo del Reino de Dios³⁹.

38. Cfr. *Teología desde el Tercer Mundo* (documentos de los cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo), San José de Costa Rica 1982.

39. Véase con más detalle L. BOFF, "Die Anliegen der Befreiungstheologie", en *Theologische Berichte* 8 (Einsiedeln 1979), pp. 70-103, esp. pp. 78s.

La III Conferencia General del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), celebrada en Puebla en 1979, no menciona una sola vez la teología de la liberación. Fueron muy fuertes las presiones ejercidas en tal sentido sobre los asistentes a dicha Conferencia. Sin embargo, todo el documento de Puebla está impregnado de las intuiciones básicas de la TL y del tema “liberación”. Fundamentalmente, el extenso documento en su totalidad está estructurado dentro del marco metodológico utilizado por la TL: se parte de la praxis cristiana y social de los hombres (“ver”) dentro de la sociedad, que es analizada en sus conflictos y angustias; a continuación se efectúa la reflexión teológica sobre esta lectura pastoral de la realidad (“juzgar”); es en este contexto en el que se exponen la cristología, la antropología y la eclesiología; por último, se esbozan las pistas prácticas de acción en la Iglesia y en la sociedad (“actuar”), objetivando la liberación de los hombres a partir de los oprimidos. Puebla consagró el tema central de la TL: la opción preferencial por los pobres “como solidaridad con el pobre y como rechazo de la situación en la que vive” (nº 1156). Además, la liberación pertenece “a la naturaleza íntima de la evangelización” (nº 480); es parte integrante, indispensable y esencial de la propia misión de la Iglesia (cfr. nn. 355, 476, 480, 1254, 1283, 1302). Es una liberación “que se va realizando en la historia” (nº 483), pero que también se abre íntegramente a una dimensión trascendente (nº 475). Los obispos de América Latina reconocen que “el mejor servicio que puede prestarse al hermano es la evangelización, que le libera de la injusticia, le promueve integralmente y le dispone a realizarse como hijo de Dios” (nº 1145).

4. Conclusión: la posibilidad de un cristianismo de los pobres

La recepción del Concilio Vaticano II, efectuada a partir de las angustias y anhelos de los pobres, ha conferido densidad evangélica al mensaje conciliar. Se le ofrece ahora a todo el cristianismo la posibilidad de pensarse a sí mismo y construirse a partir de los condenados de la tierra. Los pobres siempre han encontrado un lugar misericordioso dentro de la Iglesia. Pero nunca han llegado a constituir, de manera colectiva, el princi-

pal sujeto histórico de realización del proyecto del pobre de Nazaret. Actualmente están dejándose ver en la historia para exigir unos cambios profundos; están irrumpiendo en la Iglesia y están evangelizando a todos para que asuman el lugar privilegiado por Dios en el Antiguo Testamento (el de los esclavos de Egipto y los cautivos de Babilonia) y el lugar que definió Jesús en el Nuevo Testamento cuando empezó a predicar su Buena Nueva: el lugar de los pobres. La parcialidad por los pobres realiza concretamente la universalidad del Evangelio. Nadie puede permanecer indiferente ante los pobres: los mismos pobres han de asumir la causa de sus hermanos pobres, y los ricos han de asumir la causa de la justicia y la participación de los oprimidos. De este modo, todos se sienten concernidos y se abre la posibilidad real de una concreción católica de la fe cristiana.

La teología hecha en este proceso de gestación de un nuevo modelo de cristiano presenta un paradigma igualmente nuevo: se trata de una reflexión sobre la realidad social, especialmente desde la óptica de los pobres y a la luz de la Palabra de la Revelación y de la praxis de Jesús de Nazaret y sus Apóstoles. El teólogo, más que profesor y doctor, es un militante, un intelectual cristiano articulado orgánicamente con el movimiento histórico de los pobres, incorporándose, con su pensar, hablar, escribir y actuar, a la lucha mesiánica de aquellos “que vienen de la gran tribulación” (Apoc 7, 14). Y habrá de sentirse feliz si su “discurso”, que tratará de articular la Palabra de Dios con el devenir de la historia de los oprimidos, engendra sentido, alegría de vivir y *parrhesia* apostólica para derrochar su vida y sus energías intelectuales en favor de quienes actualizan para nosotros la pasión del Siervo sufriente dentro de la andadura histórica de todos los hombres hacia el Reino⁴⁰.

40. L. BOFF, *Teologia à escuta do povo*, Petrópolis 1981, pp. 113-118.

II

La misión de la Iglesia en América Latina: ser el “buen samaritano”

La misión de la Iglesia consiste en la evangelización. Y hay dos principales concreciones que dan cuerpo a la práctica evangelizadora: la profecía y la pastoral. Mediante la profecía, la Iglesia, a la luz de la Palabra revelada, emite un juicio sobre la realidad socio-histórica en la que se encuentra inserta, anuncia el designio de Dios y denuncia cuanto se opone a dicho designio. Mediante la pastoral, la Iglesia anima la vida cristiana, coordina las diversas tareas, elabora la síntesis vital entre evangelio y vida y celebra con alegría la presencia de la gracia liberadora.

En este capítulo pretendemos poner de relieve la misión evangelizadora y pastoral de la Iglesia, sin olvidar la impronta profética que acompaña siempre a la animación de la vida cristiana. Y vamos a hacerlo sirviéndonos, como orientación, de una parábola de Jesús.

La parábola del Buen Samaritano¹ define en términos sumamente concretos cuál debe ser la misión de la Iglesia en América Latina². La misión de la Iglesia significa siempre un servicio a los hombres, especialmente a hombres como el de la parábola: caídos y medio muertos (cfr. Lc 10,30). Esta fue también la misión de Jesús, el Hijo de Dios: liberar a los oprimidos (Lc 4, 17-21; 7, 23; Mt 9, 35; Mc 7, 37; Hech 10, 38), sanar a los enfermos (Lc 5, 26) y perdonar a los pecadores (Mt 9, 13). Jesús vino a servir (Mt 20, 28) y a procurar que el hombre tuviera vida y la tuviera en abundancia (Jn 10, 10). Y la Iglesia encuentra el sentido de su existencia en ser la prolongación de este servicio de Jesús a todos los hombres, particularmente a los humillados y ofendidos de nuestra historia.

La parábola del Buen Samaritano nos enseña desde dónde debemos pensar y vivir la misión. No desde la Iglesia misma, sino desde el otro, desde el más distante; es decir, según la terminología de la parábola, desde el despojado (Lc 10, 30). La Iglesia debe hacer del más distante un prójimo, de éste un hermano, y del hermano un hijo de Dios.

Definir la misión desde uno mismo representa la actitud del fariseo, que es el que pregunta: “¿Y quién es *mi* prójimo?” (Lc 10, 29). ¿A quién he de amar y a quién no? En estos términos, la misión constituye una extensión de uno mismo; no se realiza la experiencia abrahámica de salir de sí mismo hacia el otro en cuanto otro.

Jesús invierte la pregunta, definiendo la misión desde el que está herido y medio muerto. ¿Quién es el prójimo del *otro*, del hombre caído en el camino? (Lc 10, 36): todo el que se acerca a él y usa de “misericordia para con él” (cfr. Lc 10, 37). Próximo es, por lo tanto, el que rompe el círculo de sí mismo y

1. Para la interpretación exegética de esta parábola, cfr. I. HOWARD MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1978, pp. 444-450; W. MONSELEWSKI, *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37*, Tübingen 1967; G. SELLIN, “Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter”, en *ZNW* 65 (1974), pp. 166-189; 66 (1975), pp. 19-60; R. EULENSTEIN, “Und wer ist mein Nächster (Lk 10, 25-37)?”, en *TGI* 67 (1977), pp. 127-145.

2. Cfr. VV.AA. (J. Comblin, S. Galilea), *La misión desde América Latina*, (CLAR 11) Bogotá 1982.

se inclina sobre el otro, sobre el abandonado. En nuestro caso, el Buen Samaritano. En aquel tiempo, el samaritano no era considerado como bueno, sino como hereje; a partir de esta parábola, se hablará siempre del *Buen Samaritano*, a pesar de no pertenecer éste a las filas de la ortodoxia judía, representada por el sacerdote y el levita; ortodoxia que, sin embargo, no les sirvió para cumplir lo más importante de la Ley: la misericordia (Mt 23, 23). Para Jesús, pues, prójimo es todo aquel a quien yo me acerco. Y debo acercarme a todos, incluidos los enemigos (Mt 5, 44) y especialmente los pobres y los despojados que se cruzan en nuestro camino (“Ve y haz tú lo mismo”: Lc 10, 37).

1. América Latina, continente despojado: un desafío a la misión de la Iglesia

¿Cómo desempeña la Iglesia su misión de “Buen Samaritano” en América Latina? El continente sudamericano vive una situación parecida a la de la parábola evangélica: desde los días de su descubrimiento, depende de otros que no hacen más que despojarlo, violentarlo y dejarle medio muerto (Lc 10, 30.36)³. En 1552, Bartolomé de las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, describía las dos actitudes fundamentales de los colonizadores: la primera la constituyen “las guerras injustas, crueles, sangrientas y tiránicas”; la segunda sigue la misma lógica de violencia: “opresión de los seres humanos con la más dura, horrible y áspera servidumbre a la que nunca fueran sometidos hombres o animales”⁴. Existe una larga relación de injusticias y malos tratos infligidos a las civilizaciones indígenas, relatada por el obispo de Guatemala, el dominico Juan Ramírez (1601-1660). Antes de nombrar las diecisiete formas de violencia, dice que éstas son de tal naturaleza que “ni el turco ni el rey moro las han ejercido jamás contra sus enemigos, los cristianos que están en Constantino-

3. Cfr. el instructivo libro: AA.VV., *Para entender América Latina. Aporte colectivo de los científicos sociales en Puebla, Panamá 1979*.

4. Cfr. la edición de Buenos Aires 1966, p. 36; cfr. E. HOORNAERT, “Las Casas ou Sepúlveda?”, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (1970), pp. 850-870.

pla”⁵. Mientras se celebraba el Concilio de Trento (1545-1563), eran bárbaramente destruidas las grandes culturas-testimonio de Centroamérica y de México, hasta el punto de que en 50 años se redujo la población de aquella zona a tan sólo una novena parte; se calcula que en 1532 había en México cerca de 17 millones de indígenas; pues bien, en 1580 (diecisiete años después de concluir el Concilio de Trento) tan sólo quedaban unos 2 millones⁶. Ni un solo obispo de Latinoamérica pudo participar en Trento, porque la Iglesia latinoamericana era considerada más propiedad de la Corona española que de Roma. Y los Padres conciliares no dijeron una sola palabra sobre el genocidio que se estaba perpetrando; al igual que una gran parte de los teólogos de aquel tiempo, no veían en ello mayor pecado, pues se trataba de la eliminación de unos paganos que inmolaban a otros paganos al dios-sol, como era el caso de los aztecas.

El viacrucis latinoamericano tiene demasiadas “estaciones” para que podamos siquiera enumerarlas. Limitémonos a constatar que el colonialismo se transformó en neo-colonialismo, y que la servidumbre de antaño persiste, bajo distintos signos y distintos señores, hasta el día de hoy. A modo de resumen, citemos la patética constatación de los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla: “Del corazón mismo de los diversos países que forman América Latina sube hasta el cielo un clamor cada vez más impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que reclama justicia, libertad y respeto de los derechos fundamentales de los hombres y los pueblos... El clamor es perfectamente audible, creciente, impetuoso y, en algunos casos, amenazante” (nn. 87 y 89)⁷.

En una palabra: un continente entero se encuentra caído junto al camino, víctima de una expoliación secular. ¿Ha sido la Iglesia “prójimo” de dicho continente? No puede negarse que ha representado toda la parábola de Jesús: la Iglesia ha

5. Citado por E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México 1979, pp. 89-95 (aquí, p. 89).

6. Cfr. E. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 18-19.

7. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979, Puebla [México]).

sido también sacerdote y levita que ha pasado de largo, insensible y cómplice de la dominación. Los obispos confiesan abiertamente en Puebla: “En la Iglesia de América Latina, ni todos nos hemos comprometido suficientemente con los pobres ni siempre nos preocupamos de ellos ni somos solidarios de ellos. De hecho, el servicio al pobre exige una conversión y una purificación constantes...” (nº 1140). Pero también ha sido, desde el principio, “Buen Samaritano”. Innumerables sínodos y concilios provinciales, como los de Lima y México, Santo Domingo y Santa Fe de Bogotá y La Plata, así como incontables obispos, como Julián Garcez (1528-1542), Juan de Zumárraga (1528-1548), Vasco de Quiroga (1538-1565), Bartolomé de las Casas (1544-1547), Antonio Valdivieso (1544-1550), Toribio de Mogrovejo (1581-1606) y muchos otros teólogos y misioneros, como Anchieta y Vieira en Brasil, José de Acosta en Perú, Bernardino de Sahagún en México, Antonio de Montesinos en Santo Domingo, han encarnado la figura del Buen Samaritano⁸.

Especifiquemos ahora cómo procura actualmente la Iglesia realizar su misión de misericordia y de solidaridad con las angustias y las esperanzas del ser humano en América Latina.

2. Anunciar proféticamente el Evangelio

El principal servicio que la Iglesia presta al hombre latinoamericano es el de anunciarle el Evangelio de Jesucristo⁹. Dicho servicio se resume en la proclamación del Reino de Dios, que significa la liberación plena de toda la creación, cósmica y humana, de sus injusticias, y la realización integral del designio de Dios, que consiste en la inserción de todo en su propia vida divina. Concretamente, el Reino de Dios se traduce en comunión de vida con el Padre, el Hijo y el Espíritu

8. Para todo este asunto, cfr. E. DUSSEL, “Ensaio de síntese: hipóteses para una história da Teologia na América Latina (1492-1980)”, en *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1981, pp. 165-198.

9. Cfr. R. MUÑOZ, *Evangelio y liberación en América Latina. La teología pastoral de Puebla*, (CLAR 4) Bogotá 1980; Id., “O Serviço da Igreja ao homem”, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 35 (1975), pp. 824-835.

Santo; en fraternidad para con todas las personas y en un uso solidario de los bienes de la tierra y de los producidos por el trabajo humano. Esta Buena Nueva es gracia de Dios que recibimos agradecidos. Accedemos a ella cuando cambiamos de vida y nos ponemos en seguimiento de Jesús, el cual no sólo anunció el Reino, sino que lo concretó en su vida, en sus palabras y actos. Toda su existencia fue una entrega a los demás y una valerosa llamada a la conversión. Conoció la contradicción y la persecución. Rechazado, aceptó el martirio como testimonio supremo de su fidelidad al Padre y de su amor a los hombres, especialmente a los pobres, a los que consideraba los primeros destinatarios de su anuncio de alegría y esperanza (Lc 6, 20). Su resurrección puso de manifiesto el primer fruto definitivo del Reino: el hombre nuevo (cfr. 1Cor 15, 45; Col 3, 10; Ef 4,24) y la posibilidad real de un nuevo cielo y una nueva tierra.

Jesús une constantemente en su vida el anuncio del Reino y la anticipación concreta de éste en la historia, comenzando por los más desamparados (Lc 7, 22). De manera análoga, la Iglesia, al mismo tiempo que prolonga la esperanza proclamada por Jesús, la realiza con actos de liberación de la opresión, de solidaridad con los débiles y de reactivación de todas las energías de bondad y superación del egoísmo. El Evangelio dice explícitamente: “Por el camino proclamad que el Reino de los cielos está cerca, curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, echad demonios” (Mt 10, 7-8). Se percibe aquí la unión entre proclamación y acción liberadora. Jesús no sólo predica, sino que además tiene misericordia del pueblo hambriento y desprotegido, y lo alimenta hasta saciarlo con pan y peces (Lc 9, 11-17; Mc 6, 32-44).

Esta actitud de Jesús constituye el paradigma de la acción samaritana de la Iglesia, que no sólo evangeliza mediante la palabra, sino que ayuda a transformar la realidad, de mala en buena, a la luz del Evangelio. Sólo entonces el Evangelio es Buena Nueva de verdad para los hombres. Así lo afirma Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi* (nº 30) y lo repite el Documento de Puebla: “La Iglesia tiene el deber de *anunciar* la liberación de los seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de *ayudar a que nazca* esta liberación y dar testimonio de la misma, haciendo que sea total; nada de esto es extraño a

la evangelización” (*Puebla*, nº 26). Obsérvese que no se afirma simplemente que a la Iglesia le compete producir la liberación, como si ella fuera un movimiento revolucionario o una agencia de promoción humana, sino que la Iglesia *ayuda* a la liberación; lo cual quiere decir que los sujetos de la liberación son los propios oprimidos, que se conciencian, se organizan y se movilizan para transformar la sociedad en el sentido de una mayor justicia y participación. La Iglesia (la comunidad de los cristianos) se incorpora a esta lucha, legítima dicha causa y aporta su contribución específica. Es en este compromiso con la evangelización liberadora donde la Iglesia revela su misericordia, cual Buen Samaritano. Desearía presentar tan sólo tres prácticas de la Iglesia latinoamericana que concretan la mencionada actitud:

- 1) defender y promover hasta la más mínima vida;
- 2) defender y promover los derechos de los pobres; y
- 3) reinventar la Iglesia de la base como Pueblo de Dios en medio de los pobres de América Latina.

Tal vez estos puntos muestren la originalidad de nuestras Iglesias. Como perfectamente nos decía el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Dives in misericordia*, “es preciso que el rostro genuino de la misericordia sea constantemente descubierto de manera nueva” (nº 44). Pienso que las mencionadas actitudes responden a este deseo del Papa.

3. Defender y promover hasta la más mínima vida

La contradicción de las sociedades latinoamericanas es de todos conocida; en palabras de Juan Pablo II, “la creciente riqueza de unos pocos va paralela a la creciente miseria de las masas... ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” (Discurso de apertura de la Asamblea del CELAM, Puebla 1979, III, 4). El escándalo radica en que las grandes mayorías son al mismo tiempo cristianas y pobres. Los ricos dicen: “¡Señor, Señor!”, pero no hacen la voluntad de Dios (cfr. Mt 7, 21), que es la vida del hombre. Como perfectamente lo enseña la *Gaudium et spes*, “el divorcio existente en muchos entre fe y vida cotidiana debe ser considerado como

uno de los más graves errores de nuestro tiempo” (GS, nº 43). Esto es particularmente aplicable a los cristianos latinoamericanos, que han recibido una evangelización insuficiente con respecto a la responsabilidad social y política de la fe (*Puebla*, nº 515).

A medida que los pastores han ido entrando en la vida del pueblo, han ido también participando de sus opresiones y de la represión ejercida contra todos los movimientos favorables al cambio social. Han tenido la misma experiencia de Jesús: “Misereor super turbas” (Mc 8, 2); han redescubierto profundamente a los pobres como “los hermanos pequeños de Jesús” (Mt 25, 40)¹⁰. Esta situación constituye una amenaza permanente contra la vida del pueblo. La misión de la Iglesia consiste en ayudar a salvaguardar y promover el mínimo necesario de una vida humana y justa¹¹. La Iglesia, pues, debe actuar como el Padre del hijo pródigo, parábola tan oportunamente analizada por Juan Pablo II en su encíclica *Dives in misericordia*: salvar la humanidad de los hombres (nº 41; cfr. nº 98). Lo decisivo es la vida humana, porque ésta constituye el gran sacramento de Dios, dado que ha sido llamada a la comunión con la vida divina. Esto nos hace recordar la célebre expresión de las Casas: “Más vale un indio infiel, pero vivo, que un indio cristiano muerto”¹². Algo parecido encontramos en el teólogo jesuita José Acosta (México, 1577), con su tratado *De procuranda indorum salute* (En defensa de la salvación de los indios). La evangelización sólo recogerá la praxis de Jesús si, al igual que Jesús, produce vida; Jesús es el “Verbo de la vida, la vida que se manifestó” (1Jn 1, 1-2). El Dios cristiano, que es Dios de vida y que llama a los muertos a la vida (cfr. Rom 4, 17), sólo es verdaderamente testimoniado si la vida es siempre defendida y promovida en su mínimo grado de dignidad. El gran desafío de la Iglesia en América Latina consiste en denunciar el sistema social de muerte y ayudar a la gestación de una

10. Dom José M^a PIRES, *Do centro para a margem*, Petrópolis 1980, pp. 11-12, 127-133.

11. Cfr. J. SOBRINO, “El testimonio de la Iglesia en América Latina. Entre la vida y la muerte”, en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Ed. Sal Terrae, Santander 1981, pp. 177-210.

12. Citado por G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982, p. 250.

sociedad que genere una vida mínimamente humana para todos, especialmente para las grandes mayorías empobrecidas. Esta conciencia de la Iglesia se materializó en dos grandes opciones: la opción preferencial por los pobres y la opción por la liberación integral de éstos. Consideremos brevemente ambas opciones.

a) Opción preferencial por los pobres y contra la injusticia social

En la expresión “opción preferencial por los pobres”, lo de *pobres* se refiere a la pobreza en el sentido en que lo entiende Puebla, que considera la pobreza como “el más devastador y humillante de los flagelos” (nº 29) y piensa que “no se trata de una etapa casual, sino del *producto* de unas determinadas situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas” (nº 30). “Pobre” posee un sentido histórico muy concreto que no es metafórico o espiritual, sino muy real, como el de la parábola del Buen Samaritano, “que cayó en manos de los bandidos y fue dejado medio muerto” (Lc 10, 30.36). A nadie se le ocurriría decir que este hombre expoliado y herido lo es tan sólo espiritualmente. Así pues, la opción de la Iglesia por los pobres significa una opción por los que han sido injustamente hechos pobres, es decir, empobrecidos¹³. Esta solicitud por los pobres, independientemente de la fe y del Evangelio, posee una dignidad en sí misma, aun cuando (como es el caso en la parábola del Buen Samaritano) se trate de un hereje. Socorrer al herido, y especialmente a toda una clase social explotada y disminuida en su vida y en su dignidad, como sucede en América Latina, conlleva una denuncia de la injusticia social, generadora de pobreza, y un testimonio en favor de una vida mínimamente humana, que ha de ser producida por todos, y particularmente por los que están medio muertos. Pero, además de esta razón simplemente humanitaria, la comunidad cristiana tiene otros motivos para optar por los pobres.

13. Para todo este asunto, cfr. L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Ed. Sal Terrae, Santander 1985 (2ª ed.).

En primer lugar, se trata de una opción divina. La razón de esta preferencia radica en la propia naturaleza de Dios, que es un Dios vivo, un Dios de la vida y dador de vida. Cuando ve su vida amenazada, Dios toma partido por él, a fin de protegerlo y promover su vida. Una Iglesia que defiende la vida y ayuda a crear las condiciones para que ésta se manifieste, será una Iglesia que hará la liturgia más grata a Dios. “Opta por la vida y vivirás” (Dt 30, 19).

En segundo lugar, nos hallamos ante una opción “jesuánica”. El Papa Juan Pablo II lo recordó en Puebla: “El compromiso de Jesús con los más necesitados...” (Discurso inaugural, III, 3). A partir de los pobres comienza la realización del Reino (Lc 6, 20). Un obispo que no se haga “defensor et procurator pauperum” está traicionando una parte sustancial de la praxis de Jesús, el Buen Pastor y Buen Samaritano.

Por último, es una opción apostólica, dado que, ya desde los inicios de la evangelización, los pobres fueron objeto de una especial solicitud por parte de los Apóstoles y de Pablo (cfr. Hech 3, 44-45; 4, 24; Gal 2, 10; Hech 11, 29-30). El adjetivo “preferencial” no pretende tan sólo salvaguardar la esencial catolicidad de la fe (abierto a todos los hombres), sino que también intenta establecer un cierto orden de prioridad por lo que se refiere a la solicitud y al amor misericordioso por parte de la Iglesia: amar a todo el mundo a partir del amor a los pobres. Los ricos han de optar por los pobres, por su causa, su vida y su justicia; los pobres deberán optar por los demás pobres y hasta por los que son más pobres que ellos. Así pues, todos se ven concernidos; la aparente parcialidad de esta opción preferencial abre caminos para la forma concreta del amor cristiano universal.

En Brasil tenemos el hermoso ejemplo de una opción por los más pobres que produjo una promoción de la vida en el sentido más bíblico. Los indios Tapirapé, en el interior del país, estaban siendo exterminados por haber entrado en contacto con las enfermedades de los blancos. Entonces decidieron no tener más hijos y morir. Hace más de 30 años vinieron a Brasil las Hermanitas de Jesús, que optaron por los más abandonados y se fueron a vivir entre los Tapirapé. Su objetivo consistía en lograr que aquellos indios tomaran conciencia de su propio ser y volvieran a amar la vida. Al principio, las

Hermanitas residían fuera de la aldea y acudían a ésta para visitar a los indígenas y anunciarles el Evangelio. Después fueron acercándose aún más, comenzando a tomar parte en sus trabajos en la selva y en la roca; por último, se trasladaron a vivir en medio de los Tapirapé. La confianza que en ellos suscitaron fue tan grande que consideraban a las Hermanitas como miembros de su tribu. El servicio desinteresado y el apoyo a su causa, en contra de la explotación a que les sometían los grandes terratenientes, sirvió para infundirles ánimo. Comenzaron entonces a procrear de nuevo. Hoy forman una tribu fuerte en la que abundan risueñas criaturas. El Evangelio como comunión de vida y como vivencia de fraternidad logró devolverles la bendición de la vida.

Y citemos otro ejemplo de opción por los pobres y de promoción de la vida: para hacer frente al desempleo y al hambre que asola a millares de familias, las Comunidades Eclesiales de Base de São Paulo organizaron el “Proyecto Cinco-Dos”. El nombre está inspirado en el milagro evangélico de la multiplicación de los cinco panes y los dos peces que realizó Jesús para dar de comer al pueblo hambriento (cfr. Mc 6, 30-44 y par.). Cinco familias que no padecen desempleo se comprometen a distribuir los alimentos de primera necesidad a otras dos familias en las que el desempleo haya hecho presa. He ahí una forma de actualizar la parábola del Buen Samaritano en las circunstancias concretas de una moderna ciudad industrial.

b) *Opción por la liberación integral de los pobres*

Sólo opta efectivamente por los pobres quien lucha contra la pobreza de éstos, que constituye un pecado social (*Puebla*, nº 28). En primer lugar, la Iglesia discierne en las luchas que emprenden los pobres en orden a transformar su situación, la presencia de bienes del Reino de Dios (participación, creación de unas relaciones más justas y solidarias), a pesar de la posible presencia de determinadas distorsiones y hasta de pecado. A continuación, trata de desentrañar todos los contenidos explícitamente liberadores que pueda haber en la Escritura (en el Exodo, por ejemplo, o en el compromiso de los profetas en

favor de la justicia y de los pobres), especialmente en las palabras y en las obras de Jesús. No es que se reduzca la fe a esta dimensión social y “libertaria”, sino que se subraya dicha dimensión, porque sirve para animar el compromiso de los cristianos en favor de sus hermanos pobres, en orden a superar los niveles de inhumanidad que aún persisten. Esta liberación constituye un proceso abierto que abarca a todo el hombre y a todos los hombres; por eso se dice que es “integral”. No es tan sólo, por tanto, una liberación espiritual, una liberación del pecado manifiesto que nos separa de Dios; es también una liberación económica, política, social y pedagógica¹⁴. En todos estos ámbitos puede acontecer la gracia —con lo que se concreta históricamente el Reino—, así como el pecado que niega el sentido de la historia y el proyecto de Dios (*Puebla*, nn. 483 y 515). En este compromiso por la liberación integral, los cristianos hacen uso de los instrumentos de liberación del pueblo oprimido: sindicatos, asociaciones vecinales, movimientos de defensa de los chabolistas, grupos de reflexión y acción social... La propia Iglesia ha creado organismos vinculados a las Conferencias Episcopales Nacionales que buscan directamente apoyar y defender a los pobres. Así, por ejemplo, en Brasil funcionan con gran eficacia la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), la Comisión “Justicia y Paz”, la Unión y Conciencia Negra..., organismos que no defienden los intereses corporativos de la Iglesia, sino los de los pobres.

Debido al compromiso por la liberación, nuestra Iglesia latinoamericana conoce la difamación, la persecución (incluso por parte de ciertos obispos conservadores) y la tortura de muchos de sus miembros. Y cuenta con innumerables mártires, tanto entre los obispos (Romero y Angelelli) como entre los sacerdotes, los religiosos y los laicos. La bienaventuranza de

14. Para una presentación de la Teología de la Liberación, cfr. R. OLIVE-ROS, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1977)*, Lima 1977; A.G. RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, São Paulo 1977; L. BOFF, *Teologia do Cativo e da Libertação*, Ed. Vozes, Petrópolis 1980 (2ª ed.).

la persecución constituye un signo inequívoco del carácter evangélico y la veracidad de la actitud de los cristianos¹⁵.

4. Defender y promover los derechos de los pobres

Las modernas sociedades democráticas se asientan sobre el reconocimiento de los derechos y la dignidad de la persona humana. Sin embargo, y debido a su origen liberal, tales derechos son pensados y vividos de un modo individualista, sin la debida articulación con la responsabilidad social. Los derechos que más se subrayan son los que interesan directamente a las capas privilegiadas de la sociedad: el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a la propiedad... En América Latina, en régimen de “Seguridad Nacional”, se han violado sistemáticamente, en nombre de la defensa de la propiedad privada y del capital, todos los demás derechos: de libertad de reunión, de organización político-partidista, de prensa y de comunicación. En casi todos los países de América Latina, las Iglesias han asumido la función profética de prestar su voz a quien no tiene voz ni voto, denunciando las torturas, las desapariciones y los asesinatos políticos. Puebla lo reconoce: la lucha en favor de los derechos humanos constituye “un imperativo propio de esta hora de Dios en nuestro continente” (nº 320), porque es “parte integrante” de toda evangelización (nn. 1254 y 1283).

Consiguientemente, la opción preferencial y solidaria por los pobres ha llevado a la Iglesia a dar prioridad a los derechos humanos. En primer lugar, han de ser salvaguardados los derechos de las grandes mayorías, que son mayorías pobres¹⁶. Por eso el compromiso en favor de los derechos de todas las personas debe comenzar por los derechos básicos, que afectan principalmente a los pobres: el derecho a la vida y a los medios de

15. Cfr. VV. AA., *Praxis del martirio ayer y hoy*, Bogotá 1977; VV. AA., *Sangue pelo povo (Martirologio latino-americano)*, Instituto Histórico Centroamericano de Managua, Petrópolis 1984.

16. Cfr. Dom Paulo Evaristo, Card. ARNS, *Os direitos humanos e a tarefa da Igreja*, São Paulo 1976; L. BOFF, “Direitos dos pobres como direitos divinos”, en *SEDOC* 14 (1982), col. 1033-1041.

vida, como son la salud, el trabajo, la vivienda, la educación y la seguridad social. A partir de estos derechos básicos se promueven y defienden los demás derechos fundamentales, como son los derechos político-culturales y religiosos. La Declaración sobre derechos humanos y reconciliación, de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos, dedicada a la Evangelización (1972), establece el mencionado orden de prioridades¹⁷.

Con razón se habla en América Latina de los derechos de los pobres, expresión recogida por el documento de Puebla (nn. 1217, 1119, 711, 324 y 320). Semejante manera de considerar la dignidad humana a partir de los "caídos junto al camino" recupera la perspectiva bíblica, que equipara los derechos de los pobres y los derechos de Dios: "Quien oprime al débil ultraja a su Creador; pero quien se apiada del pobre da gloria a Dios" (Prov 14, 31; 17, 5); "Dios hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al extranjero y le proporciona alimento y vestido" (Dt 10, 18; cfr. Jer 22, 16). Quien hace todo esto con los pobres...: "conmigo lo hicisteis, ...conmigo lo dejasteis de hacer", dice el Señor (Mt 25, 40.45).

En función de esta conciencia se han creado en toda Latinoamérica Centros de Defensa de los Derechos Humanos (CDDH) o Comisiones de "Justicia y Paz". Especialmente célebres son la Vicaría de la Solidaridad (Chile), la Comisión "Justicia y Paz" de Argentina, con Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nobel de la Paz; y CLAMOR, Comité de Defensa de los Derechos Humanos en el Cono Sur, con sede en São Paulo. CLAMOR, bajo el patrocinio del gran apóstol de esta causa, el Cardenal Dom Paulo Evaristo Arns, tras arduas y peligrosas investigaciones, identificó a 7.291 desaparecidos en la Argentina. La lista, debidamente documentada, fue entregada por el Cardenal Arns al Papa Juan Pablo II, quien, en función de dicha lista, presentó una queja al Gobierno argentino¹⁸. En Brasil existen actualmente más de 150 organizaciones populares o centros o comités de defensa y promoción de los derechos humanos, habiéndose organizado ya dos Congresos Naciona-

les. La documentación publicada en Brasil narra la lucha de los humildes que se convierten en samaritanos para alzar del suelo a los humillados, a pesar de amenazas de todo tipo, persecuciones y hasta torturas y asesinatos¹⁹. Pero los cristianos han entendido perfectamente lo que nos enseña el Sínodo de los Obispos de 1974: "La promoción de los derechos humanos es una exigencia del Evangelio y debe ocupar un lugar central en el ministerio de la Iglesia.

5. Reinventar la Iglesia en la base como Pueblo de Dios

Una de las manifestaciones más originales de la fe que se vive en América Latina es la aparición, a lo largo de todo el continente, de miles de comunidades eclesiales de base (CEBs)²⁰. Las CEBs son algo más que una mera extensión de las instituciones tradicionales de la Iglesia, como son la parroquia y las asociaciones piadosas. Las CEBs significan la presencia de toda la Iglesia en la base; es decir: la Iglesia dentro del pueblo pobre y humilde. Cuando la Iglesia jerárquica penetra dentro del pueblo cristiano y permite que éste penetre a su vez en la Iglesia jerárquica, participando en la liturgia, asumiendo la misión pastoral, haciéndose co-responsable mediante nuevos ministerios laicales, entonces surge la Iglesia-toda-Pueblo-de-Dios. Por eso, la Iglesia en la base no está compuesta únicamente de laicos, sino también de cardenales, obispos, sacerdotes y religiosos. Los obispos "descienden", haciéndose hermanos de otros hermanos; y los laicos "ascienden", sabiéndose realmente hermanos de sus pastores. Las CEBs, al abarcar a todos los miembros de la Iglesia, con sus diferenciaciones específicas, permiten recuperar y actualizar la realidad de la Iglesia

19. Cfr. la documentación en *SEDOC* 14 (1982), todo el fascículo de mayo, y *SEDOC* 15 (1983), todo el fascículo de junio.

20. Los principales textos han sido reunidos en *Una Iglesia que nace del pueblo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1979; AA. VV., *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, México 1978; J. GALEA, *Uma Igreja no povo e pelo povo*, Ed. Vozes, Petrópolis 1983; R. MUÑOZ, *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, Lima 1983; L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Ed. Sal Terrae, Santander 1984 (4ª ed.).

17. Cfr. en *Revista Eclesiástica Brasileira* 34 (1974), pp. 934-936.

18. Cfr. *Desaparecidos en la Argentina*, CLAMOR, São Paulo 1982.

como comunión de fieles (“*communitas fidelium*”). Este es el concepto de Iglesia más antiguo y teológicamente más correcto. La Iglesia existe desde el tiempo de Jesús, pero necesita ser constantemente reinventada, porque no es una organización bimilenaria carente de vida, sino un organismo que crece, se renueva y se rehace a medida que va penetrando en la historia y respondiendo a los nuevos desafíos. En América Latina, gracias a las CEBs, la fe responde colectivamente a los grandes desafíos que plantean la pobreza y la opresión. Dentro de la comunidad, cada uno se convierte en samaritano del otro. Es dentro de ella donde se combate, hombro con hombro, para generar una vida mínimamente digna de vivirse y se promueven y defienden comunitariamente los derechos de la persona humana, especialmente los de los empobrecidos. Es la comunidad la que permite, de un modo casi connatural, la unión entre fe y vida, entre evangelio y liberación. Las personas ponen en común no sólo su fe, sino también, y sobre todo, sus vidas, sus opresiones, sus victorias, siempre iluminadas por la palabra de la Revelación.

Las comunidades ejercen también una diaconía samaritana hacia fuera de su propio ámbito. En la periferia de las ciudades, en el “*Hinterland*”, adonde no llega casi ninguno de los beneficios de la civilización, donde impera la ley del más fuerte, muchas veces son las comunidades la única defensa colectiva y organizada del pueblo. Son ellas las que apoyan a los aparceros amenazados con ser expulsados de las tierras que cultivan, las que defienden a los indígenas de la usura de los grandes proyectos capitalistas y las que, por lo general, ofrecen resistencia a la violencia de la mismísima policía, que está al servicio de los poderosos.

En los últimos tiempos se ha acusado a esta “Iglesia en la base” de correr el riesgo de convertirse en una Iglesia “paralela”. La expresión “Iglesia popular” ha sido estigmatizada como una denominación peyorativa. En este sentido, hacemos nuestras las palabras de los cristianos de Nicaragua, que, con humildad pero con firmeza, han tratado de aclarar el problema: “La verdad es que nosotros no nos llamamos «Iglesia Popular», sino simplemente «Iglesia». Lo que ocurre es que algunos nos dan ese nombre para después poder decir que no somos cristianos. Ahora bien, nosotros nunca nos llamamos

así”²¹. De hecho, como decía Pablo VI, la Iglesia en la base representa “una esperanza para la Iglesia universal”. En ella está gestándose el nuevo cristiano, ciudadano de la ciudad terrestre construida bajo la inspiración de la ciudad celestial, el nuevo samaritano que, colectivamente, se inclina sobre los que han caído en el combate de la vida y les ayuda a liberarse y a vivir de un modo más humano.

6. Conclusión: el Buen Samaritano todavía existe. Lo han visto en Bahía

Limpanzol es una región del interior del estado de Bahía, cuyo Pastor es un ejemplar obispo benedictino, Dom Matthias Schmidt, O.S.B. Al igual que en otras regiones de Brasil, se producen allí muchos conflictos agrarios, como es el caso de los aparceros expulsados por los grandes hacendados. En 1981, diecinueve campesinos de las aldeas de Colônia y Rumo fueron secuestrados por la policía, siguiendo órdenes de los hacendados. Conducidos a una lejana hacienda, fueron encerrados en una cuadra, como si fueran bestias, donde permanecieron dos días. Los hacendados y la policía celebraron incluso una fiesta, en la que comieron “churrasco” para festejar su “victoria” sobre aquellos aparceros que no querían abandonar las tierras que habían trabajado durante muchos años. Las mujeres de los hacendados les ofrecieron carne de churrasco, pero ellos, muy cortésmente, la rechazaron en señal de protesta. El médico, el Dr. Sebastião, se burlaba de ellos, diciéndoles: “Estos hacendados son demasiado bondadosos con vosotros... Os envían a sus mujeres para invitaros a comer carne... ¡Si por mí fuera, mandaba que os ametrallaran hasta que no quedara ni rastro de vosotros!”

Una vez liberados, y cuando regresaban de noche a sus casas en un camión, toparon en la carretera con un coche que había sufrido una avería y en cuyo interior había una persona solicitando ayuda. Se preguntaban quién sería, y descubrieron

21. Cfr. el texto en *SEDOC* 15 (1982), col. 498-502.

que se trataba del mismo médico que había dicho que, por él, mandaría ametrallarlos. Alguien podría pensar: “¡Ahora podemos vengarnos! ¡Dejémosle ahí tirado y sufriendo, ya que tanto nos quería...!” Pero no fue esa la reacción, sino esta otra: “¡No es eso lo que hemos aprendido en nuestras comunidades, leyendo y meditando la Palabra de Dios! ¿Acaso no nos dice Jesús: «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, sed misericordiosos como lo es vuestro Padre» (Lc 6, 27-36)? ¿Y no nos enseña San Pablo: «No devolváis mal por mal... No os venguéis los unos de los otros... No os dejéis vencer por el mal, sino venced al mal con el bien» (Rom 12, 17-21)?”²².

Entonces decidieron socorrer al Dr. Sebastião, al que ayudaron a reparar el coche, auxiliando en el camino desierto al médico abandonado y necesitado. Se había repetido la parábola del Buen Samaritano. El Buen Samaritano todavía existe, y en aquel momento había revivido en el interior de Brasil, en el estado de Bahía.

¡Dichosa la Iglesia capaz de engendrar hijos que son buenos samaritanos, que no permiten que la parábola se quede en simple parábola, sino que la transforman en historia, liberando a los que caen y quedan medio muertos a lo largo de la ardua peregrinación humana hacia el Reino divino de la vida y la fraternidad!

III

Los derechos de los pobres como derechos de Dios

Si contemplamos la moderna historia de la concienciación y elaboración de los derechos humanos, constatamos con peregrinidad una dolorosa ausencia de la Iglesia a lo largo de ese proceso. El desarrollo de los derechos humanos se ha producido fuera de la Iglesia (y muchas veces en contra de ella), aunque no realmente fuera de las intuiciones evangélicas que han impregnado nuestra cultura. Prueba de lo primero son las condenas emitidas en el siglo pasado por Gregorio XVI en la *Mirari vos*, y especialmente por Pío IX con la *Quanta cura* y el *Syllabus*.

Puede decirse que, prácticamente, los que hoy son considerados “derechos fundamentales” han sido un día rechazados por la oficialidad de la Iglesia. Así, por ejemplo, la libertad de conciencia es calificada de “sentencia errónea” y hasta de “delirio” (DS 2730); y la libertad de opinión y de expresión es tachada de “error pestilentísimo” (DS 2731).

Fue Montalembert quien acuñó la expresión de este tipo de catolicismo cerrado: “Cuando soy el más débil, apelo a la libertad, porque ése es vuestro principio; pero cuando soy el

²². Véase el texto publicado en *Revista Eclesiástica Brasileira* 41 (1981), pp. 834-835

más fuerte, os niego la misma libertad, porque ése es mi principio”¹.

En la propia discusión previa y en la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU (París, 10 de diciembre de 1948), la participación de la Iglesia fue mínima, porque había en ella desconfianza. Es cierto que participaron dos organizaciones católicas, aunque sin demasiado apoyo oficial: la Organización Mundial de las Mujeres Católicas y la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos². ¿Por qué nos llenan de vergüenza estas reticencias?

Porque la Iglesia ha estado ligada al poder dominante; el altar ha estado vinculado al trono. Y toda la lucha moderna se ha librado contra la prepotencia de los poderosos, del Estado, de las clases privilegiadas... Ahora bien, si la presencia de la Iglesia en la definición de los derechos ha sido escasa, también es cierto que ella, sin embargo, ha desempeñado un papel decisivo en la defensa y promoción de esos derechos proclamados por otros.

A medida que la Iglesia fue accediendo al mundo de los sin-poder, fue sintiendo la violencia y la agresión ejercidas contra los derechos humanos. Mientras se mantuvo lejos del caminar del pueblo, distante de las luchas de los oprimidos en busca de su liberación y su dignidad, la Iglesia se mostró insensible a la pasión del pueblo y de los que históricamente padecen la conculcación de sus derechos.

Hoy día podemos constatar lo siguiente: cuanto más popular se hace la Iglesia, cuanto más se introduce en el continente de los pobres, tanto más se compromete en favor de los derechos humanos. Y también es cierto lo contrario: cuanto menos se compromete la Iglesia en favor de los derechos, cuanto

1. Cfr. H. LEPARGNEUR, “A Igreja e o reconhecimento dos direitos humanos (I)”, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 37 (1977), p. 178; cfr. también los estudios más minuciosos, como son los de Ph. DE LA CHAPELLE, *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, París 1967; “La Iglesia y los derechos humanos”, número monográfico de *Concilium* 114 (1979); M. SCHOYANS, *Droits de l'homme et technocratie*, Chambray 1982, pp. 14-19 y 23-52; P. HINDER, *Grundrechte in der Kirche*, Freiburg i.B. 1977, pp. 11-38.

2. H. LEPARGNEUR, “A Igreja... (II)” (*op. cit.*), p. 181, nota 5.

menos se declaran los obispos en defensa de los derechos conculcados, tanto más distante y desencarnada del pueblo y de la realidad social es su actitud y su pastoral.

La distancia de un obispo o de una Iglesia respecto del pueblo es proporcional a su proximidad a las clases dominantes y al Estado capitalista controlado por ellas. Ahora bien, la Iglesia universal entiende cada vez mejor que es propia de su ministerio la defensa y promoción de los derechos humanos. En la reflexión y en la praxis de la Iglesia se ha llegado a concretar lo que significa la dignidad humana y por dónde debe comenzar la defensa y promoción de los derechos.

Hoy comprendemos que los derechos humanos son principalmente los derechos de las grandes mayorías. Y estas mayorías son pobres. Así pues, luchar por los derechos humanos es luchar por los derechos de los pobres, por la dignidad de los oprimidos ante todo y, a partir de ahí, por la de todos los hombres.

Esta es la única y verdadera postura teórica y práctica. De lo contrario, quedaremos atrapados en el juego de los poderosos, que también hablan de derechos humanos en la medida en que desean proporcionar un rostro humanitario a sus prácticas de barbarie, explotación y violación. Plantear la temática de los derechos humanos en términos de dignidad de los oprimidos significa sintonizar con los datos bíblicos y con la mejor tradición humanista que elaboró precisamente los derechos humanos.

1. Los derechos humanos como derechos de las mayorías pobres

Los antecedentes históricos de las diversas declaraciones de derechos humanos (ya sea la de la Revolución Norteamericana [1776], la de la Revolución Francesa [1789] o la de las Naciones Unidas [1948]) se encuentran en lo que, a lo largo de la historia, ha constituido la lucha contra la prepotencia del poder. Así, por ejemplo, la Carta Magna (1215), considerada como la primera formulación de los derechos de los hombres, significaba la limitación del poder absoluto del rey. No obstante, sigue siendo elitista, porque crea los derechos como privile-

gios de la clase noble feudal y de la casta clerical. El resto de la población (el Tercer Estado) no tiene derecho alguno. Hasta 1689, con el *Bill of Rights*, no se reconocerá el derecho a todos los ciudadanos.

La conciencia de los derechos humanos despertó vigorosamente en Europa en el siglo XVI, con ocasión de la conquista de América Latina y los consiguientes debates acerca de los derechos de los pobres, en este caso los indios y los negros. Son famosas las disputas entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas acerca del estatuto de la naturaleza del indio (disputa de Valladolid de 1550).

Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), por ejemplo, escribía en su *Historia General y Natural de las Indias*: "Estas gentes de estas Indias, aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa Arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales"³.

Y en la misma línea decía Sepúlveda: "El tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa a que la misma necesidad natural induce y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón"⁴.

Como se ve, existe aquí una discriminación de las personas por el hecho de ser "otros", diferentes, pobres.

La pregunta que formula Bartolomé de las Casas es la siguiente: ¿tienen o no tienen los Indios los mismos derechos que los españoles y los portugueses? Y su respuesta, como la de Vieira y otros defensores de los derechos humanos de entonces, es: tienen derechos, y derechos iguales, porque son seres humanos. Consiguientemente, son nuestros prójimos. Están llamados, por tanto, a tomar parte en la comunidad del pueblo de Dios y pertenecen a la misma familia de Dios.

Las posibles desigualdades y diferencias de religión y de moral, y hasta el hecho de que los aztecas ofrecieran sacrificios humanos, no son motivo para que se les sojuzgara y se violaran

3. E. DUSSEL, "La cristiandad moderna ante el otro. Del indio «rudo» al «bon sauvage»", en *Concilium* 150 (1979), p. 499.

4. Id., *Ibid.* p. 499.

sus derechos humanos. La mencionada desigualdad no permite tratarlos como animales ni procurar su bien por medios violentos, sometiéndolos a esclavitud.

Conocemos las proliferas argumentaciones de Francisco de Vitoria y de Hugo Grotius en defensa de la existencia del alma de los indios y su carácter inviolable, debido a la sacralidad de la naturaleza humana. Sin embargo, todo esto se quedó en el plano de la discusión teórica. En la práctica, los poderosos colonizadores saciaban su sed de conquista y su deseo de oro y de tierras, sin ninguna otra consideración. No es de extrañar, por tanto, que entre 1532 y 1568 la población total de México descendiera de 16.874.409 habitantes a tan sólo 2.649.673. Y la causa de ello no radica tan sólo en las enfermedades traídas por los blancos, sino, sobre todo, en la violencia y la destrucción practicadas por los rapaces conquistadores⁵.

Lo importante consiste en que, una vez planteado el problema en el siglo XVI, nunca dejó ya de ocupar y preocupar a la conciencia humana hasta el día de hoy. El grito de los oprimidos no deja ya tranquilas a las conciencias de los Estados y de las sociedades. Se trata siempre de la lucha de los débiles contra la prepotencia de los poderosos. Un ejemplo de ello es la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de la Revolución Francesa, que se hace contra la prepotencia del Estado y en nombre de la emancipación del individuo. Los "derechos naturales, sagrados e inalienables", son proclamados sobre fundamentos de igualdad y de universalidad del ser humano.

Pero, a pesar de esta universalidad de intención, es fácil percibir el lugar social de los que proclamaron tales derechos: son aquellos que más tarde serán llamados "burgueses", sujetos históricos del gran proyecto liberal, sustentado sobre el valor del individuo, de la propiedad privada y de la libertad del ciudadano. La libertad y la propiedad privada, así como la igualdad y la seguridad, no se fundan en la relación del hombre y en la responsabilidad social, sino en su carácter de individuo, separado y aislado en sí mismo, consiguientemente. No es

5. E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1564-1620*, México 1979, p. 19.

extraño, pues, que tan sólo una pequeña “élite” se beneficiara del *American Bill of Rights* de 1789: los norteamericanos que no se dignaban mezclarse con negros, católicos, judíos y ateos.

Se verifica aquí una ruptura con la matriz cristiana del siglo XVI, cuando los derechos de los indios y de los negros eran definidos en términos de derechos de participación y de reconocimiento por parte de la sociedad como miembros de pleno derecho.

Debido a su raíz liberal e individualista, gran parte de la lucha por los derechos humanos librada hasta el día de hoy se centra en determinados ejes que interesan más a las clases burguesas, como son los derechos a la libertad de expresión, a la libertad religiosa, a la libertad de prensa y a la libertad de propiedad. No hay ninguna duda de que se trata de derechos muy estimables, pero hay que reconocer que son derechos ejercidos preferentemente por los poderosos, no por la totalidad de los individuos. Las masas populares viven enormemente reprimidas, y sólo por la fuerza consiguen obtener nuevas garantías.

Los derechos humanos (especialmente el derecho a la propiedad) no son ilimitados hasta el punto de que puedan suponer opresión sobre los pobres y los débiles. El individuo no puede ser considerado como un ser separado del conjunto de la sociedad; los derechos de la persona no pueden ser definidos en contra de los derechos de la sociedad; los derechos individuales deben estar en consonancia con los derechos sociales. Es aquí donde adquieren relevancia los derechos de esa gran mayoría que, en América Latina, reivindica los derechos sociales.

El discurso en favor de los derechos sociales se lo han apropiado hoy, en gran parte, quienes más los violan: los sistemas discrecionales de poder. Por eso en América Latina, no sin influencia de las Iglesias, está imponiéndose un lenguaje alternativo capaz de evitar la instrumentación ideológica de la temática de los derechos humanos. Cada vez se divulga más ampliamente la expresión “derechos de las mayorías”, que son mayorías pobres.

El bien común consiste, ante todo, en el bien de las mayorías; se trata de optar por las grandes mayorías violadas y oprimidas. La democracia debe ser pensada y realizada a partir

de los marginados. A partir de los pobres se hace evidente y urgente la necesidad de establecer un orden de prioridades entre los derechos humanos; y la primera prioridad corresponde al derecho a la vida y a los medios de vida, como son la integridad física, la salud, la vivienda, el trabajo, la seguridad social, la educación... Los demás derechos, que siguen siendo derechos fundamentales, habrán de ser definidos a partir de esos derechos más básicos. De este modo se evidencia en la realidad que los derechos humanos significan, efectivamente, una limitación de los privilegios de los poderosos en favor de los derechos de los más débiles, a fin de que todos puedan crear y disfrutar una convivencia más justa y fraterna.

Al término de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos, consagrada a la evangelización, los Padres sinodales dieron a la luz una declaración sobre derechos humanos y reconciliación (*Ecclesia* 1714 [2-XI-1974], pp. 11-12) en la que se establecía oficialmente una prioridad de determinados derechos, por ser los más básicos y los más amenazados de todos: el derecho a la vida y el derecho a la alimentación; además, los derechos socio-económicos a nivel internacional, dado que en este punto se produce una violación de la justicia entre los pueblos; los derechos políticos y culturales, en virtud de los cuales debe darse una participación de todos en la determinación del destino colectivo. Y se añadía, por último, el derecho a la libertad religiosa, por el que se expresa de modo particular la dignidad de la persona humana, susceptible de mantener una relación libre con la Transcendencia.

2. Compromiso de las Iglesias con los derechos humanos, especialmente con los de los pobres

Veamos brevemente cómo reivindican y practican los pobres sus derechos básicos. En primer lugar, se constata un enorme crecimiento del nivel de conciencia colectiva respecto de la dignidad que los pobres están descubriendo y de las negaciones de la misma que padecen. Esto se manifiesta de modo especial en todo tipo de organizaciones populares, en los barrios y en las comunidades en que se lucha por los derechos de una manera humilde, pero eficaz. En esta línea deben ser

vistos los diversos movimientos de carácter popular contra la carestía y el alza del coste de la vida, así como un sindicalismo desvinculado del control del Ministerio de Trabajo, que representa la política oficial de los grupos hegemónicos.

Sin embargo, ha sido en el seno de las Iglesias donde ha tomado cuerpo una educación sistemática respecto de los derechos básicos de la vida y una valiente defensa de la dignidad del pueblo. Desde los años sesenta han prevalecido en América Latina los regímenes de "Seguridad Nacional", para los que cualquier reivindicación que vaya contra los intereses dominantes es tachada de subversiva y castigada con la sospecha, la represión, la tortura y hasta la eliminación física. Incluso en régimen de distensión, esta temática de los derechos humanos es considerada siempre como sospechosa por los Organos de Seguridad, y es un asunto que resulta incómodo al *establishment*.

Ha sido en este tipo de situaciones donde las Iglesias han asumido una auténtica *función tribunicia* en favor de los derechos conculcados del pueblo. Y al objeto de dar mayor eficacia a su trabajo de denuncia y de promoción, se han creado organismos como pueden ser la Vicaría de la Solidaridad, en Chile, o la CPT y el CIMI en el Brasil, así como las Comisiones de Derechos Humanos, de "Justicia y Paz", los Secretariados de Justicia y No-Violencia y otros tipos de agrupaciones que han surgido en todas partes en favor de los sin-poder y de su dignidad.

Obsérvese que tales organizaciones no pretenden defender intereses corporativos de la Iglesia, sino que desean ser un servicio prestado por la Iglesia a los necesitados de su pueblo —prescindiendo de su definición confesional o ideológica—, ya se trate de asumir la defensa de los indígenas amenazados de exterminio, de los campesinos expulsados de sus tierras o de las personas desaparecidas, ya se trate de denunciar el deterioro de las condiciones de vida y de trabajo padecido por la población. En casi todos los países latinoamericanos, ha sido en este contexto en el que los diversos episcopados o grupos organizados han publicado documentos de enorme resonancia, como es el caso de "He oído el clamor de mi pueblo", de los obispos del Nordeste de Brasil en 1973, o "El grito de las Iglesias: la marginación de un pueblo", de los obispos del Centro-Oeste en

el mismo año, o "No oprimas a tu hermano", de los obispos de la zona de São Paulo en 1974.

Pero ha habido un precio que pagar por tal compromiso: difamaciones, persecuciones, secuestros, asesinatos de laicos, religiosos, sacerdotes e incluso obispos. Y en todo ello se ha detectado, por parte de los cristianos, el intenso espíritu de las bienaventuranzas.

En las bases eclesiales, especialmente en la amplia red que constituyen las CEBs, se realiza una práctica consecuente de los derechos humanos y una auténtica pastoral de los derechos de los pobres. También se da un vigoroso ejercicio de los derechos de los bautizados, que se manifiesta en la participación comunitaria de la Palabra, en la creatividad litúrgica, en la coordinación de comunidades, en la participación a la hora de definir la pastoral diocesana y parroquial en unión del consejo presbiteral...

3. Fundamentación teológica de los derechos de las mayorías pobres

No queremos insistir en la ya clásica argumentación de todos conocida, y todavía presente en el prólogo a la Declaración Americana de los Derechos Humanos, que consiste en referirse a la igualdad de todos los hombres en función del mismo y único acto creador de Dios. Tampoco deseamos insistir en el polo antropológico y el polo cristológico de corte religioso. El polo antropológico sería el siguiente: todo ser humano es trascendente, debido a su espíritu, y capaz de establecer un diálogo con el Absoluto; su libertad le hace apto para dar sentido a su propia vida o para frustrarla, forjándose para sí un destino eterno. Y el religioso sería: todo ser humano es imagen y semejanza de Dios y hermano de Jesús, cuya humanidad pertenece a Dios; así pues, cada cual ha sido, en cierto modo, tocado por la divinidad. Tales determinaciones circunscriben la inviolabilidad de la persona humana, poniendo límites a cualesquiera poderes y condenando cualquier tipo de dominación de una persona sobre otra.

Lo que pretendemos es detenernos en la fundamentación del derecho de los pobres, tal como es pensado en nuestras

Iglesias. Por otra parte, éste es el gran tema bíblico. La Biblia no conoce la expresión “derechos humanos”, pero sí conoce el derecho del huérfano y de la viuda, del pobre y del inmigrante, del extranjero que está de paso... Como se ve, la Biblia conoce —especialmente en los profetas, en la literatura sapiencial y en el Nuevo Testamento— el derecho de los oprimidos.

La afirmación básica y realmente impresionante es ésta: el derecho de los pobres es el derecho de Dios. “Oprimir al débil es ultrajar a su Creador; honrar a éste es tener piedad del indigente” (Prov 14, 31; cfr. 17, 5). Todo el mundo tiene a alguien que le defienda: la mujer tiene a su marido; el individuo a su clan; los hijos a sus padres... Tan sólo los pobres no tienen quien les defienda y cuide de ellos. Por eso el propio Dios ha asumido su causa: Dios “hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al extranjero, proporcionándole alimento y vestido” (Dt 10, 18; cfr. Jer 22, 16; Prov 22, 22-23). El Salmo 146 es muy explícito: “El Señor guarda por siempre lealtad, hace justicia a los oprimidos, da el pan a los hambrientos, Yahvé suelta a los encadenados. Yahvé abre los ojos a los ciegos, Yahvé endereza a los encorvados, Yahvé protege al forastero, sostiene al huérfano y a la viuda” (vv. 7-9). El extranjero debe gozar de los mismos derechos que un israelita y debe obtener una misma sentencia (cfr. Lev 19, 33; Ex 12, 48).

Dios no es tan sólo el garante supremo del orden justo, como estamos acostumbrados a creer, sino que es, ante todo, quien ampara el derecho de los sin-poder, de los injustamente perseguidos y de los pobres. Dios, por lo tanto, no toma partido por los poderosos, que disponen del derecho y lo emplean en provecho propio, sino que toma partido por los que ven conculcada su dignidad y se les niega la justicia. Corresponde a la principal tarea del Mesías, el Salvador del mundo, realizar este derecho divino en favor de los pobres. El Salmo 72, refiriéndose al Mesías, dice: “Porque él liberará al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara; se apiadará del débil y del pobre, el alma de los pobres salvará” (vv. 12-13). Efectivamente, al presentar en la sinagoga de Nazaret su programa mesiánico, Jesús se refiere a esta tradición, que se conserva en Isaías 61, 1-3 (cfr. también Is 11, 1-10; Lc 4, 17-30). Y las bienaventuranzas confirman esta conciencia que Jesús tiene de ser el liberador de los pobres, de los que lloran, de los que

padecen hambre, injusticias y persecución (Lc 6, 20-23; 5, 31-32).

Consiguientemente, Dios es el garante de los derechos básicos de los pobres (Ex 22, 20-22). Este derecho, dado que es el derecho a la vida, es sagrado e inalienable, anterior a cualquier otro derecho. Es un derecho “infraestructural”, sobre el que se construirán todos los demás.

El fundamento de este derecho de los pobres fue elaborado por Israel basándose en su experiencia de pueblo explotado y extranjero en Egipto. A base de reflexionar sobre su situación de pobres y oprimidos, los israelitas llegaron a elaborar su memoria colectiva, expresada a modo de estribillo en multitud de textos del Antiguo Testamento: “Ama, pues, al forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto” (Dt 10, 19). “No hagáis como se hace en la tierra de Egipto, donde habéis habitado” (Lev 18, 3). Dado que el pueblo había sido liberado por Dios de sus opresiones, habrá de estar también atento a las opresiones que dentro de él padecen los débiles y desamparados.

Job expresa perfectamente esta conciencia de solidaridad: “Si he menospreciado el derecho de mi siervo o de mi sierva en sus litigios conmigo, ¿qué podré hacer cuando Dios se levante?; cuando él investigue, ¿qué responderé? ¿No los hizo él, igual que a mí, en el vientre?; ¿no fue uno mismo quien nos formó en el seno?” (Job 31, 13-15).

Pero el verdadero fundamento radica en la concepción de Dios. Para la Escritura, Dios es fundamentalmente un Dios vivo, Dios de vida. Un Dios que escucha, que habla, que ve, que conoce, que es sensible a los clamores de su pueblo que pide ser liberado. Y un Dios que se ríe de los ídolos que “tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven..., tienen manos y no palpan...” (Salmo 115, 4-8). Israel deposita su confianza en el Dios que interviene, que no está alejado de los hombres, que construye su Reino y establece con los hombres un pacto en favor de la vida y en contra de todo cuanto la amenaza.

Y como Dios es Dios de vida, toma el partido del pobre y del oprimido, que ven su vida amenazada. El pobre no es pobre por ser un holgazán. Para la Biblia, y en especial para los profetas, el pobre es pobre porque ha sido empobrecido, reducido a una situación de penuria. Y Dios, que ve la vida del

pobre –prescindiendo de cuál sea la situación moral de éste (si es religioso, si vive en gracia de Dios, etc.)– amenazada históricamente, no fatalmente, toma partido por él (cfr. *Puebla*, nº 1142), porque toma partido por la vida. Dios interviene siempre que la vida se ve amenazada o cuando se niega la vida a los otros hombres.

Consiguientemente, “esta parcialidad de Dios en favor de los pobres no es mera arbitrariedad de su voluntad, sino que es algo esencial a la realidad misma de Dios. Afirmar, pues, la predilección de Dios por los pobres es afirmar de un modo concreto que Dios es Dios de vida...”⁶. La realidad de Dios como Dios de vida consiste en generar la vida. Dios socorre y defiende a aquellos cuya vida se ve amenazada o a aquellos que menos vida tienen. Dios, por lo tanto, es particularmente Dios de los pobres. El derecho de los pobres, que es un derecho vinculado a la vida, a su sustento y a su desarrollo, es derecho de Dios.

Crear en Dios es crear en la vida de todos, especialmente en la vida de los pobres. Creer en Dios no permite pactar con la muerte de los pobres ni sublimar sus miserias en nombre de la cruz o de una vida futura. Allí donde se agrade a la vida, se agrade a Dios. Allí donde el cristianismo no propaga ni anima la vida, allí donde las prácticas de los cristianos y sus jerarcas no crean espacio para la vida y para aquello que manifiesta la presencia de la vida, que es la alegría, la libertad y la creatividad, allí habrá que preguntar a qué Dios se anuncia y se adora. Para la Escritura, la negación de Dios no lo es tanto el ateísmo cuanto la idolatría, la adoración de un dios falso. Y la propia Escritura menciona cuáles son los competidores de Dios: los falsos dioses, los fetiches e ídolos, especialmente la riqueza, el poder y la avaricia (acumulación). Lo propio de estos dioses no es hablar, escuchar y tener misericordia, sino matar, asesinar, querer la sangre de los demás. Ezequiel fustiga de este modo a los ídólatras: “Sus jefes, en medio de la ciudad, son como lobos que desgarran su presa, que derraman sangre, matando a las

6. J. SOBRINO, “Dios y los procesos revolucionarios”, en *Apuntes para una Teología Nicaragüense*, San José de Costa Rica 1980, toda la tercera parte.

personas para robar sus bienes... El pueblo de la tierra ha hecho violencia y cometido pillaje, ha oprimido al pobre y al indigente, ha maltratado al forastero sin ningún derecho” (Ez 22, 27.29).

Como se ve, el ídólatra, adorador de ídolos, es enemigo de la vida, desea la muerte para los demás. Dios, por el contrario, desea la vida y el Reino de la libertad. Para saber dónde encontrar al Dios vivo y verdadero, hemos de ver dónde es defendida la vida y dónde son respetados y hechos partícipes de la vida los pobres.

Hay para la Escritura un criterio infalible para saber si un Estado es del agrado de Dios: la forma en que trata a los pobres. Si los margina y los considera como un despreciable cero a la izquierda, podemos estar seguros de que nos hallamos ante un Estado injusto, organizado según los mecanismos de la muerte, sin Dios.

La más profunda fundamentación del derecho de los pobres como derecho de Dios la encontramos en el Nuevo Testamento. Ante todo, los pobres son considerados los primeros destinatarios del Reino de Dios (cfr. Lc 4, 18 y 6, 20). Sólo entenderemos el Evangelio como Buena Noticia si lo entendemos desde la perspectiva de los pobres, los disminuidos y los que ven su vida amenazada. El Reino de Dios se construye contra el anti-Reino; el Reino comienza a realizarse en la medida en que los ciegos ven, los cojos andan y los pobres son rehabilitados en su justicia. Entonces es cuando, de hecho, hay Buena Nueva, Evangelio (cfr. Lc 7, 21-22).

Finalmente, en la solidaridad con los últimos se realiza el criterio supremo de la salvación o la perdición. El Dios encarnado se identifica con los pobres: “Siempre que lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis” (Mt 25, 40). Consiguientemente, el derecho divino de Jesús se identifica con el derecho de los pobres; la igualdad de todos los hombres, la universalidad de su dignidad y la unidad de la sociedad siguen siendo irrisorias. Son precisas profundas mutaciones históricas para que todo esto sea verdad. Y estas mutaciones deben realizarse atendiendo, ante todo, a las exigencias de los pobres con respecto a la vida, a la participación y a la dignidad.

4. Evangelizar y servir a Dios es promover y defender los derechos de los hombres, en especial los de los pobres

El Sínodo de los Obispos de 1974, en unión con el Papa Pablo VI, expresó inequívocamente este ministerio de la Iglesia en favor de los derechos humanos, especialmente de los humildes: "La Iglesia cree firmemente que la promoción de los derechos humanos es una *exigencia* del Evangelio y debe ocupar un *lugar central* en su ministerio"⁷. Llega incluso a decirse que "es ministerio suyo promover en el mundo los derechos humanos"⁸.

En Puebla, los obispos comprendieron que la lucha en favor de los derechos humanos constituye "un imperativo original de esta hora de Dios en nuestro Continente" (nº 320). Para Puebla, la dignidad humana es "un valor evangélico" (nº 1254), "parte integrante" de toda la evangelización (nn. 1254 y 1283). La promoción y defensa de los derechos humanos conlleva, ante todo, la promoción y defensa de los derechos de los pobres (expresión que aparece cinco veces en el documento: nn. 1217, 320, 324, 711 y 1119), que, como vimos, se resumen en los derechos básicos de una existencia humana con un mínimo de dignidad.

Semejante práctica realiza el imperativo del Antiguo y el Nuevo Testamento sobre el sacrificio y el culto que agradan a Dios: ¿Sabéis cuál es el sacrificio que me agrada? "¡Buscad el derecho, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda!" (Is 1, 17). Y el propio Jesús se remite a esta tradición (cfr. Mc 7, 6-8). Lo más importante de la Ley, que había sido olvidado por los fariseos y los escribas, es "la justicia, la misericordia y la fidelidad" (Mt 23, 23). "Esto es lo que hay que practicar", concluye Jesús. Así pues, evangelizar, crear Buena Nueva, es algo que sólo acontece cuando la realidad se convierte de mala en buena, cuando les son devueltos a los pobres los derechos que se les negaban. Hoy día, sólo se realiza este tipo de evangelización en la medida en que se

crean condiciones de solidaridad para con los pobres, a fin de acceder, junto con ellos, a una praxis que restablezca el derecho y la justicia.

Por supuesto que este proceso conlleva conflictos y tensiones, porque el derecho de los pobres siempre se conquista en contra de la prepotencia y los privilegios, que se defienden y crean innumerables obstáculos en el camino de la liberación. Pero esta situación deberá ser asumida, en el espíritu de las bienaventuranzas, como el precio que hay que pagar por la liberación.

Conviene, pues, que hagamos nuestra la misión del Siervo de Isaías, que se propone "llevar el derecho a los pueblos. (Para lo cual) no desmayará ni se quebrará hasta implantar en la tierra el derecho" (Is 42, 1.4).

7. *Ecclesia* 1714 (2-XI-1974), p. 11.

8. *Ibidem*.

IV

Lo “sobrenatural” en el proceso de liberación

No existe una reflexión sistemática sobre un tema que se suscita con frecuencia y que es el siguiente: ¿qué relación guarda “lo sobrenatural” con el proceso de liberación histórica de los oprimidos? Se observa en diversas corrientes teológicas la tendencia a superar la clásica contraposición “natural-sobrenatural”¹. Hay teólogos que postulan que desaparezca de la teología el término “sobrenatural”. Se reconoce que ha ejercido su función en el pensamiento de la Iglesia latina, pero se piensa que sus frutos pueden ser mejor formulados con otras expresiones menos ambiguas².

1. Cfr. G. COLOMBO, “Sopranaturale. Il tramonto del termine «sopranaturale»”, en *Dizionario Teologico Interdisciplinare* III, Ed. Marietti, Casale Monferrato 1977, pp. 297-301.

2. Cfr. L. BOFF, *A graça libertadora no mundo*, Petrópolis 1977, pp. 56-62 (trad. cast.: *Gracia y liberación del hombre*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978); J. ALFARO, “El problema teológico de la transcendencia y de la inmanencia de la gracia”, en *Cristología y antropología*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973, pp. 227-343; “Persona y gracia”, en el mismo volumen, pp. 345-366.

Sin embargo, la *realidad* de lo sobrenatural es tan decisiva para el cristianismo como la del pecado y la gracia, la de la salvación y el Reino de Dios. Ahora bien, durante más de cinco siglos esta realidad fue expresada sin necesidad de emplear la palabra “sobrenatural”³. El Nuevo Testamento no conoce esta expresión; y los grandes teólogos del pasado, como Orígenes, los Padres capadocios, San Agustín, San Bernardo o San Anselmo, jamás emplearon semejante expresión. La palabra aparece por primera vez en el siglo VI; y se divulga en el siglo IX, con el sentido de una realidad que compete exclusivamente a Dios en cuanto distinto de la criatura (sinónimos de “supernaturalis” eran: “superexcellens”, “supermundanus”, “superessentialis”, “supersubstantialis”...)⁴. En el siglo XIII, la época de los geniales teólogos medievales, todavía era raro el uso de dicha palabra. Sólo se afirmó como categoría teológica a partir de 1256-1259, cuando Santo Tomás de Aquino escribe sus *Quaestiones Disputatae de Veritate*.

La palabra fue oficialmente asumida por el Magisterio en 1567, con la Bula del Papa Pío V (1566-1572) por la que se condenaba al teólogo Miguel Bayo, que había especulado sobre la relación entre la condición humana y la gracia divina (DS 1921 y 1923).

1. ¿Qué se quiere significar con la palabra “sobrenatural”?

Con la palabra “sobrenatural” se pretendía formular la manera cristiana de entender al ser humano⁵. Y se hacía en el marco de la filosofía griega, que operaba mediante la categoría

3. Para el estudio de este concepto, véase el libro ya clásico de H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, París 1946, pp. 325-394.

4. *Ibid.*, p. 369.

5. Para todo este asunto, véase el erudito estudio de G. COLOMBO, “Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant’anni”, en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* II, Milán 1957, pp. 545-607; *Id.*, “Grazia”, en *Enciclopedia delle Religioni* I, Florencia 1970, pp. 1612-1646; B. GHERARDINI, “Naturale e soprannaturale: una precisazione”, en *Divinitas* 19 (1975), pp. 139-158; G. BOF, “Sobrenatural”, en *Nuevo Diccionario de Teología* II, Ed. Cristiandad, Madrid 1982, pp. 1673-1687.

de “naturaleza”. Podemos distinguir tres momentos en la elaboración de la solución a este problema. El primero de dichos momentos tiene en San Agustín a su gran “formulador”. En su polémica contra Pelagio, Agustín parte de la naturaleza entendida en el ámbito religioso y relacionada con el designio salvífico de Dios. Esta naturaleza aparece como decadente y esclavizada al pecado. Con los recursos propios de tal situación, la naturaleza no puede liberarse por sí sola. Podrá lograr formidables avances en términos de un humanismo abierto, como ya lo intuyeran los sabios de la antigüedad, pero no podrá saltar por encima de su propia sombra. El pecado no ha pervertido a la esencia humana, sino que la ha expoliado y la ha herido de tal manera que la ha obligado a permanecer irremediablemente abandonada a sí misma. Sin embargo, Dios no ha abandonado jamás a este ser humano curvado sobre sí mismo, sino que siempre le ha socorrido, abriendo espacios para una humanización que, aunque sea de forma precaria, restituya al ser humano su originaria medida. San Agustín y toda la teología antigua denominan a esto “gracia”: la presencia graciosa, humanizante y divinizante de Dios. Y Agustín entendía este recurso divino existencialmente, como un dato permanente del orden histórico-salvífico de la humanidad.

Otra formulación la proporcionó la integración en el pensamiento cristiano, a partir de la Alta Escolástica, de la filosofía aristotélica. “Naturaleza” es objeto de una comprensión metafísica: significa aquel conjunto de perfecciones y cualidades que constituyen a un ser dentro de una especie determinada. Y esto puede entenderse en un sentido constitutivo, consecutivo y exigitivo. Dicho de otro modo: a la naturaleza humana pertenecen *constitutivamente* el cuerpo y el alma y las facultades espirituales; *consecutivamente*, la ciencia y las instituciones sociales; y *exigítivamente*, el mundo material y la cultura. Esta naturaleza forma un mundo en sí misma, con una identidad propia y un fin específico. Natural es todo cuanto corresponde a esta naturaleza, se deriva de ella o se ordena a ella para que pueda realizarse en sí misma. Lo sobrenatural es aquello que, en sí, no pertenece a la naturaleza ni es exigido por ella; pero no por eso deja de ser apetecible y enriquecedor. Lo sobrenatural es todo lo que adviene y es añadido (“super-

additum”) a la naturaleza como don y gratuidad. De ahí que se afirme que el orden divino, la vocación a la comunión íntima y absoluta con Dios y el perdón de los pecados pertenecen al orden sobrenatural, que eleva a la naturaleza y la diviniza por pura y gratuita iniciativa de Dios.

Esta postura no deja de tener su valor, en la medida en que exalta la realidad humana, las potencialidades de la razón y la autonomía de la actividad humana. En este sentido, asume las intuiciones de la Ilustración y de la modernidad, que es cuando se han librado las grandes batallas acerca de lo natural y lo sobrenatural. Con la categoría de *sobrenatural* se pretendía salvaguardar el fenómeno cristiano y la novedad de la redención: don gratuito de Dios en beneficio de la realidad humana. Por otra parte, esta forma de verlo resulta extrínsecista: la gracia es siempre algo que viene de fuera, que no pertenece históricamente a la naturaleza, encerrada en su espléndida identidad. Pero ¿es apetecible y deseable una realidad que en el fondo no guarda relación con nosotros, sino que nos es “agregada”? Estas dificultades no han dejado nunca de ocasionar problemas a esta formulación de compromiso entre, por una parte, la filosofía natural de los antiguos y la emancipación del hombre de la modernidad y, por otra, la novedad del cristianismo, que afirma el carácter gratuito del modo en que Dios nos ha amado y liberado.

La tercera formulación se produjo en el ámbito del pensamiento moderno, cuando se profundizó filosóficamente en el carácter específico de la naturaleza humana. ¿Qué es lo que hace humana a la naturaleza? A partir, sobre todo, de Kant, Hegel y los existencialistas, lo específico de la naturaleza humana es visto en su espíritu y en su libertad. El espíritu es el propio hombre en su condición de apertura absoluta, de transcendencia y de transdescendencia. Y la libertad, al ser ejercitada, permite al ser humano constituirse a sí mismo y, a su vez, transformar el mundo, crear cultura y proyectar su relación con el absoluto de Dios. La característica del espíritu libre es su sed de infinito y el carácter absoluto de su deseo. Únicamente el Absoluto, entregándose libremente como don, puede apaciguar esta experiencia verdaderamente “oceánica”. En otras palabras: la naturaleza aparece como ex-céntrica; sólo si consi-

gue sintonizar con el centro, que se encuentra fuera de ella, puede ser feliz y realizarse plenamente. Únicamente Dios hace concreta la utopía humana. El clamor del ser humano (hombre o mujer) por Dios no es sino el eco de la voz del propio Dios que llama a la comunión y a la absoluta realización en comunión con El.

Según esta concepción, lo “sobrenatural” pertenece a la dimensión de lo natural. Este “natural” no se concibe encerrado en sí mismo, en su identidad y finalidad específicas, sino en su dinamismo trascendente y superador de cualesquiera concreciones históricas, permanentemente abierto y capaz de descansar únicamente en esa realidad que llamamos “Dios”⁶.

Esta reflexión de corte filosófico fue completada con otra reflexión específicamente cristológica. Cristo es el hombre que puede acoger totalmente a Dios dentro de sí. Es el *ecce homo* digno de Dios, arquetipo de todo ser humano. Todos somos creados a imagen y semejanza de Cristo; todos somos hijos en el Hijo eterno. Por eso hay en nosotros una capacidad de relación infinita con Dios y de acogida ilimitada de la divinidad en nosotros. La razón de la “naturaleza” humana radica en el hecho de poder propiciar a Dios esa completa autocomunicación que tuvo en Jesús de Nazaret su plena realización histórica. No existe, por lo tanto, una naturaleza pura, cerrada en sí misma, sino que está expuesta y abierta a la recepción del Hijo eterno. El único orden querido por Dios es el sobrenatural. No hay finalización alguna meramente intra-histórica y antropológica. No existe un fin natural y otro fin sobrenatural que venga a completar a aquél. Existe tan sólo el fin sobrenatural, en relación al cual el ser humano (hombre o mujer) se realiza o se malogra.

¿Sigue teniendo sentido hablar de “natural”? Lo tiene si se habla de ello en el sentido de “creacional”. El ser humano es criatura; es creado a imagen y semejanza del Creador (Gn 1, 27) y, como tal, es distinto de Dios. Pero fue creado para estar siempre en relación con Dios; relación positiva (gracia) cuando acoge a Dios y su proyecto, que se hace presente en las media-

6. Cfr. A. VANNESTE, “Le mystère du surnaturel”, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 44 (1968), pp. 179-190.

ciones de la justicia, la solidaridad, el perdón y la fraternidad; negativa (pecado) cuando rechaza a Dios y se obstina en su propio proyecto de centrarse en sí mismo, de dominar a los demás y de saquear la naturaleza. Puramente natural es el hecho creacional de la existencia de la persona humana, espíritu y libertad, capaz de acoger humildemente a Dios o de rechazarlo orgullosamente. El ser humano es “distinto” al objeto de poder unirse a Dios y permitir a éste encarnarse y, de este modo, autocomunicarse de una manera absoluta. Fuera de este aspecto creacional, la naturaleza humana se encuentra siempre llamada por Dios; existe bajo el arco iris del ofrecimiento de un diálogo y una comunión a los que, por desgracia, el ser humano puede negarse y, de hecho, se ha negado históricamente.

2. La gracia empapa la historia e impregna los corazones

A partir de esta forma de entenderlo, caemos en la cuenta de que el término “sobrenatural” supuso la ocasión de pensar, dentro de una visión del mundo no bíblica ni griega, la concepción cristiana de la existencia humana. Este concepto ya ha desempeñado su función histórica. Por eso puede ser abandonado como término, aunque no como realidad significada. Esta realidad puede ser traducida hoy día, con bastante menos ambigüedad, por “transcendencia”, “apertura infinita”, “proyección hacia arriba, hacia el Absoluto”, etc. No sin razón, el famoso documento del Vaticano II *Gaudium et spes* renunció totalmente a este instrumento teórico (lo sobrenatural) para expresar la actividad humana en el mundo bajo la acción de la gracia de Dios. Jamás habla de vocación natural y sobrenatural del ser humano, sino de *vocación integral*, es decir, vocación que integra el cielo y la tierra, las exigencias inmanentes de la historia y los imperativos de la trascendencia (cfr. *Gaudium et spes*, nn. 10, 11, 57, 59, 61, 63, 91; *Ad gentes*, nº 8). Comenta un conocido teólogo romano: “Esa reserva [de la *Gaudium et spes*], ciertamente intencionada, responde a una tendencia de la teología contemporánea. En efecto, dados los conocidos inconvenientes, se realizan hoy, para explicar el don de Cristo, diversos intentos que, sin olvidar su trascendencia

respecto de la criatura (o su carácter «sobrenatural»), den mayor relieve a su aspecto positivo y a su relación con la totalidad del mensaje cristiano”⁷.

Si es verdad que la existencia humana se caracteriza por sentirse continuamente llamada a lo trascendente, si es verdad que en todo cuanto hace, piensa y dice, se ordena positiva o negativamente a Dios o al Reino (proyecto de Dios), entonces debemos también afirmar la unidad de la historia, que es siempre historia de salvación o perdición, historia del hombre y de Dios en diálogo, en ruptura, en redención y liberación.

Todas las prácticas humanas –incluidas las que se realizan fuera del ámbito cristiano, sin referencias religiosas o incluso ateas– no caen fuera de la dimensión de gracia/pecado. A partir de aquí debemos valorar teológicamente toda la realidad histórica de los hombres, de las culturas, de los distintos modos de producción... Existe una realidad teologal en todas las distintas “articulaciones” de la historia, independientemente del querer o no querer humano, o de que sea o no concienciada por el hombre. Esta realidad óptica puede ser concienciada, transformarse en discurso religioso y hasta en una reflexión teológica explícita. La gracia empapa la historia e impregna el corazón humano. Pero no sólo la gracia; también el pecado. Concretamente, la historia humana se organiza en una difícil dialéctica de pecado y gracia, de coexistencia de obediencia y rebeldía, de realización y frustración del designio histórico de Dios. Agustín, con una formulación cuyo secreto tan sólo él conoce, pudo decir con todo realismo: *omnis homo Christus, omnis homo Adam*: cada cual es al mismo tiempo Cristo y Adán, hombre viejo y hombre nuevo, cielo e infierno.

Con la temática de lo sobrenatural, la teología cristiana en su versión griega pretendía también afirmar la excelsitud de la iniciativa de Dios: lo sobrenatural es, propiamente hablando, la gran realidad; la naturaleza es antesala y soporte de un designio cuyo protagonista principal es Dios, que quiso asociar a Su vida otras vidas, y a su Amor a otros compañeros que también saben amar. La historia es humana porque la hacen

7. Cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florencia 1969, p. 433.

criaturas que han sido creadas por el amor de Dios, pero propicia una historia divina en comunión con los hombres; Cristo revela el encuentro de estos dos caminos, una historia dramática cuyo sujeto último es el propio Hijo de Dios.

3. “Sobrenatural” y alienación crítica desde la fe liberadora

El cristianismo corre un grave riesgo de alienación e ideologización cuando piensa lo sobrenatural como algo fuera de la historia, como una realidad añadida a lo natural o como un “segundo piso”, no construido precisamente por el hombre, del edificio humano. Se afirma que el cristianismo tiene que ver con lo sobrenatural y no con lo natural; que la actividad de los cristianos debe insertarse en lo sobrenatural, que es comunicado por las instituciones de lo sagrado: sacramentos, celebraciones, meditación y asimilación de la revelación escriturística, actos de fe, esperanza, caridad y demás virtudes ejercidas en el interior de la amalgama eclesial; que la teología trata de lo sobrenatural, mientras que las ciencias se ocupan de lo natural; que la razón “meramente natural” se ejercita en lo natural, mientras que la razón “iluminada por la fe y bañada por lo sobrenatural” se ocupa de las realidades sobrenaturales...

Esta forma de verlo produjo un cristianismo desligado de la historia, ausente de los grandes acontecimientos histórico-sociales que han sacudido los últimos 300 años de la humanidad. Como, según esta concepción, lo sobrenatural es en sí mismo inexperimentable (sólo lo natural es objeto de la experiencia), el acceso al mismo pasa a través de una fe-aceptación-de-verdades y a través de la enseñanza del magisterio. Esta concepción del cristianismo hace de éste algo muy parecido —sí es que no idéntico— a una ideología; una concepción que no puede ser verificada ni permite comprobar su verdad, porque, al ser sobrenatural en el sentido de dicha interpretación, transciende cualesquiera criterios racionales o históricos. Se corre el riesgo de fetichizar el cristianismo, porque se obliga a creer en un orden sobrenatural, en un mundo totalmente ajeno a éste en el que vivimos, únicamente accesible a la fe verbal, exclusivamente comunicado mediante proposiciones de fe consideradas

como revelación sobrenatural. Y no se cuestiona el carácter histórico de dichas proposiciones ni la forma en que surgieron y fueron elaboradas por la comunidad de fe o por el autor sagrado, que a su vez vivió una experiencia de Dios y de la gracia y la expresó en un lenguaje históricamente determinado.

La principal insuficiencia de esta concepción extrinsecista de lo sobrenatural radica en el hecho de que no inserta lo natural en la reflexión y en la preocupación del cristiano. Ahora bien, en el orden de “lo natural” acaecen los grandes dramas y conflictos y se enfrentan los hombres en feroces luchas de clases, en procesos de liberación y en la transformación del mundo. Todo ello, dado que se inscribe en el orden natural, parecería irrelevante para el cristiano. La misma versión de lo sobrenatural como expresión de la apertura infinita del ser humano se ha quedado muchas veces en puro formalismo filosófico. No se ha traducido lo sobrenatural existencial en términos de la vida concreta de los hombres, de su lucha y de su inserción en una historia conflictiva. A lo más que ha llegado lo sobrenatural ha sido a una versión personalista, en términos de una teología del encuentro, del diálogo y de la comunión como lugares de verificación de la transcendencia. Pero lo social y lo histórico, como realidades dominantes que son de nuestra conciencia actual, difícilmente han entrado en la consideración teológica acerca de lo sobrenatural.

Decíamos que lo sobrenatural empapa la historia e impregna el corazón humano. Este hecho está garantizado; y una vez asimilado semejante hecho, no le es posible a la teología quedarse en tautologías repetitivas y enclaustrarse en su reduccionismo. Las relevantes cuestiones que de ahí se derivan no consisten ya en saber si la naturaleza está o no llamada a un destino último en el interior del misterio de Dios, sino en considerar las articulaciones históricas concretas que manifiestan la vigencia de lo sobrenatural como realización del designio de Dios o aquellas otras que lo niegan y construyen el proyecto de la carne y del pecado.

Esta preocupación habría de llevar al teólogo a considerar que la relación básica no es la que se da entre natural y sobrenatural, sino la que se da entre sobrenatural y gracia, entre sobrenatural y pecado. Más aún: conviene historizar gracia y pecado en términos de la realidad que nos aflige: ¿en qué

puntos de nuestra realidad se densifica el pecado y toma cuerpo la gracia? Entonces percibiríamos que el gran problema que se le plantea a la conciencia cristiana y a la reflexión teológica actuales es el problema de la opresión y de la liberación, tanto en la religión como en la sociedad, del no-hombre y del hombre, del submundo y del mundo, del subdesarrollo y del desarrollo⁸. Estos son los grandes temas que hoy se nos presentan como desafío, no tanto en virtud de una interpretación diferente del hombre y de su historia, cuanto en virtud de la transformación de la sociedad hacia una mayor participación y fraternidad.

Y aquí ya estamos acercándonos al tema propuesto: "lo sobrenatural y el proceso de liberación". Pienso yo que ha quedado clara la transposición de la temática, que se traduce en los siguientes términos: ¿en qué medida se ordena al Reino de Dios el proceso de liberación de los pobres?; ¿de qué manera la liberación de los hombres encierra en sí gracia y salvación?

4. La relevancia teológica de la lucha de los oprimidos por su liberación

La teología de la liberación nació en el seno de un compromiso y una praxis tendentes a la liberación de los oprimidos. No se trata tan sólo de reflexionar sobre un tema más, el de la liberación, de los muchos que contempla el elenco teológico. Se trata de pensar la totalidad del contenido de la fe y del Evangelio desde una praxis de liberación y desde una opción por los pobres y en contra de su pobreza. A partir de los años sesenta se produce en América Latina una significativa movilización popular. Los oprimidos comienzan a tomar conciencia de las causas de su empobrecimiento y, valiéndose de organismos de clase (sindicatos y partidos), movilizaciones populares y presiones de todo tipo, se intenta la transformación de la sociedad de tal manera que ésta atienda mejor a

8. Cfr. P. RICHARD, "Teologia da libertação latino-americana. Uma contribuição crítica à teologia europeia", en *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança*, São Paulo 1982, pp. 13-34, esp. pp. 25-30.

la totalidad de la población. Son muchos los cristianos, especialmente de los medios obreros (ACO) y de la juventud universitaria (JUC), que toman parte en estas luchas. En el seno de esta praxis, superando una perspectiva meramente reformista (que dejaría intacto el sistema) y con la mirada puesta en una sociedad distinta, comienzan a reflexionar sobre la contribución del cristianismo al proceso de liberación y a pensar el mencionado proceso como una realidad que encierra dimensiones de gracia, salvación y bienes del Reino de Dios. Es así como surge el conjunto de intuiciones que constituyen hoy la llamada "teología de la liberación"⁹.

No es éste el lugar adecuado para facilitar los principales pasos teóricos y prácticos de dicha teología ni para mostrar su conexión con la gran teología clásica católica¹⁰. Tan sólo pretendemos analizar brevemente cómo ve esta corriente teológica la conexión entre gracia y compromiso humano en orden a la liberación. En términos clásicos, diríamos que se trata de situar lo "sobrenatural" en relación con el proceso "natural" de las luchas de liberación.

a) Una sola historia: de opresión y/o de liberación

La teología de la liberación insiste en el hecho de que existe una sola historia, en la que se dan salvación y perdición¹¹; la forma que adoptan la opresión y la liberación de la gracia y del pecado se manifiesta cuando se plantea el asunto al nivel social, que constituye hoy la instancia más determinante de nuestra percepción de la realidad. Para poder identificar la presencia del pecado o de la gracia en la sociedad, esta teología se obliga a sí misma a efectuar el análisis más riguroso posible

9. Sobre la teología de la liberación, véanse los estudios de síntesis histórica: A. GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, São Paulo 1977; R. OLIVEROS, *Liberación y Teología*, Lima 1977; L. BOFF - C. BOFF, *Da libertação*, Petrópolis 1981.

10. Véase mi estudio en homenaje a Karl Rahner con ocasión de su 80 cumpleaños: "Das Zweite Vatikanische Konzil und die Theologie der Befreiung. Der Fall einer kreativen Rezeption aus der Sicht der Armen", publicado en Alemania en 1984 y que constituye el primer capítulo del presente libro con el título de "La teología de la liberación. Recepción creativa del Vaticano II desde la óptica de los pobres.

11. Cfr. G. GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, Petrópolis 1976, pp. 68-72 (versión cast.: *Teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1972).

de los mecanismos de funcionamiento de dicha sociedad. Es en este punto donde la teología de la liberación asume un determinado referencial teórico de interpretación de la historia que le permite identificar mejor dónde se da injusticia, opresión y negación de participación al pueblo y dónde, por el contrario, se dan relaciones más justas, participadas y fraternas. La teología de la liberación, en función de esta perspectiva de fe, ha dado preferencia al análisis dialéctico elaborado por la tradición revolucionaria y crítica, sin por ello asumir todas las implicaciones de orden filosófico (materialismo dialéctico) y estratégico (lucha de clases) que se dan, por ejemplo, en el marxismo histórico. Lo que hace es usar, sin servilismo alguno, los instrumentos analíticos, al objeto de lograr una mayor lucidez acerca de los mecanismos generadores de empobrecimiento y una más perfecta visión de las posibles alternativas a la sociedad capitalista.

Esta mediación analítica, como cualquier otra que haga referencia a la sociedad, es fundamental e imprescindible para la teología, que, de lo contrario, incurriría en un empirismo ingenuo o en un funcionalismo legitimador del orden establecido que oprime a los pobres (que constituyen la gran mayoría de nuestra gente), con lo cual no conseguiría cumplir su misión propia de denuncia de la injusticia y anuncio de la fraternidad. *Puebla* es claramente consciente de la necesidad de este análisis de la realidad para la evangelización: "La Iglesia ha ido adquiriendo progresivamente conciencia, cada vez más clara y profunda, de que la evangelización constituye su misión fundamental, y de que no es posible realizarla sin esforzarse constantemente por conocer la realidad y adaptar el mensaje cristiano, de un modo dinámico, atractivo y convincente, al hombre de hoy" (nº 85).

De prescindir del análisis, corre el peligro de interpretar como gracia y liberación lo que no es tal (como el asistencialismo o el paternalismo), y como pecado y opresión lo que no tiene por qué serlo (la organización de los pobres, la opción preferencial por éstos, la lectura crítica y dialéctica de la realidad social...)¹².

12. Cfr. el mejor estudio sobre el tema: C. BOFF, *Teologia e prática. A teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1978 (trad. cast.: *Teología de lo político*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980).

b) *Versión secular de la presencia del Reino*

La perspectiva dialéctica y unitaria de la historia (gracia/pecado, opresión/liberación) permite detectar la presencia del Reino y sus bienes en realidades que a sí mismas no se consideran del Reino o divinas. Toda actividad secular —como son la actividad política, la lucha de los oprimidos, el compromiso de los aliados de los pobres (intelectuales orgánicos, determinados sectores de clases)— puede ser portadora de la causa de Dios en el mundo (Reino) y generadora de los bienes del Reino (justicia, superación de discriminaciones, formas más pertinentes de participación popular, etc.). Para saber si una determinada práctica es vehículo del Reino, no basta con que ella se autodenomine como tal; lo decisivo es su bondad objetiva. En otras palabras, lo que efectivamente cuenta son criterios éticos: en qué medida dicha práctica genera bienes sociales para todos y no sólo para una "élite" social; de qué manera atiende tal o cual política a las exigencias de la justicia; cómo hace frente el Estado a los intereses vitales de todos, especialmente por lo que respecta a las "fuentes" de vida (alimentación, trabajo, salud, educación, vivienda...). El Reino pasa a través de aquellas mediaciones que se justifican éticamente a partir de una jerarquización de prioridades definidas desde el interés colectivo, no desde las conveniencias de determinados sectores de la sociedad (los detentadores del poder económico o del saber). Existe, pues, dentro de la realidad considerada profana una dimensión objetiva que es divina o antidivina ("sobrenatural"). A los ojos de la fe, todas las realidades tienen una conexión con Dios, independientemente de nuestra subjetividad; compete al hombre de fe detectar dicha dimensión teológica, y al teólogo corresponde expresar esa dimensión en un lenguaje adecuado. Lo teológico (carácter objetivo de la presencia o ausencia de Dios) se transforma entonces en teológico (discurso explícito y consciente acerca de lo teológico).

c) *Versión religiosa de la presencia del Reino*

La comunidad cristiana (las distintas Iglesias) que toma conciencia de la presencia de Dios en la historia se reúne en nombre de esta fe, celebra las intervenciones de Dios en la aventura humana, se compromete con más motivos en la instauración de los bienes del Reino en el mundo, especialmente

en medio de los pobres, y hace su propia lectura del Reino en el presente, en la historia. La comunidad vehicula un tipo de discurso, que es concretamente el religioso, por el que la verdadera liberación (la que objetivamente ensancha el espacio de libertad para todos a partir de los oprimidos) es vista como presencia de la gracia; el autor de este proceso no es tan sólo el ser humano, sino el propio Dios; un Dios que no queda en el anonimato, sino que es profesado, anunciado y adorado. La comunidad celebra en la liturgia los hechos de Dios; elabora un discurso propio sobre la liberación y sobre toda la dimensión de la salvación: el discurso catequético, pastoral y teológico; y elabora también la utopía cristiana del hombre y de la sociedad, así como las mediaciones prácticas (ethos) para concretarla en la historia.

El hecho de que sea consciente de la salvación y de que elabore un discurso teológico no significa que la comunidad cristiana, *ipso facto*, sea una comunidad que libere y se constituya en mediación positiva de la gracia de Dios. Es preciso que además se comprometa, acceda a una praxis solidaria con los pobres y realice la salvación. Sólo entonces adquiere sentido y autenticidad su función sacramental.

El sentido primigenio de la comunidad cristiana consiste en producir liberación, que es algo que todos deben producir; pero su carácter específico consiste en que sea capaz de “señalizar” esta realidad, hacerla consciente, proclamarla a todos y hacer que cada vez sea mayor el número de personas que no sólo la realicen, sino que además la plasmen en un acto de adhesión explícita a Dios (fe) y se incorporen a quienes lo hacen comunitariamente (Iglesia).

d) Misión evangelizadora de la Iglesia

Abordamos aquí un importante tema: cuál es la misión de la Iglesia. La Iglesia se inscribe ciertamente en el campo religioso, pero no puede reducir su misión a dicho campo, porque ello supondría incurrir en un dualismo que ya hemos superado y que se expresaba en términos de natural/sobrenatural, sagrado/profano, mundano/divino... La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) aborda directamente el asunto y subraya la superación de un doble dualismo: el político y el religioso. Dice Pablo VI: La Iglesia no consiente en “reducir su misión a

las dimensiones de un proyecto meramente temporal” (nº 32), pero también evita el reduccionismo religioso: “La Iglesia no acepta circunscribir su misión exclusivamente al campo religioso, como si se desinteresara de los problemas temporales del hombre” (nº 34). La misión de la Iglesia conserva las dimensiones que tuvo la misión de su fundador: las interiores, como es la humanización de nuestras pasiones; las personales, como son la superación del espíritu de venganza, el perdón a los enemigos y la fraternidad; y las sociales, como es el compromiso en favor del oprimido por el hambre y la violación de sus derechos (cfr. Mt 25, 36-41) y en orden al establecimiento de unas relaciones justas entre todos. Esta misión se realiza tanto en lo profano como en lo religioso. En realidad, abarca todas las dimensiones de la vida, tanto la particular como la social. Se trata de la misión evangélica y evangelizadora de la Iglesia. En otras palabras: a la Iglesia le interesa tanto el que haya comunidades cristianas que vivan el espíritu del Evangelio (fortalecimiento de la propia realidad eclesial) como que se refuercen en la sociedad los mecanismos generadores de justicia social, de participación del pueblo y de transformaciones estructurales de la sociedad hacia unas formas más democráticas de convivencia. Tanto en un campo como en otro se realizan, bajo distintos signos, el Reino de Dios y sus bienes.

5. Relación entre salvación de Cristo y liberación humana

Si en el verdadero proceso de liberación se mediatiza efectivamente la gracia (“sobrenatural”), ¿qué relación podemos establecer entre salvación de Jesucristo y proceso de liberación? En la exhortación apostólica que mencionábamos hace un instante, advertía Pablo VI: “La Iglesia relaciona, pero jamás identifica, la liberación humana con la salvación en Jesucristo, porque sabe por Revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe que no todas las *nociones* de liberación son forzosamente coherentes y compatibles con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos” (*Evangelii nuntiandi*, nº 35). Advertimos que el Papa no habla de procesos de liberación, sino de *nociones* de liberación.

Todo proceso de liberación digno de este nombre (y será digno de él si efectivamente libera) actualiza la salvación de Jesucristo. Lo que sucede es que, de hecho, existen *nociones* (concepciones) de liberación que no merecen tal nombre, porque lo que hacen es perpetuar opresiones o hacer que cambien los “actores”, manteniendo las prácticas y estructuras opresoras. De todas formas, podemos decir que allí donde se verifica una verdadera liberación (la que corresponde a criterios éticos), allí se comunica la salvación.

¿Cuál es la relación entre salvación y liberación? Por “salvación” entendemos aquella situación humana y cósmica totalmente liberada de lo que amenaza a la vida y que realiza el designio de Dios sobre su creación. Por lo tanto, el concepto de salvación incluye el momento escatológico, trans-histórico y último de la realidad. En razón de ello pudo afirmar Pablo VI: “La salvación trascendente y escatológica tiene ciertamente su comienzo ya en esta vida, pero hallará su realización completa en la eternidad” (*Evangelii nuntiandi*, nº 27). Más aún: “La Iglesia se esfuerza siempre por encuadrar la lucha cristiana en favor de la liberación en el designio global de la salvación que ella misma anuncia” (nº 38; cfr. nº 9). No existe, pues, una identificación entre salvación (escatológica) y liberación (histórica). La salvación definitiva se anticipa, se concreta y se historiza en las liberaciones auténticas, pero no se agota en ellas. Está siempre abierta a una plenitud aún no alcanzada en la historia e imposible de ser alcanzada, además, dentro del marco de la historia.

Por otra parte, las liberaciones históricas no son únicamente históricas; son también sacramentos de una salvación (liberación plena, todavía en curso, pero presente como promesa) que se dio de forma definitiva en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. La salvación no se identifica *con* las liberaciones históricas, porque éstas se mantienen siempre dentro del marco de la historia; por eso son fragmentarias y nunca plenas. La salvación, por el contrario, se identifica *en* las liberaciones históricas que los hombres introducen; es decir: se concreta, se da a conocer y se anticipa en ellas. Salvación y liberación, por consiguiente, no se superponen la una a la

otra¹³. La salvación constituye una realidad y un concepto más amplios que incluyen y encierran dentro de sí las liberaciones históricas (como realidad y como concepto). Las liberaciones, a su vez, se abren a otras liberaciones cada vez más integrales, hasta llegar a la expresión suprema, que es la perfecta libertad de los hijos de Dios, de los justos y de todas aquellas naciones, razas y lenguas que han acogido el don de Dios dentro de la historia.

En esta perspectiva resulta comprensible el que la actividad humana jamás sea únicamente humana (inmanente, “natural”), sino que es penetrada, sustentada, animada y acrecentada por la acción divina. Pero tampoco la acción divina en la historia es exclusivamente divina, sino que hace uso de las mediaciones humanas, sociales y cósmicas para encarnarse, hacerse presente y realizarse. Las relaciones entre una y otra tienen en el misterio de la encarnación su paradigma, pero también su carácter misterioso. No son dos liberaciones, del mismo modo que no hay dos Jesuses (dos personas), sino una sola liberación dentro de dos dimensiones (en el lenguaje de la metafísica cristológica del Concilio de Calcedonia, dos “naturalidades”), la humana y la divina, que se encuentran sin confusión, sin mutación, sin división y sin separación (DS 293, 302, 509, 555).

6. El “ethos” del nuevo cristiano: abierto a todos desde la identidad de la fe

El comprender que la salvación está en curso en la historia y que su presencia en el campo social se encuentra en las liberaciones concretas hace que muchos cristianos que han sido formados en este sentido revelen una praxis distinta. Y no se trata ya de una praxis únicamente religiosa (frecuencia de asistencia al culto, recepción de los sacramentos y cultivo de la

13. Cfr. L. BOFF - C. BOFF, *Da Libertação*, Petrópolis 1981, pp. 56-64, donde se estudian las diversas maneras en que se articulan salvación de Jesucristo y liberación histórica.

piEDAD familiar y litúrgica), ni se trata tampoco de una praxis meramente profana, asistencialista o conscientemente política. Se trata de una praxis social que nace de la meditación de la Palabra de Dios y que se inspira en la acción de Dios mezclada con la acción de los hombres; es una acción social y se realiza en el campo profano, pero su origen es evangélico y se articula en el espacio sagrado y en el secular. El encuentro con Dios hace que se busque el encuentro con los hombres, especialmente con los pobres. Por otra parte, el encuentro con los demás hace que se enriquezca el encuentro con Dios. La lectura de las Escrituras ilumina la vida; y la vida ilumina las Escrituras.

Esta visión globalizante permite al cristiano vivir constantemente en la presencia de Dios, tanto si se encuentra rezando en su comunidad como si se halla actuando en su grupo. En uno y otro lugar actúa también Dios. Y de ahí nacen una mística del compromiso y una celebración que incluye como ocasión de acción de gracias, de petición y de oración la materialidad de la existencia. Esta visión permite al cristiano articularse con otros hombres que, aun sin ser cristianos, abrigan, sin embargo, las mismas intenciones y buscan la misma liberación. En ellos ven también a agentes del Reino y en ellos descubren la presencia actuante de Dios. Esta actitud permite a estos verdaderos nuevos cristianos vivir un compromiso de lucha sin dejarse llevar por la violencia destructora, transformando los imperativos evangélicos en comportamientos sociales que humanicen y hagan transformar la realidad.

Basta leer los centenares de informes que las comunidades de base incluyen en sus boletines, u observar la propia praxis de estos nuevos cristianos, para percibir esa articulación entre lo evangélico ("sobrenatural") y lo social ("natural") en orden a una liberación real que nace de la fe. Nada mejor para ilustrar este "ethos", ya asimilado por las comunidades, que citar un texto sumamente significativo de su praxis y de su teoría. Se trata de un informe de un encuentro regional de comunidades eclesiales celebrado en Vitoria (Estado de Espírito Santo) el 20 de diciembre de 1977¹⁴.

a) Sobre la dimensión política de la fe

– "En todos estos problemas de opresión y de injusticias existe siempre una raíz más profunda: el sistema global de organización de la sociedad está equivocado. Este es el pecado del mundo, el pecado colectivo de la humanidad.

– La organización de la sociedad depende de la política. La política está presente en todo y envuelve toda nuestra vida.

– La palabra "política" tiene varios sentidos: política salarial, política educativa, política del café, política del Valle de Río Dulce, política de Cobraice... Tenemos también la política de la convivencia: dar un orden, emplear un medio para conseguir algo... En su verdadero sentido, *Política* es el arte de trabajar por la comunidad, por el bien de todos. Es lo que decíamos: procurar el *bien común*.

– Cristo vino a enseñarnos el verdadero bien de todos. Su predicación fue política, como política es la expresión que El más usó: *Reino de Dios*.

– Si la gente desea una sociedad mejor, un mundo nuevo, no basta con limitarse a decir que se desea «vivir como hermanos y construir un mundo fraterno». Es preciso luchar, esforzarse por transformar la errada organización de la sociedad, arrancar el pecado del mundo. Y esto sólo se consigue a través de una acción política. Esta transformación va de abajo hacia arriba: son los pequeños los que han de conseguirla, porque los grandes no desean cambio alguno; para ellos, la organización está bien tal como está. Incluso llegan a decir: «Si Dios quiere, todo *seguirá* igual...» Pero el pequeño dice: «Si Dios quiere, la vida *cambiará*...» Ahora bien, las cosas sólo habrán de cambiar si los pequeños ejercen presión desde abajo. Así ha sido siempre en la historia de la humanidad.

– El cristiano que dice: «No quiero saber nada de política», está engañándose. Decir tal cosa equivale a decir: «Quiero que el mundo siga estando equivocado. No deseo ayudar a Cristo a quitar el pecado del mundo». Pero es que, además, quienes dicen que no quieren saber nada de la política y que la Iglesia no debe «meterse en política» ya están haciendo política, porque están apoyando esa política equivocada que tenemos y que tanta desigualdad origina.

14. Cfr. *SEDOC* 11 (1978), col. 386-388 y 392-393.

– Por lo general, al pueblo no le gusta que se hable de política en la Iglesia por una serie de razones, todas ellas falsas:

1. La dichosa separación entre fe y vida...
2. «Lo único que ven es la política sucia, la política de intereses personales, la politiquería...»
3. «La política divide a las familias y a las comunidades...»
4. Porque el interés de los grandes consiste justamente en que los pequeños no entiendan de política, a fin de poder maniobrar a su antojo...
5. Porque piensan que la política es como un equipo de fútbol...

– La Iglesia debe concienciar al pueblo sobre la política, al objeto de que el pueblo abra los ojos, participe en la toma de decisiones y, de ese modo, pueda ser gobernado.

– Otro asunto es la política partidista. Los partidos políticos deben agrupar a personas que piensen más o menos del mismo modo, que compartan unas mismas ideas respecto del bien del pueblo y del modo de gobernar. Es lo que se llama *programa partidista*.

En un país verdaderamente democrático debe haber varios partidos, y cada persona debe poder optar por aquel que mejor responda a su manera de pensar, con tal de que el partido busque realmente el bien común. Por eso las autoridades de la Iglesia no deben apoyar a ningún partido si todos ellos trabajan por el bienestar del pueblo. Y los cristianos deben ser libres para optar consciente y responsablemente por el partido que deseen y por sus candidatos. Únicamente en casos especiales pueden las autoridades de la Iglesia decir que la única salida consiste en apoyar a un partido determinado: cuando ese partido sea el único en proponer un programa que defiende el bien común”.

b) Aspectos teológicos en los informes de las comunidades

“Otro estudio versó sobre los aspectos teológicos que aparecen perfectamente claros en los informes. Con abundancia de frases y citas, se destacaron los siguientes aspectos:

1. Todos los hombres son hijos de Dios y, por lo tanto, hermanos e iguales.

2. Pero, desgraciadamente, existe el pecado, con sus terribles consecuencias: el mundo no sigue los planes del Padre y está plagado de miserias y desigualdades sociales.

3. Ante tal estado de cosas, la Iglesia tiene la misión de predicar el Evangelio, orientar, iluminar, denunciar y combatir la injusticia y el mal en general.

4. Pero la Iglesia sólo podrá hacerlo debidamente si da verdadero testimonio no sólo de palabra, sino de obra, trabajando por el bien común.

5. Porque la fe exige las obras, y las acciones y esfuerzos de las comunidades se basan y se inspiran siempre en la fe.

6. Todos y cada uno de los miembros de la comunidad son convocados a trabajar y desempeñar funciones en ella, de acuerdo con sus dotes y sus posibilidades, y todos deben trabajar por el bien de todos. Es lo que San Pablo quiere decir cuando habla del Cuerpo Místico de Cristo.

7. El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios; por eso, todo hombre tiene un enorme valor. Las comunidades, a medida que van descubriendo el valor concreto de la persona humana, van ayudando principalmente a los pobres y pequeños a descubrir su propio valor personal.

8. En la andadura de las comunidades, Cristo es el camino y el modelo, el centro de todo.

9. Y el principal mandamiento y enseñanza de Cristo es el amor efectivo a los hermanos. Es ésta una verdad siempre presente, y con mucha intensidad, en todas las comunidades.

10. En su aspecto más eclesial, la gente ve en las comunidades una profunda e importante renovación sacramental. Los sacramentos dejan de ser simples ritos para expresar de hecho un compromiso sumamente serio. De ahí que, para recibirlos, es necesaria una buena preparación y una concienciación.

11. Toda la liturgia, además, se hace más viva y más participada.

12. De este modo, en las propias celebraciones se va uniendo, cada vez más, la fe con la vida, y la religión deja de ser «opio del pueblo».

13. De ahí nace el gran compromiso cristiano de ayudar a construir un mundo nuevo y de luchar por la justicia y la igualdad de todos.

14. Está muy presente en los informes, aunque fue poco estudiado, el aspecto de la diversificación de los ministerios y la aparición de muchos ministerios propios de los laicos.

15. También fue escasamente estudiado el aspecto de comunión y relación de las comunidades con la Iglesia particular (diócesis) y con la Iglesia universal.

16. Por último, y aunque igualmente poco estudiado, estuvo muy presente el aspecto de los elementos positivos y negativos de la llamada «religiosidad popular» o religión del pueblo”.

c) *¿A qué Dios aceptamos?*

“Para nosotros, la pregunta fundamental (que lo es de todos los cristianos) se formula así: «¿A qué Dios aceptamos?» He aquí, resumidos, los aspectos fundamentales:

1. Todos sentimos una gran tentación de inventar dioses; de ahí la importancia de la pregunta que acabamos de formular.

2. Aceptar al Dios cristiano lleva a:

- reconocer prácticamente que todo hombre es imagen de Dios;
- construir una comunidad en la que no haya injusticia ni oprimidos;
- caer en la cuenta de que negar a la persona humana es negar a Dios;
- percibir que la respuesta a Dios se vive día a día;
- admitir que Dios se hace hermano nuestro y hace del amor efectivo la realidad más importante de la vida cristiana;
- reconocer que Cristo vive el «empobrecimiento» voluntario para enriquecer a los demás;
- construir una comunidad en la que no haya desigualdades ni injusticias.

3. La tentación del poder en la Iglesia: *¿asistencialismo o ser pobre?*

4. Construir comunidad: nuestra realidad es Palabra de Dios.

5. Caminar hacia la *liberación* en las liberaciones”.

V

Cómo celebrar la Eucaristía en un mundo de injusticias

La Eucaristía constituye uno de los núcleos de nuestra fe, en el cual se densifica la historia de la salvación y Dios se hace máximamente presente¹. Es en ella donde se nutre la comunidad eclesial, que al comer el cuerpo de Cristo se transforma en el cuerpo místico del propio Cristo. La Eucaristía es comunión con el Señor; es sacrificio perenne que se visibiliza en la celebración; sacramento de una presencia que se entrega continuamente a los hombres; es acción de gracias por el don de la salvación que el Padre nos ha otorgado en Cristo y en el Espíritu; es la fiesta de la Iglesia que expresa y crea su unidad.

Todos estos aspectos están presentes en este misterio. La pedagogía de la fe nos lleva a considerarlos de una forma integrada y a vivenciarlos en plenitud. Sin embargo, hay aspectos que, por razones históricas, son más subrayados que otros

1. Para una mínima referencia actual, véase: J. BETZ, “La Eucaristía, misterio central”, en *Mysterium Salutis* IV/2, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, pp. 185-310; F.-X. DURRWELL, *L'Eucharistie, sacrement pascal*, París 1981; VV. AA., *L'Eucharistie: de Jésus aux chrétiens d'aujourd'hui*, París 1981; una buena orientación de las investigaciones actuales es la que ofrece R. WIN-LING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, París 1983, pp. 420-429.

en una determinada época. Así, por ejemplo, para cierto tipo de cristianos la celebración eucarística significa fundamentalmente la realización de un culto y la adoración de la presencia misteriosa de Cristo en las especies del pan y el vino. Para otros, la Eucaristía propicia una comunión íntima con el Señor, fuente de salvación. Estos “acentos” no niegan los demás aspectos del misterio; tan sólo los dejan implícitos, debido al estilo de vida cristiana de quienes ponen tales “acentos”.

Hay otros cristianos que viven un compromiso liberador junto al pueblo, luchando por su dignidad, defendiendo sus tierras y sus casas, inspirándose siempre en la Palabra de Dios y permaneciendo en comunión con la Iglesia. Semejante situación les permite una visión de la Eucaristía que pone de relieve determinadas dimensiones significativas para el compromiso liberador. Y se hacen preguntas de este tipo: ¿Se puede, por una parte, celebrar un culto eucarístico y, por otra, vivir en la injusticia? ¿Qué sentido tiene celebrar la memoria de Jesús en una comunidad en la que oprimidos y opresores se sientan codo con codo? ¿Es responsable, en una situación conflictiva, celebrar la misa, recordar la entrega de Jesús, su gesto de amor, y permitir que todo siga igual? ¿Puede justificarse la celebración de la eucaristía en actos públicos, en grandes solemnidades masivas? Vamos a intentar reflexionar sobre estas preguntas desde el propio contexto de la Última Cena de Jesús con sus apóstoles y desde la concepción de la Eucaristía de la Iglesia primitiva.

1. La alegría de la Cena en un contexto de muerte

La Última Cena de Jesús se produce en un contexto paradójico: de un lado, alegría por el encuentro íntimo con los amigos; de otro, tristeza por la despedida, profunda seriedad ante la muerte inminente². Esta Cena prolonga y lleva a su culmen las distintas cenas que Jesús celebró durante su vida

pública. La Cena simboliza la comunión de Dios con los hombres en su Reino (Mt 22, 1-4). Al comer con los pecadores, Jesús quería dejar muy claro que el Padre les invitaba a la reconciliación (Mt 9, 9-13; 11, 19; Lc 19, 1-10). En una de esas cenas le dijo a la pecadora: “Tus pecados quedan perdonados” (Lc 7, 36-50). Esta práctica “convival” de Jesús expresa la práctica fundamental que caracteriza su vida. Con respecto a los bienes de este mundo, Jesús invita a una práctica de compartir con el pobre (Mc 10, 21); con respecto a las relaciones humanas, pide una actitud de servicio (Lc 22, 26: “el que manda, hágalo como quien sirve”), de fraternidad (Mt 23, 8: “vosotros sois todos hermanos”) y de igualdad (Jn 13, 14: “también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros”); con respecto a los valores e ideales de la sociedad, Jesús estimula todo cuanto vaya en la dirección del amor, del perdón, de la solidaridad con los marginados y de una apertura filial a Dios.

La praxis mesiánica de Jesús expresa en términos de liberación de los condenados de este mundo (pobres, enfermos, discriminados social y religiosamente), como forma de presencia del Reino y de realización del proyecto del Padre, su libertad frente a la rigidez de la ley, en nombre de una humanización de las relaciones entre las personas; su conciencia de Hijo y de enviado del Padre, reivindicando una adhesión sin condiciones a su mensaje y a su persona. Pero sus exigencias de conversión fueron provocando, poco a poco, un enorme conflicto³. Al final de su vida, Jesús se había indispuesto con todos los que detentaban el poder⁴. Ya desde el comienzo de su actividad latía una amenaza de muerte (cfr. Mc 3, 6).

Resulta decisiva para nosotros la forma en que Jesús afronta una situación de conflicto: jamás pierde su valiente tono profético; no deja de confiar en la capacidad de conversión de los hombres; no responde con la misma moneda; no se encamina ingenua y candorosamente hacia la muerte, pues sabemos que trata de protegerse, llegando incluso a salir de Palestina (a

3. Para todo este asunto, véase L. BOFF, *Paixão de Cristo. Paixão do mundo*, Petrópolis 1978, pp. 25-59 (trad. cast.: *Pasión de Cristo. Pasión del mundo*, Ed. Sal Terrae, Santander 1984 [2ª ed.]).

4. Cfr. H. ECHEGARAY, *A prática de Jesus*, Petrópolis 1982, pp. 133-144.

2. Para el aspecto exegético, véase A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, Munich 1973, pp. 17-60.

la región de Tiro) tras la amenaza de Herodes (Lc 13, 31-33) y escondiéndose por la noche cuando se encuentra en Jerusalén (Jn 18, 2).

Es en este contexto de persecución y de muerte como celebra Jesús la Última Cena con los suyos (disponemos de cuatro distintas redacciones del hecho: 1Cor 11, 23-25; Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25 y Lc 22, 15-20). El significado inmediato es el banquete del Reino, sobre el que tan profusamente predicara Jesús (Lc 22, 15-18; Mc 14, 25; Mt 26, 29; Lc 14, 15: "¡Dichoso el que pueda comer en el Reino de Dios!"). El Reino se anticipa y se concreta siempre que se realiza la Cena de Jesús. El ambiente es de alegría: "¡Con cuánta ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer...!" (Lc 22, 15). A pesar del conflicto y del inminente desenlace, hay lugar para la celebración. El Reino viene de todos modos, porque la causa de Jesús no se deja vencer; y viene por la conversión o por el martirio. La Cena de Jesús apunta al martirio: el cuerpo que es entregado y la sangre que ha de ser derramada. Hay aquí, indiscutiblemente, un aspecto sacrificial; no se hace un rito ni se celebra un símbolo; se realiza una acción concreta: Jesús se entrega efectivamente y muere verdaderamente por amor a los pecadores. Este gesto es definitivo, permanentemente válido y presente para Dios. Por eso la celebración eucarística de la Iglesia no renueva cada día el sacrificio de Cristo; dicho sacrificio está siempre ahí, aunque de forma invisible. Lo que hace la celebración es volverlo visible y sacramentalizarlo, es decir, conferirle la estructura de un sacramento, de un signo portador de presencia y de gracia.

Si Jesús puede celebrar su propia entrega en medio de un ambiente de muerte, es porque la realidad del Reino que ahí se concreta no está jamás amenazada ni definitivamente impedida. Las persecuciones, las difamaciones y la propia muerte permiten al cristiano seguir a Jesús en su entrega: hacerse también sacrificio, entrar en comunión íntima con Dios y perdonar a los que le hacen mal. Vivir esta actitud, que fue la de Jesús, es hacerse miembro de la comunidad mesiánica del Reino; es sentarse ya a la mesa del banquete celestial y ser nueva criatura ya desde ahora, sin necesidad de esperar a la eternidad. Esta postura no nos libera del miedo, como no liberó a Jesús del horror a la muerte en el huerto de los Olivos;

pero la actitud persiste a pesar del miedo y en medio del horror, porque se trata de una decisión de la libertad. No le falta razón a San Ireneo cuando considera la Eucaristía como "la oblación de los hombres libres"⁵ que lleva siempre consigo "la marca de la libertad"⁶.

2. Donde no hay búsqueda de fraternidad, la Eucaristía es una ofensa a Dios

¿Cómo celebran concretamente la Eucaristía los cristianos de hoy?⁷ El acento, efectivamente, no se pone en el aspecto de entrega sacrificada, sino de culto y adoración de la presencia del Señor. La propia teología se ocupa, ya hace mucho tiempo, de profundizar en el modo de la presencia eucarística, en dilucidar lo que sucede con el pan y el vino en el momento de la transubstanciación (¿transignificación?, ¿transfinalización?)⁸. Desde la práctica de las comunidades insertas en medio del pueblo oprimido, la preocupación es otra: ¿cómo celebrar dignamente, de un modo acorde con la naturaleza del propio gesto de Jesús, la Eucaristía en un mundo de injusticias y violaciones de los derechos humanos?⁹. ¿Es posible atenerse

5. *Adversus Haereses* IV, 18, 2.

6. *Ibidem*.

7. Véase la obra ciertamente más completa, dirigida por A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Roma-París-Tournai-Nueva York 1957.

8. Para una buena orientación, véase: J. POWERS, *Eucharistie in neuer Sicht*, Freiburg i.B. 1968, esp. pp. 120-197; O. SEMMELROTH, *Eucharistische Wandlung. Transsubstantiation-Transfinalisation-Transsignification*, Kvelaer 1967.

9. Véanse algunas referencias: J.M. CASTILLO, "Donde no hay justicia no hay eucaristía"; Id., "La eucaristía, problema político", en *La alternativa cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1979, pp. 302-321 y 322-346; F. BARBERO, "Verso la riscoperta e la riappropriazione dell'Eucaristia", en *Massa e Meriba: Itinerari di fede nella storia delle comunità di base*, Turín 1980, pp. 306-328; A. MANARANCHE, "Communion eucharistique et vie politique", en *Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale* 14 (1971), pp. 247s.; G. GUTIERREZ, "Eucaristía y fraternidad humana", en *Teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1972, pp. 336-372; J.P. JOSSUA - J. MANSIR, *Divisions des chrétiens et vérité de l'Eucharistie*, París 1972, pp. 35-74; J. ROBERT, "Peut-on eucharistiquement servir le Seigneur et l'argent?", en *La Lettre* (1968), pp. 1-6; A. RICH, "La fonction politique du culte", en *Revue de*

exclusivamente al aspecto personal de “adoración”? ¿Qué relación existe entre culto eucarístico y justicia y fraternidad? Esta pregunta nos sitúa de lleno en el corazón mismo del discurso profético, en el centro de la preocupación de Pablo cuando habla de la Eucaristía y en la propia enseñanza de Jesús que nos transmite el evangelista San Mateo.

Los profetas hacen una contundente crítica no del culto en sí, sino de aquel culto que sirve de coartada para permanecer indiferentes ante el grito del oprimido y las injusticias sociales¹⁰. Recordemos algunos textos, ya que siguen siendo válidos para nuestros días: “Yo detesto, desprecio vuestras fiestas y no gusto el olor de vuestras reuniones; si me ofrecéis holocaustos, no me complazco en vuestras oblaciones, ni miro a vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas!” (Amós 5, 21-23). “No se complace el Altísimo en ofrendas de impíos, ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados. Inmola a un hijo a los ojos de su padre quien ofrece víctima a costa de los bienes de los humildes... Mata a su prójimo quien le arrebatara su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero” (Sir 34, 19-22). ¿Cuál es el culto que agrada a Dios? Responde el profeta Isaías: “Desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados y arrancar todo yugo. Repartir el pan con el hambriento, recibir en casa a los pobres, vestir al desnudo y no apartarse del prójimo” (Is 58, 6-7). El gran deseo es este: “¡Ojalá fluya el derecho como agua, y la justicia como un

Théologie et de Philosophie 8 (1971), pp. 65-79; P. JACQUEMONT, “Du bon usage de l’eucharistie”, en *Informations Catholiques Internationales* (1968), pp. 6-7; W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlín 1968, con abundantísima bibliografía sobre la práctica de la Iglesia antigua; B. DE CLERCQ, “Compromiso político y celebración litúrgica”, en *Concilium* 84 (1973), pp. 107-115; véase todo el número de *Concilium* 172 (1982): “¿Es siempre oportuno celebrar la Eucaristía?”; S. GALILEA, “Les messes de protestation”, en *Parole et Mission* 14 (1971), pp. 334s.; P. CORNEHL - H.-E. BAHR, *Gottesdienst und Öffentlichkeit*, Hamburgo 1970.

10. Cfr. R. HENTSCHE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlín 1957; R. DE VAUX, *Les institutions de l’Ancien Testament II*, París 1960, pp. 344-355 (trad. cast.: *Instituciones del Antiguo Testamento*, Ed. Herder, Barcelona 1964 [2ª ed.]).

torrente inagotable!” (Amós 5, 24)¹¹. Jesús, que se siente dentro de la misma tradición profética, grita a los fariseos: “¡Si comprendieseis lo que significa aquello de «misericordia queiero y no sacrificios»...!” (Mt 12, 7 = Os 6, 6; Mt 9, 13). Establece Jesús una prioridad: es bueno ser piadoso, ayunar y pagar los diezmos, pero mucho más importantes son la justicia, la misericordia y la fidelidad (Mt 23, 23). Por eso rechaza a los piadosos fariseos: no por sus actos de piedad, que son buenos, sino porque “so capa de largas oraciones, devoran la hacienda de las viudas” (Mc 12, 38-40; Lc 20, 46-47); es decir, porque, so capa de devotos y religiosos, son unos explotadores¹².

¿Qué es lo que quieren los profetas y Jesús? ¿Invalidar todo culto? En absoluto. Lo que desean es devolverle al culto su verdad. El culto debe ser expresión de una vida recta y justa. Cuando el culto sirve de pretexto para encubrir los mecanismos de explotación, entonces se transforma en una idolatría y en una ofensa a Dios, que ama la justicia y aborrece toda iniquidad. Jamás nos está permitido disociar la práctica cultural de la práctica ética. Es por nuestra práctica ética, especialmente de cara a los necesitados, por la que nos juzgará el Juez Supremo (Mt 25, 36-45). Cuando San Juan, con ocasión de la Cena de Jesús, narra el lavatorio de los pies (Jn 13), subraya el servicio y la radical fraternidad.

Todo ello nos permite afirmar solemnemente que la celebración de la Eucaristía no puede hacerse en el espíritu de Jesús si no va acompañada de hambre y sed de justicia. Traicionaremos la memoria del Señor si con ella ocultamos o hacemos irrelevante la presencia de relaciones injustas en la comunidad de los fieles que celebran y asisten a la Eucaristía.

Fue Pablo quien vio con toda claridad semejante incongruencia. Había constatado que en la comunidad de Corinto había divisiones e injusticias y que en las reuniones había quienes se adelantaban a comer su propia cena y se embriaga-

11. Cfr. H.W. WOLF, *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*, Munich 1969, pp. 54-67.

12. J.M. GONZALEZ RUIZ, “De la significación política de Jesús al compromiso político de la comunidad cristiana”, en *Concilium* 84(1973), pp. 29-39.

ban, mientras otros pasaban hambre (1Cor 11, 17-22). Pues bien, cuando esto sucede, no se puede celebrar la Cena del Señor (1Cor 11, 20)¹³. Si, a pesar de ello, se le ocurre a alguien comer y beber el pan y el cáliz del Señor indignamente, «será reo del Cuerpo y la Sangre del Señor... y está comiendo y bebiendo su propia condenación» (1Cor 11, 27.29). Pablo desea subrayar la autenticidad de la comunión cristiana: sólo comulga verdaderamente con Cristo quien comulga con los hermanos; y esta comunión implica la comunidad de bienes con todos, a fin de que nadie pase necesidad. En los Hechos de los Apóstoles, la «fracción del pan» va siempre unida a la comunidad de bienes y a la unión de los corazones (cfr. Hech 2, 42-46; 4, 32). El autor de la Carta a los Hebreos, por su parte, nos recuerda acertadamente: «No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente, porque éstos son los sacrificios que agradan a Dios» (Hebr 13, 16). El culto eucarístico, por lo tanto, no dispensa ni puede suplir el compromiso en favor de la justicia y la búsqueda de relaciones fraternas entre los hermanos. ¿Cuál es la razón de esta unión entre culto y práctica de la justicia y del compartir mutuo? Pablo encuentra el motivo en la propia Eucaristía, en la que, según afirma, “proclamamos la muerte del Señor hasta que venga” (1Cor 11, 26). Y aquí, “muerte” significa la entrega de Jesús (“esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros”: 1Cor 11, 24). Jesús no se aferró a su propia vida, sino que hizo de ella don para los demás. Así pues, quien comulga a Cristo debe hacer lo mismo: hacerse don para los demás. La expresión “haced esto en memoria mía” (1Cor 11, 24; Lc 22, 19 y par.) no significa tan sólo: “repetid una y otra vez esta celebración”, sino: “haced el mismo gesto de entrega que yo he hecho al entregarme realmente (y no sólo simbólicamente) a los demás hasta el extremo” (cfr. Jn 13, 1)¹⁴. Si se da esta actitud, entonces los pobres

13. No hay acuerdo entre los exegetas acerca de cómo debe traducirse este pasaje. Nosotros nos apoyamos en W. REES, *A Catholic Commentary on the Holy Scripture*, Londres 1952, p. 1093; cfr. J.M. CASTILLO, “La Eucaristía, problema político”, en *op. cit.* en nota 9, pp. 333-334; E. SCHSSLER FIORENZA, “Compartir la mesa y celebrar la Eucaristía”, en *Concilium* 172 (1982), pp. 152-168.

14. Cfr. F.-X. DURRWELL, *L'Eucharistie, sacrement pascal*, París 1981, p. 55.

jamás pasarán hambre ni habrá divisiones entre los que tienen y los que no tienen.

Pero no basta con buscar la justicia para hacer auténtica la Eucaristía. Jesús da un paso más: la celebración presupone la superación de las rupturas producidas en el tejido social y la reconciliación: “Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda” (Mt 5, 23-24). El trasfondo teológico de esta reconciliación previa radica en el propio mensaje cristiano tan perfectamente formulado por Juan: “Si alguno dice: «amo a Dios», pero aborrece a su hermano, es un mentiroso... De El hemos recibido este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (1Jn 4, 20-21). Con el mismo movimiento con que amamos a Dios debemos amar al prójimo, porque en realidad hay un solo mandamiento: el del amor. El amor a Dios se verifica (se hace verdadero) en el amor al prójimo. La celebración que pretende centrarse en Dios, olvidando recomponer las relaciones rotas, no encuentra a Dios, porque ha cortado el camino que, infaliblemente, conduce a Dios: el amor al prójimo¹⁵. Camilo Torres, un sacerdote que vivió en propia carne la desgarradora verdad de la palabra evangélica, muriendo para hacerla históricamente eficaz en su intento de crear las condiciones reales del verdadero culto eucarístico, dejó escrito el 24 de junio de 1965: “La comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el Sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto del amor al prójimo”¹⁶. Según la exigencia evangélica, no basta con que la Eucaristía se celebre de acuerdo con los cánones disciplinares y litúrgicos para garantizar su autenticidad cristiana. Lo que es atender al espíritu de Jesús, que ve el verdadero culto a Dios más realizado en la concretización de la justicia y en la cons-

15. Véanse las contundentes reflexiones de E. DUSSEL, “El pan de la celebración, signo comunitario de justicia”, en *Concilium* 172 (1982), pp. 236-249.

16. Citado por G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación* (op. cit. en nota 9), p. 339.

trucción de la fraternidad que en la acción de realizar una celebración simbólica.

3. "No deis a los perros lo que es santo"

La Iglesia primitiva se tomó muy en serio la relación entre fraternidad y culto eucarístico, y se aplicaba con frecuencia a sí misma esta advertencia del Señor: "no deis a los perros lo que es santo ni echéis vuestras perlas a los puercos" (Mt 7, 6). El historiador Plinio, en el siglo II, atestigua la unión entre celebración eucarística y seguimiento de la ética evangélica; escribiendo al emperador Trajano, dice que los cristianos, en sus cultos dominicales, "se comprometen bajo juramento solemne a no cometer robos ni latrocinios, ni adulterios, a no faltar a la palabra dada y a devolver los préstamos"¹⁷. El catecismo de los primeros cristianos (*Didaché*, compilado en los años 90-100) recomienda, respecto de la Eucaristía dominical, que "todo aquel que vive en discordia con otro no se una a vosotros antes de haberse reconciliado, a fin de que vuestro sacrificio no sea profanado"¹⁸. Es bien sabido que los cristianos que cometían pecados que destruían la comunidad (asesinato, adulterio, negación pública de la fe) eran excluidos de las celebraciones eucarísticas¹⁹. La razón de ello radicaba en el convencimiento de que la comunión del cuerpo del Señor sólo tiene sentido cuando previamente se da la comunión con el cuerpo social.

Este convencimiento era tan profundo que la comunión eucarística, en los primeros siglos, conllevaba la comunidad de bienes. San Justino, uno de los primeros testigos de la práctica eucarística de los cristianos (†165), cuenta cómo, cuando se celebraba la Eucaristía, todos llevaban parte de sus bienes para atender a los huérfanos, viudas, enfermos, extranjeros y demás

17. Cfr. D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, Ed. BAC, Madrid 1962, p. 246; J.M. CASTILLO, "La eucaristía, problema político", en *op. cit.* en nota 9, p. 339.

18. *Didaché* (Introducción, traducción y comentario de Urbano Ziles), Petrópolis 1970, p. 27: XIV, 2.

19. Para un resumen histórico de la problemática, véase: J. RAMOS-REGIDOR, *El sacramento de la penitencia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, pp. 171-204.

personas necesitadas²⁰. San Cipriano, dirigiéndose a una rica dama, le dice: "Si sigues como eres [rica], no podrás hacer buenas obras en la Iglesia: tus ojos, llenos de oscuridad y cubiertos por las tinieblas de la noche, no ven al desdichado y al pobre. Rica y poderosa como eres, ¿piensas que celebras el día del Señor, siendo así que ni siquiera te dignas mirar el plato de las ofrendas para el templo, vienes a la iglesia sin traer nada y, encima, tomas para ti parte de lo que ha traído el pobre? ¡Fíjate en la viuda del Evangelio!"²¹.

Pero no era cualquier limosna la que podía expresar la comunión fraterna. Únicamente se aceptaba la que mostraba efectivamente la participación en la vida comunitaria dentro de un espíritu evangélico de búsqueda de unión y de justicia. Las limosnas de personas manifiestamente injustas y opresoras eran rechazadas. Un texto del siglo III de la comunidad cristiana de Siria septentrional, la *Didaskalia* (o "Doctrina de los doce apóstoles y de los santos discípulos de nuestro Redentor"), dice taxativamente: "Si los pobres de la Iglesia son tan pobres que no pueden ser alimentados si no es gracias a la limosna de los injustos, entonces es preferible que mueran de hambre, antes que aceptar limosnas de éstos"²².

Se manifiesta aquí en grado muy elevado la coherencia entre la comunión con el pobre y la comunión con el cuerpo de Cristo. En realidad, el gran sacramento verdaderamente salvífico es el sacramento del pobre. Cuando lo comulgamos mediante una solidaridad y un amor atentos a sus necesidades, comulgamos infaliblemente a Cristo, que se escondió en ellos y se identificó con ellos (Mt 25, 40.45: "a mí me lo hicisteis, ...conmigo dejasteis de hacerlo"). Ahora bien, no siempre es seguro que, cuando comulgamos eucarísticamente, estemos comulgando eficaz y auténticamente a Cristo allí presente; es menester hallarse en una comunión previa más amplia: la comunión con los hermanos y con la comunidad eclesial.

20. *Apol.* I, 67, 6.

21. *De opere et eleemosynis* 15; véase: M^a Grazia MARA (ed.), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma 1980, pp. 147-148.

22. *Didaskalia* IV, 8, 2 (Funk, 228).

4. Ni fariseísmo político ni laxismo eucarístico

A la vista de estas reflexiones, basadas en las fuentes primordiales de nuestra fe (la Escritura y la práctica de la Iglesia primitiva), subsiste la perplejidad: ¿qué hacemos con nuestras celebraciones eucarísticas, efectuadas en ocasiones tan diversas y que expresan intereses tan distintos y hasta opuestos? Por supuesto que no se pone aquí en duda el contenido objetivamente teológico del sacramento (con su *ex opere operato* y la presencia real de Cristo en la Eucaristía). Lo que está en cuestión es el uso que hacemos de la celebración eucarística. La práctica actual es deudora de antiguas polémicas sobre las formas de presencia de Cristo en las especies eucarísticas, el valor sacrificial de la misa y la estrecha relación entre, por una parte, Eucaristía y sacerdocio y, por otra, unidad de la Iglesia. En función de todo esto, surgió una piedad de adoración particular de la Eucaristía, la proclamación pública y procesional de la presencia real del Cristo eucarístico y la exaltación del sacerdocio, al que compete la realización del sacramento del altar. Salvado el valor de tales manifestaciones, pensamos, sin embargo, que, debido a la naturaleza y la dignidad de la propia Eucaristía, conviene subrayar algunos puntos.

En primer lugar, necesitamos entrar en un *proceso de evangelización* de nuestras prácticas eucarísticas. Y cuando decimos "evangelización", nos referimos a la necesidad de una confrontación con la verdad originaria de Jesús, de su práctica y del sentido que El dio, con sus palabras y sus actos, a los gestos que han sido conservados por la Iglesia. Como recordaba Pablo a los corintios, mediante la celebración eucarística proclamamos al mundo la muerte de Jesús (1Cor 11, 26). Anunciamos el *ethos* cristiano, que consiste en una existencia como pro-existencia, como vida en pro de los demás, en entrega a la causa de Dios que es su Reino, en servicio a los más pobres, buscando con ellos la justicia y la fraternidad y soportando, en virtud de este compromiso, la persecución y la muerte. Todo esto lo hizo Jesús, y la Cena eucarística es su memorial y su actualización permanente, porque El sigue dándose y entregándose en orden a la plena liberación de los hombres. La Eucaristía, por consiguiente, expresa de manera sacrificial la reconci-

liación de Dios con los hombres y de éstos entre sí. Es el *sacramentum unitatis* por excelencia. No sólo expresa la unión que Dios ya realizó para nosotros por Cristo y en el Espíritu, sino que es además fuerza unitiva que genera dinanismos de unión y unificación en un mundo desgarrado. No debemos olvidar jamás que Jesús celebró su Última Cena en un ambiente de conflicto y de muerte. No es el conflicto, pues, lo que impide la celebración. La celebración intenta superar el conflicto. El conflicto no puede permitir una manipulación de la celebración en orden a expresar una unión y una reconciliación inexistentes. La celebración es posible siempre que las personas y las comunidades se hallan en disposición de suprimir sus rupturas y buscan convergencias enaltecedoras para todos.

En nuestra actual práctica no nos preocupamos especialmente por este tipo de sacralidad de la celebración. Está convencionalmente admitido que hay que celebrar una misa con ocasión de grandes acontecimientos. Muchas veces ocupan los primeros bancos, como antaño hacían los fariseos, los opresores del pueblo; se acercan a comulgar personas que, manifiestamente, no tienen ninguna comunión con los ciudadanos sobre los que gobiernan (¿dominan?), o sin haber sido elegidos por ellos, y que llevan a cabo una política evidentemente perjudicial para los intereses de las grandes mayorías pobres. Semejantes hechos profanan el sentido de la Eucaristía y escandalizan a quienes tratan de inspirarse en el Evangelio de Cristo. Escándalo que resulta aún mayor cuando todo ello se hace en presencia de sacerdotes y obispos que, por su oficio pastoral, deberían proclamar el sentido liberador y profético de la muerte de Cristo a los poderosos de este mundo.

En segundo lugar, tras la evangelización colectiva de toda la Iglesia, que ha de comenzar por el cuerpo sacerdotal, conviene asumir coherentemente opciones comunitarias. José María Castillo lo expone perfectamente: "La solución no puede darse mediante «decisiones eclesíásticas», sino a través de «opciones comunitarias». Porque se trata de un problema que afecta a toda la Iglesia; pero la Iglesia no es solamente el clero. Tiene que ser, pues, la comunidad, cada comunidad concreta que celebra la Eucaristía, la que se haga responsable de sus celebraciones eucarísticas, de su forma concreta de «procla-

mar» la muerte de Cristo «ante la sociedad»²³. En este punto, urge desarrollar en la comunidad un espíritu evangélicamente maduro, a semejanza de Jesús. Jesús no tenía pelos en la lengua cuando se trataba de anunciar el mensaje del Reino y la voluntad del Padre; pero era misericordioso y comprensivo cuando se encontraba con la fragilidad humana y las situaciones de pecado. No debemos, por lo tanto, incurrir en un fariseísmo político que arroje de la comunidad eucarística a todo tipo de personas injustas, ni en un laxismo eucarístico que admita a cualquier persona, por injusta que sea. A lo largo de los siglos, la Iglesia ha arbitrado diversas normas disciplinarias que salvaguardaran la santidad del sacramento eucarístico; todavía hoy sigue excluyendo de la comunión pública a las personas divorciadas. Cabe preguntar si no ha llegado el momento de que nuestra Iglesia, en coherencia con el nivel de conciencia a que se ha llegado acerca del pecado social y de las injusticias institucionales que “claman al cielo”, regule el acceso a la celebración eucarística, negándose a quienes manifiestamente oprimen al pueblo y a quienes son agentes de la explotación de la vida de los pobres. Con esta medida, la Iglesia no estaría juzgando la culpa subjetiva de tales personas, sino considerando el grado de escándalo que, objetivamente, profana la Eucaristía, porque se opone a su sentido inmediato de ser el memorial de Jesús, de la reconciliación que El nos ganó con el sacrificio de su propia vida.

Digamos, por último, que la preocupación constante de la Iglesia consiste en mantener la unidad dialéctica y “auto-implicante” de ser a un mismo tiempo la comunidad de culto, que celebra la liberación plena que Dios Padre nos ofreció con la muerte y resurrección de Cristo en la fuerza de su Espíritu, y la comunidad de compromiso histórico, que realiza en el mundo, a partir de los pobres, la liberación integral de todos los hombres, iluminada por la práctica de Jesús y animada por la fuerza misma de la celebración eucarística,

La celebración eucarística, como cualquier signo, conserva siempre una insuperable oscuridad. La unión que ella simboli-

za y realiza nunca es completa, porque nos hallamos aún en la historia, marcada por toda clase de rupturas; por eso no es transparente. Por otro lado, indica y simboliza sacramentalmente a Alguien en quien el mundo se ha reconciliado y en quien se ha hecho ya presente la plenitud del Reino de Dios: Jesús, muerto y resucitado. Por eso, en toda Eucaristía estamos a la vez tristes y alegres; pero se trata de una tristeza y una alegría “según Dios”, no según el mundo. Mientras vivimos, necesitamos preservar la santidad de nuestras celebraciones para que nos recuerden siempre lo que aconteció en aquel tiempo –la entrega de Jesús–, actualicen lo que continuamente debe ser hecho y rehecho –la unión y la reconciliación entre los hombres, y de los hombres con Dios– y orienten nuestra mirada hacia el feliz desenlace de la historia, cuando Dios sea plenamente en los hombres y los hombres plenamente en Dios. Entonces todo será Eucaristía, es decir, acción de gracias.

23. J.M. CASTILLO, “La Eucaristía, problema político”, en *op. cit.* en nota 9, p. 345.

VI

¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados?

1. El arte de las artes teológicas: saber hablar de la muerte y de la cruz

Pocos temas se han prestado tanto a la manipulación ideológica y a la justificación de la humillación y del sometimiento como el tema de la cruz y de la muerte. Todavía circulan interpretaciones de la pasión de Cristo, vehiculadas por la piedad y la homilética cristianas, que magnifican la cruz por la cruz y desembocan en un dolorismo que desarma la lucha de los cristianos contra los mecanismos generadores de dolor y de cruz.

Esta ambigüedad es inherente a la temática de la cruz y de la muerte¹. Por un lado, la muerte pertenece a la vida y se

1. Véase mi libro *Pasión de Cristo. Pasión del mundo*, Ed. Sal Terrae, Santander 1984 (2ª ed.). Ofrecemos, además, una serie de títulos latinoamericanos, dado que ha sido en nuestro continente donde esta temática ha sido objeto, en los últimos años, de una elaboración más adecuada y más relacionada con el dolorido caminar de la Iglesia: J. SOBRINO, "La muerte de Jesús y la liberación en la historia", en *Cristología desde América Latina*, México 1976, pp. 137-186; Id., "El resucitado es el crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo" y "La fe en el Hijo de Dios desde un

constituye en un dato "inocente", vinculado a una creación que ha sido querida por Dios como algo finito y mortal. Por otro lado, la muerte es consecuencia del pecado (Rom 5, 12; 1Cor 15, 21-22), pues es vivida como maldición y como castigo (Gn 2, 17; Gal 3, 13). Del mismo modo, la cruz tiene dos caras: es, por una parte, instrumento cruel de castigo para rebeldes políticos o para esclavos y, cuando le es impuesta a un inocente como Jesús, configura un crimen político y religioso; pero la cruz encarna, además, uno de los símbolos más vigorosos del cristianismo como expresión de la redención de Cristo y de la voluntad salvífica del Padre. Constituye un verdadero arte, y de los más difíciles, hablar de la cruz y de la muerte de tal forma que aparezcan como negadoras del proyecto del Dios vivo y, al mismo tiempo, como precio a pagar por la realización, en las actuales condiciones de una historia en decadencia, del proyecto de ese Dios vivo. El desafío al que nos enfrentamos consiste en idear los distintos niveles de sentido de la cruz y de la muerte, a fin de que quede perfectamente clara la articulación entre ambas y podamos recuperar las expresiones tradicionales de la cruz y la muerte como sacrificio y como solidaridad.

Dada la ambigüedad del tema, hemos de preguntarnos constantemente: ¿cómo debemos anunciar hoy la cruz y la muerte y cómo no debemos hacerlo? La cautela a la hora de emplear el lenguaje viene exigida por la propia fe, que no tolera que se usen el nombre de Dios y los símbolos de su misericordia para legitimar actitudes y situaciones que niegan

pueblo crucificado", en *Jesús en América Latina*, Ed. Sal Terrae, Santander 1982, pp. 235-250 y 251-261; I. ELLACURIA, *Carácter político de la misión de Jesús* (MIEC-JECI, Documento 13-14), Lima 1974; Id., "El pueblo crucificado", en *Cruz y resurrección*, México 1978, pp. 49-82; Id., "Por qué muere Jesús y por qué le matan", en *Misión Abierta 2* (1977), pp. 17-26; R. VIDALES, "La práctica histórica de Jesús. Notas provisionales", en *Christus* 480 (1975), pp. 43-55; H. ECHEGARAY, *A prática de Jesus*, Petrópolis 1982, pp. 111-152; B. FERRARO, *A significação política da morte de Jesus à luz do Novo Testamento*, Petrópolis 1979 (también en *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 [1976], pp. 811-857); J.R. REGIDOR, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, Milán 1981, esp. pp. 269-353; VV. AA., *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires 1977; en la misma línea va la importante obra de J.I. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Ed. Sal Terrae, Santander 1984 (6ª ed.), pp. 115-166 y 479-520.

su voluntad o encubren la voluntad de dominio de los poderosos. Vamos a presentar una serie de proposiciones básicas.

2. Muerte y cruz inocentes, enfrentadas como suprema expresión posible de lo humano

La vida es ontológicamente mortal. La muerte no es algo que acontezca al final de la vida, sino que está instalada en el corazón mismo de ésta. Vamos muriendo continuamente, es decir, vamos desgastándonos, gastando las energías vitales, consumiendo cada instante hasta acabar de morir. Morimos no porque alguien pueda matarnos, sino porque la misma vida alberga en su estructura a la muerte, la cual, como modo de ser, se manifiesta en la finitud de las posibilidades de vivir, de sentir, de entender y de amar. La limitación se deja sentir en cada coyuntura de la existencia, y se traduce en el sentimiento de angustia. De esta angustia nadie puede curarnos, porque constituye nuestra *condition humaine*. Cualquier fin alcanzado no es más que una etapa de un proceso hacia un objetivo más alto.

Esta mortalidad natural (perteneciente al misterio de nuestra creación) se transforma en cruz existencial, porque percibimos la disparidad entre el deseo infinito y su realización finita, entre el principio del *Eros* ilimitado y el principio del *Thánatos* (muerte) que todo lo devora. Nos sentimos gratuitos (*être de trop*), sin poder dar razones de nuestra propia vida. La cruz humana radica en el hecho de poseer un espíritu orientado hacia el infinito y enraizado en una situación finita. Hay aquí una inadecuación y un desequilibrio ontológicos, misterio de la existencia humana. El propio Jesús participó de esta estructura humana: "Jesús muere no sólo porque los hombres matamos, sino también porque los hombres morimos"².

Desde esta concepción, predicar la cruz significa predicar la asunción de nuestra propia existencia mortal sin amargura, con soberanía y "amor fati". Conlleva renunciar a toda prepo-

2. J.I. GONZALEZ FAUS, *op. cit.*, p. 135.

tencia, a todo totalitarismo religioso y político, a todo dogmatismo y a todo absolutismo. Es una invitación a la tolerancia, a la paciencia histórica, a la alegría de lo provisional. Dios nos quiso así, y ello nos obliga a despojarnos de todo (despojo que pretende ser absoluto en el tiempo), a excepción de Dios. Nos exige una entrega permanente, una actitud de despedida de las cosas y de las relaciones intramundanas. El último momento de la vida nos conduce a una última soledad, en la que estamos solos con nosotros mismos y con nuestro Dios. El término del proceso de la muerte permite al ser humano una última entrega a Alguien mayor, una completa extrapolación del propio centro hacia el corazón de Dios. Es el acto supremo de amor y la obra perfecta de la libertad. Por eso la muerte ofrece la posibilidad última de una suprema humanización. El abandonar el mundo abre la posibilidad de asumir completamente a Dios. Y entonces ya no es que el vivir signifique caminar inexorablemente hacia la muerte, sino que el morir es un prometedor peregrinar hacia Dios.

No podemos, por tanto, predicar la muerte y la cruz como si se tratara de un fracaso biológico y un drama personal. Más que acentuar el final de la vida, conviene subrayar lo que ante nosotros se abre de futuro y de nuevas posibilidades de existencia que se nos ofrecen al término de la vida³. Como ya decían los antiguos, el ser humano nace dos veces, pero nunca "muere". Nace cuando deja el seno materno y se despide (muere) de aquel mundo acogedor para acceder a un mundo más amplio, en el que se une a otros compañeros de viaje (padres, hermanos, parientes y amigos, las estrellas y la vasta tierra). Al morir, se despide de esta inmensa placenta cósmica y nace para la eternidad. La muerte no constituye una tragedia, sino una bendición: la posibilidad nueva de una vida más densa y realmente plena. Lo importante no es lo que deja tras de sí, sino lo que recibe y lo que se desvela delante de sí. Morir no significa perder la vida, sino ganarla más perfecta y vigorosa.

3. Muerte y cruz angustiantes, padecidas como estigma del pecado

La muerte natural (y decimos "natural" porque está vinculada a la estructura mortal de la vida) no es vivida, sin embargo, con naturalidad. Por lo general, experimentamos la muerte como una agresión a la naturaleza y, por ello, como algo antinatural. Sentimos la existencia lacerada y rota. La angustia ontológica se transforma en miedo, temor y temblor. Nos cuesta despedirnos de los lazos que concretan nuestro ser-en-el-mundo con los demás. La muerte se muestra bajo la máscara del fantasma amenazador. No es integrada en el proyecto de la vida; surge como destructora del conjunto de la vida. San Pablo nos dice que esta muerte concreta y vivenciada fue introducida por el pecado (Rom 5, 12). El pecado no se limita a romper el cordón umbilical que nos une a Dios, sino que nos escinde por dentro, afectando a nuestra identidad interior. En expresión paulina, "he sido vendido como esclavo al pecado; lo que realizo no lo entiendo, pues lo que yo quiero, eso no lo ejecuto y, en cambio, hago lo que detesto... ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?" (Rom 7, 14-15.24).

El hombre Jesús de Nazaret (cuya humanidad es la del Hijo eterno) participó de esta situación. Entre "clamores y lágrimas" (Hebr 5, 7), se enfrentó a la muerte. Y dice abiertamente: "Mi alma está triste hasta la muerte" (Mc 14, 34); se siente turbado (Jn 12, 27) y llega a sudar, de puro espanto, "como gruesas gotas de sangre" (Lc 22, 44).

La ascensión por parte del Hijo de nuestra humanidad rota (carne) hace que se establezca un lazo de solidaridad con nuestras angustias. La reflexión neotestamentaria dice que él "cargó como un cordero con el pecado del mundo" (Jn 1, 29 = Is 53, 11). Pablo radicaliza el sentido de esta solidaridad al afirmar escandalosamente que Jesús fue hecho pecado (2Cor 5, 21) y hasta maldición (Gal 3, 13). La soledad natural de la muerte, que permite una entrega y un encuentro con la Fuente de la vida, se transforma aquí, por causa del pecado, en abandono y vacío abismales. Y Jesús quiso descender a los infiernos de dicho abandono; quiso sentir en su propia intimidad la consecuencia del pecado, que rechaza del horizonte de la vida la

3. Alceu Amoroso LIMA decía: "Vivir es morir... para vivir mejor, para vivir más integralmente, para vivir de manera inmortal": *Tudo é mistério*, Petrópolis 1983, p. 82.

presencia de Dios. Por eso, solidario con todos los pecadores, grita en la cruz: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15, 34)⁴.

La angustia de la muerte es superada por la vida de fe y por el seguimiento de Jesús. Pertenece a la vida cristiana asimilable de tal forma el proyecto de Dios sobre la vida, llamada a la vida y no a la muerte, que el miedo a la muerte quede exorcizado, acabando ésta por ser amada como hermana que nos introduce en la casa de la vida eterna. Esto supone todo un itinerario de fe y de radical confianza. Y también en esto sirve Jesús de ejemplo. En medio de su mortal pavor consigue decir: “¡Abbá, Padre! ...Que no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres Tú” (Mc 14, 36). Finalmente, su última palabra es de confiada entrega: “¡Padre, en tus manos pongo mi espíritu...!” (Lc 23, 46).

Predicar la cruz y la muerte supone, para la fe cristiana, apelar al realismo de nuestra condición pecadora. El pecado del mundo y el propio pecado nuestro personal pueden revelar su macabro aspecto en términos de soledad y de abandono⁵. Es propia de nuestra segunda naturaleza, la pecadora (formada, según Pascal, por la historia del pecado), la angustia desintegradora. La aceptación de semejante circunstancia, con conciencia humilde y abierta a la misericordia divina, nos asocia a todos los pecadores de la historia, nos incorpora al acto de solidaridad de Cristo y nos ayuda a redimir el pecado que hay en nosotros. Desde el momento en que Cristo no rehuyó esta

4. Véase con más detalle en L. BOFF, *Pasión de Cristo. Pasión del mundo* (op. cit. en nota 1), pp. 115s. y 141s.; cfr también en *Grande Sinal* 36 (1982), pp. 360-365.

5. Esta dimensión es atestiguada por los místicos. Santa Teresita de Lisieux escribía en 1897, poco antes de morir: “No es para mí ningún velo; es un verdadero muro que se eleva hasta el cielo y cubre el firmamento estrellado. Cuando canto la felicidad del cielo, la eterna posesión de Dios, no siento ninguna alegría, porque estoy cantando lo que sólo quiero creer”. Y en otra ocasión escribía: “Avanza, regocíjate por la muerte, que te dará no lo que esperas, sino una noche aún más profunda: la noche de la nada... No quiero escribir más, por miedo a blasfemar”. Y una convertida dice: “Antes, cuando era atea, vivía una ausencia vacía; ahora experimento una ausencia plena”. Semejantes expresiones traducen lo que es una cruz interior, tan dolorosa como la cruz física. Para estos y otros ejemplos, véase: H. LEPARGNEUR, “Experiência de Deus”, en *Grande Sinal* 36 (1982), pp. 278-282.

condición de carne de pecado (2Cor 5, 21) e hizo frente a la soledad, nosotros ya no tenemos por qué considerarnos abandonados, aun cuando vivamos y padezcamos el silencio de Dios.

No debemos, por otra parte, predicar la cruz y la muerte como si ellas tuviesen la última palabra y reinase en nosotros únicamente el imperio del pecado, con sus temibles consecuencias. Una vivencia cristiana consecuente, que haga nacer en nosotros al hombre nuevo, libre del temor a la muerte, nos hará posible integrar la muerte dentro del más amplio fenómeno de la vida. En su Carta a los Romanos, Pablo articuló genialmente ambos regímenes: el del pecado y el de la gracia, el de la muerte y el de la vida (capítulos 5-7). Pero termina siempre ordenando el pecado a la gracia y la muerte a la vida: “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. De la misma manera que el pecado reinó gracias a la muerte, así también reina la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo Nuestro Señor” (Rom 5, 20-21). De este modo se restablece la confianza y no sufrimos inútilmente.

4. Cruz y muerte como crimen que debe ser denunciado y condenado

La presencia del pecado como fuerza histórica destructora se manifiesta en las mil y una cruces que unos hombres disponen para otros hombres. Hay millones de crucificados, y prácticamente cada uno pende de una cruz. Esta cruz es injusta y aborrecida por Dios. Existe una cruz dolorosa y persistente que pesa sobre las culturas dominadas de los negros y los indígenas latinoamericanos. Esta cruz injustamente impuesta ha ocasionado una auténtica hecatombe demográfica. Según Cook-Simpson, había en México en 1519 cerca de once millones de indios; en 1607 tan sólo quedaban 2.014.000⁶. Fueron diezmos a base de guerras, enfermedades y todo tipo de bárbaras opresiones; y este proceso aún no se ha detenido en América Latina.

6. Citado por E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, México 1979, p. 19, nota 18.

Millones y millones de seres humanos pertenecientes a las clases sojuzgadas siguen siendo crucificados mediante salarios de hambre, unas condiciones de trabajo que les abrevian drásticamente la vida y unas condiciones higiénicas que ocasionan la muerte de cerca de 40 millones de seres humanos al año. Otras personas han de soportar la cruz de la discriminación por el hecho de ser mujeres, enfermos, pobres, negros, homosexuales o marxistas, o por padecer otras formas de exclusión y de muerte social.

Tanto en su anuncio como en su práctica, Jesús privilegió a todos estos seres. Es por ellos por donde desea iniciar la instauración del Reino, que se traduce en liberación del oprimido por la ceguera, por la enfermedad, por la prisión y por la amenaza de muerte (cfr. Lc 4, 17-21; Mt 11, 2-6). No hay ninguna duda de que el Jesús histórico hizo una opción preferencial por los más necesitados⁷. Opción que implica una sagrada cólera contra las injusticias de este mundo y un acto de amor político. Jesús ve que tales realidades contradicen el designio del Padre, y comprende que el superarlas constituye un signo de que el Reino está en medio de nosotros (Lc 7, 22); por eso increpa a los causantes de tales injusticias: los ricos (Lc 6, 24), el ansia de acumulación (Lc 12, 15) y la falta de solidaridad (Mt 25, 33-46). Y su opción se traduce en una praxis de liberación, comenzando por la propia infraestructura de la vida, para lo cual mata el hambre, cura enfermedades, resucita muertos y establece una nueva relación social que ya no se basa en el interés y en el poder, sino en el don de sí y en la acogida de todos, desde los pequeñuelos hasta los enemigos (Lc 6, 35-36).

¿Qué significa, en este contexto, predicar la cruz y la muerte? Significa el ejercicio de la profecía que anuncia y que denuncia. *Anuncia* el juicio de Dios, desenmascarador de esta anti-realidad, del orden como desorden, del equilibrio social como dominación a partir de la clase dominante, que suele valerse del aparato del Estado para hacer efectivos sus intereses a costa de la vida de las clases dominadas. *Denuncia* la injusti-

cia como injusticia, la pobreza como proceso de empobrecimiento del pueblo, la riqueza como acumulación obtenida mediante el sacrificio de las grandes mayorías. Hay momentos en que los obispos, más que pastores, deben ser profetas. El pastor busca las mediaciones, salva allí donde puede, equilibra las fuerzas en tensión, socorre a la oveja machacada, va en busca de la oveja perdida y cuida de que la oveja gorda no dañe a las delgadas. El profeta vive de dos fidelidades radicales: la fidelidad a Dios, en cuyo nombre anuncia y denuncia, y la fidelidad al pueblo y a los pobres, en cuyo favor presta su voz y su grito. El profeta golpea con el cayado a los lobos, denuncia sus astucias y descubre toda la verdad, aunque escueza como la sal en la herida abierta. Los obispos no son tan sólo pastores, sino que son también profetas y maestros de la plena verdad. No sólo les compete anunciar la verdad de Dios, de Cristo, de la Iglesia y del hombre, sino también la verdad de la pobreza, de la explotación del pueblo y de la falsedad de los regímenes autoritarios y antipopulares. Las cruces que martirizan a los humildes e indefensos deben ser denunciadas y condenadas, porque Dios las aborrece, Cristo luchó contra ellas y el sentido humanitario las rechaza.

Hay una forma de anunciar la cruz y la muerte que debe ser radicalmente evitada: la que acaba, muchas veces sin pretenderlo, legitimando o atribuyendo a la fatalidad tales abominaciones. Esta forma se llama *fatalismo* y sostiene que el tejido de la historia está hecho de sufrimiento y de muerte, y que no hay manera de evitarlos. Lo malo del fatalismo es su carácter abstracto e insensible: no especifica qué tipo de sufrimiento y qué clase de muerte son inevitables (los que considerábamos en el primer punto, basados en la estructura finita de la existencia); además, el fatalismo elimina la esperanza y congela la historia como una constante repetición de lo mismo, reduciendo al ser humano a la imposibilidad y a la impotencia; por lo general, los poderosos alimentan el fatalismo, porque el mantenimiento del *status quo* les beneficia, puesto que son ellos quienes controlan la historia e impiden que los pobres se libren de sus cadenas y se conviertan en agentes de un destino más digno para ellos.

Otra expresión legitimadora de la cruz y de la muerte la constituye el *cinismo*; el cínico es, fundamentalmente, duro de

7. Es lo que dijo textualmente Juan Pablo II en su discurso inaugural a los obispos reunidos en Puebla (nº 3, 3).

corazón y enemigo de su propia humanidad. El pesimista no cree en la posibilidad de superar las formas inhumanas de relación; el cínico se ríe de quien cree en dicha posibilidad. Llega incluso a aducir palabras bíblicas para desanimar al "libertario"; así, por ejemplo, cita con frecuencia aquella frase de Jesús: "a los pobres siempre los tendréis con vosotros" (Jn 12, 8), cuyo sentido sabemos que reside en que jamás hemos de perder el interés por los pobres, porque ellos constituyen un desafío a trabajar y luchar contra la pobreza.

Por último, no es menos equívoca la exaltación de la cruz y de la muerte como fuentes de vida nueva y de luz. Así, por ejemplo, se repite –sin tener debidamente en cuenta las mediaciones y los contextos– aquello de que "sin sangre no hay redención" (cfr. Hebr 9, 22), o que la muerte es necesaria para la vida, y el sufrimiento agradable a Dios, o que Jesús tenía que morir (cfr. Jn 19, 7.14-16; Lc 24, 26) porque así lo había determinado el Padre en su eterno designio. Tales afirmaciones, que podrán poseer un sentido preciso, como más adelante explicaremos, acaban engendrando un dolorismo nefasto y perpetuando aquellas crucifixiones con las que ofendemos a Dios y atormentamos aún más el ya tan doloroso caminar de los humillados y ofendidos de nuestra historia. La muerte y la cruz no son directamente queridas, amadas y agradables a Dios. Al contrario: en sí mismas representan una negación de su proyecto de vida y exaltación del sentido de la creación⁸.

5. Cruz y muerte aceptadas como precio a pagar por la lucha contra la cruz y la muerte

Cuando el profeta se levanta para anunciar y denunciar las cruces injustas y las muertes violentas producidas por los

8. Véase lo que, con sumo acierto, dice I. ELLACURIA, "El pueblo crucificado" (*op. cit.* en nota 1): "El enfoque ascético y moralista de la cruz cristiana desvirtuó la importancia histórica de la cruz y provocó un rechazo de todo cuanto tuviera que ver con ella. Rechazo plenamente justificado, con tal de que no responda a una salida inmadura de quien desea librarse de sus fantasmas emocionales. La renovación del misterio de la cruz tiene muy poco que ver con la represión gratuita, que pone la cruz donde a cada uno se le antoja y no donde fue puesta por el propio Jesús, como si éste hubiera buscado para sí la muerte y no el anuncio del Reino".

agentes del pecado, tiene que contar con la persecución, la maledicencia, la prisión, la tortura y la muerte. Ningún profeta de ayer ni de hoy ha muerto de muerte natural. Pero el profeta no tiene por qué ser una persona individual, sino toda una institución en su integridad, como es la Iglesia surgida de Medellín y Puebla. Ella puede proféticamente denunciar como antievangélica la pobreza y la miseria a que están sometidos millones de hermanos latinoamericanos⁹. Y reconoce también, con serenidad, que esta postura le ha ocasionado incomprendimientos y persecuciones por parte de las clases dirigentes y del propio "Estado de seguridad nacional"¹⁰.

La cruz y la muerte acompañan a los procesos alternativos a la sociedad vigente (en nuestro caso, de un capitalismo periférico y elitista, marginador de las grandes mayorías de nuestro pueblo). Cuando, mediante un análisis más cuidado de las causas del subdesarrollo, se indican los mecanismos de explotación que generan acumulación de un lado y miseria del otro, suele acusarse a las personas de marxistas, y fácilmente se las encasilla como "subversivas". Cuando, junto a los oprimidos, elaboran un proyecto distinto y organizan una praxis social para llevarlo a cabo, se las difama como enemigos del orden y de la patria y se las persigue y hasta son encarceladas y torturadas, cuando no se las hace desaparecer o se las asesina porque "amenazan el bien común"¹¹.

Hay, pues, una cruz y una muerte que son consecuencia del esfuerzo y el empeño por arrancar la cruz de las espaldas de los crucificados y limitar el imperio de la muerte, que siega vidas, especialmente vidas inocentes.

Esta cruz y esta muerte impuestas constituyen un crimen; dice Jesús que "se pedirán cuentas por la sangre de los profetas derramada desde la creación del mundo" (Lc 11, 50). Los lamentos y las muertes de grupos enteros de personas que se han comprometido en la gestación de un mundo más humano constituyen el grito secular que se dirige al corazón de Dios

9. Así lo hace en el n° 1159 del Documento de Puebla.

10. Nn. 79 y 83.

11. Véase todo el número 183 (1983) de la revista *Concilium*, dedicado al martirio, especialmente en su contexto latinoamericano: pp. 366-389.

mismo. Sufrir así y ser matado de ese modo significa hacerse heredero de la bienaventuranza de las persecuciones (Mt 5, 10); es algo verdaderamente honroso y digno (Hebr 11, 38).

Franz Kafka escribía estas significativas palabras en 1922, cuando los ingleses que ocupaban la India encarcelaron a Gandhi: “Es evidente que, de ahora en adelante, el movimiento de Gandhi saldrá victorioso... Porque, sin mártires, cualquier movimiento degenera en comunión de intereses, agrupando a personas que especulan despreciablemente acerca de su propio éxito. El río se convierte en una charca en la que se pudren todas las ideas de futuro. Y es que las ideas –como, por desgracia, todo lo que en este mundo tiene un valor suprapersonal– sólo viven de sacrificios personales”¹².

La cruz y el asesinato judicial de Jesús deben ser vistos dentro del marco de este nexo histórico. Fueron el resultado de un mensaje de esperanza suprema y de una praxis liberadora que incomodó a los que detentaban el poder religioso, socio-político e ideológico de su tiempo. Jesús fue sometido a un doble proceso: un proceso religioso, por blasfemia y falso profetismo, y un proceso político, por ser considerado, a los ojos de los agentes del poder imperante, un subversivo y un guerrillero. Dado el rechazo y la cerrazón de los judíos, Jesús no tenía otra alternativa digna que no fuera la de aceptar la persecución, la tortura y la condena a muerte. Los textos evangélicos afirman claramente que Jesús “tenía que morir” (Jn 19, 7.-14-16) o que era “necesario que padeciese” (Lc 24, 26). Esta necesidad no es transcendente ni se funda en el designio mortal del Padre; es una necesidad histórica: dadas las condiciones de no-conversión y de rechazo, si Jesús quería ser fiel al Padre, a sí mismo y a los hombres en quienes había suscitado las esperanzas radicales del Reino, debía contar con que la persecución y el final violentos eran inevitables.

Dios no quiso directamente la muerte de Jesús, porque El es un Dios vivo, y su designio es de vida y de amor. Lo que quería Dios era la fidelidad de Jesús; fidelidad (amar hasta el extremo: Jn 13, 1) que puede llevarlo a la muerte de cruz. Por

consiguiente, Dios quiere indirectamente la muerte, implícita en esa fidelidad radical que dignifica a la persona, le muestra su coherencia y le revela la fe y la certeza inquebrantable de su verdad y de la justeza de su causa (la causa de Dios). Pero la muerte que le es impuesta a Jesús es un crimen (Hech 2, 23: “vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos”; Hech 3, 15: “vosotros matasteis al Autor de la vida”).

Los Cánticos veterotestamentarios del Siervo sufriente, que tal vez ayudaran a Jesús de Nazaret a entender su propia trayectoria, revelan esta dialéctica mortal¹³. El siervo es escogido por Dios para instaurar el derecho y la justicia en la tierra (Is 42, 1-4), para restaurar la tierra y rehacer al pueblo (Is 49, 8). Esta misión va a hacerle sufrir, porque habrá de ser víctima del furor de sus perseguidores, que le considerarán escoria de la humanidad y lo enterrarán entre los malhechores (Is 53, 3-12).

¿Cómo anunciar la cruz y la muerte? Al anunciar el proyecto histórico del Padre predicado por Jesús, al querer regular nuestra vida y construir la sociedad de acuerdo con las inspiraciones de la práctica evangélica, hemos de contar con el destino del Siervo sufriente y con el precio que Jesús tuvo que pagar. Hay quienes no querrán ningún cambio y quienes serán insensibles a las llamadas de la justicia en favor de los pobres; y hay quienes incluso emplearán la violencia contra los constructores de unas nuevas relaciones socio-históricas. En el bautismo cristiano está implícita la participación en la muerte del Señor (Rom 6, 3-4); lo cual no es necesariamente una metáfora, sino una brutal realidad. Hay un precio que debe ser aceptado con consciente realismo; el Reino se abre camino luchando contra el Anti-Reino, que produce cruz y muerte.

¿Cómo no debemos anunciar la cruz y la muerte de Cristo? Ante todo, no debemos concebirlas como si fuesen realidades fatales que escenificaran una especie de drama supra-histórico, un juego entre Dios y el demonio, eximiendo de responsabilidades humanas a los judíos y fariseos que se conjuraron contra él, a Judas que lo traicionó y a las autoridades

12. G. JANOUCH, *Conversas com Kafka*, Río de Janeiro 1983, p. 162 (trad. cast.: *Conversaciones con Kafka*, Ed. Fontanella, Barcelona 1969).

13. Véase la importante obra de C. MESTERS, *O destino do povo que sofre*, Petrópolis 1981.

que incoaron en su contra un doble proceso. La expresión bíblica “era necesario que el Hijo del hombre sufriese mucho y fuese rechazado” (Mc 9, 31) debe entenderse dentro del marco de las causalidades históricas y del conflicto que se creó por causa de las exigencias, el mensaje y la praxis de Jesús. Hay momentos –y Jesús tuvo que vivir uno de ellos– en que sólo el martirio y el holocausto de la propia vida dan razón de ésta y permiten mantener la fidelidad a la causa de Dios.

6. Muerte y cruz padecidas como sacrificio en favor de quienes las producen

¿Qué hacer cuando somos víctimas de una injusticia, una tortura y una cruz inmerecidas? A la libertad humana se le ofrecen diversas actitudes posibles. La primera es la *rebeldía*, que puede ser señal de una última dignidad humana que se niega a aceptar la humillación. El abanico de opciones va desde una muerte gloriosa a una supervivencia avergonzada. Son muchos los que se ven llevados a esta desesperación; pero los culpables no son tanto ellos cuanto quienes les han puesto en esa situación límite. Ahora bien, la rebeldía no supera la cruz, sino que sucumbe a ella.

Otra actitud es la *resignación*: el resignado acepta con amargura lo que no puede evitar; puede, eso sí, conservar la soberanía interior, pero sucumbe a la victoria de la cruz, que sigue lacerando su existencia. El resignado no posee ni el valor del rebelde ni la fuerza de la paciencia de Job; sobrevive en la derrota, con lo que una vez más triunfa la cruz.

La tercera actitud, la verdaderamente digna y engrandecedora, es la *asunción* de la cruz y de la muerte. La muerte y la cruz no dejan de ser algo impuesto e inevitable; pero, aun así, es posible impedir que ellas tengan la última palabra. Es posible aceptar la cruz y la muerte como expresión de amor y comunión con los que producen dicha injusticia. Esta capacidad de vivir una reconciliación con quien produce la ruptura no es una forma refinada de escapismo o de venganza transfigurada. Si así fuere, lo que caracterizaría semejante actitud sería el rencor, no el amor. Esta actitud nace de un profundo convencimiento y una absoluta confianza en que sólo el amor

y el perdón restablecen la armonía de una creación rota. El amor representa el sentido de toda vida, incluso la de aquellos que odian y producen cruces para los demás. También en ellos el amor es fuerza unitiva y es llamamiento que ningún pecado histórico de este mundo puede acallar totalmente. Perdonando, asumiendo –como decisión de la libertad y no del principio del placer (en contra, por tanto, del sadismo y del masoquismo)– la cruz y la muerte impuestas, reconducimos la historia hacia una última reconciliación que incluye a los enemigos.

En esta tercera actitud, la cruz y la muerte aparecen como *sacrificio*, es decir, como algo oneroso y repugnante –tal como fue vivido por el propio Jesús en Getsemaní (Mc 14, 32-42; Hebr 5, 7)–, pero que se asume en virtud de un amor al enemigo y de una comunión que van más allá de cualquier compensación. Es ésta la *excelsa* expresión de una fe que acepta el bien por el bien, que trasciende la fe útil que sólo busca el propio interés, que supera la dimensión psicologizante, pietista o hasta edificante. Se sustituye así la reacción activa por una comprensión igualmente activa de la estructura de la vida que solamente vive de aquello que produce vida, como son el amor, el perdón y la acogida, por encima de toda la ruptura que ha sido introducida por el pecado.

El Siervo sufriente de Isaías vivió esta dimensión de la libertad perfecta: “El tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores... fue castigado por nuestros delitos y triturado por nuestras iniquidades... él mismo dio su vida y permitió ser contado entre los criminales, cargando con los pecados de muchos hombres e intercediendo por los culpables” (Is 53, 3-12). Y todo esto lo soportó “aunque no había cometido ningún crimen ni había engaño en su boca” (Is 53, 9; cfr. 1Pe 2, 22).

Jesús, torturado y condenado a la cruz, vivió de un modo supremamente radical esta actitud liberadora. Jesús no buscó la muerte, sino el Reino y la conversión de los hombres. Cuando le sobrevinieron la cruz y el exterminio, no se rebeló (“no respondía con insultos”: 1Pe 2, 23) ni se resignó, sino que “en el madero, cargó con nuestros pecados en su propio cuerpo” (1Pe 2, 24). Con toda tranquilidad pudo decir: “nadie me quita la vida, sino que yo la doy voluntariamente” (Jn 10, 18).

La muerte abre ante él la posibilidad de perdonar, de entregar su vida a quienes le condenaban. Lo que es redentor en Jesús no es propiamente la cruz ni la sangre ni la muerte en sí mismas, sino su actitud de amor, de entrega y de perdón. Ahora bien, toda la existencia de Jesús fue una pro-existencia, un servicio a los demás; por lo tanto, toda la vida de Jesús, y de un modo excelso su muerte, posee un significado redentor. La muerte rectifica y expresa supremamente la constante orientación de su vida como servicio (Lc 22, 27) y como amor hasta el extremo (Jn 13, 1).

Predicar la cruz y la muerte es suscitar en las personas la capacidad que todos tenemos de no dejar nunca de amar, aceptando los mayores sacrificios. Las sombras jamás podrán eclipsar el sol. Pero conviene, además, evitar incurrir en la moralización de quien impone la cruz sin hacer comprender la bondad intrínseca de ésta como expresión de la libertad y de la comunión universal. Con todo lo cual no quedan legitimadas la cruz y la muerte, que siguen siendo un crimen; pero el crimen no logra cerrar el círculo en torno a sí mismo y hacer desaparecer todo sentido. Mediante la libertad se opera una reconversión del sentido: mediante la ascensión de la cruz se retorna al criminal en actitud de perdón y de reconciliación. De este modo se abre el camino hacia un sentido que va más allá de la injusticia. La redención y la liberación total deben ser vistas en este horizonte.

7. Cruz y muerte asumidas como expresión de solidaridad con los crucificados de la historia

Existe una última manera de dar sentido a la cruz y a la muerte: asumiéndolas por amor y por solidaridad con los crucificados de nuestra historia. Aunque no seamos perseguidos ni estemos amenazados de muerte, unimos nuestro destino y damos cobijo a los que sí son perseguidos y amenazados de muerte. Hay millares de cristianos e innumerables personas que asumen cruces y toda clase de sacrificios y limitaciones de la vida por identificarse con sus hermanos afligidos. Son los que hacen frente a la hecatombe de la selva amazónica, los que se encierran en leproserías, los que se zambullen en la inhumana-

nidad de una "favela", los que se van a vivir en medio de la prostitución; los que, en virtud de tales opciones, pasan hambre, enferman, acortan su vida y mueren antes de fallecer. El sufrimiento no es bueno para nadie; la cruz sigue siendo crucificante. Pero hay grandeza humana y teológica en este gesto de solidaridad. La opción preferencial por los pobres se inscribe en este marco: alguien que no es pobre se hace pobre para identificarse con los pobres y, junto a ellos, superar la pobreza en dirección a la justicia y la fraternidad.

El Siervo sufriente también llevó a cabo esta dimensión redentora, porque "tomó sobre sí nuestros dolores" (Is 53, 4) y "cargó con nuestras iniquidades" (Is 53, 11).

En virtud de la alianza, el propio Dios se hace *patético*, es decir, asume el *pathos* (el sufrimiento) de su pueblo¹⁴. En la encarnación, Dios revela toda su empatía y simpatía para con la humanidad pervertida; asume nuestra carnalidad pecadora y las consecuencias que el pecado ha producido en nuestra historia en forma de enfermedad, limitaciones de la vida, violencias, incomprensiones y muertes. Mediante la encarnación del Hijo, Dios hace de esta anti-realidad su propia realidad; y lo hace por pura gratuidad (Rom 5, 10.15), haciéndose maldito con los malditos, condenado con los condenados, crucificado con los crucificados. No pretendemos deshistorizar las causas que condujeron a Jesús a la muerte; pero, a pesar de ellas y en medio de ellas, el Hijo aceptó la condena como forma de solidaridad con los condenados. Semejante actitud revela la superabundancia de un amor que jamás se deja vencer por los mecanismos de odio que persisten en la historia.

Esta simpatía de Dios para con los maltratados de nuestro mundo no se ha esfumado, porque el Juez supremo sigue haciéndose hambriento con los hambrientos, desnudo con los desnudos y prisionero con los prisioneros (Mt 25, 31-46).

Ahora bien, esta solidaridad supone reciprocidad. Aquí radica el fundamento del seguimiento de Jesús como la forma

14. Véase, a este respecto, J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1972 (trad. cast.: *El Dios crucificado*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977 [2ª ed.]); Id., "Prospettive dell'odierna teologia della croce", en (VV. AA.), *Sulla teologia della croce*, Brescia 1972, pp. 23-54, esp. pp. 39-40.

más plena de vivir el cristianismo. Todos los que sufren se sienten unidos al que más sufrió: Jesucristo. Los Cristos flagelados y torturados de nuestra piedad popular manifiestan la solidaridad y la reciprocidad: de una parte, es Cristo quien se identifica con los esclavos, los encadenados y los torturados; de otra parte, es el pueblo el que se ve retratado en el Cristo sufriente y muerto. En su marginación y en su sufrimiento, el pueblo puede ser visto como el que prosigue y actualiza la situación del Siervo sufriente, cuya injusta pasión está exigiendo redención. En la medida en que este pueblo, pobre y cristiano, asume su propia pasión no por amor a ella, sino por amor a Cristo, que también padeció, en esa misma medida se transforma en el Siervo sufriente histórico, en el que Cristo sigue penando, sigue siendo torturado y crucificado hasta que la historia del anti-Reino llegue a su término.

Predicar la cruz y la muerte significa invitar a este amor profundo y revolucionario de identificación con los que sufren, a unirse a éstos en su lucha contra los mecanismos generadores de cruces. Por nuestra parte, no debemos predicar la cruz y la muerte de tal manera que resulten exaltadas por sí mismas; la situación de los siervos sufrientes no nos invita ante todo a la contemplación, sino a la acción liberadora. El que pasa hambre grita: “¡quiero vivir!”. Y nuestro gesto ha de ser de solidaridad, creador de condiciones de vida para todos.

8. Cruz y muerte como lugar y momento de la resurrección, como victoria sobre la cruz y la muerte

Teológicamente entendida, la resurrección no debe ser considerada como la irrupción de una vida que sigue a la muerte en la cruz. En realidad, la opción de asumir con alegría la mortalidad de la vida, de compartir la suerte de los que sufren, de aceptar las consecuencias de la lucha contra las diversas cruces, de sacrificarse en favor de quienes torturan y matan, a fin de mantener con ellos un mínimo de comunión mediante el perdón, posee en sí misma tal intensidad de vida que no puede ser devorada por la muerte, sino que pervive dentro de ésta y triunfa gloriosamente. La comprobación de lo que acabamos de afirmar la tenemos en la resurrección de

Jesús, lo cual nos dispensa de ulteriores profundizaciones. Tiene razón San Juan cuando ve en la “hora” de Jesús tanto el momento de la crucifixión como el de la resurrección. En el instante en que Jesús se vacía plenamente de sí y se entrega confiado al Padre, en ese mismo instante se produce también la plenificación de la vida divina y humana en él. Es la resurrección como el lugar y el momento de la inauguración del Reino de Dios, en toda su auténtica integridad, en la persona de Jesús. La resurrección, por lo tanto, desvela cuál es el sentido latente de una vida entregada y sacrificada en favor de los demás: el de conducir a la vida o, mejor, el de generar la vida en su más alta expresión.

San Juan lo insinúa con una frase de intencionada ambigüedad. Dice Juan que Jesús, “inclinando la cabeza, entregó el espíritu” (el Espíritu: Jn 19, 30). Jesús entregó el espíritu en el sentido de que murió verdaderamente; Jesús entregó el Espíritu (*pneuma tithenai* y no *psyche tithenai*) en el sentido de que nos entregó la fuente de la verdadera vida, que es el propio Espíritu Santo. De este modo, la cruz y la muerte quedan absolutamente desdramatizadas y transformadas en fuente de la redención y del hombre nuevo.

Y así, al término de este recorrido crucificante, podemos hacer nuestras las gozosas palabras del Apocalipsis: “Y entonces ya no habrá muerte ni llanto, ni gritos ni dolor –nosotros diríamos: «ya no habrá cruz»–, porque todo eso ya habrá pasado” (Ap 21, 4).

VII

Cómo predicar la resurrección en un mundo amenazado de muerte colectiva

“¿Y Cristo?”, le preguntó a Kafka un amigo suyo con el que estaba dialogando. Y Kafka, casi en un susurro, se limitó a musitar: “Ese es un abismo luminoso. Tenemos que cerrar los ojos para que no nos arrastre”. En esta frase del gran escritor checo se refleja la actitud básica de quienes han recibido alguna vez el impacto del acontecimiento de la resurrección de Jesús. Se trata, en verdad, de un abismo luminoso, de un misterio que, como todos los misterios, hace pensar y anima a descifrar en otra clave el drama humano. Los apóstoles asistieron en su tiempo a una inaudita explosión de luz y de sentido cuyos resplandores han atravesado la historia y han llegado a nuestros días con igual fulgor, pudiendo provocar en nosotros la misma sensación que tuvo Pablo camino de Damasco, cuando se encontró con el Resucitado (Gal 1, 11-2, 10; Hech 9, 1-9), y que Kafka supo intuir tan directamente.

El asunto de la resurrección adquiere hoy para nosotros una especial relevancia. No existe la menor duda de que vivimos bajo el temor a un posible holocausto de toda la humanidad mediante las armas atómicas. No es únicamente Dios, como siempre se ha creído, el que puede poner término a la historia humana; también el hombre puede decidir acerca de su propia supervivencia y la del planeta en el que vive. La

hipótesis de un dramático y absurdo desenlace para todos puede hacerse realidad en cuestión de semanas. Es en este contexto en el que el cristiano toma del tesoro de su fe una esperanza que va más allá de la catástrofe. Por encima de las ruinas de la trayectoria personal de un hombre –Jesús de Nazaret– ha irrumpido la forma suprema de vida humana. La resurrección pretende significar este acontecimiento absolutamente sorprendente.

1. La muerte no tiene ya la última palabra

El cristianismo vive y sobrevive por causa de la fe en la resurrección de Cristo, en la que todo se decide. Pablo lo afirma con absoluta claridad en su Carta a los Corintios: “Si Cristo no ha resucitado, ...vana es nuestra fe... y somos convictos de falso testimonio... isomos los más desgraciados de los hombres!” (1Cor 15, 14-19). Ahora bien, si Cristo ha resucitado, entonces la muerte no tiene ya la última palabra: Cristo es el primero de los resucitados, y nosotros resucitaremos con él. La explosión de luz se transforma en explosión de alegría. Contra la persistente experiencia de la mortalidad y contra sus filósofos, podemos replicar gozosamente: ¡no vivimos para morir, sino que morimos para resucitar!

¿Cómo certificar con el mayor rigor posible la verdad de este acontecimiento auténticamente único en la historia de los hombres? Conviene afianzar las razones de la alegría y asegurar los fundamentos de esta increíble esperanza. No es de admirar, pues, que los textos neotestamentarios relativos a la resurrección de Cristo hayan sido sometidos a un exhaustivo análisis filológico, histórico-crítico, estructuralista, etc. Dada la complejidad de los propios testimonios, los resultados no son muy alentadores, pero sí lo suficientemente firmes para sostener, frente a las exigencias de la razón y del escepticismo histórico, las afirmaciones de la comunidad cristiana.

En términos extremadamente reducidos, podemos decir lo siguiente: la fe en la resurrección se funda en el testimonio de los apóstoles, que atestiguan dos elementos: el sepulcro vacío y las apariciones de Jesús vivo. Nadie vio el fenómeno de la resurrección; tan sólo se vio a Jesús ya resucitado. El sepulcro vacío, por sí solo, no constituye ninguna prueba contundente

de la resurrección; de hecho, permite varias interpretaciones, una de ellas recogida en los propios textos del Nuevo Testamento (Mt 28, 13): la del secuestro del cadáver.

El fundamento de la fe en la resurrección lo constituyen, pues, las apariciones del Resucitado a los discípulos. No se trata de visiones que puedan reducirse a “extroyecciones” subjetivas de los interesados en Jesús, sino que se trata de verdaderas apariciones, es decir, de una acción que procede de Jesús y que actúa en los discípulos, produciéndoles verdadero impacto y sorpresa, como una realidad que les supera por todas partes. La fuerza de las apariciones eliminó las ambigüedades del sepulcro vacío e hizo que también éste se transformara en signo testificante del acontecimiento-resurrección. Inicialmente, los autores neotestamentarios trataron de domesticar, conceptual y lingüísticamente, este acontecimiento de infinito sentido mediante el recurso a dos categorías que aparecen una y otra vez en las teologías del tiempo de Jesús: la de “exaltación” y la de “resurrección”.

En el judaísmo post-exílico existía la idea del justo sufriente, perseguido y humillado por los hombres, pero exaltado y elevado por Dios en la gloria. Dentro de este marco teórico se entendió la vida nueva de Jesús como exaltación por Dios de quien se había humillado a sí mismo y había ido valientemente al encuentro de la cruz y de la muerte. En los discursos de Pedro que aparecen en los Hechos de los Apóstoles podemos encontrar expresiones de este tenor: “Vosotros lo matasteis, ...pero él fue *elevado* a la derecha de Dios” (Hech 2, 24.33). Y más adelante prosigue: “Dios lo *exaltó* a su derecha como Jefe y Salvador” (Hech 5, 31; 3, 13-15).

La fe en la vida nueva de Jesús fue interpretada además con otra categoría de pensamiento: la de “resurrección”. En amplias capas del judaísmo tardío se esperaba la resurrección de los muertos para el final de los tiempos. Los discípulos vieron en la resurrección de Jesús el comienzo del fin y la realización de un hecho escatológico (relativo a la plenitud de los tiempos): la transfiguración completa de la vida terrestre espiritual-corporal del Crucificado. Esta interpretación del acontecimiento de la vida gloriosa de Jesús en términos de resurrección fue haciendo pasar progresivamente a un segundo plano la categoría primera de “exaltación”, dado que ésta,

frente a las negaciones del acontecimiento de la transfiguración por parte no sólo de los judíos, sino también de los griegos, se mostraba insuficiente y poco adecuada. Empleando la categoría de “resurrección” se tenía la ventaja de acentuar la real transfiguración de la realidad terrena (también corporal) de Jesús. De ahí que el credo ciertamente más primitivo rece así: “El Señor *resucitó* verdaderamente y se apareció a Simón” (Lc 24, 34). Un análisis riguroso de los textos fundantes permite concluir que la resurrección de Jesús no es ningún producto de la fe de la comunidad primitiva, sino testimonio de un impacto, procedente del Jesús transfigurado, que se impone a los discípulos; no se trata de ninguna creación teológica por parte de unos cuantos entusiastas de la persona del Nazareno, sino de la constatación de unos fenómenos extraordinarios, acaecidos tras la crucifixión, que obligaron a los discípulos a confesar: “¡Jesús, para asombro y confusión de todos nosotros, ha resucitado en verdad!”.

2. Resurrección: una utopía hecha realidad

Una vez certificado el acontecimiento de la fe, ¿qué significa la resurrección en el contexto de la trayectoria vital y de la crucifixión de Jesús? De manera resumida, podemos decir lo siguiente: del mismo modo que la muerte y la cruz son consecuencia de un determinado tipo de vida llevado por Jesús, así también la resurrección significa la plenificación de un sentido y una vida que se hicieron realidad en el Jesús terreno. La resurrección convierte su vida en verdad plena y ratifica exhaustivamente su mensaje acerca del Reino.

Un hombre aparece en Galilea. Jesús de Nazaret, progresivamente revelado como Dios en condición y figura humanas, alza su voz y anuncia: “¡Se ha acabado el tiempo de espera! ¡Está a punto de nacer el nuevo orden querido por Dios! ¡Cambiad de manera de pensar y de actuar! ¡Creed en esta consoladora noticia!” (traducción libre de Mc 1, 15; Mt 4, 17).

Con este mensaje asume Jesús lo utópico que hay en cada corazón: la superación definitiva de este mundo alienado y sometido. “Reino de Dios” es la expresión-generadora del profeta de Nazaret: aparece 122 veces en los evangelios, 90 de

ellas en boca de Jesús. En el código propio de nuestra comprensión secular, significa una total revolución estructural de los fundamentos de este mundo, introducida por Dios.

“Reino de Dios” no significa tanto algo interior o espiritual, ni siquiera algo que venga de fuera o de arriba o que deba esperarse fuera de este mundo o después de la muerte. No puede ser privatizado en ninguna región del hombre, como pueden ser su alma, los bienes espirituales o la Iglesia. “Reino de Dios” constituye una realidad englobante que abarca toda la realidad humana y cósmica, la cual debe ser liberada de todo pecado: el pecado de la pobreza, del hambre y de la deshumanización; el pecado del espíritu de venganza y el pecado del rechazo de Dios.

Pero no sólo eso. Toda esta realidad humana y cósmica debe ser además liberada para su plenitud; plenitud que ni ojo vio ni oído escuchó ni corazón alguno pudo jamás soñar. Es desde ahí desde donde debemos entender correctamente la expresión de Jesús: “Mi Reino no es de este mundo” (Jn 18, 36); es decir: no pertenece a las estructuras de este mundo de pecado, sino a las de Dios en sentido objetivo: es Dios quien va a intervenir (mediante las mediaciones que él mismo escoja) y quien va a sanar de raíz toda la realidad, elevando este mundo viejo y haciéndolo nuevo.

Los milagros de Jesús, más que demostrar su divinidad, pretenden dar pruebas de que este Reino ya está en curso en la historia; de que hay alguien más fuerte que vence al fuerte; de que la “u-topía” es anticipada en aquellos momentos de liberación “tópica” que apuntan a una libertad perfecta del hombre y de su cosmos. Elemento esencial de la realidad del Reino es la eliminación de la muerte, dado que ésta es el mayor enemigo del ansia de realización y plenitud del hombre. No le falta razón a San Juan cuando sustituye la temática jesuánica del Reino por la de la vida eterna.

El rechazo de Jesús y de su mensaje obstaculizó la realización del Reino. Pero Dios, que triunfa en la debilidad y fragilidad humanas, quiso concretar el Reino en la realidad de Jesús, en quien la “u-topía” se hizo “tópica”. La vida que en él se manifestaba como donación ilimitada, como intimidad con Dios y como amor y fidelidad hasta la muerte, no fue devorada por la muerte, sino que atravesó los infiernos de nuestra condi-

ción e irrumpió con la fuerza de una transfiguración que llamamos "resurrección". Pablo demuestra haberlo comprendido perfectamente cuando exclama: "¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu agujijón?... ¡La muerte ha sido devorada en la victoria de Cristo!" (1Cor 15, 55).

Sin la resurrección, Cristo sería ciertamente un hombre admirable, un profeta que escogió el camino más difícil para defender la causa de los oprimidos y entregó su vida por una mayor esperanza. Pero sería únicamente eso: admirable. La cruz marcaría su final. Con la resurrección, sin embargo, se comprueba la verdad de la utopía: no es la muerte, sino la vida, la última palabra que Dios ha pronunciado sobre el destino humano. Y entonces Jesús es no sólo admirable, sino adorable.

Nuestro futuro está abierto, y la trayectoria histórica de vida-muerte tiene un final feliz, garantizado y anticipado ya en el corazón mismo del proceso. De este modo se introdujo en la conciencia humana lo que el mundo antiguo en su totalidad no conocía: la sonrisa de la esperanza. El mundo pagano conocía, evidentemente, las risotadas del dios Pan o de Baco y la algazara de un Dionisio embriagado. Supo también retratar la triste sonrisa de quien vive bajo la "Moirá" o el "Fatum". Pero no conocía la sonrisa de Quien ya ha superado la muerte y goza de las primicias de la vida eterna. Lo que es presente actual para El es futuro próximo para todos nosotros. Por eso Jesús puede ser anunciado y creído como el "novissimus Adam" (1Cor 15, 45), el hombre nuevo que al fin emergió sobre las heces de la historia.

3. La vida está llamada a la vida

¿Qué relevancia tiene la resurrección para el fenómeno humano? El acontecimiento-resurrección viene a responder a las preguntas fundamentales de la existencia: ¿Qué es la vida? ¿Cuál es su futuro? La resurrección proyecta una luz que explica cuestiones tan vitales. Si miramos en derredor nuestro, constatamos el férreo dominio de la muerte; todo vive, pero también llega el momento en que todo comienza a envejecer, a deteriorarse y, finalmente, a morir.

A pesar de su mortalidad, la vida es un misterio. Y quienes nos lo repiten continuamente son los propios científicos. Podemos estudiar las condiciones de vida, pero ésta sigue siendo una realidad abierta y desafiante. Es verdad que donde hay vida siempre acontece un cambio de materia, con lo que ésta adquiere energía y capacidad de multiplicación como forma de conservación. Pero todo tiene su límite, a pesar de que hay formas muy inferiores de vida que se mantienen vivas durante miles y miles de años.

Así, por ejemplo, en la piel de un mamut hembra, que se congeló en Siberia hace más de diez mil años, se descubrieron bacterias aún susceptibles de revivificación. En muchos campos de sal mineral se han descubierto también bacterias, fijadas allí vitalmente (es decir, aún no muertas) hace miles y hasta millones de años, que han podido ser devueltas a una vida activa. Hoy día es bastante común el someter bacterias a bajísimas temperaturas y, de ese modo, conservarlas, sin necesidad de alimento ni de multiplicación, durante más de cuarenta años, al cabo de los cuales son nuevamente reactivadas con todas sus funciones vitales. No obstante, también para el ser más viejo llega el día de morir.

La muerte siempre ha sido un drama y una angustia para el hombre, todo cuyo ser clama en demanda de vida y plenitud y, sin embargo, no puede detener los mecanismos de muerte. San Pablo pudo exclamar: "¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?". Y él mismo respondía: "¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!" (Rom 7, 24-25).

En esta exclamación paulina radica la clave de interpretación cristiana del drama humano. Hubo alguien en quien la vida, que grita pidiendo vida, triunfó y conservó su fuerza frente al hálito de la muerte. Este es el sentido de la resurrección para el fenómeno humano. No se dice que vayamos simplemente a sobrevivir. Esto lo han enseñado siempre las grandes filosofías. Lo que se dice es que la vida mortal del hombre no muere definitivamente; que en ella es posible una plenificación tan densa y tan perfecta que la muerte no consigue penetrar y llevar a cabo su obra de destrucción. Nuestra alegría radica en la certeza de que este prodigio no reduce únicamente a Cristo, sino que, a la luz de su resurrección, descubrimos que es toda la vida la que habrá de heredar su resurrección. Desa-

parece entonces la milenaria angustia y se sosiega nuestro corazón. La vida está llamada a la vida, porque éste es el designio de su Creador.

4. El ser humano muere para resucitar

A lo largo del Nuevo Testamento se insinúa, aquí y allá, la resurrección de los hombres antes incluso de que la creación llegue a su término. El diálogo de Jesús con María acerca de la muerte del hermano de ésta, Lázaro, es un buen ejemplo. Jesús asegura a María: “Tu hermano resucitará” (Jn 11, 23). María, que se mueve en el horizonte del Antiguo Testamento, que admitía la resurrección al final de los tiempos, responde correctamente: “Sé que habrá de resucitar en la resurrección del último día” (Jn 11, 24). Y Jesús efectúa entonces el paso al Nuevo Testamento con la revelación de una novedad: “Yo soy la resurrección y la vida. Quien cree en mí, aunque haya muerto, vivirá” (Jn 11, 25).

Jesús, por lo tanto, introduce el hecho de la resurrección en nuestra historia aún en curso. Creer en Jesús, especialmente en el Nuevo Testamento, no significa tan sólo adherirse a su Persona y a su mensaje. Significa vivir el mismo modo de ser que El vivió. Por eso, si los hombres viven en la donación, creando relaciones fraternas, sabiendo superar los mecanismos de venganza y abriéndose al Misterio sin nombre que nosotros, los cristianos, llamamos “Dios”, entonces se verán penetrados por los dinamismos de la resurrección. Muriendo, liberan toda la fuerza de la vida.

En la muerte de un hombre así llega a su plenitud un fragmento del mundo y de la historia. “El hombre resucita” –nos repite un célebre profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, Juan Alfaro, citando a un conocido teólogo católico, Gisbert Greshake– “no como espíritu puro, sino en su existencia concreta, sellada por las decisiones que libremente ha realizado en la transformación del mundo; en su acción libre sobre el mundo ha plasmado concretamente su propio espíritu en contacto con el mundo y con la historia. La muerte del hombre representa algo para el propio Dios: en cada fragmento nuevo de mundo y de historia consumido en el hombre (en su muer-

te), Dios extiende cada vez más su dominio y va tomando posesión definitiva del mundo y de la historia”.

Es la resurrección en el instante mismo de la propia muerte. Resurrección que no se da sólo en este instante último, en el que no hace sino mostrar su irrupción, sino que constituye un proceso de vida dentro de la propia mortalidad. Allí donde, en la vida mortal, triunfa la bondad sobre los instintos de odio, allí donde un corazón se abre a otro, allí donde se construye una actitud justa y se crea espacio para Dios, allí va estableciéndose la resurrección. La muerte no hace más que liberar las simientes para que haga explosión e implosión la alegre floración de la vida.

5. ¿Cómo sería una vida resucitada?

¿Cómo sería propiamente una vida resucitada? Para responder a ello hemos de fijarnos en el único acontecimiento que nos ha sido dado contemplar: Cristo resucitado. Ante todo, se trata de una vida verdaderamente *humana*. Es el mismo ser –en el caso de Jesús– que es entronizado en la vida plena. Es el mismo que anduvo entre nosotros haciendo el bien, el Crucificado. En la vida resucitada, tanto el “cuerpo” como el “alma” son conservados y transfigurados. No se trata únicamente, por tanto, de una inmortalidad espiritual, para una sola parte del hombre. Todo ser humano y el ser humano todo es introducido en la vida transfigurada.

En segundo lugar, nos hallamos ante una vida *nueva*. No decimos “otra vida”, sino “vida nueva”, porque Dios es Aquel que tiene el poder de trocar lo viejo en nuevo y lo muerto en vivo. San Pablo lo dice explícitamente cuando aborda este asunto: “es menester que *este* cuerpo corruptible se revista de incorrupción y que *este* ser mortal se revista de inmortalidad” (1Cor 15, 35-38). La resurrección, por tanto, introduce una transfiguración de la vida mortal.

En tercer lugar, se trata de una vida *plena*. ¿Qué es para el ser humano la plenitud de la vida? La plenitud de la vida acontece, o accedemos a ella, cuando todos los dinamismos latentes de la vida se expresan y se activan. El dinamismo fundamental de la vida, incluida la vida de un orden inferior, es el del

cambio, el de dar y recibir, el de la comunión. Para el ser humano, vivir significa sencillamente comulgar, entrar en relación con todos los seres, potenciar al máximo la apertura que ya ahora él mismo actualiza.

En la vida presente podemos hacer realidad elevadas formas de comunión y participación. Mediante el cuerpo nos expresamos, nos hacemos presentes los unos a los otros; mediante el pensamiento y el amor llegamos hasta el fondo de la intimidad del otro y establecemos lazos de profunda unidad. Pero también topamos siempre con insuperables obstáculos a la comunión. El cuerpo es ciertamente el gran vehículo de presencia; es la propia presencia. Pero es al mismo tiempo un obstáculo a la comunión, porque no podemos estar simultáneamente en todas partes; tenemos necesidad del espacio y del tiempo para trasladarnos y hacernos presentes a otros en otros lugares. El cuerpo no es translúcido: por lo general, nos comunicamos con palabras, señales, gestos..., con un universo de símbolos que conservan una inevitable ambigüedad. Lo ideal sería (y ésta es nuestra aspiración suprema) que superáramos todos estos impedimentos que se oponen a la comunión y fuéramos totalmente transparentes los unos para los otros. La utopía del corazón consiste en que desea penetrar en la intimidad de todas las cosas y vivir una radical fraternidad con el universo entero.

Pues bien, la resurrección debe ser representada como la realización completa y exhaustiva de estas potencialidades presentes en nuestra vida humana. Por la resurrección, el ser humano se abre absolutamente: los brotes de fraternidad, de tierna apertura hacia los demás, acaban eclosionando y, finalmente, madura la plenitud de la vida en el Reino del Padre.

6. El verdugo no triunfa sobre su víctima

Queda todavía por solventar un problema de la existencia social del ser humano que atormenta al espíritu y sobre el que la resurrección del Crucificado arroja un rayo de luz: ¿qué sentido tiene la muerte violenta de quienes se comprometen con la causa de la justicia? ¿Qué futuro tienen todos esos proletarios, campesinos, indios y multitud de seres anónimos

que se han visto históricamente crucificados por reivindicar sus derechos? Por lo general, la historia suele ser contada por los que han triunfado y desde la perspectiva de su propio triunfo. Pero el sufrimiento de los vencidos, ¿quién lo pagará?

A través de la resurrección se puso de manifiesto que Dios había tomado partido por los crucificados. El verdugo no triunfa sobre su víctima. Dios resucitó a la víctima y, con ello, no frustró nuestra ansia de un mundo al fin justo y fraterno. La insurrección contra las injusticias confiere, pues, un sentido nuevo a la resurrección.

Del mismo modo, nuestra ansia de vida no se vería defraudada en el caso de que se produjera un holocausto colectivo de la humanidad. La destrucción de la especie humana, la aniquilación de las culturas y el marchitamiento de la naturaleza viva no son el destino último de la tierra. Semejante desastre no impediría la llegada del verdadero destino pretendido por Dios. El camino se muestra realmente dramático, aunque, como sucedió con la trayectoria personal de Jesús de Nazaret, no se torna fatalmente trágico. El Apocalipsis, después de describir las tribulaciones de las postrimerías, concluye con un himno de victoria: "¡Grandes y maravillosas son tus obras, Señor, Dios Todopoderoso; justos y verdaderos tus caminos, Rey de las naciones!" (Ap 15, 3). A partir de ese final feliz, todos los caminos que a él hayan conducido, por dramáticos y atormentados que puedan haber sido, acaban apareciendo como buenos. El cristiano no dejará de luchar, por todos los medios a su alcance, para evitar un apocalipsis intra-histórico producido por la excesiva arrogancia de los poderosos (*hybris*), pero no le está permitido desesperar, como si, tras producirse tal desastre, no hubiera ya nada más. Su visión ha de ser la del libro del Apocalipsis: "Yo vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido" (Ap 21, 1). Así pues, la desaparición de este viejo mundo abre espacio para uno nuevo en el que, al fin, Dios morará con los hombres, y éstos serán comensales de Dios, hijos suyos para siempre (Ap 21, 7).

Concluyendo: en Jesús resucitado, hermano de nuestra atormentada raza humana, descubrimos la realización de la más radical de las utopías, cuyas raíces se hunden en los sueños más arquetípicos de nuestro inconsciente colectivo.

Para los que pueden creer, todo esto ya no es utopía ni pura esperanza, sino acontecimiento histórico, herencia para cada persona justa y destino último de esa tierra que con temor y temblor defendemos y amamos¹.

1. El autor ha abordado estos temas con mayor profundidad, y a sus niveles exegético, antropológico y teológico, en *Hablemos de la otra vida*, Ed. Sal Terrae, Santander 1985 (5ª ed.) y *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte*, Ed. Sal Terrae, Santander 1982 (2ª ed.).