

MERCEDES GARCIA GUTIERREZ

SOLIDARIDAD CRISTIANA PARA CENTROAMERICA

Sobre el mapa de una Nicaragua, que por primera vez en su historia, se prepara para celebrar elecciones libres, bajo el acoso y la presión planificada y visceral de EU, con agresiones militares, políticas, ideológicas y religiosas, se analizó la coyuntura que vive la región, por parte de representantes de 26 países europeos y americanos que en apoyo solidario se dieron cita en Managua del 29 de julio al 3 de agosto pasado (1) en el ENCUENTRO INTERNACIONAL DE SOLIDARIDAD OSCAR A. ROMERO (2).

Visitaban no sólo una experiencia revolucionaria, sino también a una Iglesia signo de contradicción, de la que se dice cada día ser perseguida por el actual régimen sandinista, y que al mismo tiempo convoca a teólogos y especialistas de todo el mundo y se expresa pública, libre y crítica desde las bases populares.

Don Sergio Méndez Arceo, presidente del Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad que convocó el encuentro, en el discurso inaugural, aludió a la oportunidad de su celebración en Nicaragua, bloqueada —dijo— por las naves de Reagan y por las actitudes de los episcopados agrupados en torno al arzobispo de Managua, por la expulsión de los sacerdotes (3). Mostró además la posición de varios organismos cristianos de Nicaragua, con análisis

críticos de los acontecimientos desde la fidelidad al proceso revolucionario y a la Iglesia.

El Secretariado Internacional desde su nacimiento en 1980 ha promovido el surgimiento de un movimiento solidario internacional que ha aunado los esfuerzos de las Iglesias del norte y del sur, con acciones coordinadas y eficaces.

FUERZAS DE MUERTE

Xavier Gorostiaga, director del INIES (4) analizó la dramática situación centroamericana y la influencia de la administración Reagan en los problemas regionales; evidenció que la revolución centroamericana sigue siendo el test para América Latina, término de referencia, donde al mismo tiempo se conjugan intereses vitales para los pueblos de Estados Unidos y Europa. Donde se juegan los temas fundamentales para la paz mundial, en tanto que estos pueblos buscan con avidez un nuevo modelo fundamentalmente democrático, fiel a los intereses del pueblo, que busca lograr al mismo tiempo la revolución social y democrática. Formuló su análisis en 4 temas: a) el carácter de la crisis con 100 años de historia y larga duración cara al futuro. b) La ubicación de la crisis dentro de la estructura global de Estados Unidos. c) Las pistas alternativas populares que se desprenden del mismo carácter de la

crisis en contradicción con el imperio. d) La configuración de un nuevo sujeto histórico, integrado por las mayorías populares, obreros, campesinos e intelectuales, y los cristianos que se incorporan y aceptan el proyecto de hegemonía popular en el área (5). Pasó después al análisis de cada uno de los países centroamericanos.

En cuanto a la identificación de la crisis, hizo notar 2 factores: la larga duración y por lo tanto el carácter realista que se impone, y la nueva relectura que se hace por parte de la administración Reagan, "forma totalmente nueva" como demostró el informe Kissinger, desconociendo la historia centroamericana. Para él no existió Sandino, ni Farabundo Martí, ni la matanza de los campesinos en los años 30 en el Salvador. Se quiere hacer una relectura histórica intentando borrar el pasado.

Ejemplarizó a Nicaragua, como laboratorio de una alternativa histórica, de democracia participativa donde el pueblo empieza a ser sujeto de las transformaciones en todos los campos, y lo hace en la alfabetización, en la recuperación de los valores culturales, en las cooperativas, en la organización económica. Se destacó el intento de deslegitimar y aislar a Nicaragua, con el mismo deseo de destruir todo el proceso regional centroamericano.

Otro fenómeno nuevo que se da en Centroamérica es la participación masiva de los cristianos en este movimiento popular; la opción por los pobres, que se transforma en un proyecto popular de carácter estructural económico, político, con la convergencia ideológica del nacionalismo representado en el caso de Nicaragua por Sandino; la incorporación de los cristianos en los procesos revolucionarios, y un marxismo que se integra dentro de esta corriente a la que enriquece, la critica, se deja criticar, y produce el fenómeno de la convergencia de las tres grandes corrientes ideológicas de la humanidad: Nacionalismo, Cristianismo y Marxismo. Así, esta revolución —afirmó Xavier Gorostiaga— es cristiana y es marxista, es una convergencia ideológica que da un carácter específico a este marxismo criollo centroamericano, de países pequeños, periféricos, subdesarrollados, de dos, tres, cuatro millones, en el patio trasero de Estados Unidos y a los que "se les imposibilita descubrir las grandes líneas del proyecto regional". Países que despiertan de un largo sueño bananero, y pasan de una conciencia dependiente (unidas al cordón umbilical económica y políticamente a Estados Unidos) a una conciencia latinoamericana, cada día más lúcida y combativa. Integración latinoamericana, que sería el único alineamiento que aceptaría Centroamérica.

Rubén Dri, en su ponencia, presiente que la unidad latinoamericana soñada por los grandes próceres, dispersa desde las independencias y mantenida en su aislamiento por el imperialismo, se vislumbra hoy a través del cristianismo como un factor de extraordinaria importancia desde la conciencia social e ideológica.

"La Solidaridad de una Iglesia popular que hace definitivamente suya la causa de los pobres apunta a la recuperación de la utopía del reino, lleva a reflexionar temas como el comunismo y la eliminación del Estado como instrumento de poder opresor, en el paso de la dominación al servicio, en la construcción de una sociedad, donde se posee la tierra y todo se socializa" (6).

A los 5 años de la Revolución Nicaragüense surgen muchas preguntas y sugerencias, en cuanto a la convergencia dicha; conocida es la posición sandinista en cuanto al sentimiento nacional recuperado (7), en cuanto a la utopía que atraviesa el cristianismo y el marxismo integrado y que han hecho de Nicaragua como decía el ponente, un laboratorio original de convergencias, (8) desde donde los cristianos se plantean preguntas, que casi se convierten en retos: ¿qué aporta la utopía que atraviesa el mensaje cristiano y los contenidos de un marxismo "criollo", enraizado en el nacionalismo, respetuoso de la esencia nacional, de las raíces del pueblo, a la construcción de lo que los cristianos identifican como el Reino, donde se verifica efectivamente que los pobres comen, viven, son felices? ¿Hay condiciones en este proyecto socialista para la fraternidad predicada por Jesús de Nazaret? ¿Se realiza al interior de un proyecto revolucionario, la fuerza del evangelio?

Lo que sí parece evidenciarse es que en este proceso aparece un rostro de iglesia distinta, fresca, joven, identificada con la causa del pueblo que se hace presente con valentía y sensibilidad; y que al parecer son muchos los cristianos que no disimulan ser al mismo tiempo revolucionarios. En el mismo V. Encuentro se evidenció este fenómeno cuando Fernando Cardenal, Jesuita, actual ministro de educación, en la inauguración del evento, manifestó su posición: "tantas veces —dijo— la iglesia se equivocó del lado de los ricos, que ahora les pedimos nos permitan equivocarnos posiblemente también, pero del lado de los pobres", cancelando por su parte la cuestión con que viene presionando el Vaticano desde el 13 de mayo de 1980, en un largo proceso de concesiones y rechazos que han divi-

zona Centroamericana y del Caribe, la zona Andina y Brasil.

- (2) El Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina Oscar A. Romero, fue promovido en el IV Encuentro Internacional celebrado en México en 1980. Ha celebrado ya cuatro encuentros internacionales que tuvieron como sede México, Ecuador e Italia, de 1980 a 1984. Memoria del IV Encuentro. Turín 1983. "Hacia una Iglesia renovada por la práctica de la Solidaridad".
- (3) Referencia a los 10 sacerdotes que abandonaron el país en el año 1984, dada su predicación y acciones contrarrevolucionarias comprobadas.
- (4) INIES (Instituto Nicaragüense de Investigación Económica y Social).
- (5) JAVIER GOROSTIAGA. "Discurso sobre la coyuntura de Centroamérica". Consultar su libro sobre el mismo título.
- (6) RUBEN DRI. "La Iglesia Popular, contexto Latinoamericano", 1984.
- (7) GUILIO GIRARDI. "La utopía de Sandino hoy". Amanecer. No. 22-23. Enero-Febrero de 1984. Págs. 24-29.
- (8) RAUL VIDALES. "Cristianos y Socialismo. Convergencia en el proceso revolucionario". Cristiandad y Sociedad. República Dominicana 1982.
- (9) Largo trámite desde el 13 de mayo de 1980. Posiciones del Vaticano y de la Jerarquía nicaragüense. En enero y junio 1981 manifestaban que los sacerdotes no podían seguir en sus puestos políticos. Envío de delegación sandinista negociadora con Cassaroli. Respuesta cristiana en "Tiempo de crisis, tiempo de discernimiento y gracia". Julio 81. El papa puso como condición en su viaje a Nicaragua, la salida. Culmina con la determinación del Vaticano en septiembre 84 y la reducción al estado laical de los 4 sacerdotes.
- (10) ANA MARIA EZCURRA. Especialista en el tema, ha publicado varias obras: "La ofensiva neoconservadora 1982", "Las Iglesias en Estados Unidos y la lucha ideológica hacia Latinoamérica". Madrid Iepala 1982. P. 260 "Agresión ideológica contra la revolución sandinista" México Ed. Nuevomar 1983. P. 266 "El Vaticano y la administración Reagan". Nuevomar 1984. p. 190.
- (11) Reunión de Santa Fe Estados Unidos 1980; declara la necesidad de luchar contra la Teología de la Liberación. Documento Santa Fe. Documento emanado por el Cardenal Ratzinger Marzo 1984. Documento emanado por el Vaticano, en él precisan algunos aspectos de la Teología de la Liberación. Fue dado a conocer en rueda de prensa en el Vaticano el 3 de septiembre de 1984.

- (12) FRANCOIS HOUTART. "El miedo a un contagio marxista". Le Monde Diplomatique. No. 66 Junio 1984. Amplio estudio sobre la Teología de la Liberación.
- (13) RAUL VIDALES. "La ofensiva contra la Teología de la Liberación en la Iglesia que nace del pueblo" 1984.
- (14) PABLO RICHARD. "La Iglesia que nace en América Central por la fuerza de Dios". Estudio. Crie. No. 20-21 Abril-Mayo 1984.
- (15) JON SOBRINO Y JUAN HERNANDEZ PICO. "Teología de la solidaridad cristiana". IHCA-CAV. Nicaragua 1983.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDABLE SOBRE LOS TEMAS SUGERIDOS

BOFF LEONARDO: "Eclesiogénesis". Iglesia, Carisma y Poder".

JON SOBRINO. "Resurrección de la verdadera iglesia". "Los pobres lugar teológico de la ecclesiología". Ed. Sal Terrae, 1981.

CARLOS BRAVO. "Apuntes para una ecclesiología desde América Latina" CRT. México 1982. p. 270.

ROLANDO MUÑOZ. "La Iglesia en el Pueblo y hacia una ecclesiología latinoamericana". CEP. Lima 1983.

ALEX MORELLI. "Hacia una Iglesia popular". México CEB-Cam. 1981.

PABLO RICHARD. "La iglesia latinoamericana entre el amor y la esperanza". DEI, 1980.

"La irrupción de los pobres en la Iglesia". Congreso Internacional Ecuménico de Teología. DEI 1980.

"El neoconservadurismo progresista en Latinoamérica. Concilium No. 161 Enero 1981. Págs. 96-103.

CARLOS MESTERS. "Una Iglesia que nace del pueblo". Servicios Documentación MIEC/JECI. Lima. Documento 17-18. 1975.

TOMAS BORGE. "La Revolución combate con la teología de muerte. Discursos cristianos de un comandante sandinista". Bilbao. Desclee de Brouwer. 1983.

JON SOBRINO. "Persecución a la Iglesia de Nicaragua". ECA. El Salvador, 1981.

CAYETANO DE LELLA. "Cristianismo y liberación en América Latina". VI Vol. I. 1984. Compilación varios documentos. Ed Nuevomar.

 **CUADERNO**
CHRISTUS

COLABORACIONES
-la teología y los pobres-

INTRODUCCION AL CUADERNO

Este número aporta algunos elementos que nos pueden ayudar a ubicar y comprender la teología que ha venido surgiendo desde la perspectiva de los pobres. Nuestra intención es que la lectura no se quede sólo al nivel intelectual sino que nos ayude a vivir la fe en la historia donde va surgiendo como un hombre que se levanta y empieza a caminar, el pueblo latinoamericano.

A partir del Concilio Vaticano II y del despertar del pueblo latinoamericano fue surgiendo la teología que toma el apellido de nuestro continente. Jorge Alvarez nos habla Sobre la Teología de la Liberación. Es un relato sobre su origen histórico y sobre su raíz más profunda: la fe vivida desde los pobres, su despertar, el reto que los pobres lanzan a los cristianos, las respuestas que éstos intentan dar.

Pero parece que esta teología ha sido condenada. El Magisterio la ha señalado como una herejía. ¿Qué tan ciertas son estas afirmaciones? Para responder habría que comenzar por recordar qué es El Magisterio de la Iglesia y más en particular qué significa la afirmación "ha hablado el Magisterio", a propósito de la Teología de la Liberación Luis G. del Valle aborda en su artículo esta respuesta sistemáticamente. Su claridad tiene una óptica pastoral: nos puede ayudar a ubicar el diálogo de la teología y el Magisterio, y a no confundir y enredar al pueblo que lucha y camina.

En este mismo sentido, Jesús Vergara nos presenta sus reflexiones en torno a la diferencia de horizontes entre la Instrucción y la Teología de la Liberación, así como también su posible confluencia en la opción por los pobres como práctica real. Sólo los pobres son la posible confluencia de horizontes.

En diálogo personal, Leonardo Boff comenta algunas cuestiones fundamentales. Respecto a la teología, ya no se trata de cuestiones de teólogos, sino que se trata de un movimiento de toda la Iglesia, de una forma de ser como Iglesia que toca problemas humanos fundamentales: la opresión de los pueblos y cómo terminar con ella, lo político, el marxismo, la violencia, las relaciones con la Iglesia de Roma, el pluralismo, el martirio; pero más que nada la vida y el caminar de los pobres. La entrevista de Leonardo Boff en der Spiegel, va más allá de una entrevista periodística; nos planta de frente a la fe en Jesucristo que no es mera confesión, sino compromiso.

Finalmente, comenzamos en éste número con la primera parte de una serie de tres artículos de Enrique Dussel sobre El concepto de Fetichismo en el Pensamiento de Marx. Se trata de ir descubriendo los elementos existentes en torno a una teoría general de la religión.

Con frecuencia se afirma el ateísmo de Marx y se prescinde del resto de conceptos religiosos que existen en la obra de este autor: más aún, se da por conocido el contenido de tal ateísmo. En estos artículos Dussel se fija en los diferentes contenidos del concepto de religión que se encuentran en el conjunto de la obra de Marx. Estos conceptos giran sobre todo en torno al tema del fetichismo (lo hecho por la mano de los hombres).

En la primera parte —que presentamos en este número— trata de situar los lugares en donde aparece el tema de la religión o el fetichismo en la totalidad de la obra de Marx. Puede ser un tanto cansado; pero no sólo es apasionante seguir la evolución del pensamiento del autor estudiado y los cambios que van sufriendo los conceptos, sino que es un esfuerzo intelectual necesario para descubrir los contenidos y variedad de significados del concepto de religión usados por Marx, desde una perspectiva de muchos creyentes latinoamericanos. En estas líneas está siempre presente la pregunta ¿Qué es religión para Marx? Eso ¿Qué tiene que ver con un pueblo oprimido y creyente?



JORGE ALVAREZ

SOBRE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Al incluir SENEC entre su colección de Documentos esta plática de Jorge Alvarez Calderón no pretende entrar en la actual y triste polémica sobre la Teología de la Liberación, que se presenta en tantos autores, escuelas y matices diversos, sino ofrecer una visión concreta de esta teología que corresponde a la experiencia y la visión teológica que nace en el interior de nuestros proyectos. (SENEC: Secretariado de Experiencias Nuevas de Educación Comunitaria, Doc. 39)

(Con agradecimiento a quienes han facilitado esta plática dada a las Htas. de Jesús de Tre Fontane, Roma).

"400 AÑOS SIN TENERLOS EN CUENTA. . ."

Por lo que me platican, les gustaría saber algo, sobre lo que llamamos TEOLOGIA de la LIBERACION, comprender cómo empezó, qué fué lo que se quiso, y qué se buscó con dicha Teología de la Liberación.

Me parece que no se puede comprender la Teología de la Liberación desde el exterior de un trabajo pastoral muy concreto y precisamente del trabajo pastoral con el pueblo latino-americano, en un momento muy especial de la vida de nuestro pueblo y yo diría que en un momento muy especial de la vida de la Iglesia.

Era el tiempo del Concilio, el momento de las grandes cuestiones a propósito del sentido de la presencia de la Iglesia en el mundo, del sentido del testimonio evangélico, del sentido de la Misión y de la Encarnación, era el tiempo en el cual se empezaba a balbuciar lo que es la Iglesia como "señal de salvación". Y no sólo como centro de salvación.

Pero era también un momento muy importante para la vida de nuestro pueblo en el Conti-

nente latino-americano. Era el momento, yo diría de un despertar o más bien de un abrir los ojos del pueblo latino-americano, un pueblo que desde el tiempo de la colonización fué muy explotado y que más o menos se le desconocía. Y a partir de una cantidad de cosas, digamos desde los años 50, empiezan a aparecer de manera masiva unos cambios muy grandes en la sociedad de nuestros países latino-americanos. Esta sociedad era hasta entonces, la sociedad de los blancos, de los occidentales. La liberación de nuestros pueblos en América Latina, se había hecho en el siglo pasado, pero era una liberación de los descendientes de españoles, o de los brasileños, o de los portugueses; no fué una liberación de los nativos del país o de la gente traída por la fuerza. La gran población de origen africano que existe en el Continente y que fué obligada a unirse a la masa explotada, era una realidad. Para las masas nativas e importadas, no existió liberación y se había podido vivir durante 400 años sin tenerlos en cuenta. La sociedad "bien-pensan-

te" se había organizado a partir de ellos y no con ellos.

Sin embargo, después de la 2a. guerra mundial, el desarrollo del imperialismo americano, con la manera nueva en la que el capitalismo penetra en el Continente, especialmente por las multinacionales, es el principio de los grandes cambios en nuestros países

Para hablar sólo de mi país, la capital Lima dobló su población cada 10 años desde 1940; todas las ciudades de América Latina eran más o menos ciudades de tipo colonial, y de repente fueron invadidas por los pobres, a tal punto que estos pobres están de lleno en nuestras ciudades, que es imposible no verlos; y estos pobres llegan todos masivamente a buscar el pan. Es un movimiento no muy consciente, no-organizado, pero ya es un peso social, y aun un peligro para la sociedad organizada, ya que estos pobres empiezan a organizarse, a tomar conciencia de su situación y a luchar.

En 1959 es la liberación de Cuba, justamente 3 años antes del principio del Concilio, y en 1958 en el Perú tuvo lugar el primer intento de una guerra campesina que trata de liberar una zona del país. Esta guerra se termina prácticamente con la masacre de la gente sublevada; y esto en 1963, durante el Concilio.

Durante esos años, una cantidad de experiencias de guerrillas tienen lugar en América Latina y son precisamente las gentes más conscientes quienes comenzaron a organizarse y a luchar. Hay pues, el movimiento masivo de los pobres y el movimiento más pequeño de los sectores populares, muchas veces ligados a grupos universitarios quienes empiezan también a luchar. Entonces los gobiernos de nuestros países se organizan.

ENCUENTRO CON LOS POBRES

Yo era cura en el año 1960 y no sabía absolutamente nada de política. Yo era un buen cura, más o menos influenciado por la espiritualidad de Carlos de Foucauld, y quería estar muy cerca de los pobres, muy en contacto con ellos. De repente recibí la visita de un oficial del ejército y me dijo:

"Sabe padre que estamos intentando una nueva estrategia, lo que se llama la guerra pacífica; todos los pobres de los alrededores de Lima son un peligro potencial para Lima. Pueden ser trabajados por el marxismo y pueden invadir Lima de un momento a otro. El ejército debe prepararse para esto. Por tradición, el ejército está muy lejos del pueblo peruano; entonces hay que acercarse a él a través de unos servicios; vengo a decirle que usted puede obtener de nosotros todo lo que quiera".

En ese momento, CARITAS nos enviaba trigo, harina; entonces me ofrecieron todo el material de panadería del ejército para el pan. Y yo, un buen cura, dije que sí. Los ingenieros del ejército, vinieron a instalar el drenaje y yo dije que sí, sin darme cuenta de todo lo que había por detrás.

Durante este año, hubo otro fenómeno que coincidió, es lo que se llamó la nueva misión, todo este movimiento misionero que comenzó muy fuerte en América Latina justamente hacia los años 60 y respondiendo al llamado del Santo Padre quien había dicho: "América Latina es un pueblo católico en su mayoría, con millones de cristianos bautizados y poco evangelizados". Y lanzó un llamado a las Iglesias que podían enviar hombres y mujeres para la evangelización. Se empezó entonces a recibir masivamente a religiosos y religiosas de todo tipo. Pero yo creo, mirando los lados positivos de esta llegada masiva de gente que venían a ayudar-



nos, que lo más positivo es que había entre ellos una cantidad de jóvenes muy generosos; llegaban sin saber absolutamente nada de América Latina, pero eran muy generosos.

Y de hecho, por primera vez en la historia de la evangelización de nuestro Continente, se pusieron en contacto directo con los pobres, porque ellos venían a ocuparse de las parroquias que no tenían sacerdotes; y eran precisamente las parroquias de los pobres, ya que las parroquias de los ricos estaban desde la colonización, llenas de sacerdotes y religiosos: activos, contemplativos, hombres, mujeres, ancianos, jóvenes; y las parroquias de los pobres, no. En todos los suburbios, no había ningún sacerdote; y toda la zona pobre del campo al interior del país estaba abandonada. Nunca se había visto que los religiosos y las religiosas fueran a esos lugares.

Luego hubo la penetración de las grandes multinacionales, las minas, el petróleo, que fueron creando al interior del país nuevos grupos de poblaciones, un poco como si fueran campos de concentración y que también estaban sin sacerdotes. Y toda esa gente tan valiente que llegaba sin saber de qué se trataba, todos esos clérigos y esos religiosos se pusieron en contacto directo con los pobres en nuestro Continente y eso por primera vez en América Latina. Entonces, tuvimos un despertar, entre las masas populares, hasta entonces inconscientes.

Este movimiento misionero trajo una comprensión cada vez más clara de que la miseria de nuestro Continente no se debía sobre todo a los problemas geográficos, ni a los problemas raciales, ni a los problemas culturales, sino que se debía sobre todo a un problema de injusticia: que nuestros pueblos eran pobres porque otros eran ricos, y que estos últimos lograban su riqueza por la forma de ponerse en contacto con esos pobres y cómo los explotaban. Es lo que el Papa dijo después: "Los ricos se hacen siempre más ricos y los pobres cada vez más pobres".

¿COMO SER CRISTIANO ANTE LOS POBRES?

Por esos años en la universidad, hay una efervescencia muy grande, ya que los jóvenes que entran a la universidad empiezan a darse cuenta no sólo de la injusticia del sistema, sino también de que ellos mismos no tienen salida, si no son blancos. La sociedad tal como está, es una sociedad que bloquea. Entonces, se empiezan a hacer estudios sobre la causa de la injusticia en nuestro continente. A partir de los estudios de la época, se empieza a ver que por un dólar que se invertía en nuestro

continente, salían de él 3. Es decir que en vez de ser países en vía de desarrollo, éramos países en vía de sub-desarrollo. Y se empieza a decir que los países llamados desarrollados son países "sub-desarrollantes", que crean el sub-desarrollo, que crean el sub-desarrollo de los demás países. Todo esto fue creando una gran efervescencia en todas las universidades de América Latina.

Evidentemente, eso impacta a los jóvenes cristianos y empiezan a decirse que en tanto que cristianos, no pueden quedarse indiferentes ante este problema; y que si no entran en el movimiento Solidario de liberación de los pobres, no pueden pues ser cristianos. No se trata sencillamente de ser un buen muchacho o una buena muchacha para ser coherente; hace falta acercarse al hermano.

Acercarse al hermano, quiere decir también caminar con él y luchar con él para que logre sus grandes aspiraciones de vida, y para tratar de construir junto con y a partir de los pobres, una Sociedad cualitativamente nueva. Pero, he aquí que esos jóvenes quienes empiezan con esas inquietudes y con esos compromisos no encuentran respuesta en la misma Iglesia.

En el fondo, la Iglesia con su trabajo pastoral, los llevaba hasta el compromiso pero luego no sabía cómo acompañarlos. Y se vió en el curso de los años 1964-65, en todos los países de América Latina que los mejores de entre los universitarios, dejaban la Iglesia porque estaban demasiado marcados por el Evangelio. . . Fué una cosa muy dura, no teníamos palabras, no teníamos teología, no teníamos articulación que pudiera acompañar a esos jóvenes que rompían con una manera tradicional de estar en la Iglesia.

La Teología de la Liberación nació de este apostolado. Es muy importante saberlo, porque si no se puede tener la impresión de que un día a un grupo de personas raras se les ocurrió esta graciosa idea, y así la teología de la liberación se ve como una elucubración de intelectuales.

Creo que si no se entiende este contexto, si no se comprenden estas crisis de Fe, estas crisis de fidelidad tanto a los pobres del Señor como a la Iglesia, no se puede entender lo que sucedió. Pien- sen que en esa época —no sé si algunas de ustedes se acuerdan— en aquel sacerdote Camilo Torres, quien se volvió un símbolo en América Latina, y que fue llevado a dejar la Iglesia. Lo hizo con mucho dolor en su corazón, pero él aceptó dejar el

ministerio, la celebración de la Eucaristía, porque decía:

"¿Cómo puedo celebrar la Eucaristía que es la fiesta de la fraternidad del Señor, si no puedo comprometerme? Y si la Iglesia me impide ese compromiso con los pobres, entonces no puedo celebrar la Eucaristía".

Hizo este razonamiento así como se podía en esa época. Si esto le sucedió a un sacerdote ¡comprendan la cantidad de laicos que dejaron la Iglesia en ese momento!

SER CRISTIANO DESDE LOS POBRES

Hacía falta pues toda una reflexión y preguntarse: ¿Qué significa ser cristiano en un mundo marcado por la injusticia? ¿Cuál es el sentido bíblico de este gran movimiento de los pobres que no piden otra cosa que el derecho a la vida? ¿Qué sentido tienen esas organizaciones de los pobres que luchan por la vida? ¿Qué sentido teológico y espiritual encontramos, entrando en ese movimiento de amor? Fue de esta práctica, de estas crisis y de esta necesidad de dar respuesta a los más inquietos y a los más generosos de aquella generación, que nació la Teología de la Liberación.

Y a partir de esto, poco a poco, se empezó a leer la Biblia desde los pobres, y a descubrirla bajo aspectos que no habíamos visto porque no estábamos bien insertados en la historia para comprenderlos.

Allí encontramos un poco lo que se lee en el Evangelio de San Juan: "Cuando se vive en las tinieblas, no se ve la luz". Hay situaciones que no se entienden, si no se viven. Creo que ustedes pueden comprender cómo hay grupos de muy buenos cristianos que si no viven cerca de la pobreza, no la comprenderán nunca aun si tienen muy buena voluntad. Hay pues, una manera de estar cerca del mundo de los pobres y de mirarlo que permite descubrir un aspecto del mensaje bíblico; y que estando en otra situación, no se entiende.

Por ejemplo, en aquella época el Concilio ya platicaba de la historia de la Salvación, diciendo que sólo hay una historia de la Salvación; que el Señor quiere la Salvación de toda la humanidad, y que esta humanidad trabaja profundamente en su historia por la presencia del Señor Resucitado; dicha comunidad está en camino hacia el Reino de Dios y hacia la plenitud de la humanidad.

Eso se había dicho muy bien aquí en Roma durante el Concilio. Los obispos europeos estaban muy sensibles a ese aspecto, ya que aquí en Europa

se estaba dando el progreso técnico. Ese progreso técnico parecía apuntar a una humanidad que iba hacia su unidad para crear un mundo nuevo. Eso permitía ver la única historia humana a partir de la afirmación de las personas y de la sociedad. Pero cuando se pasa al otro lado del mundo, se tiene otra impresión. Sus hombres y sus mujeres no tienen posibilidad de lograr técnicas (éstos son los chanchullos de este primer mundo) y lo único que ellos poseen es su dignidad, su generosidad, su afirmación del deseo de vivir, su unión y su solidaridad. A partir de allí, ellos cuestionan toda una sociedad que se fue creando como un ídolo.

Entonces se empieza a comprender el texto de la primera carta a los Corintios, al capítulo primero, que dice: "Dios ha elegido lo que el mundo tiene por necio para avergonzar a los sabios". Dice "para"; es decir que el Señor escoge los necios para construir un mundo en donde los que son autosuficientes se sientan confundidos. El escoge lo que no es, para confundir a lo que es. La práctica de este compromiso en el mundo de los pobres nos hizo comprender el sentido concreto de esta palabra.

Son los analfabetas, los despreciados por su ignorancia, la gente rechazada, son éstos los que se mueven y constituyen una gran interpelación para toda la sociedad, un gran desafío desde abajo. Entonces se empieza a comprender el Magnificat. Se ha cantado durante tanto tiempo en un contexto nebuloso, pero el sentido del Magnificat que es terriblemente concreto e histórico, empieza a aparecer.

Esa lectura nos permite re-descubrir las cosas antiguas de la Biblia, por ejemplo el Exodo... cómo en el compromiso de este pueblo, en esta acción concreta, política de un pueblo aplastado, en este camino de un pueblo concreto buscando una tierra concreta... se da la experiencia del Dios de la historia, del Dios de la vida, del Dios del acontecimiento, del Dios de los pobres en acción. Se empieza a descubrirlo.

Se empieza también a descubrir todo el sentido histórico y concreto del mensaje de los profetas, se empiezan a descubrir los diferentes matices de los Salmos allí donde se habla de los pobres. Se empieza a descubrir el sentido de la vida de Jesús, por qué fué condenado, por qué la fidelidad a Su Padre lo vuelve peligroso (finalmente los "bienpensantes" de la sociedad se lo dicen). Y cómo el Padre fiel, confirma el testimonio de su vida por el hecho de la Resurrección. Todo esto se empieza a descubrir partiendo de la práctica.

LA FE DESDE LOS POBRES

Cuando se habla de teología de la liberación, hablamos simplemente de esto: es el esfuerzo de pensar nuestra fe a partir de un compromiso concreto, por amor, en solidaridad con los más pobres, caminando con ellos, afirmando que en ese camino el Señor está presente. Solamente se quiso tratar de ver lo que eso significaba.

La teología de la liberación, no es un capítulo de la teología como se podría decir: la teología de la muerte, o del matrimonio, o de la política, o aun de la revolución. Para nosotros, la teología de la liberación no es un capítulo entre otros, no; yo creo que es algo mucho más global y profundo, yo diría que es una teología de la salvación. Y esto es preguntarse lo que significa: entrar en el gran proceso de la salvación del Señor, a partir de los pobres.

La salvación tiene dimensiones políticas, dimensiones de relaciones entre las personas y dimensiones de apertura a Dios. La salvación con estas diferentes dimensiones, en este mundo marcado por la injusticia, por poderes que aplastan, tiene un carácter de liberación de un pecado que mata y que mata en diversos grados. Mata con balas, mata con la explotación, mata con una organización injusta de la sociedad, mata con la propaganda, mata también con una manera idólatra de presentar el Evangelio.

¿Cómo entrar pues en esta historia y cómo entrar en este proceso de salvación que puede ser un proceso de liberación de toda la humanidad? Esto es en el fondo, la teología de la liberación.

Ella nació en América Latina. Sin embargo, si se trata de una teología, ésta no puede ser latinoamericana porque la fe no es latinoamericana. El otro día yo platicaba con un teólogo belga y le decía: toda teología, si es buena tiene un carácter universal y tiene un sentido para todos los hombres, para todas las mujeres. No se puede hacer una teología italiana, española, africana, no. Hay aspectos que pueden ser subrayados por la experiencia cristiana de tal o cual país, de tal o cual época; pero si estos aspectos tienen un valor, esto mismo vale para todos.

Y tengo la impresión que en un continente mayoritariamente cristiano y fuertemente explotado —aunque no es el más explotado del mundo, ya que hay otros sectores del mundo que son mucho más pobres y más explotados que el nuestro— el hecho de que estas masas explotadas son católicas, que viven en un momento muy especial de su historia y que la Iglesia en renovación empieza a tomar conciencia de este camino, provoca una refle-

xión sobre la vida eclesial, sobre la vida de la Iglesia, que presenta el proceso de los pobres como un proceso en el cual Dios se revela.

Si se acepta que el Dios de la Biblia es un Dios que se revela en la historia, si se acepta que el Dios de la Biblia es un Dios que por amor toma partido por los pobres, por la viuda, por el extranjero, y el huérfano, por los despreciados, entonces todo el mensaje profético aparece como la defensa de su imagen en el hombre. El que es aplastado es imagen de Dios, y Dios toma partido por él. Y si se cree que Dios es así, ser testigo de ese Dios, es tomar partido por los pobres. Claro que puede haber una tradición concreta diferente en Asia, Africa, Estados Unidos, Europa, porque la pobreza ahí se vive de otra manera; pero si nos adherimos al Dios que se revela en la historia en medio de los pobres, no se puede hacer una Iglesia para los burgueses y una Iglesia para los pobres.

Yo creo que el misterio de la conversión de Zaqueo es éste: Zaqueo es un rico, sí, pero que se vuelve discípulo al momento que reconoce su pequeñez humana. Siendo tan rico es al mismo tiempo pequeño, tan pequeñito que tiene que subir a un árbol para ver a Jesús. Tiene esta inquietud, no solamente de ver a Jesús, sino de verlo como "Buena Nueva para la muchedumbre", es este Jesús que lo cuestiona, y por esto sube al árbol. Jesús lo llama, y Zaqueo se estremece de tal manera que baja rápidamente y se condena él mismo, diciendo: "soy un gran ladrón; he aquí Señor, daré la mitad de mis bienes a los pobres y si he robado algo a alguien, se lo devuelvo 4 veces más".

Yo creo que la conversión en profundidad de los buenos cristianos tiene que darse en la adhesión a ese Dios que toma partido por los pobres, y que los llama "a partir de allí".

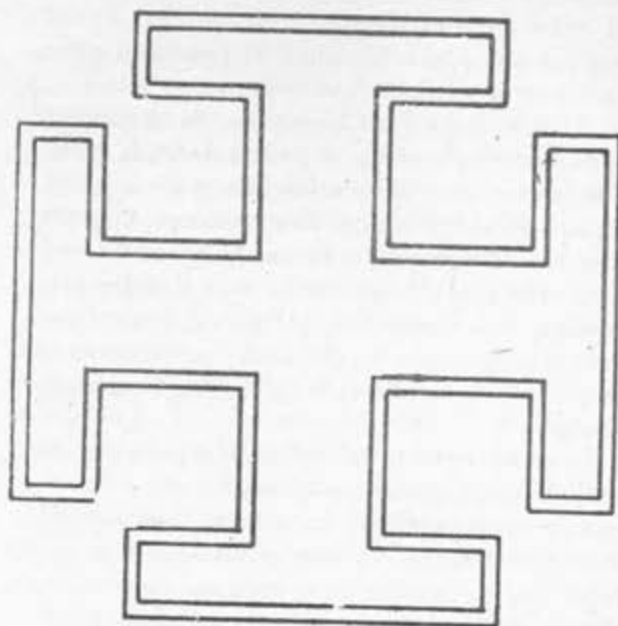
Creo que el Papa fué muy atinado en su encíclica sobre el trabajo, cuando dijo que el compromiso de la Iglesia en los movimientos de solidaridad, es decir en los movimientos de la base, es indispensable. Sí, la Iglesia cumple su misión que es de evangelizar, de ser "Buena Nueva". Y será Buena Nueva en la medida que entre en esta solidaridad, con hechos concretos.

Su servicio es crear lazos de fraternidad; y estos lazos se crean en estos movimientos que hacen que los pobres se vuelvan hermanos activamente, y llamen a la fraternidad. El Papa dice concretamente que la confrontación de la fidelidad a Jesucristo se hace sobre la fidelidad a los pobres. La Iglesia no puede ser Iglesia de Jesucristo si no es la Iglesia de los pobres. Es muy profundo esto como

eclesiología y es una gran interpelación a las Iglesias que no quieren tomárselo en serio.

Ahora comprenden ustedes, por qué la teología de la liberación es considerada peligrosa: se dirá que es hacer política, que es una instrumentalización de la Iglesia para fines contrarios, se dirá que se reduce el mensaje simplemente a los pobres: ¿y los ricos entonces? En el fondo, la gran dificultad aparece cuando una Iglesia acostumbrada durante siglos a estar instalada entre los instalados de este mundo, trata de acoger este mensaje que viene desde la gente de la base que se compromete y que cuestiona el conjunto de la Iglesia allí donde está acostumbrada a actuar; lo cual trae una especie de inseguridad. . .

Ahora las reacciones son siempre más fuertes y creo que se harán aún más fuertes en contra de la teología de la liberación, porque este mensaje es demasiado peligroso para la sociedad y para una cierta Iglesia; es decir, para un cierto sector de la Iglesia.



Yo creo que hay allí una gran profundidad de experiencia cristiana y espiritual. Yo diría también que la gran esperanza es la cantidad de mártires que hay en este sector de la Iglesia. . . Mártires que a mi parecer son nuevos en cierto sentido en la vida de la Iglesia, porque son de verdad los mártires de la Buena Nueva a los pobres, dándonos así un ejemplo vivo del Señor y volviéndose fuente de esperanza para todos los pobres de América Latina.

Yo creo que la teología de la liberación como tal no tiene valor si no sale de una consagración total al Señor en medio de los pobres. La teología no hace más que tratar de balbucir una experiencia espiritual para profundizarla. No es simplemente un ejercicio intelectual. Hay que hacerlo, sí, pero es por la necesidad de una comunidad de fieles preocupada por articular su experiencia para crecer en fidelidad. Si la teología de la liberación sirve para esto ¡bendita sea! Pero si la teología de la liberación se vuelve algo para especialistas. . . ni tiene razón de ser, porque no estamos aquí para hacer teología.

El Evangelio no precisa teólogos que hagan teología por ella misma. La teología se hace para vivir mejor la FE; y es lo que quisieramos con esta experiencia de la Teología de la Liberación.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

a propósito de la instrucción sobre la
"teología de la liberación"

LA FUERZA Y EL DERECHO DE ENSEÑAR

La actividad del Papa como maestro ha cobrado un relieve especial porque Juan Pablo II ha enfatizado en sus viajes pastorales que porta una palabra de enseñanza. Por otra parte la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el Cardenal Ratzinger, sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación ocasionó un amplio debate en la Prensa internacional, en el que no estuvo ausente la pregunta por la fuerza y el derecho de enseñar de la Iglesia. Esta es la pregunta que el presente trabajo intenta clarificar y responder.

La Iglesia ha recibido una misión, una tarea de hacer de todos los pueblos discípulos de Jesucristo. Que todos se hagan seguidores de él, continuadores de su obra. Desde el principio ha ido cumpliendo esa tarea predicando a Jesucristo: su vida, su obra, su pasión, su muerte y su glorificación. ¿Con qué derecho? Con el derecho de dar testimonio de la Verdad, sin ninguna clase de coacción para que los hombres reciban voluntariamente la fe. Nos dice el Vaticano II en la Declaración sobre la libertad religiosa número 4:

"Pero en la difusión de la fe religiosa y en la introducción de costumbres es necesario abstenerse siempre de toda clase de actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta, sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas".

Y entonces ¿por qué la pregunta por la fuerza y el derecho de enseñar de la Iglesia? ¿No

bastaría con afirmar que la Iglesia tiene el derecho de proponer, predicar, dar testimonio, pero no fuerza para exigir que sus enseñanzas sean seguidas? ¿Que el que los hombres las sigan o no, es problema de la conciencia de ellos?

Se plantea la pregunta porque la Iglesia puede exigir de sus fieles que sus enseñanzas sean seguidas. No basta afirmar el derecho de la Iglesia a proponer su testimonio porque puede enseñar *autoritativamente a sus fieles*, a los que libreramente han querido hacerse miembros de ella. "Autoritativamente" significa que de tal manera enseña, que resulta en los fieles la obligación de seguir sus enseñanzas porque ella las enseña. Esta potestad de enseñar autoritativamente es la que técnicamente se llama "Magisterio de la Iglesia" o "Magisterio Eclesiástico".

Se da también en la Iglesia otro magisterio respecto de sus fieles. Es el llamado "autorizado". Potestad de enseñar con aprobación y mandato de hacerlo pero sin comunicarle el que sea autoritativo. Los fieles no tendrán obligación de seguir las enseñanzas de un maestro autorizado simplemente porque se las enseñe tal maestro.

Hemos hecho hasta aquí un primer deslinde. El Magisterio eclesiástico en cuanto poder de exigir que sus enseñanzas sean seguidas, se da en la Iglesia; es un poder verdadero; sólo para sus fieles. Está encuadrado en la Misión-y-Tarea de predicar a todos los pueblos pero no es lo mismo que ella. No

todas las actividades de enseñanza en la Iglesia son "magisterio autoritativo".

El deslinde se hace de una manera negativa: ¿qué no es aquello de que tratamos? ¿Qué está más allá de sus linderos? El Magisterio autoritativo de la Iglesia no es su derecho a predicar a Jesucristo a todos los pueblos. El Magisterio autoritativo de la Iglesia no es cualquier actividad de enseñanza en la Iglesia. Sólo algunas.

¿Cuáles?

Eso es ya ir a la respuesta positiva a la pregunta por la fuerza y el derecho de enseñar del Magisterio de la Iglesia a sus fieles y de tal manera que se dé en ellos la obligación de seguirla por la razón de que es ella quien enseña.

Para responder a esta pregunta tomemos en cuenta que en toda esta materia están presentes cuatro aspectos, y que la Iglesia enseña autoritativamente en tres niveles de autoridad. Los cuatro aspectos: 1) El Maestro: ¿Quién enseña en la Iglesia? 2) El destinatario: ¿A quién se dirige la Iglesia cuando enseña? 3) La materia: ¿Sobre qué enseña la Iglesia? 4) La autoridad: ¿De dónde le viene a la Iglesia la capacidad de enseñar? Y los tres niveles: 1) Nivel de la fe. 2) Nivel de la doctrina. 3) Nivel de la disciplina sobre la doctrina. Recorremos brevemente los cuatro aspectos. Luego, con un poco más de amplitud, los tres niveles. Haremos luego una recapitulación de los tres niveles. Y con esto habremos explicado la respuesta a la pregunta por el derecho y la fuerza del Magisterio eclesiástico. Seguirá todavía el encuadre de la Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación" dentro de lo explicado. Y terminaré con una conclusión. No la única posible y que quiere jugar el papel de excitar la creatividad de los lectores de este trabajo para que saquen sus propias conclusiones.

LOS CUATRO ASPECTOS:

1) El Maestro: En la Iglesia enseñan autoritativamente el Conjunto de Obispos encabezados por el Papa, y el Papa por sí. Son dos sujetos interrelacionados del Magisterio supremo de la Iglesia. También enseñan autoritativamente los Obispos, individualmente o por colectividades, cuando y en cuanto son la presencia del conjunto de Obispos para un lugar o ambiente determinado.

Recordemos que sólo estamos tratando del "Magisterio de la Iglesia" en un sentido técnico. Es decir "Magisterio autoritativo". La actividad magisterial de la Iglesia es mucho más amplia. Todos, el Papa, los Obispos, los sacerdotes, los laicos, pertenecan o no al Estado de Vida Religiosa, pueden

enseñar autorizadamente cuando la Iglesia les encomienda en alguna forma tal tarea. Por eso están "autorizados", pero no pueden exigir que sus enseñanzas sean recibidas sólo porque ellos las enseñan. Esto es lo propio y exclusivo del "Magisterio autoritativo". Todos también pueden enseñar lo que la Iglesia enseña basados en su propia competencia y preparación. Tampoco, como es claro, poseen ningún derecho a que se sigan sus enseñanzas porque ellos las enseñen.

2) El Destinatario: La Iglesia se enseña autoritativamente a sí misma. Se dirige a sus propios fieles. Así que cuando se dirige a otros de otras Iglesias, o de otras posturas religiosas, o a los hombres todos de buena voluntad no es Maestra autoritativa.

3) La Materia: La Iglesia enseña sobre lo que Dios mismo ha comunicado a los hombres de diversas maneras y de muchos modos, pero sobre todo y principalmente en Jesucristo mismo, presente una vez en nuestra historia y presente siempre en ella por la fuerza del Espíritu de Dios. También sobre lo que es necesario para que pueda enseñar lo que Dios ha comunicado.

4) La Autoridad: La Iglesia enseña como enviada por Jesucristo e impulsada por el Espíritu Santo para continuar la actuante presencia, la vida y la obra del mismo Señor Jesús.

Estos cuatro aspectos estarán siempre presentes para marcar la extensión y los límites de la enseñanza de la Iglesia. Los cuatro dentro de la realidad de la Iglesia: la de ser testigo, predicadora y celebradora de Jesucristo y su obra.

LOS TRES NIVELES:

Los tres niveles de la enseñanza autoritativa de la Iglesia son tres maneras como de ejercer el derecho a que sus enseñanzas sean seguidas por los fieles. Por tanto señalan también tres maneras como los católicos hemos de recibir y acatar el Magisterio Eclesiástico.

1) Nivel de la fe. En este nivel se encuentran todas aquellas creencias que la Iglesia ha vivido desde el principio como central y constitutivo de las enseñanzas de Dios y de Jesucristo. Son los dogmas de siempre, universalmente enseñados y creídos por todos los fieles de la Iglesia. Otras enseñanzas se fueron clarificando en la conciencia de la Iglesia, y también han llegado a ser dogmas de ella avalados por la enseñanza universal de los Maestros supremos.

Los católicos creemos y confesamos todos estos dogmas por la fe, por la fe que nos liga a Dios. Recibiendo estas enseñanzas le creemos a Dios. El no católico recibirá estas enseñanzas con el

respeto que le merezca la Iglesia misma, ya que ella le presenta el testimonio de su fe.

Los católicos creemos en la infalibilidad de la Iglesia. Como enseñanza la infalibilidad es ejercida por los maestros supremos cuando enseñan como tales a toda la Iglesia los dogmas o lo que sea necesario para enseñarlos.

En otra ocasión traté algo más extensamente este tema. ("Ministerio y Ministerios" en *CRUZ Y RESURRECCION*, México: CRT-Servir, 1978. pp. 215-219). Transcribo sólo un párrafo:

En el ministerio de enseñanza, goza la Iglesia de infalibilidad. Esta reside en la Iglesia y se ejercita por el Papa y por los Obispos. Por el Papa "... cuando como supremo pastor y doctor de todos los fieles, que confirma en la fe a sus hermanos, proclama de una manera definitiva la doctrina de fe y costumbres". Por los Obispos "... cuando, aun estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva. ..."; "... con mayor claridad cuando, reunidos en concilio ecuménico, son para la Iglesia universal los maestros y jueces de la fe y costumbres, a cuyas definiciones hay que adherirse con la sumisión de la fe" (LG 25).

La infalibilidad en la enseñanza no es transferible ni a otros maestros, ni fuera de la situación descrita. Más allá nadie es infalible. O sea, que todas las demás enseñanzas de la Iglesia y en la Iglesia son de suyo falibles. Lo cual no quiere decir que necesariamente fallen y que sean por tanto falsas. Al contrario, la presunción (por usar un término de derecho) es que esa enseñanza es verdadera. Sigue siendo realidad que esa enseñanza se hace por la misión encomendada por Jesucristo y bajo la asistencia ordinaria del Espíritu Santo.

2) Nivel de la Doctrina. De alguna manera ya se empezaba a tocar este nivel al indicar que la Iglesia enseña también sin infalibilidad. La actividad de enseñanza de la Iglesia ha sido continua para el alimento de la vida cristiana. Así se forma y seguirá formando el acervo doctrinal de la Iglesia. Un acervo no estático que sólo crece por adición dejando intocado lo ya adquirido. Es producto de todas las actividades inherentes a la enseñanza: explicar, interpretar, argumentar, fundamentar, revisar, corregir, redargüir. ... con ayuda de mediaciones filosóficas, históricas, sociológicas, psicológicas, antropológicas. ... y por supuesto teológicas.

Los católicos creemos firmemente que la Iglesia, globalmente hablando y a la larga, no falla en el cultivo de la vida cristiana. Por eso recibimos sus doctrinas con respecto y reverencia. En primera instancia como doctrinas que hemos de mantener

y defender. Pero se pueden tener razones o motivos en contrario por los que llegue uno a formarse la sospecha, la opinión o la convicción de que alguna doctrina es falsa en su globalidad o en determinados aspectos. Se tiene entonces que obrar con obediencia a Dios, fidelidad a la Iglesia y respeto a la propia crítica a la Iglesia allí donde no se juega la obediencia radical y fundamental a Dios.

El no católico no tiene —ni nadie se la puede exigir— fidelidad a la Iglesia. Escucha a la Iglesia como atiende a otros maestros que avalan su enseñanza con su propia historia y con las razones, congruencias, ratiocinios. ... en que fundan sus enseñanzas.

3) Nivel de la Disciplina eclesiástica sobre la Doctrina. Los maestros en la Iglesia pueden pretender, no directamente enseñar algo, sino más bien organizar la vida de la Iglesia en sus aspectos doctrinales. Fungen más que como enseñantes, como pastores. Buscan y señalan los caminos de los buenos pastos; vigilan los lugares espinosos; guían al rebaño por las sendas seguras en medio de los barrancos y precipios. Pero son pastores de hombres. En su labor de conducción y vigilancia no pueden quitarles su libertad ni para salvarlos. En el nivel de que estamos tratando los maestros emiten juicios no directamente sobre la verdad o falsedad de las doctrinas, sino sobre su seguridad o peligrosidad para la fe y la vida cristiana de los fieles y de la Iglesia. Como la verdad en sí nunca es peligrosa para la fe y la vida cristianas, aquellos juicios son más bien invitaciones y llamadas de atención para que no se estatuya como verdad lo que no lo es, para que no se dé como comprobado lo que sólo es probable, para que no se substituya la fuerza de la verdad por la persuasión o el sofisma, para que no se conviertan en dogmas lo que son sólo doctrinas.

Las ayudas del Papa, como son las Congregaciones romanas o las Comisiones pontificias están siempre en este nivel de la disciplina. Ni el Papa, ni el conjunto de Obispos encabezados por él, pueden comunicar a ningún otro su carácter de maestro universal de toda la Iglesia.

Otro es el caso del Obispo local en su diócesis. No es un ayudante del Papa, ni un ayudante del conjunto de Obispos. Es la forma concreta de la presencia del conjunto de Obispos en un lugar. Por esto sí es Maestro de los fieles en nombre de la Iglesia. Nunca enseña con infalibilidad. Sí con autoridad.

Recapitulación de los tres niveles. Sin repetir todo lo expuesto ayudará como resumen y en cierto modo repetición el describir juntas y en su

cesión las actitudes que los católicos hemos de tener ante los tres niveles magisteriales de la Iglesia.

Ante la enseñanza de los dogmas la actitud es profundamente religiosa. Es un ejercicio de la virtud teologal de la fe. La actitud simple, serena y confiada de quien obedece a Dios. Obediencia en su sentido etimológico más profundo. Obedecer (ob-audire) es escuchar la causa de quien habla, por ser él quien es; por la relación que tenemos con él, que en el caso es la de estar en sus manos, la de ser por él, la de ser irrestricta y gratuitamente amados por él. Una fidelidad total a Dios que primero ha sido fiel, que nos ha amado primero antes de cualquier obra o mérito nuestro.

Ante las enseñanzas infalibles de la Iglesia en lo que no son dogmas, sino doctrinas o enseñanzas necesarias para ellos una obediencia también simple y confiada a la Iglesia por ser ella quien es: testigo de Jesucristo, portadora de su misión.

Ante las doctrinas y enseñanzas no infalibles de la Iglesia una actitud de escucha reverente y respetuosa. Un primer movimiento de aceptación que no suprime la propia capacidad de juicio. Si analizada esa enseñanza con ánimo de ir a la verdad se encuentran contenidos no fundamentados o débiles, obscuridades o errores la actitud será de mayor búsqueda; de duda o de disenso. Si se disiente se debe tener siempre presente que uno no es infalible, sin renunciar a la propia conciencia. Disentir conforme a la dignidad humana, a la libertad de los Hijos de Dios. El expresar el disenso o la inconformidad: cuándo, cómo, en dónde, a quiénes, son todas preguntas cuya respuesta no es siempre la misma. Depende de las circunstancias y está sujeta al juicio según la prudencia, teniendo siempre ante la vista que el sentido final y total de la vida de todos es que el Reino de Dios acabe de llegar como don del Padre, del que nosotros impulsados por el Espíritu, anticipamos señales que ya son germen de ese Reino.

Ante los actos de gobierno doctrinal la actitud del católico es la de obediencia que se manifiesta en un examen sobre si uno ha caído en los peligros que se señalan, o si ha propiciado que otros caigan. Una atenta vigilancia. Pero también objetividad, dentro de las propias limitaciones subjetivas, para juzgar de la realidad de los peligros y obrar en consecuencia.

Hay ocasiones en que la Iglesia, por medio de sus diversos maestros, enseña fuera del ámbito de las doctrinas de la fe y de lo que está en conexión con ellas. Entonces su enseñanza no es la de la Iglesia en cuanto tal. Es enseñanza de la Iglesia, pero no precisamente en cuanto Iglesia, sino en cuanto

que todos podemos adquirir conocimientos y cualificaciones para enseñar otras cosas más allá de las que propiamente nos tocan. La Iglesia podrá hablar del amor humano y decirnos lo que de él piensa Dios según la tradición de la Iglesia. Y en esto estará en el ámbito de su ser Iglesia. Pero luego podrá proponer o discutir las leyes y normas del psiquismo humano, sus tendencias, las experimentaciones que se han hecho. En esto la Iglesia no tiene ningún rol especial, ni ante los católicos. Aunque con frecuencia es difícil dilucidar si algo está o no relacionado con el mensaje revelado por Dios.

LA INSTRUCCION SOBRE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Dado que la ocasión para escribir sobre el Magisterio eclesiástico fue la Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la Teología de la Liberación resta el encuadrarla dentro de todo lo dicho. Pero antes me referiré a dos confusiones que se han manifestado en diversos círculos con esta ocasión. Una la de atribuirle al Papa el documento. Otra la de presuponer que el Papa es infalible en todas y cada una de sus enseñanzas. La primera es simplemente un error por falta quizá de información. O quizá tiene la intención, al menos en algunos, de hacer del documento lo que no es: de hacer de él un acto de magisterio del Papa, cuando en realidad es un acto de disciplina eclesiástica. La segunda es destructora de la Iglesia. Tan dañosa es a ella el negarle al Papa su potestad de enseñar (bajo ciertas condiciones infaliblemente), como el de exagerarla hasta el punto de que el Papa asuma prácticamente el lugar de Dios.

La Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación" pertenece al tercer nivel. Directamente es disciplina, ordenación, "instrucción", y no enseñanza. Como trata de cuestiones doctrinales, cada una de éstas puede tener ya su estatuto propio como dogma o como doctrina en el primero o segundo niveles.

La Instrucción se entiende a sí misma en este nivel tercero, pues la finalidad que se propone es: "... atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista" (Introducción).

Quiere ser un aliento a quienes luchan por la justicia iluminados por su fe: "Hoy más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la

vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos" (Introducción).

La Instrucción no da ningún juicio concreto. No nombra personas ni escuelas teológicas. Califica a las que se hayan desviado. Trata expresamente y sólo de las consecuencias del camino de pensamiento que bajo el título de "Teología de la Liberación" atribuyen a la doctrina de la fe y a la misma vida cristiana, una interpretación innovadora totalmente lejana a la vida de la Iglesia; más aún, que en realidad la niega (Instrucción VI,9).

Quien coteje el texto castellano del número VI,9 con lo que acabo de decir pensará que he cambiado el texto. Aduzco el texto latino para que juzgue el lector: "9. Hoc autem in documento sermo dumtaxat erit de consecrariis illius cogitandi viae, quae sub titulo "theologiae liberationis" tribuunt fidei doctrinae ipsique vitae christianae novatricem aliquam interpretationem quae a fide Ecclesiae valde errat, quinimmo negationem eius in re secumfert".

Aunque la Instrucción no dé ningún juicio concreto, sí presupone que las desviaciones de que habla se han dado. Sólo que esta presuposición puede llevar a un equívoco al lector. Fácilmente se va construyendo uno la imagen de una "Teología de la Liberación" en la que están presentes y actúan todas y cada una de las desviaciones. Lo que es un listado de características de las diversas corrientes de la Teología de la Liberación, unas de unas, otras de otras induce a pensar que todas se dan y juntas.

La actitud de los fieles de la Iglesia católica será, según lo expuesto la de recibir todas las llamadas de atención, examinarse si se ha caído en alguno(s) de los riesgos. En caso afirmativo poner los medios para ponerle remedio. En caso negativo ponerlo para que se aleje tal peligro.

La manera a mi modo de ver más eficaz de precaverse contra los peligros es la de profundizar en toda la exposición positiva que hace la Instrucción sobre la Teología de la Liberación. El lugar central de la liberación en la Biblia, la opción por los pobres, la lucha por la justicia, los anhelos de libertad de los pueblos. Y también habrá que profundizar en lo peligroso: el marxismo como ideolo-

gía totalizante, las diversas comprensiones de la lucha de clases, el cristianismo y la violencia...

Al señalar los peligros la Instrucción alude o presupone algunas enseñanzas de las ciencias sociales sobre los puntos mencionados: qué es el marxismo, qué es y cómo funciona la lucha de clases, la necesidad de aceptar o rechazar el marxismo como un bloque unitario del que no se pueden separar aspectos ni partes. Todos estos puntos no son objeto directo del magisterio de la Iglesia. Lo son en cuanto se conecten con el objeto directo de la Iglesia.

La interpretación que la Instrucción da del marxismo está sin duda alguna conectada con dogmas y doctrinas de la Iglesia como negación de ellos. Con toda razón instruye a los cristianos que no pueden aceptar ese marxismo ni hacer un análisis de la realidad de esa manera ¿pero es ésa la única manera como el marxismo ha influido y marcado las ciencias sociales? ¿Las "teologías de la Liberación" han trabajado interdisciplinariamente sólo con ese marxismo? Así lo da a entender la Instrucción pero sin fundamentarlo. Afirma que el pensamiento de Marx es una concepción totalizante. Por tanto dondequiera que se encuentre algún elemento marxista se mantendrá también necesariamente una postura atea. Si el marxismo tuviera ese carácter totalizante no habría sufrido la crisis de las interpretaciones que aún está padeciendo. Ni Juan Pablo II habría asumido elementos "marxistas" en sus grandes encíclicas. (Cfr José Ignacio González Faus, "Aprendamos de la Historia" CHRISTUS 577 agosto 1984, 46).

CONCLUSION:

Si bien la ocasión para estas líneas fue la Instrucción sobre la "Teología de la Liberación", el tema tratado fue más amplio. Ha sido una exposición sobre el magisterio eclesiástico, sobre todo del magisterio autoritativo. Una exposición sistemática que no agota la materia, pero que ayuda —así lo espero— al crecimiento de la vida cristiana. El encuadre de la Instrucción dentro de la actividad magisterial autoritativa de la Iglesia nos lleva a obedecerla por medio de un examen sobre si hemos caído o propiciado el que otros caigan en los peligros señalados. A tomar las medidas necesarias para que los riesgos que se toman en el trabajo interdisciplinar sean riesgos calculados desde una firme profesión de la fe de la Iglesia; con una aceptación fiel, reverente de sus doctrinas sin renunciar a la dignidad humana y a la libertad de los hijos de Dios; en un trabajo interdisciplinar críticamente realizado.

*La instrucción pertenece al TERCER NIVEL.
Directamente es disciplina, ordenación,
"instrucción" y no enseñanza.*

JESUS VERGARA

LOS POBRES, POSIBLE CONFLUENCIA DE HORIZONTES

del vaticano y la teología de la liberación

Este título condensa y anticipa: (1) el análisis del texto de la "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación", (2) su comprensión en el contexto eclesial y político, (3) la diferencia de horizontes entre la Instrucción y la Teología de la Liberación (TL), (4) su posible confluencia en la opción preferencial por los pobres, como práctica real que optimice la Misión de la Iglesia en el mundo moderno.

EL ANALISIS DEL TEXTO

Tenor y estilo del texto

El tenor del texto pretende prevenir dos dificultades y señalar positivamente un camino. La primera dificultad es el manejo indiscriminado del marxismo en la Teología. La Instrucción es una llamada de atención con un fin preciso y limitado: "atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de Teología de Liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista" (Intr.). Esta dificultad se previene, no retrocediendo en la solidaridad con los pobres y las víctimas de la injusticia, sino al contrario, calando más hondo en ella mediante el discernimiento de la fe, que permite distinguir entre la solidaridad evangélica y aquellos elementos del marxismo que resulten compatibles o incompatibles con ella. Por tanto, se tra-

ta de ir más al fondo en el análisis del marxismo y no simplemente de aceptarlo en globalidad. Esto implica la audacia y confianza en el análisis intelectual que supera las trampas de los anti-marxistas, que ven marxismo donde no está, lanzan acusaciones indebidas y condenaciones generalizadas, y obligan a una defensa indiscriminada del marxismo.

La segunda dificultad es la desautorización de la "opción preferencial por los pobres". Porque habrá gente que entienda la Instrucción como una condena de la TL y, en consecuencia, una justificación para no hacer la justicia. Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a "La opción preferencial por los pobres". De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia. Al contrario, obedece a la certeza de que las graves desviaciones ideológicas que señala conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres. Hoy más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada; y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos. Más que nunca, la Iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a

la libertad, donde se registren y de donde provengan; y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres (Intr. et Cfr. especialmente I, 6-9 y VII, 12). Esta segunda dificultad se previene estableciendo una distinción entre lo que el simplismo de algunos cristianos comprometidos ha identificado: la opción preferencial por los pobres y el marxismo. La fe ilumina esa distinción y apura el sentido del compromiso social.

Por tanto, el señalamiento positivo del camino es claro: ni acción o reacción globalizantes frente al marxismo, sino discernimiento analítico, en la libertad de la fe, que permite el avance constante del compromiso cristiano por los pobres, y que distingue, separa y desmonta los elementos del marxismo.

El estilo del texto responde a una cultura más intelectualizada y estable que la nuestra. La gran mole de la cultura europea hace que sea pesada y poco fácil al cambio. El texto español descubre fácilmente que el original ha sido escrito en francés. Se nota un tinte cartesiano; el texto es preponderantemente conceptual. Para aclarar las posibles desviaciones de la TL, escoge el método del análisis de los conceptos claves. Podríamos resumir el hilo de pensamiento de la Instrucción de la siguiente manera: La Teología de la Liberación es una Teología que asume el análisis Marxista. Por tanto se explica lo que es Teología, luego lo que es Marxismo; y por último, la incompatibilidad entre ambos. Todo ello en un estilo preponderantemente universal y conceptual (válido, y no necesariamente censurable). Luego hace una aplicación de este resultado, por vía de deducción, a una TL. Casi por completo prescinde de la génesis y perspectiva histórica de la TL en América Latina (y en este sentido es incompleta).

Contenido del Texto:

Como acabamos de indicar, los pilares conceptuales de todo el texto son tres: lo que es la Teología, lo que es el Marxismo, y los riesgos de la incompatibilidad entre ambos, aplicados a la TL.

Noción de Teología. Los lugares del documento que más explicitan esta noción son: III,4; IV,3; VI,7; VII,10; X,3; XI,5 y 13.

De estos lugares destaca una clara noción de Teología: una reflexión arraigada en la Palabra de Dios, debidamente interpretada, con incidencias prácticas.

La primera nota, 'reflexión arraigada en la Palabra de Dios', comprende tres aspectos: primero, el arraigo es en la Palabra, leída en su contexto bíblico (por eso se pone como modelo de teología, en IV,3, la reflexión sobre el Exodo, leído no en forma exclusivamente política sino también en el aspecto fundacional del Pueblo de Dios y del culto de la Alianza celebrado en el monte Sinaí); segundo, del contexto eclesial aparece solamente la interpretación auténtica del Magisterio; tercero, la luz de la fe es la que provee a la teología de sus principios (VII, 10). La filosofía y las ciencias tiene un valor "instrumental", el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico (ibid).

La segunda nota, 'debidamente interpretada', se refiere a la interpretación auténtica del Magisterio. No se refiere a la práctica eclesial como lugar teológico (que dirá la TL) sino en forma tímida y poco integrada a esta noción de Teología. Esta nota descubre una discrepancia seria entre las dos concepciones de Teología, en relación a la hermenéutica. Según la Instrucción, la interpretación teológica se da sobre todo por el Magisterio. Pero tiene en cuenta la praxis de la Iglesia (X, 3 y XI, 13). Lo que no acepta es tomar la ortopraxis como criterio de verdad (X,3).

Esto nos lleva a la tercera nota, 'con incidencias prácticas'. Este concepto de teología parte de unos principios y los aplica a la práctica. Va de lo universal a lo concreto. Ha sido conocida como "teología deductiva". Debe armonizarse mejor con el otro esquema de teología, el de la Constitución pastoral, de escudriñar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. La Instrucción acepta la aspiración a la liberación como signo de los tiempos. Sin embargo esta aceptación es nacional, como algo a lo que hay que dar respuesta teológica más que asumir en la vida de la Iglesia: "El encuentro de la aspiración a la liberación y de las teologías de la liberación no es, pues, fortuito. La significación de ese encuentro no puede ser comprendida correctamente sino a la luz de la especificidad del mensaje de la Revelación auténticamente interpretado por el Magisterio de la Iglesia" (III, 4 énfasis

añadido). Y luego: "A este respecto, no hay que confundir la orientación práctica, propia de la teología tradicional al igual y con el mismo título que la orientación especulativa, con un primado privilegiado reconocido a un cierto tipo de praxis... Una sana metodología teológica tiene en cuenta sin duda la praxis de la Iglesia en donde encuentra uno de sus fundamentos, en cuanto que deriva de la fe y es su expresión vivida" (X, 3). Otro importante a este respecto dice: "Igualmente, la experiencia de quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos es necesaria para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia. En este sentido, hay que decir que se tome conciencia de ciertos aspectos de la verdad a partir de la praxis, si por ésta se entiende la práctica pastoral y una práctica social de inspiración evangélica" (XI, 13).

El concepto de teología en la TL es diferente: reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra aceptada en la fe. Se reflexiona críticamente sobre la presencia actual de la Iglesia en el mundo, a la luz de la Revelación. La teología viene después, es acto segundo. La Instrucción entiende la TL, o quizá solamente acepta aquella TL, que es una reflexión sobre el tema bíblico de la liberación debidamente interpretado, pero no en la novedad y alcance que los teólogos de la liberación pretenden darle: un nuevo modo de hacer teología.

En este estado se encuentra la cuestión sobre lo que es teología. Entrar a fondo supone todo un tratado. Pero a esto estamos llamados, guiados por un discernimiento profundo en la fe. Sin embargo, ya aparecen aquí las diferencias de horizontes. La Teología de la Instrucción es sobre todo teología deductiva que se ve en la obligación de aceptar el esquema de la Constitución Pastoral. La aceptación parece ser más noción que real. Por otra parte, la TL se desplaza en el movimiento del Concilio hacia una nueva manera de entender la teología (que resulta ser la prístina): la de reflexionar sobre la Palabra de Dios, interpretada debidamente por el Magisterio y encarnada en la vida de la Iglesia (lo cual implica no sólo el contexto en que la Palabra de Dios fue dicha, sino el contexto actual en que la Palabra de Dios es proclamada). Esto supone que el nuevo modo de teologizar está atento a la práctica cristiana que entra a un mundo nuevo, y para ello requiere una hermenéutica bastante compleja. Hay que entrar muy

a fondo en el problema epistemológico de las relaciones teoría y práctica, y de la noción de verdad. Ese planteamiento es urgente por ambas partes, ya que también la TL tiene una síntesis imperfecta, puesto que aún no llega a distinguir claramente entre la práctica cristiana y la praxis inspirada en el marxismo, y sigue aplicando el esquema deductivo de algunas nociones del instrumental marxista.

Noción de Marxismo. La Instrucción menciona explícitamente el Análisis marxista (VII). Se refiere tanto al marxismo como al pensamiento neo-marxista (VII,8).

El marxismo clásico se presenta como "una concepción totalizante del mundo", donde se amalgaman epistemológicamente en forma híbrida los análisis descriptivos con los a priori ideológicos. Así la disociación de los elementos heterogéneos llega a ser imposible. Por tanto, según la Instrucción, resulta obligado al aceptar el análisis aceptar también la ideología (cf. VII, 6).

De los marxismos modernos dice el documento "En la medida en que permanecen realmente marxistas, estas corrientes continúan sujetas a un cierto número de tesis fundamentales que no son compatibles con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad" (VII,8).

El estado actual de la cuestión sobre el marxismo nos indica que la separación entre materialismo dialéctico y materialismo histórico no es marxista. Más: los marxistas la impugnan fuertemente, incluyendo a L. Althusser. Hay que investigar con toda profundidad cuál es la conexión que tiene el materialismo histórico, como ciencia de la historia fundada por Marx, con las nociones de Praxis, Verdad y Lucha de Clases y con el arraigo de éstas en el materialismo dialéctico, como filosofía abierta por Marx, para utilizar la expresión de L. Althusser. Otra honda cuestión que debe hacerse desde una reflexión en la fe es: ¿en qué medida es inherente al materialismo histórico la determinación por las fuerzas de producción materiales y el carácter de dependencia que tienen las superestructuras y la conciencia?

A estas cuestiones generales sobre el marxismo hay que añadir el actual contexto latinoamericano. Hay que hablar de los teóricos del marxismo y de la práctica marxista.

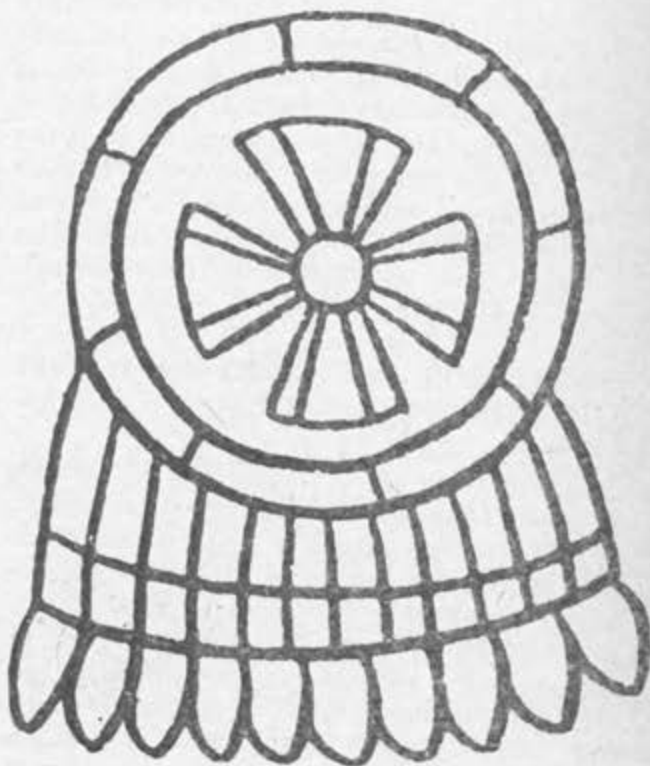
De los neo-marxistas que más han influido en AL son L. Althusser y A. Gramsci. El primero ha influido sobre todo por la noción de ruptura epistemológica que permite entender al Marx maduro, como un estricto científico, definitivamente libre del idealismo. Pero este autor se encuentra ahora en desgracia. Ha sido rechazado por los marxistas ortodoxos (ya que en su opinión, la práctica teórica de Althusser pervierte la noción de praxis y la hace idealista). De Gramsci no se conoce todavía un estudio generalmente aceptado por los teólogos de la liberación.

Un teórico de la TL, Clodovis Boff, así se expresaba acerca de la epistemología de los teólogos de la liberación, en 1978: "Pretenden, por el contrario, que la 'liberación' es como un 'horizonte' en cuyo interior hay que leer toda la tradición de la fe. Por lo que hemos podido comprender de esta posición metodológica y por sus resultados teóricos, creemos que sólo puede dar lugar a una retórica, y no a una analítica. Engendra discursos entrelazados por múltiples 'a propósito de', pero no teorías tranzadas por el vigor de un único 'a la luz de'. "(Teología de lo Político, p 29). Esta tarea epistemológica ha sido siempre muy urgente y hasta ahora, descuidada. La Instrucción puede ser un estímulo para asumirla.

La falta de definición apuntada trajo como consecuencia, en los teólogos de la liberación, una cierta oscilación en determinar las prioridades.

La práctica de los agentes pastorales de la liberación se orientó por un doble derrotero. Uno, más positivo, se inclinó a hacer de los pobres no sólo objeto sino también sujeto de evangelización. Es decir, dio a los pobres las condiciones para expresar sus vivencias del Evangelio y las asumió para una gran elaboración teológica crítica pero dialógica. Un resultado fue el constante cómo las comunidades bien evangelizadas iban rechazando aquellos elementos marxistas que sentían extraños a su cristianismo. El otro derrotero ha sido menos positivo. Ha sido más bien la actitud del que da la doctrina y hace de los pobres más bien objeto que sujeto de su enseñanza. En esta praxis popular se manejan expresiones parecidas a las que denuncia la Instrucción: "El análisis marxista no es separable de la praxis marxista, de manera que sólo el que participa en la praxis hace un análisis correcto" (eslogan principal por el que se presiona a los cris-

tianos a reducir su fe a lo privado y a condicionar su acción a la praxis marxista), "la conciencia, la verdad y la praxis son clasistas. Por tanto, la lucha programada de clases norma la conciencia, verifica la verdad y dirige la praxis", "La lucha de clases es la ley objetiva y necesaria de la historia", "La opción cristiana por los pobres equivale a la opción marxista de clases", "la opción de clases se va mediando y profundizando por los análisis de clases". Estas afirmaciones conforman y llegan a constituir, aunque la gente no lo formule, un principio de acción que se torna absoluto y determinante de suerte que desplaza y condiciona la fe. Y entonces ya no se ve el marxismo desde el Evangelio sino el Evangelio desde el marxismo. Este principio llega a ser entendido como consigna y acción con prioridad absoluta. Con lo cual se excluye el verdadero diálogo y se asume la lucha de clases como el único remedio, con exclusión de la búsqueda de la reconciliación sobre otras bases.



Noción de Teología de Liberación. Ya se decía que para la Instrucción esta noción es como la conclusión de la comparación entre la Teología y el Marxismo. A veces se da la impresión que se trabaja a base de proyectar hasta el límite conceptual las incompatibilidades de estas nociones.

Entre las proyecciones límite de estas incompatibilidades (desviaciones y riesgos de desviación), que como ya hemos dicho se dan como eslogans en la práctica, y la "auténtica" TL que indica la Instrucción, "la que está enraizada en la Palabra de Dios debidamente interpretada", se da la forma histórica de la Teología de la Liberación. Porque es una teología que no se contenta con una reflexión temática de la liberación, sino que pretende ser un nuevo modo de hacer teología; ni ha llegado indiscriminadamente hasta el límite que sí aflora en algunos ambientes de las bases.

En la TL, conocida y comprendida desde un horizonte más amplio de presencia real de Iglesia en el mundo de los pobres, no se puede ignorar la Espiritualidad ni la Pastoral de la liberación, nacidas desde una práctica real del compromiso con los pobres, y en muchos casos ajenas al influjo marxista.

Si lo que dice el P. Chenu es correcto, a saber, que toda gran teología nace de una nueva y sólida espiritualidad, hemos de decir que la actual TL ha sido una teología de entrada que ha ayudado a activar el movimiento de la Iglesia en AL y que se percibe como un don de Dios: cuando los pobres digan plenamente su voz en la Iglesia (Iglesia de los pobres), empezarán ellos a hacer la más auténtica y definitiva Teología de la Liberación.

COMPRESIÓN DEL TEXTO EN EL CON- TEXTO ECLESIAL Y POLÍTICO

El texto de la Instrucción se entiende en el contexto eclesial actual: para fines de siglo la Iglesia católica tendrá la mitad de sus miembros en AL. Por otra parte, la Eclesiología que da el Vaticano II, y por la que el mismo Ratzinger se ha declarado en sus escritos teológicos, pide que se deje un esquema piramidal de la Iglesia universal, donde Roma ocupa definitivamente la cúspide, no sólo en el primado de la fe y la caridad, sino de la institución y el poder eclesiástico. Pide que se viva una Iglesia más red de comunidades.

Ahora bien, en las Iglesias latinoamericanas se da una gran novedad, una verdadera irrupción del Espíritu. Se plantean problemas muy hondos sobre la relación de las comunidades de base con las parroquias y las diócesis, y debajo

de ésta, el problema del sacerdocio, del celibato sacerdotal, del presidente de asamblea, de la solidaridad fraterna, de la lucha por la justicia. . . de tal manera que no se frene ni controle con cánones universales esta explosión del Espíritu. Hay en la Instrucción una frase muy significativa al respecto: "Se trata de poner en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, tal como la ha querido el Señor". Aquí se encuentra la razón de por qué ha sido Leonardo Boff el que ha sido llamado por la Congregación de la Doctrina de la Fe. Su libro "Iglesia, carisma y poder" puede tener errores, pero presenta esquemas alternativos a una manera de vivir la Iglesia sacramental y jerárquica, que ha sido propuesta por una corriente teológica que quizá no sea ya apta del todo para los tiempos actuales. Se impone un estudio profundo sobre cuál de estos modelos teológicos de Iglesia es el más conforme a los planes del Señor.

Sobre el contexto político internacional, dos breves notas: primera, que la Iglesia Latinoamericana es lo suficientemente fuerte para representar un valor y poder moral tales que representa, aun sin pretenderlo, una fuerza definitiva en la marcha de la historia del continente (ya lo dijo públicamente Fidel Castro en 1979: en la mayoría de los países latinoamericanos la revolución no podrá llevarse a cabo contra la Iglesia y sin la Iglesia). Y por otra parte es lo suficientemente débil como para ser manipulada tanto por el bloque capitalista como por el comunista. Por eso, segunda nota, se impone en la Iglesia latinoamericana una vuelta a su más auténtica identidad, dejando ausentismos que son complicidad política con los opresores contra la justicia, o presencias inauténticas en el terreno político que pretenden convertir a la Iglesia en "colaboradora" sumisa de la Revolución.

DIFERENCIA DE HORIZONTES

La instrucción se mueve en un horizonte fijo que insiste más en la aclaración y puntualización de conceptos (importante de verdad), que en la comprensión del momento histórico presente. Es una comprensión sujeta a comprensiones previas de tiempos de antes del Concilio. Declara una obligación moral de atender a los pobres. Pero no tiene la captación viva del problema de los pobres, ni el impulso a una práctica real del compromiso. Hay que pasar de la conversión nocial a

la conversión vivencial y valoral. Este rezago en la ampliación de horizonte parece ser un caso, una instancia concreta, de una resistencia a vivir como Iglesia en el mundo moderno, donde ambos tienen con qué ayudarse y enriquecerse.

Los teólogos de la liberación se mueven en un horizonte nuevo, en el horizonte de una Iglesia que tiene la pretensión audaz de ir a los pobres y acompañarlos en su lucha, de dejarlos decir su palabra y hacerlos los destinatarios preferidos del Reino. Pero esta comprensión se encuentra dominada por ciertos prejuicios; hay una oscilación notable frente al marxismo: insisten en que lo primero son los pobres y el análisis de realidad lo secundario. Pero en la práctica fácilmente descalifican al que no asume el análisis marxista. Necesitan de una conversión mejor para llevar adelante la lucha por la justicia apoyados en la fe más que en cálculos de eficacia.

Es evidente que los teólogos de la liberación no pretenden los reduccionismos al marxismo. Pero es evidente igualmente que no han definido claramente sus posiciones frente al mismo, cuando las ambigüedades y dificultades hace ya tiempo que lo están exigiendo. Pocas críticas al marxismo hacen pensar a la gente sencilla que están en favor. Con eso se crea un clima donde sí se vive la violencia y el rencor de clase, donde se descalifica al que no piensa como ellos; y donde se afirma, no tan marginalmente, una serie de tesis, que sin tener la profundidad del marxismo científico, conduce solapada y eficazmente a una lucha programada de clases.

*Cuando los pobres digan
plenamente su voz en la Iglesia,
empezarán a hacer la más
auténtica y definitiva
Teología de la Liberación.*

POSIBLE CONFLUENCIA

Si se llevan a cabo las direcciones del Concilio y hay una conversión real al mundo de los pobres, las Iglesias del primer mundo, y de modo

especial Roma, por su calidad real de Primado, podrán ayudar a las Iglesias latinoamericanas a permanecer firmes en la fe de una salvación que está más al fondo de los movimientos políticos, y a aclarar sus posiciones frente al marxismo de manera que puedan dar razón integrada de su esperanza.

Si los teólogos de la liberación asumen, como tarea propia, la delimitación crítica de su identidad frente a los métodos e ideologías del análisis de realidad marxista, impulsarán a las otras Iglesias a proseguir su camino de conversión cada vez más auténtica.

Hemos puesto dos condiciones, en positivo. También hay que prever las negativas. Roma puede endurecerse en sostener una concepción de Teología y un horizonte cultural que ya ha pasado, o al menos no es el de América Latina. La TL puede también endurecerse, vivir en el silencio aceptando más acrítica y emocionalmente el marxismo y viviendo en un ambiente de lucha, de estrategias y tácticas políticas que sembrarán la desconfianza de vivir sencillamente la fe en el pueblo de Dios.

NOTA FINAL SOBRE LA COMPAÑIA

El P. Arrupe escribió en 1980 una carta a toda la Compañía, pero en especial a América Latina, sobre el uso del análisis marxista. La impresión es que no encontró eco, o al menos no se han visto los frutos claramente. La carta es matizada e implantada claramente en el horizonte del Vaticano II.

Es muy de desear que en la Compañía, ahondando cada vez más en el servicio de la fe y la promoción de la justicia, se trabaje con un discernimiento concreto frente a posiciones globalizantes y se establezcan claramente las líneas de demarcación según las cuales el cristianismo es incompatible con el capitalismo liberal y con el socialismo marxista. Pero estas líneas divisorias sólo se podrán establecer teológicamente, cuando la preocupación principal no sea la de legitimar la teología ante los sistemas de este mundo sino la de responder a la causa de los pobres con un testimonio vivido, fundado en la sinrazón de la Pascua; la originalidad siempre novedosa de esta sinrazón es la que sustenta cualquier teología.

Jesús Vergara Aceves, S.J.

ENTREVISTA DE LEONARDO BOFF EN DER SPIEGEL

DIALOGO PERSONAL

"Lo que a nosotros nos interesa en el marxismo, no es la ideología; nos importa la opresión de los pueblos y cómo terminar con ella, pues la opresión no cayó del cielo sino que surgió en el transcurso de la historia", afirma Leonardo Boff, padre brasileño y firme partidario de la Teología de la Liberación, en entrevista con este semanario, después de su presentación ante la Sagrada Congregación de la Fe en el Vaticano, representada por el cardenal Ratzinger.

Al preguntarle cómo se explica que la Congregación de la Fe le dio un trato diferente, y al parecer con más cuidado que a los otros teólogos de liberación, como el alemán Küng y el holandés Schillebeeckx y otros, y si de ello puede deducirse respeto a la Teología de la Liberación, Boff contestó:

Tengo varias explicaciones: Toda la prensa mundial ejerció presión sobre el Vaticano al darse a conocer a mediados de agosto, que se me citaba en Roma. Casi todos, aunque no coincidían con mi opinión, se manifestaron en contra del antiguo procedimiento que en este momento estaba resurgiendo. Además me acompañaron dos cardenales, cuya presencia significó que la cúspide de la iglesia brasileña, la que está respaldada por 325 obispos, apoya a la Teología de la Liberación. Y esto también significaba que si la Congregación de la Fe me condenaba, los condenaba a ellos también.

P.: ¿Cree usted que esta presentación en Roma propició el cambio del procedimiento?

R.: Traje de Brasil un paquete que pesaba cinco kilos; cincuenta mil firmas de políticos, intelectuales y de gente sencilla. Incluso habían firmado cinco prostitutas. Para mí fue la señal más grande de que ya se inició el reinado de Dios.

P.: ¿Le mencionó usted a Ratzinger lo de las prostitutas?

R.: Lo iba a hacer, pero dijo: "Ya sé. Ya recibimos las firmas". Yo había llevado las fotocopias.

P.: En un documento oficial de la Iglesia respecto a la Teología de la Liberación, se dice entre otras cosas, explícitamente: "Los teólogos reconocerán en el magisterio un regalo de Cristo a su Iglesia, y recibirán su precepto con respeto infantil". ¿No es acaso lo único que exige Roma de los teólogos de la liberación, nada de diálogo, sino respeto infantil?

R.: No lo creo, porque la Teología de la Liberación ya ni siquiera es una teología de teólogos. Si todavía lo fuera, sería mucho más fácil para Roma. Pero en realidad es un movimiento de toda la Iglesia, la Iglesia de la base. Esto es lo que Roma teme.

P.: ¿Qué es la Iglesia de la base?

R.: Es una forma totalmente nueva de la existencia de la Iglesia. Para nosotros, la Iglesia ya no es una sociedad más o menos anónima como en Europa, sino una comunidad. Lo hacemos como en la época de Jesucristo. Con nosotros, los obispos bajan al nivel del pueblo, y el pueblo sube al nivel de los obispos.

P.: ¿Cómo se ve en la práctica?

R.: En Brasil contamos con 150 mil comunidades de base, en las cuales la jerarquía toma otra posición que en Europa. Y cuando estas comunidades se reúnen en grandes encuentros los obispos escuchan a los laicos. Nuestro principio dice que "lo que importa a todos, tiene que ser decidido por todos".

P.: Para el Vaticano parece haber motivo suficiente para afirmar que la Teología de la Liberación es una religión pervertida e infiltrada teológicamente. Seguramente existen teólogos de la liberación que encajan en esta imagen de Roma.

R.: Conozco a la mayoría de los teólogos de la liberación en Latinoamérica. Pero nadie corresponde a esta caricatura. No conozco a nadie que niegue la divinidad de Cristo, o el valor de la cruz de Cristo, o la presencia de Cristo en la celebración de la Santa Comunión. Sería imposible. Los teólogos de la liberación viven con el pueblo y están junto a él.

P.: ¿Quiere decir que la Teología de la Liberación no tiene problemas con cuestiones dogmáticas tan importantes para teólogos de Europa, como por ejemplo Küng.

R.: No estamos tan a favor de esta llamada teología progresista.

P.: ¿Significa, entonces, que usted piensa conservadoramente en el sentido de la teología europea?

R.: No diría conservadoramente sino más bien que vemos la fe con los ojos del pueblo. No queremos despedazar el mensaje científicamente, a nosotros nos sirve la Biblia para la vida, particularmente en cuanto a los cambios de la sociedad.

P.: Por otro lado, en Latinoamérica hay sacerdotes que interpretan el evangelio políticamente, y que presentan a Cristo como el "liberador", el liberador del mundo, y ya no como el Salvador del cielo. Después de todo ¿no puede entenderse que el Vaticano teme un alejamiento ideológico de la religión?

R.: En mi primer libro, "Jesucristo, el Liberador", propiamente defendí la idea de que Cristo no se convirtió en hombre, en el sentido abstracto, sino que se hizo realmente carne para ayudar a la humanidad. Los cuatro evangelios nos cuentan la historia de un hombre vivo que despertó grandes esperanzas, y a quien seguían muchos. De ahí surgió el conflicto de Jesús con los centros del poder, y por eso tuvo que morir.

P.: Suena como que si Jesucristo hubiera sido el primer revolucionario en la lucha de clases.

R.: Ustedes aluden al reproche que se nos hace en Roma, en el sentido de que la Teología de la Liberación fuera orientada por el marxismo. En realidad, para nosotros el marxismo es secundario.

P.: Usted admitió que el marxismo le sirve como instrumento científico para el análisis de la sociedad.

R.: El marxismo es, para quien no lo conoce, un término engañoso. Con la palabra marxismo, a la gente se le viene toda una serie de imágenes hasta de los campamentos en Siberia. Lo que nos interesa del marxismo, empero, no es la ideología. Nos importa la represión del pueblo y cómo levantarla. Esta no cayó del cielo, sino que se desarrolló en el transcurso de la historia. Y en la cuestión de cómo surgió, llegamos al capitalismo y sus mecanismos. El análisis marxista puede ser una ayuda para descubrir esos mecanismos.

P.: El Vaticano afirma que no sólo debe verse lo malo en las estructuras capitalistas con las cuales ustedes explican la pobreza.

R.: En realidad, no lo dice Roma.

P.: Textualmente se dice: "Tampoco debe localizarse lo malo principalmente y únicamente en las estructuras económicas, sociales y

políticas, como si todos los demás males tuvieran su origen y fuente en estas estructuras".

R.: La manera como el Vaticano presenta en el documento al marxismo corresponde, más o menos, a la opinión del siglo XIX, cuando también se negaba al marxismo ser un método científico.

P.: Aún hoy lo niegan. ¿Por qué utilizan ustedes el marxismo como instrumento político? ¿No les bastan, por ejemplo, los métodos sociológicos de Max Weber o la doctrina social católica?

R.: Ya sólo el término "doctrina social católica" dice que sólo es una doctrina. Quizá podrían sacarse consecuencias de ella, en una fase posterior. Por lo pronto, tenemos que ver los conflictos de la realidad, y en ese aspecto, la doctrina social católica ayuda poco, pues debería ver el mundo con los ojos de los pobres.

P.: ¿Y qué ven los ojos de los pobres?

R.: Una realidad reprobable. La tradición marxista presenta unos términos que nos ayudan en el trabajo. Supongo que los autores del nuevo documento de Roma no lo han comprendido.

P.: El Vaticano afirma que en la doctrina de la ideología marxista no se podía separar el análisis ni de la práctica ni de la comprensión de la historia, relacionados con la doctrina; y quien utiliza el marxismo para el análisis debería ser ateo o convertirse en uno.

R.: Es una opinión que representa también la Academia Soviética de Ciencias. Me sorprende mucho que justamente Roma coincida con este concepto stalinista.

P.: ¿Qué quiere decir con eso?

R.: Hay muchos teóricos que saben distinguir entre una cosa y otra. El marxista italiano, Gramsci, por ejemplo, y disidentes en Hungría y en Checoslovaquia, hacen esta distinción: critican a las sociedades del bloque soviético, aun siendo marxistas. Y en nuestro caso, ¿por qué no se deja inspirar a la Iglesia romana por el diálogo entre marxistas y laicos católicos, como se practica con éxito desde hace años en Italia?

P.: Los laicos católicos no son el Vaticano.

R.: Pero no es tan difícil. Aquí en Roma, existe una iglesia: Santa María de los Angeles, que fue construida con piedras de templos paganos, y no por esto es una iglesia pagana. Y el obelisco en la Plaza de San Pedro es un símbolo pagano de Egipto, y sirve de base para la cruz que han colocado encima.

EL VATICANO TIENE UNA INNEGABLE DIMENSION POLITICA

"Los ojos de los pobres ven una realidad reprobable. La tradición marxista presentó una serie de términos que nos ayudan en nuestro trabajo. Suponga que los autores del documento nuevo de Roma no lo han comprendido", dijo el padre Leonardo Boff en entrevista con este semanario sobre la Teología de la Liberación, que reconoce al marxismo como instrumento de análisis científico para descubrir los mecanismos del capitalismo, origen de la represión y pobreza.

Al preguntarle dónde podía fijarse el límite entre religión y revolución, cuando en Latinoamérica los sacerdotes se colocan en la dirección de movimientos políticos, incluso con armas, Boff contestó:

—Los sacerdotes tomaron las armas en los años sesentas, cuando vivía Camilo Torres (quien fue sacerdote estudiantil y profesor de Sociología en Colombia; murió como guerrillero en 1966, en un combate contra tropas gubernamentales). Hoy más bien serían excepciones. Claro que existen sacerdotes que trabajan políticamente, pero no en el aspecto de política de partido.

P.: ¿Existen para usted situaciones en las cuales los sacerdotes deberían o deben tomar partido político?

R.: Obviamente, y pese a que está prohibido según la actual ley eclesiástica. Durante siglos, el propio Vaticano constituía una dimensión política, y aun hoy lo sigue siendo. Tiene un ministro del Exterior y representaciones diplomáticas. Los papas y obispos, durante siglos, no sólo eran líderes de la Iglesia, sino al mismo tiempo políticos dirigentes. La Iglesia tenía ejército y participaba en guerras. Y si lo había antes, podría

haberlo hoy nuevamente, sólo que ahora en favor del pueblo.

P.: Obviamente usted considera equivocado también el ultimátum del Vaticano para los cuatro sacerdotes en el gobierno revolucionario sandinista de Nicaragua, en la decisión de ser ministros o sacerdotes.

R.: Efectivamente creo que no debería aplicarse tan dogmáticamente el nuevo Derecho Eclesiástico contra los sacerdotes sandinistas, pues éstos sólo hacen lo que el Vaticano les enseñó durante siglos. En Nicaragua, es precisamente la Iglesia la que puede proporcionar dirigentes. La Iglesia debería estar feliz de que gracias a los sacerdotes se ayuda a construir un país con más justicia.

P.: Pero el Derecho Canónico prohíbe a los sacerdotes aceptar puestos políticos. ¿Por qué se ha de suprimir esta ley en Sudamérica?

R.: El Derecho Canónico, por lo menos debería permitir excepciones.



P.: ¿No lleva la Teología de la Liberación automáticamente a la violencia como opina la Santa Sede?

R.: No; no lo creo. Ya de por sí nuestra situación social en Brasil es tan terrible que, en realidad, ya debería haber estallado una revolución. Si no lo ha habido, en última instancia se debe también a la Iglesia de la base y a la Teología de la Liberación, que siempre hace que la gente vuelva a reflexionar. Es injusto reprochar a la Iglesia Latinoamericana que propaga la lucha de clases y la violencia.

P.: El arzobispo de San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, fue asesinado en 1980 después de exhortar en una misa a los soldados que se negaran al servicio. ¿Viviría si se hubiera callado?

R.: Pueden surgir situaciones vitales límites que no permiten otra salida que la violencia. Y creo que en Centroamérica hay situaciones que no dejan salida a los cristianos. En la época de Somoza, por ejemplo en Estelí, una región de Nicaragua, iban a ser asesinados todos los muchachos mayores de doce años, porque el dictador quería deshacerse de futuros guerrilleros. Aquí, la resistencia activa fue un mandamiento de la conciencia.

LA DE ROMA; IGLESIA MORIBUNDA; VIVA: LA DE AMERICA LATINA

—“Quiero permanecer siempre en la Iglesia. Quizá llegue el momento en que Roma nos tendrá que pedir perdón”, dijo Leonardo Boff, sacerdote brasileño y uno de los partidarios más conocidos de la Teología de la Liberación, sobre el futuro de la Iglesia Católica. Sus comentarios indican que la nueva Iglesia de Base, como la propone la Teología de la Liberación, ya no puede coincidir con la Iglesia antigua y sus principios jerárquicos. Al preguntarle si no se tenía que llegar forzosamente a una división, contestó:

“En la actual Iglesia veo dos grandes líneas principales. Una representa a la Iglesia monocéntrica, que desde Roma pretende organizar y disciplinar todo. Y existe la Iglesia policéntrica, es decir, una con muchos centros, con liturgias y teologías regionales. El segundo Concilio Vaticano apoyó a la Iglesia policéntrica, lo cual no le parece a organizaciones como el Opus Dei, que pretende mantener una Iglesia que, en realidad, es moribunda. Empero, nosotros en Latinoamérica y África queremos una Iglesia viva, lo que no tiene que llevar forzosamente a una división; al menos que la Iglesia antigua, con su jerarquía, sus cardenales y obispos, insistiera invariablemente en sus posiciones. Sin embargo, lo considera imposible.

P.: Pero la Iglesia sí insiste en sus posiciones, como lo demuestran el “instructivo” de Roma y su cita ante la Congregación de la Fe.

R.: No es tan evidente, pues también existen cardenales, arzobispos y otras personas influyentes que nos apoyan. La mayoría de los obispos latinoamericanos apoya la Teología de la Liberación.

P.: Pero no el Papa ¿o sí?

R.: Bueno, el Papa siempre nos dice que debemos seguir. El nos apoyó permanentemente. En 1980 nos escribió una hermosa carta sobre las comunidades de base.

P.: Esto ya hace cuatro años.

R.: El Papa representa un poder de reconciliación. El está encima de estas tensiones entre Roma y nosotros. Lo que no quiere decir que no le manipulen también. Pero lo consideramos nuestro aliado.

P.: ¿Acaso usted mismo lo cree? ¿Si fue el mismo Papa quien firmó el nuevo documento de Roma sobre la disciplina de la Teología de la Liberación? Y en su reciente viaje a Canadá se expresó muy críticamente respecto a ella.

R.: La firma del Papa al calce de un documento es un asunto formal, y no dice mucho de su opinión personal: incluso sospecho que el mismo Papa se distancia de dicho documento.

P.: ¿Por qué lo sospecha?

R.: Porque ya se está preparando un segundo documento; pero esta vez positivo, sobre la Teología de la Liberación, lo que por cierto ya fue anunciado en el “instructivo”. Esto se debe al deseo explícito del Papa.

P.: ¿Y por qué ha de resultar más positivo el segundo documento?

R.: Según lo que sabemos, el Papa no estuvo satisfecho con la calidad del documento. Además, el “instructivo” es mucho menos obligatorio y menos importante que, por ejemplo, una encíclica.

P.: Este “instructivo” fue escrito bajo la colaboración responsable del cardenal Ratzinger. El propio Papa lo invitó a Roma para nombrarlo prefecto de la congregación más importante. Además, se sabe que los dos se llevan muy bien.

R.: Sí, el Papa estima la teología alemana. También le gusta que el episcopado alemán actúe tan unido. Es la razón por la cual considera a la Iglesia alemana el modelo para la de Europa.

P.: Según nuestras informaciones, el Papa aprovecha precisamente a los representantes del episcopado alemán para debilitar a la Teología de la Liberación.

R.: Sí, desgraciadamente es cierto. Ratzinger vino a principios de este año a Bogotá para calmarnos. No quiso saber nunca de nosotros.

Después de Ratzinger, vino, por orden del Vaticano, el cardenal Höfner, para intervenir con el cardenal Arnz. Llevaba consigo un escrito de doce puntos, dirigido principalmente contra la Facultad Teológica de São Paulo, la única que aceptó totalmente la Teología de la Liberación.

P.: Ya en 1977, muchos teólogos alemanes protestaron contra las donaciones de católicos alemanes para financiar las actividades del obispo de Essen, Hengsbach, en contra de la Teología de la Liberación.

R.: A mí me preocupan menos las actividades que financian Adveniat y también Misericordia en contra nuestra, que la explotación del pueblo a través de las empresas multinacionales, también las alemanas.

P.: En caso de que la situación culmine ¿se retirará usted de la Iglesia Católica?

R.: Quiero permanecer siempre en la Iglesia. Pero quizá llegue el momento en el que Roma nos tendrá que pedir perdón.

P.: Es poco probable.

R.: Sabe, Roma es algo muy complejo. Tenemos buenos amigos allá. Hablé por teléfono, por ejemplo, con el cardenal de la Santa Sede, el argentino Pironio. Me dijo: "Boff: sigue, te apoyo; es correcto lo que haces". Pironio es el primero, pero moderado teólogo de liberación, que fue nombrado cardenal. También el cardenal Martini, de Milán se manifestó en público críticamente respecto al "instructivo".

P.: Pero usted mismo llamó a Roma la capital del doble sentido.

R.: Obviamente existe aquí hipocresía. Pero simplemente hay que ver también que en la Iglesia existen tendencias. Lo grandioso de esa Iglesia está en que en su seno puede vivir un obispo como Hélder Cámara (uno de los representantes más famosos de la Teología de la Liberación) lado a lado con un archiconservador como, digamos, el cardenal Sales, de Río de Janeiro.

P.: ¿Dice usted "vivir lado a lado"? A su hermano, profesor de teología en Río, le fue retirado el magisterio eclesiástico.

R.: Sí, pero el cardenal Arns, en São Paulo, le dio inmediatamente otro puesto. Incluso llegó a Roma para dar cursos en un instituto papal. Ciertamente, en Roma se le dio a entender que mejor no lo hiciera, dado que podría constituir una ofensa para el cardenal Sales. Y eso que el tema de mi hermano ya fue anunciado en el programa.

P.: ¿No se debe esto a la actual inseguridad de Roma ante la fuerte Iglesia brasileña? Ya hoy en día, 43 por ciento de todos los católicos viven en Brasil, y en el año 2000 serán más de cincuenta por ciento.

R.: En el año 2000, dos tercios de todos los católicos vivirán en Latinoamérica, donde la Teología de la Liberación ya hoy es determinante. El hecho de que la mayoría de los católicos ya no viven en Europa y Norteamérica, tiene que cambiar también el papel y la importancia de Roma, que ya no será, por lo menos no automáticamente, la ideología principal de la doctrina eclesiástica.

P.: ¿No significará esto el fin de Roma como centro de la Iglesia Católica?

R.: Roma seguiría como centro administrativo, pero ya no sería el punto central vital. La hegemonía de la Iglesia europea se trasladará cada vez más a la periferia, donde surgen las grandes Iglesias.

P.: ¿Quiere decir que habrá una reforma-ción moderna?

R.: Sí, y por cierto una reformatión que tiene futuro. Incluso, no puede estimarse la dimensión de lo que sucede actualmente en la Iglesia.

P.: Esto tiene que llevar a grandes tensiones. Y el modo como se están disputando, parece demostrar que a Roma le importan menos las cuestiones teológicas que las posiciones políticas y de poder.

R.: No diría "cuestiones políticas y de poder". Por otro lado, sí creo que Roma puede sentir el pluralismo como una amenaza a la unidad de la Iglesia.

Pero creemos que el pluralismo, en realidad, es una riqueza para la Iglesia, un reforzamiento de su poder moral. Y si Roma tiene dificultades para tratar el pluralismo, con gusto estamos dispuestos a ayudarla a asimilar estas dificultades.

ENRIQUE DUSSEL

(elementos para una teoría general de la religión)

EL CONCEPTO DE FETICHISMO EN EL PENSAMIENTO DE MARX I

EL TEMA DE LA RELIGION EN LAS OBRAS DE MARX

Del 20 al 25 de agosto de 1984 realicé un seminario sobre "Rereading Marx from the perspective of the political militancy in Latin America", en Kerala, gracias a la invitación de M.P. Joseph (Social Action Groups) y de E. Deenadayalan (del Delhi Forum), estando entre los treinta y ocho participantes, Joseph Kottukapally de Pune y Yohan Devananda de Sri Lanka. A todos ellos dedico este trabajo en recuerdo de los hermosos días de Mar Thoma en el paradisíaco monte de Charal, tierra de los antiguos reinos de Kerala, lugar de las "especies", donde llegaron los siríacos cristianos en las primeras centurias del cristianismo junto a Cochín, donde comerciaron griegos, árabes, portugueses, holandeses y británicos. Tierra de compromiso de los creyentes, hoy movilizada por las "agitations" de los "fishermen", preludio de esperanzas mayores. Allí leímos página por página, línea a línea textos y más textos de Marx, desde el tomo I de la *Collected Works*. Esa práctica "textual" nos convenció una vez de la validez de las hipótesis de una tal "re-lectura", desde la perspectiva política de muchos creyentes latinoamericanos confirmada recientemente en la revolución sandinista, pero que había sido planteada mucho antes (1).

Tomemos como hipótesis fundamental de este trabajo la cita que aparece en el capítulo 2 del tomo I de *El Capital*, obra definitiva de Marx:

"(Los diez reyes) de común acuerdo cederán sus fuerzas y su autoridad a la Bestia. . . (A todos. . . hizo que los marcaran en la mano derecha o en la frente, para impedir) que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre

de la Bestia, o el número de su nombre" (*Apocalipsis* 17,13 y 13, 17) (2).

Aquí pensamos usar un método semejante al empleado en otro trabajo que dedicamos a la tecnología en el pensamiento de Marx (3). Dividiremos la materia en dos partes. En la primera, trataremos de situar los "lugares" donde aparece el tema de la religión o el fetichismo en la totalidad de la obra de Marx (desde 1835 a 1883), ya que el tema de la religión —como muy pocos otros temas— atraviesa toda la vida de Marx, y por ello toda su obra: lo cual, desde ya, nos muestra la importancia del mismo. En la segunda, de una manera sistemática —y siguiendo el método que el mismo Marx nos enseña— "de lo abstracto a lo concreto", recorreremos los diversos momentos de su desarrollo, los diferentes contenidos del concepto de religión, de fetichismo. En esta segunda parte, frecuentemente, deberemos explicitar lo implícito en los textos. Pensamos que sin una apretada lectura de los *Grundrisse* hubiera sido imposible esta "re-lectura" (4).

1. LUGAR DEL TEMA DE LA RELIGION EN LA TOTALIDAD DE LA OBRA DE MARX

Como ya hemos expuesto parte de este tema en otro trabajo (5), al menos hasta 1849, repetiremos en parte lo indicado en él, pero resaltaremos nuevos aspectos en vista de la hipótesis fundamental que deseamos probar aquí.

1.1. De luterano creyente a universitario crítico (1835-1841)

Karl, hijo nacido en una familia de rabinos por parte de padre y madre, se bautizó luterano en 1842 (a sus seis años) junto con su madre. Es decir, nació judío y fue educado en la tradición semita en sus primeros años. Como consta en el árbol genealógico que puede observarse en su casa de Trier (hoy museo), procede de rama paterna de rabinos Marx-Levi desde mediados del siglo XIV (su abuelo y un tío fueron, incluso, los rabinos de la misma ciudad de Trier, donde vivió Marx hasta 1835). Allí ciertamente mamó una vivencia personal y profunda de los profetas de Israel como lo observaremos patentizado en sus escritos de todas las épocas de su vida.

Desde sus primeros trabajos —tan antikanianos: “la virtud no es... el engendro de una dura doctrina de deberes” (6); “el hombre más feliz es el que ha sabido hacer feliz a los más” (7), eudemonista optimista— podemos ya encontrar un “hilo conductor” en su pensamiento sobre la religión:

“La misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de ofrecerse en holocausto (*geopfert*) por la humanidad (8). . . Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer un bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que sacrificios (*Opfer*) asumidos en interés de todos” (9). “Dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él (Cristo) une a nosotros y por quienes también se ha ofrecido en holocausto (*geopfert*). . . Este amor de Cristo también hace que guardemos sus mandamientos, al ofrecernos en holocausto (*Aufopfern*) unos por otros.” (10).

Para el estudiante Marx, el horizonte obligado de la religión es la vida, la vida de Dios en la vida de los hombres:

“El joven que inicia su carrera en la vida. . . Lo que queremos ser en la vida. Por un puesto en la vida. . . Lo más alto que la vida pueda ofrecernos. . . La trayectoria de la vida. . . No siempre podemos escoger en la vida. . . Hermosos hechos de la vida. . . En vez de entrelazarse con la vida se alimentan de verdades abstractas. . . Si somos capaces de ofrecer en holocausto la vida (*das Leben*. . . zu *opfern*). . .” (11). “Amaría también a los otros sarmientos porque un jardinero los cuida y una raíz les da fuerza. Por eso, la unión con Cristo, desde lo profundo y desde la más viva comunidad (*Lebendigsten Gemeinschaft*) con él, consiste en que le tenemos en el corazón” (12).

Es asombroso que en este texto, que expone el “fundamento, esencia (*Grund. Wesen*). . . de

la unión de los creyentes con Cristo” —título del examen dado por el profesor luterano de religión de Marx en el gimnasio de Trier, donde eran sólo siete luteranos junto a veinticuatro católicos en el curso—, se encuentren ya presagiadas, en claras intuiciones (no conceptos), sus hipótesis fundamentales posteriores: la esencia objetiva y real de la religión tiene que ver con la circulación de la vida (simbolizada por los profetas de Israel en la “sangre”) (13), en relación de ofrenda sacrificial y holocausto con respecto a la divinidad.

Cabe indicarse que ya en estos primeros textos Marx se refiere al Dios que al hombre “lo sacó de la nada (*aus dem Nichts*)” (14), en clara indicación creacionista.

En la carta del 10 de noviembre del 37, como comienzo de su conocimiento de Hegel, podemos leer:

“Hay momentos en la vida que son como hitos que señalan una época ya transcurrida. . . como las manifestaciones de un estado de cosas esencial y necesario” (15).

Hay así un nivel esencial, necesario, y otro nivel de las manifestaciones, del aparecer, fenoménico. Y es así que:

“Mi santuario se habría desmoronado y era necesario entronizar en los altares a nuevos dioses” (16). “Consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba” (17).

Van apareciendo temas que se repetirán a infinito: el altar del holocausto de los ídolos. Pero aún más importante, es aquello que comenta a su padre:

“Me puse a andar como un vigoroso caminante, poniendo manos a la obra, que venía a ser un desarrollo filosófico-dialéctico de la divinidad, tal como se manifiesta en cuanto concepto en sí y en cuanto religión, naturaleza e historia” (18).

Ya veremos cómo desarrollará dialécticamente el concepto de la divinidad tal como se manifiesta en la realidad del capitalismo —desde el 1857 en adelante. La tesis doctoral del 1841 merecería un trabajo aparte, pero sólo queremos recordar una frase:

“Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vana tautología. . . ¿No ha reinado el antiguo Moloch? ¿El Apolo delfico no era una potencia concreta en la vida de los griegos?” (19).

Así aparece por primera vez Moloch, el dios de los ammonitas, al que se le sacrificaban en holo-

causto principalmente niños (20), y Marx lo sabía muy bien, ya que años después escribirá:

"Es sabido que los señores de Tiro y Cartago no aplacaban la cólera de los dioses sacrificándose ellos mismos, sino comprando niños a los pobres para arrojarlos a los brazos ígneos de Moloch" (21). "El pobre niño —refiriéndose Marx a su propio hijo Heinrich Guido, muerto antes de un año en su pobrísimo departamento de dos habitaciones, en Londres— ha sido un sacrificio en holocausto (*Opfer*) a la *Misère* burguesa" (22).

Es decir, Marx consideró a su propio hijo una víctima del dios Moloch: la sociedad burguesa en su conjunto. Marx no confunde los "nombres" de los ídolos para los judíos: Moloch es objeto de sacrificio de niños por fuego. Mammón, en cambio, sólo en boca de Jesús (sin conocerse en el Antiguo Testamento), es el dinero, el oro.

El joven estudiante, bajo el influjo de la personalidad de Bruno Bauer, comienza una crítica de la religión hegeliana desde la "autoconciencia" baueriana, después considerada como idealista y por ello todavía hegeliana.

1.2. Crítica a la Cristiandad y el origen del problema del fetichismo (1842—octubre 1843)

Marx, todavía no socialista, pequeño burgués demócrata radical, defiende la libertad en general, y la libertad de prensa en particular, ante el Estado autoritario, policéfalo. Pero, acontece, que es un "Estado Cristiano", una Cristiandad (23) prusiana, luterana. Antes de entrar en el tema, y ya en el artículo sobre la censura, leemos:

"Estamos ante un aparente liberalismo, que se presta a hacer concesiones y ofrece en holocausto a las personas (*Personen hinzuopfern*). . . para mantener en pie el objeto (*die Sache*). . . Lo que es un encono cósmico (*Sachliche*) se torna contra las personas. Con un simple cambio de personas se cree hacer mudar el objeto. Se desvía la mirada de la censura para hacerla recaer sobre algunos censores" (24). "Se parte de una opinión totalmente invertida (*verkehrten*) y abstracta de la verdad misma" (25).

De inmediato Marx se dirige a plantear el problema de la religión: en cuanto la "religión es el fundamento del Estado" (26), la crítica al Estado supone la crítica a su fundamento: la religión. Para ello, Marx distingue entre "los principios generales de la religión" (27), como "esencia (*Wesen*)", y su manifestación" (*Erscheinung*), determinación particular, concreta. El cristianismo, como religión positiva, sería una de las "manifestaciones"

de la religión en general. Marx no ataca aquí la religión cristiana, sino ataca a la Cristiandad, como confusión entre el Estado policéfalo y la religión cristiana:

"La confusión del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una confusión oficial. . . Vosotros queréis un Estado cristiano. . . Queréis que la religión ampare a lo terrenal. . . Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno. . ." (28).

Y Marx comenta, en concordancia con la tradición cristiana profética, crítica, de liberación:

"¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín *De civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo. . . volved y decidnos cuál es el *Estado cristiano*. . ." (29).

Aquí Marx critica duramente a la Cristiandad, desde el "Estado teocrático judío" —tan atacado por los profetas de Israel—, hasta el "Estado bizantino", origen histórico de la Cristiandad criticada por Kierkegaard en *Dinamarca* en el mismo momento. Pero rápidamente se produce una transición a un tema, para Marx, todavía más importante: del Estado al dinero:

"¿O acaso, cuando decís que hay que dar al César lo del César y a Dios lo de Dios, no consideráis como rey y emperador de este mundo, no sólo al Mammón de oro (30), sino también. . . a la libre razón?" (31).

Junto a Moloch aparece ahora el otro nombre del ídolo: Mammón, nombrado por vez primera. Marx adopta la posición de los profetas de Israel, explícitamente, ya que se compara con periodista a ellos, presentándose como "polilla para Judea y larva de carcoma para Israel", referencia al texto del profeta Oseas, 4,12, cambiando Efraín por Judea y Judea por Israel (pareciera que Marx cita de memoria y se equivoca) (32):

"La provincia tiene el derecho de crearse. . . estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de los fétiches, que se trata de dioses salidos de sus manos" (33).

Es la primera vez que toca el tema, y ya no lo abandonará hasta el fin de sus días. Si Moloch es a quien se les ofrecen vidas en holocausto, si Mammón es el dinero, el Fetiche es obra del hombre mismo que objetiva en él su propio poder:

"La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos" (34).

De los muchos textos que Marx debió conocer en la Biblia sobre este tema, no pudo dejar de inspirarse en el *Salmo 115 (114)*, en defensa de Israel contra los fetiches extranjeros:

"Sus ídolos, en cambio, son de plata y oro, hechos de la mano de los hombres, tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen. . ." (35).

El tema cobra todo su sentido en el magnífico artículo sobre "Debates sobre la ley castigando los robos de leña", donde Marx plantea la analogía entre la leña o madera —propiedad privada de los poderosos— y los campesinos que son sacrificados a dicha madera:

"Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes; y huelga decir que los ídolos de madera triunfarán, ofreciéndose en holocausto a ellos a los hombres (*Menschenopfer*)" (36).

Marx no podía dejar de tener en mente el texto de *Isaías 44,15*:

"A la gente le sirve la leña, la toman para calentarse y también para cocer pan; pero él hace un dios y lo adora, fabrica una imagen de leña y se postra ante ella".

El tema se lo había sugerido Debrosses, *Sobre el culto de los dioses fetiches* (edición de Berlín, 1785) (37), y Marx retendrá la palabra y el concepto "fetiche" —del portugués *feito*: "hecho" de la mano del hombre— en su discurso teórico esencial posterior, por adecuarse más el fetiche a un doble proceso: ser fruto del trabajo del hombre, objetivación de su vida, y hacer de dicha objetivación un Poder extranjero, ajeno al hombre. Marx ha pasado así de la crítica política del Estado cristiano a la crítica social del fetichismo.

*Fray Toribio de Motolinía camina descalzo, cerro arriba.
Va cargando una pesada bolsa a la espalda.*

*Se detiene en lo alto de la ladera. A sus pies, se extiende
la inmensa laguna y en ella resplandece la ciudad de México.
Motolinía se pasa la mano por la frente, respira hondo
y clava en tierra, una tras otra, diez cruces toscas,
ramas atadas con cordel, mientras las clava las va ofreciendo :*

1.3. Origen de la crítica religiosa a la economía política (octubre 1843—1844)

Pareciera que la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* y al menos la primera parte de *La cuestión judía* las escribió Marx en Kreuznach antes de trasladarse en exilio a París. Son obras presocialistas (precomunistas) y pertenecientes al periodo del pequeño burgués radical y democrático, cuestión esencial a tenerse en cuenta, ya que no es el socialismo su marco de referencia sino todavía posiciones burgués-reformistas en la cuestión de la religión. En esta época presocialista:

"el comunismo es una abstracción dogmática. . . (y) la religión y luego la política constituyen temas que atraen el principal interés de la Alemania actual" de la carta a Ruge, desde Kreuznach en septiembre de 1843 (38).

Los temas de la *Introducción*, quizá los más utilizados en el tema de la religión por los marxistas posteriores (siendo textos pre-socialistas), siguen siendo políticos menos la última página que correspondería al periodo de París:

"La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin en Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. . . El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión. . . La religión (es) una conciencia del mundo invertida. . . La miseria religiosa es por una parte la expresión de la miseria real; y por otra, la protesta contra la miseria real. . . La religión es el opio del pueblo. . . La crítica de la teología (se trueca) en la crítica de la política" (39).

Evidentemente Feuerbach estaba detrás de más de una expresión:

"La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre. . ." (40).

— Esta cruz, Dios mío, por las pestes que aquí no se conocían y con tanta saña se ceban en los naturales.

— Esta por la guerra y ésta por el hambre, que tantos indios han matado como gotas hay en el mar y granos en la arena

— Esta por la gran ciudad de México, alzada sobre las ruinas de Tenochtitlán, por los que a cuestras trajeron vigas y piedras para construirla, cantando y gritando noche y día hasta morir extenuados o aplastados por los derrumbamientos.

Si se entiende que toda esta crítica se levanta contra la religión como la entendía Hegel, contra la religión de dominación o Cristiandad, nada tendrá que objetar el creyente cristiano profético o de liberación; más aún, estará de acuerdo fundamentalmente hasta con las expresiones explícitas de Marx.

En *La cuestión judía* el asunto sigue siendo el "estado cristiano" (41), pero la exigencia de la "abolición de la religión en general" (42), tanto del cristianismo como del judaísmo como manifestaciones concretas de la esencia abstracta, nos permitirá iniciar la distinción de diversos planos que en la segunda parte teórico sistemática la precisaremos.

Marx realiza así su primera declaración de ateísmo: negación del dios de una tal religión de dominación, ya que en este caso en la religión (y aun en el Estado ateo) el hombre se "reconoce a sí mismo mediante un rodeo, valiéndose de un medio" (43). La proclamación de "ateo", sin la afirmación y la realidad de un hombre realmente libre, no es suficiente. Suficiente es "el Estado político pleno, por su esencia, la vida genérica del hombre" (44), con lo que Marx se nos manifiesta todavía hegeliano, claro que crítico gracias a Bauer y Feuerbach pero sufriendo igualmente las limitaciones de ellos.

Habiendo llegado a París en octubre, trabó contacto con la clase obrera industrial; y habiendo

Diversos niveles de la esencia y sus manifestaciones, abstractas y concretas, profundas, y superficiales.		
1er. nivel :	Esencia abstracta general de religión (implícita en Marx)	
2o. nivel : esencias concretas o manifestaciones fundamentales.	A. Esencia de la religión como liberación (implícita en Marx)	B. Esencia de la religión como dominación (Cristiandad, fetichismo)
3er. nivel : manifestaciones concretas o fundadas.	A. 1. Plano profundo A. 2. Plano superficial	B.1. Plano profundo B.2. Plano superficial

Cuando Marx se está refiriendo a la "abolición de la religión en general", en concreto —dada la crítica antihegeliana contra la Cristiandad o el Judaísmo—, se trata de una religión en su esencia general "como dominación", como justificación del Estado. Marx se sitúa siempre en el nivel II-B del esquema anterior, pero no vislumbra (aunque hay indicaciones positivas como veremos), ni por ello niega, la esencia absolutamente abstracta de la religión (como la relación abstracta del hombre y del Absoluto, sea el que fuera, aunque se afirmara la eternidad de la Materia, con lo que se aceptaría un panteísmo) y su posible manifestación concreta: la esencia general de la religión como liberación (nivel Ilo A). Ya tocaremos más adelante este tema. Aquí sólo queríamos indicar que la abolición de la religión en *La cuestión judía* es la abolición de una determinación, de una esencia general concreta, de un fenómeno de lo que expondremos después como la religión en su nivel esencial más abstracto todavía.

leído el artículo de Engels "Esbozo de una crítica de la economía política" (45), se produce la ruptura —palabra de Marx y no de Althusser— a fines de 1843 o comienzos de 1844:

"Intentemos romper (*zu brechen*) la formulación teológica del problema. Para nosotros, el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento social específico que es necesario vencer para superar el judaísmo" (46).

De pronto Marx realiza una inversión completa, y de una crítica teológica baueriana contra la religión positiva en favor de un Estado como expresión del hombre genérico según Feuerbach, ahora lanza una crítica económica contra la religión práctico-fetichista en favor del proletariado. Ruptura epistemológica aunque permanencia y maduración de conceptos que comienzan a construirse como categorías:

"No busquemos el misterio del judío en su religión, busquemos el misterio (*Gehelmnis*) de su religión en el judío real. . . ¿Cuál es el culto mundano (*weltliche Kultus*) que el judío practica? La usura. ¿Cuál su dios mundano? El dinero" (47).

Ahora, contra lo dicho en la primera parte, no es necesario abolir la religión para intentar un Estado libre, ahora es necesario "acabar con la esencia empírica" (económica) (48) y el judaísmo como religión de dominación queda aniquilado. Y esto, porque:

"El dinero es la esencia alienada (*entfremdete*) de su trabajo y de su existencia, y esa esencia ajena lo domina y es adorada por él" (49).

Tenemos ya explícita, aunque no desarrollada, la categoría de "fetichismo" en su sentido económico definitivo. Marx se apoya, y con ello se coloca en su tradición en la intuición de Thomas Münzer, como reconocerá también a Lutero por su acierto sobre la cuestión del dinero, el préstamo a interés, etc. Paradójicamente, Marx hace religiosa (hace objeto de crítica religiosa con categorías intrínsecamente religiosas tales como "el dinero es el celoso Dios de Israel") a la economía política que acaba de descubrir.

Por ello, ahora no es cuestión del Estado libre (del pequeño burgués radical de la primera parte de *La cuestión judía*), sino que es cuestión de articularse a lo que realmente puede ser "la recuperación total del hombre. . . el proletariado" en la página que ciertamente debió agregar al final de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en París (50).

El último texto citado de *La cuestión judía* es un buen resumen anticipado y explícito del tema que nos ocupa en los *Cuadernos de París* y en los *Manuscritos del 44*. El fetichismo será la esencia alienada del hombre:

"Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la cosa sobre la persona, del producto sobre el productor" (51). La economía política concibe a la comunidad de hombres, a su esencia humana en acción, a su complementación en la vida genérica, en la verdadera vida humana, bajo la forma del intercambio y el comercio" (52). "Mi trabajo sería expresión vital libre, por tanto goce de la vida. Bajo las condiciones de la propiedad privada, es enajenamiento de la vida. . . Mi trabajo no es vida" (53).

Desde sus primeros estudios económicos, Marx descubre la esencia alienada del trabajo como muerte del trabajador, y como producción por sus

propias manos de su opuesto, de su enemigo, el fetiche:

"... el capital muerto (*tote*) va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual. . . El obrero sufre en su existencia, y el capitalismo en la ganancia de su Mammón muerto" (*toten Mammóns*) (54). "... Sólo mediante el sacrificio (*Aufopferung*) de su cuerpo y de su espíritu (el obrero) puede saciar. . ." (55). "El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un Poder (*Macht*) independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa" (*sachlich*) (56).

Marx resume todo lo dicho de la siguiente manera:

"Respecto al trabajador, que mediante el trabajo se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación; la actividad propia aparece como actividad para otro y de otro, la vitalidad como holocausto (*Aufopferung*) de la vida, la producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un poder extraño" (57).

Desde una religión de dominación, la doctrina de la creación es una reafirmación de esa pérdida, de esa dependencia, y por ello Marx la rechaza aquí (58). La negación de su tal "dios" es la cuestión del ateísmo:

"El ateísmo, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es la negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación. . . Es autoconciencia positiva, no mediada por la superación de la religión" (59).

Esta es la posición definitiva de Marx sobre la cuestión, y por ello nunca aceptará en el futuro un ateísmo militante, por lo cual lo atacará Bakunin en su momento:

"El comunismo es la figura necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es una meta del desarrollo humano, o la figura de la sociedad humana" (60).

El comunismo, como horizonte exigido desde una situación fetichizada es un límite, un horizonte, un concepto utópico; no un momento de la historia. Contra él se levanta el fetiche, Mammón, el Dinero:

"El dinero es el vínculo que me liga con la vida humana, que liga a la sociedad. . . Es la divinidad vi-

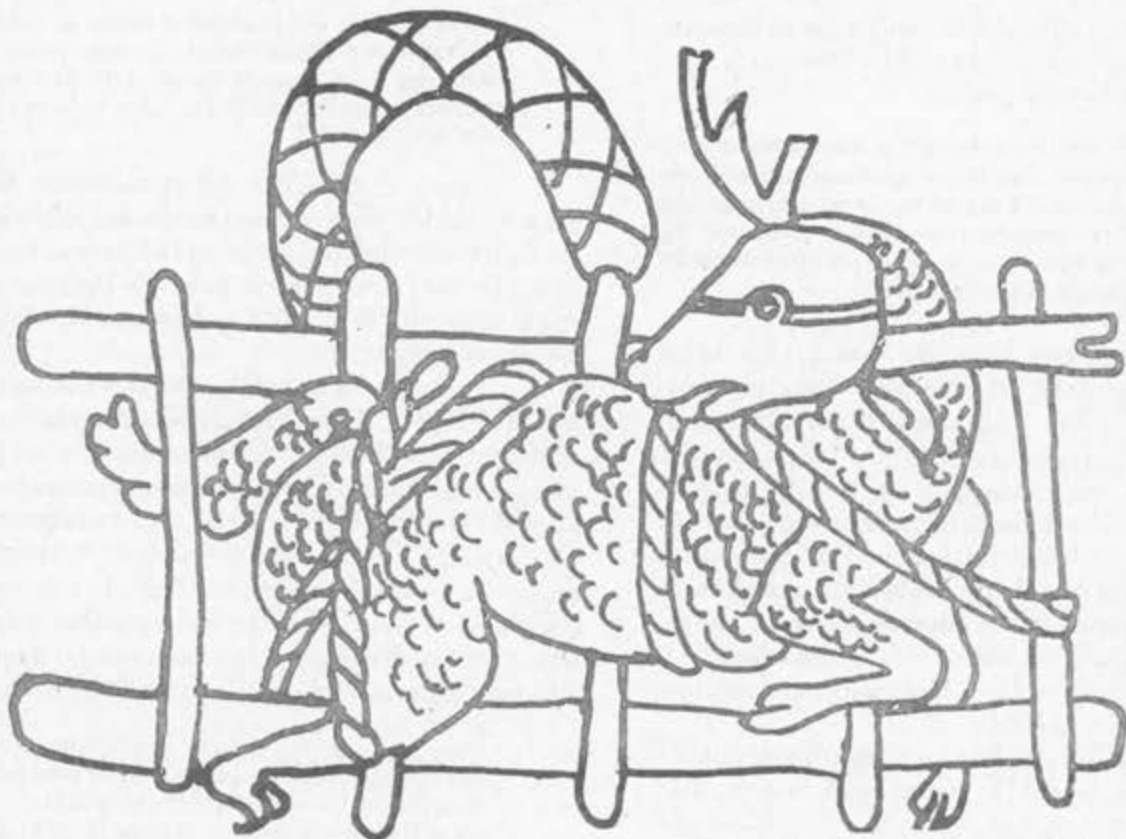
sible (*sichtbare*). . . Es la prostituta universal. . . (es) la fuerza divina en que radica la esencia genérica alienada (del hombre). . . Es el poder enajenado de la humanidad" (61).

Y de todo esto la economía política "no nos proporciona ninguna explicación" (62). De todas maneras deberemos esperar prácticamente hasta los *Grundrisse* y *El Capital*, para estudiar el "desarrollo" del concepto de religión, en su esencia negativa o como fetichismo, tal como ya lo ha planteado explícitamente en los *Manuscritos del 44*: como crítica religiosa antifetichista del capital, de la economía política.

mana). Desde este horizonte encontramos sin embargo algunos elementos útiles:

"Para poder convertir el amor en el *Moloch*, en el demonio corpóreo —agrega Marx—, el señor Edgar empieza convirtiéndolo en un dios. Y una vez convertido en dios, es decir, en un objeto teológico, cae naturalmente bajo la crítica de la teología, aparte de que como es sabido Dios y el diablo no andan nunca muy lejos el uno del otro" (63).

Quizá más interesante, a nuestros fines, es el ataque contra el materialismo ingenuo que lanza Marx ya que será dicho materialismo el que se imponga en la etapa staliniana a partir de 1930:



1.4. Crítica materialista del idealismo religioso (1844-1846)

Teniendo en cuenta la etapa definitiva del pensamiento de Marx sobre la religión, este momento —que se transforma después en el fundamento teórico de la religión como ideología— no tiene tanta importancia. En realidad es una autocrítica de la propia etapa baueriana de Marx. La religión de dominación, la de la Cristiandad prusiana o de la filosofía baueriana, es un falso problema. El problema real es el fetichismo (porque es la religión práctico-efectiva, momento fundante del capitalismo) o la praxis que realiza el mundo material (de los productos o necesidades de la vida hu-

"El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia (*Stoff*) en que su trabajo se realiza, en la que obra, con la que y por medio de la que produce" (64) había dicho en los *Manuscritos del 44*

Esta materia con sentido productivo (objeto de trabajo), no de una conciencia (como para Politzer o Konstantinov) intuitiva:

"La falla fundamental de todo el materialismo precedente. . . reside en que sólo capta el objeto, la realidad, lo sensible, bajo la forma objetiva o como objeto de intuición, no como actividad humana sensible, práctica; no de un modo subjetivo (*subjektiv*). . ." (65).

Cuando se hacen hoy muchos marxistas la pregunta: ¿Qué es primero la conciencia o la materia? la relación es intuitiva, de conocimiento, pasiva, y por ello es parte de un materialismo ingenuo, *naif*, no "subjetivo". En este último caso la materia es constituida como "materia" desde el sujeto de trabajo (activo o productor) o práctico (revolucionario, histórico). Nada más lejos de Marx que el materialismo cosmológico o ingenuo-intuitivo que determina absolutamente a la subjetividad:

"La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres, y que el educador necesita por su parte ser antes educado" (66).

Es el hombre el que cambia las circunstancias en última instancia. Por ello a Marx no le interesa el materialismo ingenuo:

(La) "naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en la que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco por tanto para Feuerbach" (67).

Marx no está pensando en la materia de los positivistas de fines del siglo XIX —que tanto influenciarán a Lenin—, sino en la materia de la producción, la naturaleza en relación a "la producción de la vida", "la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia" (68) y por ello de toda religión. La religión de dominación justificará la dominación, pero una religión de liberación justificará la misma liberación, en estricto materialismo histórico, cuestión que Marx no pudo vislumbrar.

No se debe pensar en la contraposición de una "materia inerte" o cosmológica opuesta a la conciencia, porque si es verdad que "la vida (es) la que determina a la conciencia", no debe olvidarse que esa objetividad que determina "corresponde a la vida real, parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia" (69).

1.5. Crítica al socialismo cristiano por utópico (1846-1849)

Después de la autocrítica en forma antibaueriana, Marx entra en un período francamente político —y no ya filosófico antidealista. La religión no es considerada ideología de dominación, sino posible fundamento de desviacionismo político revolucionario.

En los tres momentos que toca Marx en estos años la cuestión de la religión lo hace en un mismo sentido:

"El parloteo de Kriege sobre el amor y su repulsa del egoísmo no son, por cierto, más que las hinchadas revelaciones de un espíritu totalmente ahogado en la religión. . . Busca clientela bajo el emblema del comunismo. . . Pedimos en nombre de esta religión del amor que se sacie al que tiene hambre. . . Petición repetida hasta la saciedad y sin el menor resultado desde hace mil ochocientos años" (70).

Marx se lanza violentamente contra una religión de resignación tan criticada por la religión de liberación, hoy:

"Una doctrina que predique el deleite de conductas rastreras y el desprecio de sí mismo puede que convenga a los buenos monjes, pero de ninguna manera a hombres decididos, sobre todo en tiempos de lucha" (71).

Como el fundador del cristianismo, Marx exige la justicia hoy, la satisfacción del pobre hoy, no en un más allá que mistifica la historia. Para el fundador del cristianismo el Reino de Dios ya "está entre vosotros" hoy, aquí, y hay que construirlo sin postergaciones.

De la misma manera —y a veces con las mismas palabras—, Marx rechaza el clientelismo de cristianos que ahora se recuerdan que hay un problema social, siendo frecuentemente organizaciones antirrevolucionarias reformistas, que se inspiran en los "principios sociales del cristianismo". Debe tomarse sin embargo con mucho cuidado este tema, porque el *Social Gospel* fue un movimiento social que debe estudiarse todavía y tiene mucho de positivo para el "socialismo cristiano" del siglo XX:

"Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud. . . glorificaron la servidumbre. . . defendieron la opresión del proletariado. . . trasladan al cielo la corrección de todas las infamias. . . declaran que todos los actos viles de los opresores son el justo castigo del pecado. . ." (72).

Es una crítica certera y totalmente asumible desde un cristianismo de liberación contra la "religión de resignación", de dominación, fetichista.

Es en la tercera parte del *Manifiesto del Partido Comunista* donde Marx sintetiza sus críticas al oportunismo reformista de ciertos socialistas cristianos de la época que se muestran a los ojos de Marx como sumamente peligrosos, así como lo fueron los fariseos para Jesús, por ser los más próximos:

"Del mismo modo que el cura y el señor feudal marcharon siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal. . . El socialismo cristiano no es sino el agua bendita con que el clérigo consagra el despojo de la aristocracia. . . Repudian toda acción política, y sobre todo toda acción revolucionaria, y se proponen alcanzar su objeto por medios pacíficos y ensayando abrir camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por las experiencias en pequeño, condenadas de antemano al fracaso" (73).

No deberá olvidarse —en su aspecto positivo— que Marx, por otra parte, tenía igualmente un gran aprecio por el cristianismo primitivo, donde se encuentra la "puerta abierta" hacia la comprensión contemporánea en el Tercer Mundo de una religión actual de liberación. De todas maneras todas las críticas de Marx son sumamente útiles para dicha religión como liberación (sea cristiana, musulmana, hindú o budista).

1.6. Transición teórico- creadora (1849- 1856)

Estos difíciles años de lucha familiar y política de Marx en su exilio londinense, no dejaron obras importantes, pero, en otro sentido, fue tiempo de incubación cuyo testimonio parcial son los *Cuadernos de Londres* de 1851-1853.

G.F. Daumer había publicado en Brunswick, en 1842, su obra *Culto al fuego y a Moloch entre los antiguos hebreos*. En la reseña a la obra *La religión de la nueva era* (Hamburgo, 1850), Marx lo critica fuertemente por no haber sabido "exaltar el proceso práctico" que condiciona a la religión; concluye irónicamente:

"El Señor Daumer no sabe qué luchas 'de las clases inferiores contra la superiores' fueron necesarias, incluso para producir un 'grado de cultura' a la Nuremberg, y para posibilitar el nacimiento de un luchador contra Moloch a la Daumer" (74).

Tipo de trabajos religiosos que sólo se quedan en el nivel ideológico y no saben estudiar el nivel material de la producción de la vida humana social histórica en su realidad concreta. Por otra parte, Marx critica el uso populista de la religión. En *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* indica acertadamente:

"Bonaparte ya no necesitaba al Papa para convertirse en el presidente de los campesinos, pero necesitaba conservar al Papa para conservar a los campesinos del presidente. La credulidad de los campesinos lo había elevado a la presidencia. Con la fe perdían la credulidad, y con el Papa la fe. . . Había que restaurar el poder que santifica a los reyes. . . El partido del orden proclamaba. . . la conserva-

ción de las condiciones de vida de su dominación, de la *propiedad*, de la *familia*, de la *religión*, del *orden*" (75).

El "bonapartismo" era un nuevo proyecto de Estado cristiano, una nueva Cristiandad al servicio del populismo tan conocido en América Latina y en la India; en este último país con la pretensión de un Estado hindú y manipulando inteligentemente el "comunitarismo" o lucha interreligiosa. La religión aparece ahora como ideología de dominación de clase, aspecto que no se había indicado antes:

"Presentaba (la religión su papel de) dominación de clase y las condiciones de ella, como el reinado de la civilización y como condiciones necesarias de la producción material y de las relaciones sociales de intercambio que de ellas se derivan" (76).

Es en este tiempo que Engels —a quien no hemos incluido metódicamente en este trabajo— escribió "*La guerra campesina en Alemania*" (1850), donde podemos leer:

"(Thomas Münzer) por medio de la Biblia enfrentó al cristianismo feudal de su época con el sencillo cristianismo de los primeros siglos. . . Los campesinos utilizaron (como hoy en Nicaragua, El Salvador y en América Latina en general) este instrumento contra los príncipes, la nobleza y el clero. Entonces Lutero se volvió contra ellos (los campesinos). . . Con la ayuda de la Biblia se justificó el origen divino de la monarquía. . ." (77).

Magnífico ejemplo, que después "desarrollaremos" teóricamente para comprender el contenido del "concepto" de religión en su rica contradicción dialéctica interna:

"Por lo tanto (pensaba Münzer) el cielo no es una cosa del otro mundo; hay que buscarlo en esta vida, y la tarea de los creyentes consiste en establecer aquí, en la tierra, ese cielo que es el Reino de Dios" (78).

Un cristianismo de liberación afirma exactamente lo mismo con el añadido de que el Reino comienza ahora pero no se realiza totalmente en la historia.

En *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) y en *Sobre la revolución española* (1854) Marx vuelve sobre algunas ideas ya expuestas en *Las luchas de clases en Francia*. En *El movimiento anticlerical, Manifestación en Hyde Park* (1855), leemos que "tal es la oligarquía inglesa actual, tal es la Iglesia su hermana melliza" (79).

En este periodo, de estudio silencioso en el Museo Británico, se puede decir que el concepto de religión se encuentra desarrollado con respecto a la contradicción de las clases, cuestión fundamental que deberemos tomar en cuenta en la segunda parte de este trabajo.

1.7. La religión en los primeros escritos teóricos de finitivos (1857-1864)

Pareciera que en estos trabajos, desde los *Grundrisse*, pasando por la *Contribución*, los *Manuscritos del 61-63*, hasta el *Capítulo VI inédito*, poco y nada hubiera sobre religión. Sin embargo, es en este tiempo que se desarrolla por primera vez el discurso propiamente científico de Marx en su crítica de la economía política; y por ello también por vez primera la cuestión de la religión, como crítica antifetichista del capital, comienza a tomar forma definitiva.

En los *Grundrisse* las referencias a nuestro tema son numerosas; suficientes para advertir el lugar teórico que ahora ocupará la religión en el discurso sobre "el capital en general". Dicho de paso, pero fundamental en nuestra interpretación, es la posibilidad de una "autocrítica cristiana":

"La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores, sólo cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo *dynamel*, a su propia autocrítica" (80).

Hablando del dinero, de su forma "autonomizada":

"... Crece el Poder del dinero, o sea la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independiente de ellos. Lo que originariamente se presentaba como medio para promover la producción se convierte en una relación extraña a los productores" (81).

La cuestión de fetichismo, entonces, comienza aquí por el dinero, como era de esperarse. Marx tiene ya su concepto explícito:

"En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal en una capacidad de las cosas. ... Arránquese a la cosa este Poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas... (82)".

Aquí es donde Marx habla de tres niveles: el primitivo de la dependencia personal comunitaria; el capitalista de la "independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas"

(el fetichismo); y, en tercer lugar, "la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunitaria, social" (83). Vemos entonces que la cuestión del fetichismo era para Marx necesario plantearla desde el comienzo: aquí en el caso del dinero; en *El Capital* en la misma mercancía; y desde el horizonte de la utopía como marco de referencia necesaria de comprensión.

El tomar las relaciones cósmicas como fundantes de las personales es descubierto como un mecanismo ideológico, ya que:

"desde el punto de vista ideológico... se presenta como dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos y la fe en la eternidad de tales ideas... inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes" (84).

Y de pronto, quizá utilizando su *Cuaderno de París* de 1844 (85), vuelve al tema del fetichismo:

"El dinero (es) como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificado... El dinero figura efectivamente como el Moloch a cuyo altar es sacrificada la riqueza real" (86).

Puede verse entonces la aplicación del fetichismo al dinero, y no a la mercancía; porque en los *Grundrisse* todavía no ha descubierto el orden definitivo de las categorías en la cuestión del fetichismo:

"De su figura de siervo en la que se presenta como simple medio de circulación, (el dinero) se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías" (87).

Este nuevo dios tiene todas las prerrogativas de una religión:

"El culto al dinero tiene su ascetismo, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero" (88).

Poco después Marx copia los textos del *Apocalipsis* 17,13 y 13,17 (89), donde la Bestia, el anticristo, marca a los suyos en la frente (como a los esclavos en el imperio romano). Marx, frecuentemente indica ese gesto de la Bestia, de Satán, de "marcar" a sus víctimas. Aun el mismo dinero tiene esta señal o marca:

"El oro no puede depreciarse. . . pero sí un cierto dinero determinado de su propia materia: lleva en la frente su propio carácter determinado cuantitativo" (90).

Es sabido que para los hebreos cualquier figura era idolátrica, porque les estaba prohibido hacer representación de cosa alguna (vegetal, animal o persona), para no caer en el totemismo, idolatría o fetichismo. De allí que Jesús pide una moneda con la imagen del César; por llevar una figura humana, es signo de idolatría: "¿De quién son la *imagen* y la leyenda que lleva? Le contestan: Del César. Les replica: Pues entonces lo que es del César devuélvan-selo al César y lo que es de Dios a Dios" (Lucas 20,24-25), con lo cual de ninguna manera aprobó que se pagara el tributo, sino que simplemente amonestó: Ese objeto idólatra, sáquenselo de encima de ustedes. La moneda, como el esclavo, llevan "en su frente" el signo de su señor: han sido subsumidos por él. La Bestia es el capital, poder autónomo que se afirma como sujeto:

"El capital, pues, aparece por su lado como el sujeto dominante y propietario de trabajo ajeno; y su relación misma es la de una contradicción tan cabal como la del trabajo asalariado" (91).

Por su parte, en la *Contribución a la crítica de la economía política* del 1859, podemos ver que el tema posterior del fetichismo es colocado bastante al comienzo del capítulo 1, a fin de explicar el "carácter social" (en su sentido negativo) del trabajo individual en el capitalismo:

"Algo que caracteriza al trabajo, y que crea valor de cambio es que la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, invertida; vale decir como una relación social de las cosas. . . Si es correcto decir que el valor de cambio es una relación de personas, hay que agregar empero que es una relación oculta bajo una envoltura cósmica" (92).

En esta página aparece el tema del fetichismo bajo expresiones tales como "mistificación" o "ilusión". Es ya un "lugar" sistemático definitivo y referido a la mercancía. En el capítulo III sobre el dinero, aparece nuevamente el tema también sin denominación:

"Los poseedores de mercancías entraron en el proceso de la circulación simplemente como custodios de mercancías. . . uno es un pan de azúcar personificado, y el otro, oro personificado. . . Son una representación necesaria de la individualidad sobre la base de una etapa determinada del proceso social de la producción" (93).



OBISPO ESPAÑOL, CON BACULO Y EN HABITO DE FRANCISCANO.
(códice Vaticano)

Ahora es el mismo dinero el que se fetichiza dado el grado de desarrollo —el segundo nivel de los *Grundrisse*, de los individuos aísla los pero socializados en la relación mercantil— abstracto del capitalismo. Este es el segundo lugar sistemático, después del fetichismo de la mercancía, el del dinero.

En los *Manuscritos del 1861-1863*, que contiene el capítulo III (cuyos capítulos I y II son la *Contribución*), queremos resaltar especialmente dos pasajes importantes, donde quizá por primera vez Marx da nombre al tipo de relación invertida en el sistema capitalista:

"La forma de ingreso y las fuentes de éste expresan las relaciones de la producción capitalista bajo su forma fetichizada (*fetischartigsten Form*). Su existencia tal como se manifiesta en la superficie, aparece separada de las conexiones y de los esla-



bones intermedios que sirven de mediaciones. La tierra se convierte así en fuente de la renta, el capital en fuente de la ganancia, y el trabajo en fuente del salario. Y la forma invertida en que se manifiesta la inversión real, es un tipo de ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar. . . Sin embargo, todas estas formas, el más perfecto de los fetiches es el capital a interés. . . La tierra o la naturaleza como fuente de renta, es decir, de la propiedad territorial, es ya bastante fetichista. . . Con el capital a interés se perfecciona este fetiche automático" (94).

Son estas dos páginas quizá el texto más importante sobre el tema, ya que incluye el capital en su conjunto: proceso productivo y circulatorio, capital industrial, comercial y a interés como formas fetichizadas. El "fetichismo" adquiere ya un desarrollo teórico suficiente. Sin comentar citemos otro texto:

"La total cosificación, inversión, y el absurdo del capital como capital a interés. . . es el capital que rinde interés compuesto, y aparece como un Moloch reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en holocausto (*Opfer*) en sus altares" (95). "Es el interés lo que aparece así. . . como la creación de valor (*Wertschöpfung*) que del capital emana. . . En esta forma se esfuma toda mediación y se consume la forma fetichista del capital, como la representación del capital-fetich" (96).

Como puede verse es ya una anticipación expresa del capítulo 24 del tomo III de *El Capital*. Pero algo después nos depara todavía alguna sorpresa, ya que se aplica el concepto de fetichismo en el nivel productivo:

"Tan pronto como se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo. . . se incorpora al capital como actividad perteneciente a éste. . . De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta, se presentan ahora como fuerzas productivas y formas del capital. . . se enfrentan al trabajo vivo personificadas en el capitalista. Volvemos a encontrar aquí la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el fetichismo de la mercancía" (97).

Es decir, el propio obrero considera al "propio trabajo objetivado", trabajo pasado acumulado en el capital como algo extraño, como valor del capital. Pero, además, el mismo trabajador se considera a sí mismo como capital como recurso, como momento del capital, ya que se ha vendido:

"Personificación de una cosa y cosificación de una persona" (98).

Volveremos sobre estas cuestiones en la segunda parte. De todas maneras, podemos concluir que fue en 1861-1863, en los *Manuscritos* de esos años, que Marx cobró conciencia explícita de la "forma fetichista" (todavía no "carácter fetichista") de todo el capital. Los textos sobre el fetichismo en *El Capital* los estudiaremos en forma sistemática en la segunda parte de este trabajo.

1.8. Algunos temas sobre la religión en la época definitiva

A muchos marxistas contemporáneos podría llamarles la atención el que Bakunin lanzara "vehementes ataques contra la Internacional que dirigía Marx como negadora del ateísmo" (99). En efecto, sobre el ateísmo tenía Marx una posición tomada totalmente firme. En 1871, cuando ya ha-

bía publicado el tomo I de *El Capital* y escribía los manuscritos para los tomos II y III, en carta a Friedrich Bolte del 23 de noviembre de ese año, enviada desde Londres a Nueva York sobre algunas cuestiones de la Internacional, tocó el punto. Trató en la segunda cuestión el asunto de las "sectas". No sólo la Internacional no es una secta, sino que "sospecha mucho del amateurismo, superficialidad y filantropía burguesa de ciertas sectas a medias socialistas" (100). Y le relata a Bolte que en 1868 Bakunin pretendió fundar una segunda Internacional con él por jefe, bajo el nombre de "Alianza de la Democracia Socialista":

"Su programa consistía en una cantidad abigarrada de confusiones: igualdad de clases, exclusión del derecho de herencia como punto de partida del movimiento social (una tontería saint-simoniana), exigencia de ateísmo como dogma de los miembros, etc, y como dogma principal (proudhoniano) la abstención política del movimiento" (101).

Llama entonces la atención que entre las "tonterías" (*Blödsinn*) bakunianas se encuentre el "ateísmo" (*Atheismus als Dogma*), que además es considerado como un "cuento para niños" (*Kinderfabel*).

En realidad esta posición era ya para Marx una conclusión importante dentro de la Internacional. Por ello, en el trabajo escrito entre enero y febrero de 1872 sobre las "Pretendidas escisiones de la Internacional" —editada en francés en Ginebra poco después— Marx escribe en referencia a la "Sección de ateos socialistas", que no pueden ser aceptados como miembros, ya que en el caso de la Youth Men's Christian Association —y nacional— no fue aceptada, porque "la Internacional no reconoce secciones teológicas" (*theologische Sektionen*) (102).

Está claro que para Marx, entonces, una "sección atea" era una institución teológica, que debía ser excluida. Y esto es tan así que en un artículo del 4 de agosto de 1878 —cinco años antes de su muerte— sobre la historia de la Internacional, y en respuesta a George Howell, vuelve a afirmar, en la cuestión de la "Idea religiosa" propia, que el mejor empleo de cómo debe tratarse la problemática es como se trató el caso del Sr. Bakunin y su "Sección de ateos socialistas", que no fue aceptada porque al igual que la YMCA el Consejo General aclaraba que no podía "reconocer secciones teológicas" (103).

Para Marx el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera. Hay entonces gran

distancia de esta posición política de Marx, con la posición dogmática (que el mismo Marx rechaza, hasta por su nombre: "el ateísmo como dogma") del marxismo posterior, que deformó la clara decisión de la I. Internacional al respecto.

Hemos citado algunos textos del Marx juvenil sobre el ateísmo. De todos ellos podemos deducir que para Marx el ateísmo no es un momento esencial del socialismo; muy por el contrario, ya en 1844 lo consideraba superado, y vemos que el Marx "definitivo", algo antes de su muerte, lo rechaza frontalmente como un error político. ¿Qué diría hoy ante un Tercer Mundo, Asia, Africa y América Latina donde los pueblos son sujetos de una profunda religiosidad ancestral? Ciertamente sería mucho más político que muchos pretendidos aprendices de revolucionarios. Una y otra vez, aquí o allí, nombra con la denominación del Nuevo Testamento, al capital:

"Es admirable que... se atrevan a un ataque contra la ciudadela de una guarnición y contra un ejército de cuarenta mil hombres... mientras los hijos de Mammón bailaban, cantaban y banquetearon en medio de la sangre y de las lágrimas de una nación humillada y martirizada" (104). "Mientras el semibárbaro defendía el principio de la moral (China), el civilizado le contraponía el principio de Mammón" (105). "Aquellos inspectores británicos que... han asumido la protección de las masas oprimidas... con una inmovible energía y una superioridad espiritual, para las que en estos tiempos de la adoración de Mammón no se encontrarán muchos paralelos" (106). "Yo concedo con gusto el derecho de traducción, empero no en esta tierra de Mammón llamada Inglaterra" (107).

Marx se refería al capital también con otros nombres.

"La bolsa británica brindó por la francesa, los apóstoles de la especulación bursátil se felicitaron y se estrecharon las manos, y prevaleció la convicción de que finalmente el Becerro de oro había sido elevado a dios todopoderoso, y que Aarón era el nuevo autócrata francés" (108). "Apenas los valores franceses comenzaron a descender, la muchedumbre se precipitó de cabeza hacia el templo de Baal, para desprenderse de los bonos estatales y acciones" (109). "Una industria que como el vampiro —figura que usará en *El Capital*— debe chupar sangre humana, sobre todo sangre de niños. En tiempos antiguos el asesinato de niños era un rito misterioso de la religión de Moloch, pero sólo se practicaba en ocasiones solemnes, quizá una vez al año; y además Moloch no tenía especial preferencia por los niños de los pobres" (110).

(Las notas aparecerán al final de la última parte)

PROVINCIAL JESUITA: "COMPARTIMOS DOLOR CON EL P. FERNANDO"

El Provincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica y Panamá cree su obligación hacer la siguiente aclaración:

1.- *El día de hoy 10 de Diciembre, la Curia General de la Compañía de Jesús ha confirmado en Roma que el P. Fernando Cardenal ha sido desligado de sus compromisos jurídicos con la Compañía de Jesús.*

2.- *La única razón por la que el P. Fernando Cardenal ha sido desligado de sus compromisos como religioso jesuita es la presentación por su parte de una objeción de conciencia para obedecer la orden de dejar su puesto de ministro. Resultó imposible una excepción a la norma del Derecho Canónico de que los sacerdotes y religiosos no acepten cargos públicos que lleven consigo el ejercicio del poder civil o cargos de participación activa en partidos políticos.*

3.- *Habiendo tomado parte con preocupación fraternal en el doloroso conflicto en que se ha encontrado el P. Cardenal durante varios años, puedo hoy dar testimonio de la autenticidad y seriedad de su objeción de conciencia, frente a la cual mantengo un profundo respeto. Al mismo tiempo atestiguo el ejemplar comportamiento del P. Fernando Cardenal como religioso jesuita, y admiro los generosos servicios apostólicos que siempre ha desempeñado desde el centro de su vocación.*

4.- *Cuando un hermano se encuentra en una hora de su vida dolorosa y grave, es natural que le ofrezcamos toda nuestra oración y nuestro apoyo fraternal. Así estamos decididos a seguirlos ofreciendo hoy al P. Fernando Cardenal en el camino en que su opción por los pobres ha desembocado.*

5.- *Aceptamos las decisiones de la autoridad en la Iglesia. Pedimos al pueblo cristiano que nos dé sus oraciones y su apoyo para que nos mantengamos fieles en la Iglesia a nuestro carisma de servicio a la Fe y a la promoción de la Justicia, y también para socorrer el dolor que compartimos con el P. Fernando Cardenal. Nuestra meta es tratar de acompañar el difícil camino y las grandes esperanzas del pueblo nicaragüense desde nuestro papel como religiosos jesuitas en la Iglesia.*

*Valentín Menéndez, S.J.
Provincial*

CARTA A MIS AMIGOS

INTRODUCCIÓN

En los últimos años de mi vida (1979-1984), principalmente en los meses de 1984, un buen número de amigos de diversos países, cris-

tianos o simpatizantes del Cristianismo, Cardenales, Obispos, Sacerdotes, hermanos Jesuitas, Religiosos, Religiosas y amigos seculares me han

escrito, se han interesado por mí. En los últimos meses no he contestado esas cartas. Aguardé con silencio agradecido esperando el momento de poder contar toda la verdad.

Varias veces la prensa nacional e Internacional se ha referido a mí, haciendo afirmaciones verdaderas y también falsas. Ha llegado el momento de hablar. Quiero dar una respuesta sencilla, fraterna, sin protagonismo que no tiene sentido alguno en la situación en que vive Nicaragua, dando al mismo tiempo mi sincera visión de lo que ha sucedido y está sucediendo. Es la visión limitada y parcial de una persona pero es mi visión y creo que debo compartirla con quienes se interesan por mí. Es sobre todo una carta llena de agradecimiento. Ningún nombre será olvidado.

Sé de antemano, que algunos, no Uds. tratarán de manipular y mal interpretar todo lo que diga pero pienso que debo hacerlo. En las páginas siguientes intento señalar cuál es el estado de la cuestión (Nos. I - II) e indicar, brevemente, los cambios por los que el Señor me ha llevado (Nos. III - VI).

1.- LAS PRESIONES ECLESIASTICAS Y MI OBJECION DE CONCIENCIA

Muy poco después del triunfo de la Revolución Sandinista, los Obispos de Nicaragua comenzaron a presionarnos a los Sacerdotes que estábamos en la Revolución para que abandonáramos nuestro compromiso en ella. En ese entonces el P. Miguel D'Escoto, era Ministro de Relaciones Exteriores; mi hermano Ernesto, Ministro de Cultura; el P. Edgar Parrales, Ministro de Bienestar Social, y yo encargado de la Alfabetización. Después de largos meses de tensiones, finalmente en Junio de 1981 la Conferencia Episcopal de Nicaragua nos concedió permiso para continuar en nuestro trabajo, como una excepción, por razón de la emergencia que vivía el país; por nuestra parte debíamos renunciar "voluntariamente" a celebrar cualquier Sacramento en público o en privado. Desde entonces nunca nos volvieron a conceder una reunión, aunque la hemos solicitado varias veces.

Antes de un año de este acuerdo, los Obispos comenzaron de nuevo las presiones para que dejáramos definitivamente nuestros trabajos en la Revolución. Estas presiones no se nos hacían en forma personal, siempre las hacían a tra-

vés de los medios de comunicación social. En los dos últimos años también ha venido participando en estas presiones del Vaticano, pero tampoco en forma personal o directa. Desde que acepté el nombramiento de Ministro de Educación, las presiones a través de los medios se han intensificado mucho más, hasta tal punto que veo claramente que en estas semanas de final del año 1984 se me presentará ya la disyuntiva final de abandonar mi compromiso con la Revolución Nicaragüense o ser expulsado de la Compañía de Jesús y recibir las sanciones eclesásticas de la suspensión a divinis y el entredicho.

Yo creía poder alimentar la esperanza de que la Iglesia iba a ver en mi trabajo un servicio apostólico de tipo misionero, en la línea de la presencia evangélica inculturante, desde dentro de un proceso histórico nuevo que opta por los pobres. Por ello creía poder mantener la esperanza de que no llegaría a presentarse un conflicto entre un deseo u orden de la Iglesia y mi conciencia.

A lo largo de estos últimos meses dediqué mucho tiempo al discernimiento y a la dirección espiritual, siempre acompañado de intensa oración para acertar mejor en mi decisión. Todo mi caso lo he tratado con hombres de profunda experiencia espiritual, amantes de la Iglesia y conocedores del espíritu de la Compañía de Jesús.

Por eso, puedo con responsabilidad afirmar que tengo una objeción de conciencia, honesta, objetiva y seria, para aceptar las presiones de las autoridades eclesásticas. Sinceramente, considero delante de Dios que cometería pecado grave si yo abandonara en las actuales circunstancias mi opción sacerdotal por los pobres, concretizada actualmente en Nicaragua por mi trabajo en la Revolución Popular Sandinista.

Mi conciencia capta como en una intuición global, que es de Dios mi compromiso en la causa de los pobres de Nicaragua y que es de Dios mi deseo de no abandonar mi trabajo; que para mí hoy ser fiel al Evangelio y cumplir el plan de Dios sobre mi vida es seguir con mis responsabilidades actuales. No logro concebir un Dios que me pida abandonar mi compromiso con el pueblo.

Pero haciendo un análisis, fácilmente encuentro muchas razones que refuerzan la captación de mi conciencia. Algunas, dichas brevemente son las siguientes:

a) Este proceso revolucionario de Nicaragua, a pesar de los errores inherentes a toda obra humana, y que por estar yo dentro de él veo muy claramente, es un proceso que pone por encima de todo, los intereses de los pobres. Políticamente, por lo tanto, es una traducción legítima de la opción preferencial por los pobres de la Iglesia Latinoamericana.

b) Compruebo que este proceso, de nuevo a pesar de sus errores, trata de crear un modelo original de Revolución, uno de cuyos rasgos más característicos es el respeto a la Religión Cristiana de la mayoría de los nicaragüenses, y la participación activa de dirigentes religiosos en la construcción de la nueva sociedad.

c) Experimento que en medio de tendencias a la increencia, mi presencia sacerdotal, religiosa y cristiana entre los revolucionarios, es un testimonio importante del valor y el papel de la Fe. Esta actividad mía la veo dentro del Decreto IV, de la Congregación General 32 y del encargo especial frente al ateísmo dado a la Compañía por su Santidad Pablo VI.

d) Desde el final de la Tercera Probación, en 1970, prometí vivir al servicio de los pobres mi sacerdocio, dejándome llevar por los impulsos del Espíritu en las concreciones. Desde entonces creo haber cumplido, con la gracia de Dios, esta promesa: siempre en consulta con mi Comunidad Religiosa, ampliamente entendida y con mis superiores de la Compañía de Jesús. Esa promesa se cumple hoy en Nicaragua radicalmente trabajando dentro de la Revolución.

e) Desde entonces he animado como Sacerdote a muchísimos jóvenes y a muchos adultos, así de las clases adineradas como de las populares, a entregarse movidos por su Fe, de la manera más eficaz posible, a la causa de los pobres; en Nicaragua, esta causa estaba siendo llevada adelante por el F.S.L.N. Un número no pequeño de ellos siguieron mis palabras y se metieron como fermento en la masa y en nuestra historia; fueron asesinados miles, entre ellos, mi cuñado y tres sobrinos. Lazos de sangre derramada me unen también a esta causa, a este pueblo.

f) Estoy convencido de que nuestra presencia en la Revolución nicaragüense en estos momentos tiene una gran trascendencia, no sólo para este proceso, sino también para todos los procesos de

transformación social que se darán en América Latina. Se necesita ser ciego para no verlo. No creemos en modelos, pero las experiencias iluminan, y sobre todo inspiran.

g) Tengo la impresión de que es tan novedoso y original nuestro proceso revolucionario, que es difícil comprenderlo desde fuera. Sinceramente siento que no se comprende bien el desafío que, sin pretenderlo y sin méritos personales para ello, tenemos por delante, la responsabilidad que pesa sobre nuestros hombros y las repercusiones que tiene en estos momentos cualquier decisión definitiva de parte nuestra. Los centenares de cartas que nos han escrito de todas partes son una de las pruebas palpables de lo que afirmamos.

h) Nuestra pequeña Nicaragua es casi totalmente indefensa ante el alud de calumnias y manipulaciones noticiosas de toda índole, que pretenden deslegitimarla, denigrarla y justificar así más fácilmente una agresión militar contra ella. La causa del pueblo, la verdad de esta causa, necesita contrarrestar tanto lodo e infamia. Nosotros algo podemos hacer. Por eso seguiremos de pie, firmes, junto al pueblo, en la Revolución, clamando a todos los que quieren oír, con toda la fuerza de nuestra credibilidad sacerdotal y con toda la autoridad moral que tenemos ante nuestros amigos: "No crean las calumnias sobre Nicaragua; cometemos errores al caminar como todos los humanos, pero no como afirman nuestros detractores. Nuestras metas son justas, nobles, bellas y santas". Nicaragua hoy más que nunca necesita testigos calificados de la verdad y justicia de su causa. Y aquí debemos estar.

i) Dejar la Revolución precisamente en estos momentos sería tomado como una desertión del compromiso con los pobres y difícilmente podría yo convencerme de que ahora, no sólo sería mi retiro una traición a la causa de los pobres, sino una traición a la Patria. El análisis más razonable de la situación internacional nos indica que en cualquier momento podemos pasar de ser una nación agredida por contrarrevolucionarios apoyados oficialmente y públicamente por el actual Gobierno Norteamericano, a ser una nación más intervenida directamente por fuerzas militares del Gobierno de los Estados Unidos, precisamente porque la actual administración norteamericana no quiere aceptar la Revolución Popular Sandinista.

j) Cuando el país entero está en "alerta general" y el Ejército Sandinista en disposición con-

bativa esperando la agresión militar, a mí se me ordena que deje la Revolución. La misión que se me ha dado para el tiempo de una intervención es peligrosa. Yo sé claramente que mi vida está en mayor peligro que en los tiempos de la lucha contra la dictadura somocista, pero no puedo abandonar a mi pueblo. Nunca lo abandonaré. Amo más esta causa que mi vida, y me piden que la abandone precisamente cuando está el pueblo en mayor peligro, calumniado y acosado por el país más poderoso de la tierra.

k) La orden que se me da me obliga a tomar decisiones de conciencia, pero yo capto que las presiones que provocan esta orden no nacen de una reflexión teológica, ni de inspiración evangélica o de necesidades pastorales. En comunión con Iglesia, tengo el derecho de decir que algunos Obispos de Nicaragua tienen un proyecto político que ayer y hoy sigue demostrando estar en abierta contradicción con los intereses de las mayorías pobres de Nicaragua.

También la Santa Sede, en el caso de Nicaragua, se ve aprisionada por concepciones en el campo político a las que ha llegado por traumas producidos por los conflictos de Europa del Este y que nada tienen que ver con la historia del pueblo de Dios en nuestras tierras latinoamericanas y mucho menos con el proceso revolucionario nicaragüense. Desde aquí percibimos que la política Vaticana hacia Nicaragua coincide con la del Presidente Reagan. Se pretende deslegitimar el Proceso Revolucionario con nuestro retiro. En Nicaragua no tiene por qué haber ningún problema religioso fundamental entre la Iglesia y la Revolución. Aquí no entra en discusión ningún dogma de la Fe Cristiana, ninguna doctrina católica ni ningún postulado de la moral cristiana; lo que existe es un enfrentamiento político. Los Obispos se han mostrado públicamente unidos a los que atacan a la Revolución, a los que desean la destrucción de este régimen para regresar al pasado. La aplicación rígida del Canon 2853 no puede dejar de aparecer en Nicaragua como un pretexto para intentar con nosotros debilitar a la Revolución, uniéndose esta acción a la serie de agresiones de todo tipo que el Gobierno y sus aliados dirigen contra nuestro pequeño país. Quieren facilitar el trabajo de Goliath para destruir a David.

Además este asunto nuestro ha sido llevado por los Obispos en forma muy poco pastoral.

Seis veces he solicitado a la Conferencia Episcopal de Nicaragua que me reciban para dialogar con ellos, y ni siquiera contestan mis cartas. Es doloroso sentirse rechazado permanentemente por los Pastores.

El 8 de Julio de este año, antes de hacerse público mi nombramiento como Ministro de Educación, escribí al Presidente de la Conferencia (con copia a cada uno de los Obispos), pidiéndoles me dieran oportunidad de dialogar con ellos y terminaba la carta con este párrafo: "Desde ahora señalo a Ud. mi mejor disposición de abordar con Ud. o con toda la Conferencia Episcopal, cualquier inquietud, problema o perspectiva que Uds. lleven en su corazón, en el campo de la Educación".

Esta carta tuvo la misma suerte que las anteriores; no fue contestada.

Todo este conjunto de razones son algunos de los elementos que me llevaron por primera vez en 32 años de vida jesuita a tener problemas con una obediencia. En el caso que nos ocupa, tengo una objeción seria de conciencia para obedecer. No es un sentimiento pasajero. Hace dos años le decía al P. Teófilo Cabestrero en la entrevista que luego apareció en el libro: "Ministros de Dios, Ministros del Pueblo".

"Yo siento profundamente el llamado religioso a la obediencia a Dios. Nunca en mi vida he hecho sacrificios más grandes por la obediencia a Dios que en la Revolución. Y nunca en mis 30 años de vida religiosa he comprendido más profundamente la importancia de la obediencia de la Fe que es la obediencia a la voluntad de Dios. Pero esa obediencia a Dios pasa por la escucha de las voces y el clamor de nuestro pueblo pobre y sufrido. Yo busco obedecer a Dios por encima de todas las cosas y siento que nadie ni nada me puede apartar del camino de la obediencia. Y puedo decir sin ninguna exageración y sin vanidad alguna (porque hemos tenido suficiente entrenamiento exponiendo la vida muchas veces), que no temo ni a la muerte, no tengo miedo y estoy dispuesto a todo por ser obediente a mi conciencia que me pide obedecer a Dios siendo fiel sin condiciones, siempre, a toda hora, a mi pueblo; a ese pueblo que sufre todavía la miseria de un país que en tres años no puede hacer el milagro de pasar de la miseria al desarrollo, por tantas ne-

cesidades, por la herencia de destrozo y de saqueo, por el bloqueo, por las agresiones. . .

Quiero que quede bien claro que por mí fe en el Señor y la obediencia de fe al Señor, a que me he consagrado en la vida religiosa y en el sacerdocio, mi conciencia me lleva, después de pensarlo todo, a esa obligación irreductible, irrevocable e irreversible de compromiso con el pueblo. Y para mí es claro que eso es lo que Dios me pide, eso es lo que Dios quiere. Y estoy dispuesto a ir a la muerte por cumplir eso. Y no hay nada ni nadie que me pueda sacar de ahí. Cualquier otra cosa que vaya en contra del compromiso con el pueblo para mí claramente va en contra de la voluntad de Dios y sería pecado.

Tengo experiencias personales muy claras en las que he visto que traicionaría a Dios, faltaría a su voluntad si, en nombre de quién sabe qué ley, abandonara a mi pueblo, a los pobres, a los estudiantes que iban a la huelga de hambre por sus compañeros que estaban sufriendo a manos de la guardia. Varias veces. Y lo mismo siento ahora, pero con mucha mayor profundidad porque aquello era el comienzo".

Hoy, dos años después de expresar este testimonio, lo afirmo con mayor convicción.

II.- ANTE EL ULTIMATUM Y SANCIONES DE LAS AUTORIDADES ECLESIASTICAS

a) Creo que el Canon 2853 es válido, no estoy en contra de él. Creo también que hoy más que nunca debería renovarse la excepción a los sacerdotes en Nicaragua, porque hoy más que nunca la Iglesia debe dar testimonio de estar del lado de los pobres, cuando se quiere acosar y aún destruir sus esperanzas.

b) Mantengo mi objeción de conciencia. Mi comunidad religiosa testimonia que es sincera y que su motivación es evangélica. Creo que sería pecado abandonar el pueblo, y más aún cuando está siendo agredido militar, económica, política y hasta noticiosamente. Siendo que Dios no puede pedirme que me ponga del lado de los que quieren devorar al pueblo como pan.

c) En ningún momento pediré salir de la Compañía de Jesús y tanto una posible expulsión de ella —que considero presionada— como las san-

ciones que quieren imponerme los Obispos las considero injustas y abusivas. Reconozco la autoridad en la Iglesia y también sé que no es arbitraria ni ilimitada. Por eso protesto por lo que me parece un abuso de autoridad.

d) Seguiré viviendo como religioso, y con la gracia de Dios, intentaré seguir manteniendo el celibato. Mi sacerdocio no me lo puede quitar nadie. Con la ayuda del Señor y en comunión con la Iglesia espero seguir siendo dirigente espiritual de mi pueblo, es decir servidor de él incluso hasta dar la vida por el crecimiento de las condiciones para su liberación total.

e) Me considero pecador. Tengo una profunda conciencia de ello. No quiero que nadie me idealice porque sería un gran error. Pero lo interesante del caso es que no me castigan por mis pecados sino por lo que yo experimento como el llamado de Dios a mí, a cuya respuesta no puedo negarme.

f) Agradezco el apoyo, los consejos y la profunda amistad de mi Comunidad Jesuita de Bosques de Altamira, especialmente al Padre Superior de ella, Peter Marchetti S.J. Todos estos años ellos han sido mis mejores amigos y hermanos.

Agradezco al Delegado del Padre Provincial para Nicaragua, Padre Iñaki Zubizarreta S.J. siempre interesado en mi caso. Un gran amigo y un hombre según el corazón de Dios.

El Padre Provincial de Centroamérica Valentín Menéndez S.J. me ha acompañado con sincera simpatía, comprensión y apoyo. También quiero agradecer al R.P. Peter—Hans Kolvenbach S.J., Superior General de la Compañía de Jesús, por el respeto a mi objeción de conciencia, por su aprecio personal y el interés que ha puesto en solucionar positivamente mi caso.

g) Quien se negó rotundamente a conceder la excepción a los sacerdotes de Nicaragua para seguir trabajando en el Gobierno Revolucionario fue el Papa Juan Pablo II. Me duele esta afirmación pero cristianamente no puedo callarlo.

Cuando en el año 1982 me mandó a decir el entonces Delegado Pontificio en la Compañía de Jesús, Paolo Dezza S.J. que debía dejar mi trabajo en la Juventud Sandinista, le escribí pidiéndole me diera por escrito las razones por las cuales debía yo abandonar esa labor con los jó-

venes revolucionarios, para reflexionar sobre ellas. El Padre Dezza S.J. me contestó el 12 de enero de 1983. No había razones. Era una orden del Papa. Transcribo textualmente los principales párrafos de esa carta:

"Mucho aprecio lo que Usted ha podido hacer en favor de sus hermanos nicaragüenses en muy diversas formas, particularmente en la Cruzada Nacional de Alfabetización, y cómo ha tratado de presentar un claro testimonio de identidad sacerdotal y jesuítica, aun rechazando cargos que no parecían compatibles con su vocación religiosa. A nombre de la Compañía quiero expresarle un hondo reconocimiento y gratitud y, al mismo tiempo, manifestarle con claridad la situación presente

Como usted sabe, he comunicado al P. Provincial el deseo confirmado del Santo Padre de que se retiren todos los sacerdotes, no sólo los jesuitas, de ese tipo de colaboración con el Gobierno en que están comprometidos formando parte de algunos organismos oficiales. El cargo que Usted desempeña, aunque no sea directamente del Gobierno, está muy estrechamente ligado a él por tratarse de una organización política del Frente Sandinista. Y aunque se pueda hacer verdadero apostolado en un puesto como el que Usted tiene, el Santo Padre ha manifestado reiteradamente su voluntad de que tales oficios no sean ejercidos por sacerdotes y espera que los jesuitas demos el ejemplo en esta obediencia. Es necesario, por tanto, que cumplamos la voluntad del Santo Padre con prontitud y espíritu de Fe.

Como ve, querido P. Cardenal, se trata de una situación delicada y difícil; pero creo que Dios nos dará luz y su gracia para poder responder con toda nuestra confianza puesta en el Señor, quien con su ejemplo nos mostró una obediencia que parecía locura a los hombres de todos los tiempos.

Comprendo que le pido a Usted una obediencia difícil, en donde los razonamientos humanos pueden parecer insuficientes; pero estoy seguro que Dios premiará la fe de Usted y la hará apostólicamente fecunda. Cuente para ello con mis oraciones, con mi aprecio y con mi ayuda en todo lo que esté de mi mano".

Para quien haya leído hasta aquí este escrito tal vez quede claro que para mí "el amor

que se hace redención", pasando por la pasión y la muerte de Jesucristo, es el amor que me lleva a seguir mi conciencia y continuar sirviendo a esta Revolución calumniada y agredida en la que creo se concreta en Nicaragua la causa de los pobres. Siendo como es una decisión en conciencia no pretendo erigirla en ejemplo o en pauta. Otros podrían sentir de otra forma la fidelidad y sus exigencias, igualmente en conciencia. Para mí sería pecado delante de Dios no seguir este camino duro y doloroso, que sólo se suaviza con la esperanza de que mi permanente comunión con la Iglesia y mi obediencia a Dios en mi conciencia justifiquen al Señor de la Historia y a la misma delante de mi pueblo.

Necesito la oración y la solidaridad de todos ustedes, los que me han escrito, se han solidarizado con este conflicto y con la causa de los pobres de Nicaragua y su Revolución; necesito la oración de Uds., y confío en ella, para sostenerme en el resto de mi vida, para ayudar a sostener también el aguante y el valor de mi pueblo.

Me parece conveniente completar este testimonio con una explicación histórica, para que se comprenda mejor por qué y cómo llegué a integrarme a la lucha del Frente Sandinista de Liberación Nacional y las motivaciones que me han mantenido durante 12 años, dentro de la Revolución nicaragüense; lo que voy a decir yo lo he declarado, de una y otra forma públicamente en varias ocasiones.

III. PUNTOS DE PARTIDA

Mucho se ha escrito sobre la participación de los sacerdotes en política. Yo creo que mi mejor aportación será contar mi experiencia. Nuestras opciones han sido tomadas al ser cuestionados y desafiados por la historia concreta de nuestros países, y sólo conociendo esa historia se podrán comprender nuestras posiciones. Nuestro compromiso tiene varios puntos de partida:

1.- Parto de la base de que el pueblo de Dios y las masas de los pobres han tenido en América Latina la experiencia de ver a líderes de la Iglesia dar apoyo a los poderes opresores o entrar en alianzas no escritas con tales poderes. Nuestro pueblo sencillo se ha acostumbrado a ver la cruz bendiciendo la espada opresora.

2.- En nuestros países no han existido condiciones reales para que los pobres estén auténti-

camente representados en el poder por medios democráticos. En mi país tampoco habían existido en concreto instituciones democráticas reales. Basta señalar dos hechos solamente, pero nos dan una idea del mundo en que nos hemos movido: a) Teníamos más del 51 por ciento de analfabetos y un gran porcentaje que sabiendo leer nunca lo hacían. b) Durante casi cincuenta años, tres miembros de la familia Somoza se mantuvieron en el poder. Además, el empobrecimiento y opresión a que la gran mayoría ha sido sometida ha impedido tener suficientes candidatos para puestos de servicio público una vez realizado el triunfo revolucionario.

3.- Mi tercer punto de partida es que los movimientos revolucionarios que luchan por la justicia en nuestros países son presentados como "terroristas" o "subversivos" por la propaganda de países más potentes en nuestra área, mientras dura su lucha; y si llegan al triunfo, son presentados como desviándose al totalitarismo y al ateísmo militante, por la misma propaganda.

Por todas estas razones, mi apelación sería que al considerar el compromiso con la política de sacerdotes en países del Tercer Mundo, y en concreto en países cuya fe religiosa mayoritaria es la católica, se proceda en la Iglesia universal con un respeto al principio misionero de inculturación, no se trate uniformemente el caso, como se trata en países desarrollados, y se procure explorar las nuevas formas que puede requerir una auténtica opción por los pobres.

IV. PAPEL DE LOS SACERDOTES CATÓLICOS EN LA LUCHA POR EL DERROCAMIENTO DE LA DICTADURA

Nuestro pueblo ha vivido desde hace cuatro siglos en medio de la miseria, desnutrición, analfabetismo y abandono; trabajando en condiciones injustas e inhumanas, sin medios de comunicación, sin centros de salud, sin escuelas, sin cultura, sin ninguna participación en el destino del país, sin la menor posibilidad de ser protagonista de su historia. A estos males hay que añadir la dictadura somocista durante medio siglo, que llenó nuestro país de las más graves injusticias, de falta de libertad y una constante y feroz represión.

Nuestra gente ha estado siempre luchando, sobre todo de una forma organizada y eficaz desde la fundación del Frente Sandinista

de Liberación Nacional (FSLN) en 1961. Miles de nicaragüenses fueron asesinados a lo largo de esos años. Pero surgían nuevos héroes que luchaban ofreciendo hasta la última gota de su sangre por sacar al pueblo de la esclavitud, sin temor al Faraón.

Nuestra Iglesia convivía tranquilamente y en paz con los opresores. Algunos hechos son significativos. En Nicaragua nunca se olvidará que durante los funerales del General Somoza García, fundador de la dinastía, el entonces Arzobispo de Managua le aplicó al dictador el título de "Príncipe de la Iglesia".

En 1967 fueron capturados y luego asesinados varios dirigentes del FSLN; en esa ocasión, el Obispo Auxiliar de Managua aplicó un artículo en el periódico del gobierno en que prácticamente justificaba la represión por la razón de que esos jóvenes eran, según él, comunistas.

Nunca olvidaré que a mi regreso a Nicaragua en 1968, ya ordenado sacerdote, cuando la lucha popular y la represión crecían día a día, conocí la primera carta pastoral de los Obispos de Nicaragua. No aportaba ningún elemento teológico para discernir mejor la voluntad de Dios en aquellos difíciles tiempos; únicamente nos exigía a los sacerdotes usar sotana negra. Ni una palabra sobre la negra situación de nuestro pueblo. Con gloriosas excepciones, nuestra Iglesia mantenía una alianza con la dictadura.

Tuve que salir del país en 1969 por nueve meses, ya que me faltaba completar mi formación religiosa con el último curso que hacemos los jesuitas, llamado Tercera Probación. Yo pedí hacerla en la ciudad de Medellín (Colombia), pues ahí habían trasladado el curso, del hermoso edificio de cuatro plantas instalado entre jardines y canchas deportivas, a un barrio marginado del cinturón de miseria de la ciudad de Medellín. Un año antes se había realizado ahí la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Viví esos meses en medio de gente acosada por el hambre, la desocupación y las enfermedades, sin luz eléctrica ni ninguna comodidad ni servicio urbano. Llegué a amar enormemente a aquellas personas, y la convivencia con ellos marcó para siempre mi vida.

Mi fe cristiana, mis sentimientos humanos, todo lo que veía y oía me llevaban a diario

a una conclusión que surgía de lo más profundo de mi ser: ¡Esto no puede seguir así! ¡No es justo que haya tanta miseria! ¡Dios no puede ser neutral ante esta situación!

Mi experiencia espiritual entre aquellos pobres confirmaba el concepto que yo sacaba de la Biblia, de un Dios no neutral, sino que escuchaba el clamor de los oprimidos y tomaba parte en su causa. Nunca la Biblia me pareció más clara que leyéndola desde los fangales y la miseria de aquel barrio.

A mediados de 1970 terminé el curso y regresé a mi Patria, haciendo antes un juramento a los pobladores de aquel barrio de Medellín: "Dedicaré mi vida a la liberación integral de los pobres de América Latina, ahí donde sea más útil". Comencé a trabajar en la Universidad Centroamericana (UCA) de Managua como Vice-Rector, encargado de estudiantes. Una larga noche sigue cubriendo a nuestro pueblo: dictadura, dependencia, cárcel, torturas, hambre, corrupción, desnutrición, miedo, muerte y violación de todos los derechos humanos y civiles, etc. La Iglesia Católica Oficial sigue conviviendo pacíficamente con aquel régimen genocida. Media docena de sacerdotes están intentando ensayar la nueva pastoral que nace de los documentos de Medellín.

El FSLN ya es conocido por todos y se ha ganado el respeto y la simpatía del pueblo por su valiente y limpia lucha a favor del pueblo y en contra de la dictadura. Inspirados en los documentos de Medellín y buscando la liberación integral del hombre, algunos sacerdotes comenzamos a participar en todas las luchas cívicas del pueblo por su liberación: manifestaciones, tomas de Iglesias, huelgas de hambre, discursos en Asambleas, artículos en los periódicos, etc.

También comienzan a tomar parte en la lucha del pueblo los grupos estudiantiles cristianos, que tanta importancia van a tener después.

El momento más significativo de la participación cristiana en la lucha del pueblo fue la primera ocupación de la Catedral. Tres sacerdotes acompañamos a cerca de un centenar de estudiantes de la Universidad Católica (UCA) en una huelga de hambre en la Catedral de Managua, en 1970, exigiendo que se respetara la vida de los estudiantes de la Universidad que habían sido cap-

turados en los últimos días, que pudiéramos hablar con ellos y que, según manda la Ley de Nicaragua, a los diez días fueran liberados o pasaran a un Juez con cargos concretos.

Lo normal en Nicaragua era que los presos políticos pasaran semanas de torturas en las Oficinas de la Seguridad Nacional. La toma de la Catedral causó una conmoción nacional. El ejército rodeó el templo amenazadoramente; nosotros tocamos las campanas a duelo cada quince minutos, día y noche; y anunciamos que seguiríamos tocándolas hasta que se hiciera justicia y se cumpliera la ley. De las principales parroquias de Managua llegaban grandes grupos a sentarse en la plaza apoyándonos; llegaron miles, miles pasaban saludándonos desde autobuses y automóviles. En tres días y medio hicimos ceder al dictador. Por primera vez un grupo cristiano había tenido una actuación pública contundente. Se publicaron comunicados de apoyo de los Cursillos de Cristiandad, Movimiento Familiar Cristiano, Comunidades de Base, etc. A los pocos días, la Conferencia Episcopal de Nicaragua publicó una carta pastoral condenando nuestra protesta. Miles de cristianos firmaron una carta respetuosa en que se les hacía ver a los Obispos que más que el templo de piedra, era el cuerpo de los estudiantes el templo del Espíritu Santo y que eran profanados y torturados en las cárceles. Pero lo más fundamental del escrito era la parte en que se les decía que el pueblo de Nicaragua había escogido un camino: el de la lucha por la justicia; y ellos, los pastores, en vez de ponerse a la cabeza de ese pueblo, se ponían a un lado y lo condenaban. En adelante, en todos los momentos de la lucha del pueblo estarían presentes siempre los cristianos.

En mis intervenciones ante grupos cristianos les decía: América Latina se encamina hacia su transformación. La Revolución en Nicaragua se hará pronto. Es importante tener presente que esta Revolución se hará con los cristianos, sin los cristianos, a pesar de los cristianos o contra los cristianos. Después de años, muchos me recuerdan esa frase en diversas partes del país.

Sabía que era importante que la Iglesia no quedara descalificada, que los jóvenes pudieran ver que ella tenía un proyecto de justicia para los explotados: paradójicamente, el problema de la unión entre cristianos y revolucionarios en Nicaragua no vendría de éstos, sino de los cristianos. Yo conocí personalmente al fundador del FSLN. Comandante en Jefe Carlos Fon-

seca Amador (asesinado en 1976), y conocí su apertura y su deseo de unidad con los cristianos. Estudié los estatutos del FSLN escritos por él en 1969, donde habla de libertad religiosa y apoyo a los sacerdotes que trabajan por el pueblo. En el año 1970 me entrevisté con el Comandante Oscar Turcios, miembro de la Dirección Nacional del FSLN (asesinado en 1973). El me dijo en esa ocasión: "Lo importante no es que tú creas que hay otra vida y que yo, por el contrario, crea que me termino aquí, sino que la pregunta fundamental es si creemos que ambos podemos trabajar juntos en la construcción de una nueva sociedad"

Las comunidades cristianas, y sobre todo los jóvenes cristianos, comenzaron a tener cada vez una mayor participación en aquella lenta y arriesgada marcha hacia su liberación. La fe movía a miles de nicaragüenses, que se fueron comprometiendo en esta lucha de forma espontánea y natural. Comprendían que luchando por la justicia y por los pobres estaban siguiendo la causa de Dios. Gracias a ellos la Revolución en Nicaragua se hizo con los cristianos.

Cuando en 1973 el Comandante Eduardo Contreras (asesinado en 1976) me solicitó que me integrara oficialmente al trabajo del F.S.L.N., yo sólo recordé en un instante la parábola del Buen Samaritano, y me pareció obvio que yo no debía ser como aquel sacerdote y aquel levita que siguieron de largo abandonando al herido. Los samaritanos de Nicaragua me pedían que les ayudara a curar a nuestro pueblo herido, y desde mi fe cristiana sólo encontré una respuesta: el compromiso. Seguí trabajando con estudiantes, dando Ejercicios Espirituales, dirigiendo Cursos de Cristiandad y manteniendo mi cátedra de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN), pero colaborando con el F.S.L.N. en su lucha por la liberación nacional, en forma secreta.

Nuestro caminar con el pueblo nos llevó a aportar la legitimidad de nuestro prestigio como sacerdotes, de nuestra exigencia moral, de nuestra lucha por la unidad, de nuestra siembra del hombre nuevo, dándole nuestra adhesión a la única fuerza concreta que tenía un auténtico proyecto de justicia para nuestro pueblo. Ahí se hacía concreto, el amor al prójimo y la preferencia por los pobres. No se trataba de varios proyectos compatibles con el ideal cristiano. Sólo había uno que podía precisamente conquistar

para el pueblo el derecho de participar en la construcción de su historia. Había que ilegítimar la alianza con el poder opresor, que hasta entonces era tan generalizada a nivel de la Iglesia oficial. Mi formación y mis estudios me prepararon para la enseñanza, los Ejercicios Espirituales y la pastoral sacramentaria. El clamor de los oprimidos y la realidad de mi país me fueron llevando a descubrir otros aspectos del mismo Ministerio Sacerdotal. No había ninguna ruptura con el sacerdocio; únicamente fui acentuando más la parte profética de éste. Era opción coherente con las diversas dimensiones del sacerdocio y que explicitaba no tanto los elementos ya contenidos en el ministerio según el Antiguo Testamento, sino los aspectos proféticos que mostró Jesús en el Nuevo.

Mi trabajo se fue haciendo cada día más peligroso, ya que la mayor parte de mis actividades revolucionarias eran públicas. Las autoridades somocistas me expulsaron en 1970 de la Universidad Centroamericana (UCA) de Managua. Participé en el año 1973 activamente en la fundación del Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR), que tantos cuadros y dirigentes formó para el F.S.L.N. Los dirigentes de la Revolución me enviaron a Washington en 1976 para denunciar los crímenes y violaciones de los Derechos Humanos del dictador Somoza ante el Congreso de los Estados Unidos. A mi regreso a la Patria el Presidente de la Cámara del Senado de Nicaragua propuso que se me declarara traidor al país. Luego fundamos la Comisión Nicaragüense de Derechos Humanos, etc.

Mil detalles de nuestras luchas, temores y esperanzas de los sacerdotes que participamos en esos años de lucha se quedan en la pluma por falta de espacio. Siempre motivados por la fe, pero muchas veces caminando a oscuras, queriendo ver y seguir al Señor de la Historia, cuando sólo veíamos crímenes y al dictador sonriente saliendo victorioso de todos los lances. Se oscurecía a veces la esperanza. Muchas veces sentí miedo, mucho miedo, sobre todo a las torturas. A pesar de la orden de captura que había contra nosotros, entramos en Nicaragua el 4 de Julio de 1978. Antes de dos meses tuvimos que pasar completamente al trabajo clandestino; luego vino la Insurrección de Septiembre y la Ofensiva Final del año siguiente, que con el sacrificio heroico de 50.000 compatriotas, llegamos al triunfo popular el 19 de Julio de 1979. No éramos los únicos Religiosos que hacíamos algo en la

lucha; otros sacerdotes apoyaban desde su predicción del evangelio, muchísimos religiosos y religiosas colaboraban de variadísimas formas con los guerrilleros y miles de cristianos combatían desde todas las trincheras y barricadas de los campos y ciudades de Nicaragua. Al final, los Obispos condenaron en algunos escritos las violaciones del Dictador contra los Derechos Humanos y en varias oportunidades tomaron posiciones firmes contra Somoza. Pero todo esto en medio de grandes contradicciones y llegando hasta el día de la Victoria sin haber escrito nunca ni una letra a favor de la lucha del F.S.L.N. Peor aún, condenaron muchas veces la lucha del pueblo cuando condenaban en sus escritos la violencia "viniere de donde viniera", con lo que ponían a la misma altura la injusta violencia del criminal opresor con la legítima y justa defensa del pueblo oprimido. Fue hasta una semana antes de la Ofensiva Final que los Obispos justificaron la Insurrección Popular.

Es importante que quede claro que en ningún momento mis decisiones fueron tomadas por una crisis de mi sacerdocio, sino que para mí fue el itinerario de un sacerdote que va encontrando la dimensión profética de su sacerdocio y las exigencias que ésta lleva consigo en un país como el nuestro. No está de más decir que todos los pasos que tomé en estos años fueron consultados y aprobados por mis Superiores Religiosos y por mi Comunidad.

Confieso estar profundamente convencido que mi pueblo ha sido el motor que siempre me hizo avanzar. Mi único mérito fue meterme entre ellos, y dejarme empujar.

V. PAPEL DESPUES DEL TRIUNFO

a) Una vez alcanzado el triunfo revolucionario, cabría haberse retirado del activismo político. No lo hicimos porque preveíamos la dureza de la lucha. Además nuestro nuevo proyecto no significaba participar del poder, sino reforzar la posibilidad de que los pobres tuvieran el poder. Y porque queríamos continuar la lucha del hombre nuevo en el nuevo proyecto, manteniendo la presencia de valores cristianos en él y la posibilidad de que un proyecto izquierdista en el poder por primera vez no fuera anticristiano. Y esta posibilidad histórica era amenazada y débil. Somos un pequeño país de 3 millones de habitantes.

b) Sentimos que teníamos encima los ojos de América Latina, que éramos un símbolo de la

ruptura con el poder en la Iglesia. No los podíamos defraudar. En realidad lo que hemos cosechado ha sido trabajo, sacrificio y amenazas de atentados, de secuestros y de ninguna manera vanidad o privilegio, que habitualmente van unidos a la imagen de cargo político, sobre todo en los países desarrollados.

c) Por otro lado, las tareas que nos han encomendado son de una gran coincidencia con las tareas propias de nuestra vocación sacerdotal. Los dirigentes de la Revolución, a los quince días del triunfo, me encargaron la Alfabetización; se movilizó todo nuestro pueblo, y la mayor parte de nuestros estudiantes se fue a las montañas del país y logró reducir nuestro índice histórico del analfabetismo del 51 al 12.9 por ciento en cinco meses de entrega total. Fue nuestra Segunda Insurrección. Me sentí más realizado como sacerdote enseñando a leer a mi pueblo que enseñando Platón y Aristóteles en la UNAN.

Los cristianos tuvimos en esta epopeya una participación importante. En la clausura del Segundo Congreso de Alfabetización, el compañero Carlos Carrión Cruz, Delegado de la Dirección Nacional del F.S.L.N. ante la Cruzada Nacional de Alfabetización, al presentar las conclusiones finales decía al respecto: "Es también indispensable resaltar que en estos días se están gastando toneladas de papel y tinta para tratar de convencer a los cristianos que no se puede ser cristiano y revolucionario al mismo tiempo. Sin embargo, los verdaderos cristianos, tanto religiosos como laicos, no han perdido el tiempo en esas elucubraciones teóricas, y a través de su destacada participación en la Cruzada han demostrado en la práctica que ser cristiano y ser revolucionario no sólo es posible sino que es también indispensable".

Al terminar la alfabetización, el F.S.L.N. accedió a mi petición de trabajar con la "Juventud Sandinista 19 de Julio". Yo sé que ese trabajo se podía fácilmente desautorizar eclesiásticamente poniéndole la etiqueta de "trabajo político"; pero la realidad es que la Revolución Sandinista puso a un sacerdote en un puesto directivo, en la formación de lo más precioso que tiene: su juventud, es decir, su futuro. Como sacerdote y como educador me siento profundamente realizado de haber trabajado con una organización que involucra a más de 60 por ciento de los estudiantes nicaragüenses.

En el mes de julio de este año 1984 me nombraron Ministro de Educación. Miguel y Er-

nesto han **seguido** realizando en sus respectivos **Ministerios** una labor extraordinaria a favor del pueblo, reconocida en todas partes del mundo. El P. Edgard Patrales pasó a defender la justicia de la Revolución desde la Embajada en la OEA en Washington.

VI. REFLEXIONES FINALES

a) Somos conscientes de ser casos excepcionales o fronterizos en la práctica legalmente admitida por la Iglesia. No pretendemos que sea nuestro caso un preludio de generalización ni esperamos que en todas las revoluciones que se están gestando en América Latina tengan que ocupar los sacerdotes puestos de Ministros de Estado. El permiso de permanecer en nuestros cargos, que la Conferencia Episcopal nos dio en Junio de 1981, se basa en la consideración de que es una "excepción por la emergencia" en que seguimos los nicaragüenses, después de la guerra de liberación.

b) Pero al estar en la frontera cumplimos una misión apostólica bien propia del sacerdocio, ejecutando una función de liderazgo, servicio de la fe en medio de un movimiento histórico secular, al que pretendemos ayudar no sólo a no ser antirreligioso ni anticristiano, sino a ser verdaderamente "revolucionario", humano en la Revolución, verdaderamente servidor de los pobres.

c) Piénsese que lo que está en cuestión no es un canon, sino que la fe, de veras, admita su posibilidad de encarnarse en la opción por los pobres, que está mundialmente ilegítimada por los poderes.

d) Nadie podría ignorar la trascendencia que tiene para el futuro de una nación que los dirigentes de su Revolución reconozcan públicamente la importancia de la participación cristiana. En un comunicado oficial de la Dirección Nacional del F.S.L.N. sobre la Religión, el 7 de Octubre de 1980, se leen algunos párrafos como éstos: "Los patriotas y revolucionarios cristianos son parte integrante de la Revolución Popular Sandinista, no de ahora sino desde hace muchos años" . . . "Una gran cantidad de militantes y combatientes del F.S.L.N. encontraron en la interpretación de su fe las motivaciones para incorporarse a la lucha revolucionaria y, por consiguiente, al F.S.L.N". . . "Todos ellos fueron hombres humildes que supieron cumplir con su deber de patrio-

tas y revolucionarios sin enredarse en largas discusiones filosóficas". . . "Los cristianos han sido, pues parte integrante de nuestra historia revolucionaria en un grado sin precedentes en ningún otro movimiento revolucionario de América Latina y posiblemente del mundo".

e) Creo que en Nicaragua se nos debe dejar decir una palabra sobre Jesucristo con los hechos, con el testimonio, animando y acompañando a los cristianos que están dentro de un proceso histórico, que también nos dice y nos enseña de la acción del Espíritu de Jesús.

Hemos compartido con Uds. mi testimonio y una experiencia eclesial para mí profundamente dolorosa. Desde mi punto de vista y desde mi experiencia personal es posible vivir, en mi caso, simultáneamente mi fidelidad a la iglesia como jesuita y como sacerdote y también dedicarme al servicio de los pobres de Nicaragua desde la Revolución Popular Sandinista; sin embargo se me prohíbe conjugar los dos grandes amores de mi vida; en realidad no son dos sino uno solo (Mt. 25). Termino con fe, esperanza y amor cristiano, deseando haber cumplido, a pesar de mis deficiencias, con las exigencias del Señor y de mi pueblo sobre mi vida. Una vez más les pido su oración y su acción solidaria.

FERNANDO CARDENAL M.



V ENCUENTRO INTERNACIONAL OSCAR A. ROMERO

documento final

INTRODUCCION

En Nicaragua Libre, tierra de Sandino, donde "el amanecer dejó de ser una tentación" para convertirse en semilla de esperanza para América Latina y todos los pueblos del mundo que luchan por su libertad, nos hemos reunido Cristianos solidarios de 26 países.

Comités Cristianos que surcan la geografía mundial, instancias solidarias, agencias de apoyo, representantes de las Iglesias Católicas y Evangélica, Comunidades Eclesiales de Base, representantes de facultades teológicas y universidades, sindicatos y organizaciones populares; representantes de Gobierno, personalidades diplomáticas, centros de estudio, editoriales, periodistas, Sacerdotes, Religiosos, Obispos y comisiones internacionales; quieren constatar desde Nicaragua la realidad de destrucción y muerte generadas por el imperialismo; y la voluntad de vida de los pueblos centroamericanos.

Nicaragua, que por primera vez en su historia vive la esperanza de unas elecciones libres a pesar de las agresiones del imperialismo norteamericano, es el escenario de este V ENCUENTRO INTERNACIONAL DE SOLIDARIDAD CRISTIANA CON AMERICA LATINA, "MONSEÑOR OSCAR ARNULFO ROMERO".

El encuentro es fruto, y un eslabón más, de un proceso solidario que a través de cinco años intensos, ha aunado a creyentes de las Iglesias del Norte y del Sur del mundo. Queremos levantar un clamor, una voz desde "Centroamérica, tierra de liberación, lugar de encuentro con Dios". El Encuentro se ha realizado del 29 de julio al 3 de agosto de 1984, bajo el lema: "POR UNA IGLESIA SOLIDARIA CON LA LUCHA DE LIBERACION DE LOS PUEBLOS".

FUERZAS DE MUERTE

En nuestros análisis, descubrimos una vez más, las fuerzas de muerte que se expresan abiertamente contra Centroamérica —feudo tradicional de los Estados Unidos— con una agresión militar, política, ideológica y financiera; amenazando, invadien-

do y destruyendo. Estas fuerzas de muerte están en Centroamérica contra la justicia y la vida, y están en Europa contra la paz amenazada por la carrera armamentista norteamericana.

En el Tercer Mundo, mueren hoy más de 45 millones de personas a causa de la extrema miseria. Hoy se gasta más de un millón de dólares por minuto en armamentos. Esta irracionalidad de muerte amenaza a las mayorías del mundo.

LA RESPUESTA DE LOS PUEBLOS

Contra las fuerzas de muerte, los pobres acumulan conciencia y organización; los movimientos populares y los procesos revolucionarios, especialmente en Centroamérica, son un signo de esperanza para todos los pobres del Tercer Mundo.

En Nicaragua ya empieza a hacerse real y concreta la utopía de una organización social que asegura la vida y la alegría del pueblo. En todos estos procesos, los cristianos descubrimos la presencia viva del Dios de los Pobres. Sentimos ya presente la fuerza del Evangelio en el potencial evangelizador de los oprimidos.

En esta profundidad espiritual de los procesos históricos, los cristianos encontramos la raíz teológica de nuestro movimiento eclesial de solidaridad. Somos radicalmente cristianos y seguiremos siendo cristianos radicales, porque nacemos y nos fortalecemos a partir de esta raíz que es la fuerza espiritual y teológica de los pobres. Si la raíz está fuerte, podrán podar o destruir el árbol; pero desde las entrañas de la tierra verán renacer el árbol frondoso de la Revolución, donde la experiencia cristiana fructifica como el don gratuito y trascendente del Dios Liberador de los oprimidos.

LA IGLESIA DE LOS POBRES

Reflexionamos a partir del testimonio de nuestros hermanos de Centroamérica, la experiencia de la Iglesia que nace del pueblo, para la cual el centro del mensaje de Jesús de Nazareth lo consti-

tuye el Reino de Dios que implica la realización de los bienes y la eliminación del poder opresor y de toda fetichización. Ese Reino es de Dios en la medida en que Dios está presente como exigencia de liberación.

La realización del Reino requiere de un sujeto histórico que está constituido por los pobres. El pueblo pobre, oprimido por el imperio egipcio, es la referencia histórica que siempre tuvieron presente los profetas y Jesús cuando anunciaron el Reino.

Para hacer realidad ese proyecto, se requieren instrumentos idóneos, de los cuales uno de los más importante es la Iglesia. Esta no es un absoluto, no tiene la finalidad en sí misma; su finalidad es el Reino, el único absoluto. Pero si son los pobres quienes constituyen el sujeto histórico de éste, son ellos quienes forman la Iglesia; por lo cual la verdadera vocación universal de ella es ser Iglesia de los Pobres.

Esto significa que la Iglesia es verdaderamente tal en la medida en que es Iglesia de los Pobres, ámbito de reunión de los pobres; entendiendo por tales a todos los que asumen el proyecto de liberación de los pobres, independientemente del lugar geográfico que ocupen o de la sociedad en la que están situados.

Son los pobres los que, irrumpiendo en la Iglesia, la cuestionan con su práctica, la interpelan proféticamente y hacen presente la Palabra de Dios exigiendo la conversión; es decir, el abandono de la riqueza, el prestigio y el poder, para asumir la práctica del pobre aparentemente sin riqueza, prestigio ni poder; pero en realidad, revestida con toda la riqueza, el prestigio y el poder de Dios. Es necesario que la Iglesia, como el grano sea enterrada, muera y desaparezca en la práctica de los pobres para resucitar en el Reino.

CARACTERÍSTICAS DE LA SOLIDARIDAD

La solidaridad es vocación de todos. Es una opción fundamental en favor de la Vida; y por ello debe ser:

Humilde, sin falsas pretensiones, con infinito cariño y respeto a quienes dieron su sangre en testimonio martirial y siguen exponiendo su vida para construir un nuevo amanecer para todos.

Recíproca, considerando que es dando como se recibe, sin sentirse dueños de sus bienes y apoyando los procesos de liberación de los propios pueblos solidarios.

Permanente, sin cansarse jamás, ni aminorar su intensidad asumiendo el largo proceso libera-

dor, experimentando dentro de él la fantasía creadora del amor, la esperanza militante y la fe en los mismos procesos.

Organizada, buscando la necesaria coordinación a través de los organismos adecuados para hacerla eficaz.

Activa, con la convocación y participación de todos los recursos humanos materiales, políticos y diplomáticos.

Paciente, superando los conflictos, ambigüedades y diferencias que generan los mismos procesos.

Buscadora de la paz, defensora de la vida frente al proyecto de muerte.

EXIGENCIAS DE LA SOLIDARIDAD

Los cristianos tendremos que responder ante el tribunal de la historia, si hemos asumido o no nuestra responsabilidad en el mundo crucial que atravesamos, y ése será también el último de nuestra santidad en la construcción del Reino.

Por ello, respondiendo a la realidad descrita y a las exigencias de la Palabra de Dios, presentamos las siguientes exigencias solidarias:

1. Ser solidario es hacerse hermano para crear un mundo de hermanos. Ser solidario es la vocación fundamental del cristiano frente al proyecto de muerte actual llevado a cabo por el imperialismo norteamericano. Esto supone la continua conversión hacia el amor transformador, constructor de nuevas relaciones entre los hombres.
2. El trabajo por la unidad es la primera demanda a nuestra solidaridad. Hacemos un fuerte llamado a la unidad de los cristianos convocados desde la solidaridad con los pobres. "Unidad para la solidaridad y solidaridad para la unidad en la lucha de nuestros pueblos".
3. Al mismo tiempo, queremos trabajar y demandar una solidaridad universal, internacionalizando su presencia y eficacia.
4. Por ello hacemos un fuerte y profético llamamiento a la unidad de los revolucionarios, cristianos o no; y a los cristianos que viven dentro de los procesos revolucionarios, a fin de posibilitar una solidaridad permanente, según exigen los mismos procesos, impidiendo que se retrase o disperse el apoyo urgente a los pueblos.
5. Volvemos a ratificar nuestra solidaridad con los procesos reales de liberación, y no con los ideales, y con las vanguardias que unitariamente conducen estos procesos.

6. Apoyamos una especial coordinación de Centroamérica dentro del Secretariado Internacional, para organizar y coordinar adecuadamente la solidaridad, dentro de la unidad política del proceso revolucionario, esperando recibir de ellos las demandas necesarias.
7. Al servicio de los distintos procesos libertarios, pedimos respeto, siempre la autonomía de la solidaridad en los Comités de los diversos países; fomentando su surgimiento y el de otras instancias solidarias, fortaleciendo la organización regional.
8. Como la de Jesús, nuestras vidas pertenecen a los pobres de la tierra, a su proyecto de vida y por ello asumimos la conflictividad que lleva consigo: la persecución, la represión, el exilio y la muerte.

PISTAS DE SOLIDARIDAD

La solidaridad es un camino. Después de cinco años de trabajo permanente, nos encontramos en una nueva etapa. En el Primer Encuentro en México, despertamos a la solidaridad con El Salvador y Centroamérica. En el Segundo Encuentro en Ecuador, profundizamos la Teología de la Solidaridad. Vimos en el Tercer Encuentro en Cuernavaca (México) que la solidaridad es un don concedido al corazón del pobre y pasa de pobre a pobre. En el Cuarto Encuentro de Turín, Italia reconocimos que la Iglesia se renueva con la práctica de la solidaridad.

En este momento histórico, el imperialismo norteamericano arrecia su poderío mortífero contra Centroamérica, justificando sus acciones de muerte a través de la mentira y manipulando las conciencias de todos los pueblos del mundo. Hoy Centroamérica interpela nuestra identidad de cristianos y exige a todos los Comités de Solidaridad, a los cristianos e instituciones y pueblos del Norte del mundo fortalecer su solidaridad con esta Región específica de América Latina. Centroamérica se convierte hoy, para nosotros, en lugar teológico. Lugar de encuentro con Dios.

Ahora sentimos desde Nicaragua, signo y anticipación del Reino de Dios, que la luz se expande desde la construcción dolorosa del hombre nuevo y la nueva sociedad. Nicaragua exige de nosotros una solidaridad indoblegable y compartida con los demás pueblos centroamericanos que también luchan por la defensa de la vida real para todos.

Buscamos por ello, ampliar las bases solidarias; aunar los diversos movimientos que buscan el bien de la humanidad como son: los movimientos

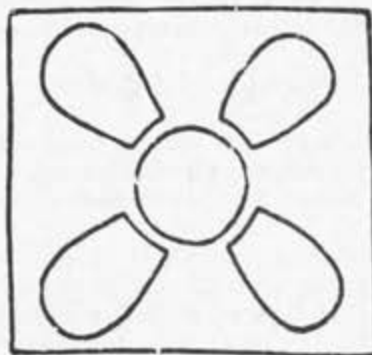
antinucleares, ecologistas, de mujeres, étnicos y otros muchos que luchan por la construcción de nuevas sociedades hasta lograr dominar la muerte con la vida.

Finalmente queremos manifestar a Nicaragua nuestra felicitación por su V Aniversario de vida libre. A ella entregamos la culminación de este V ENCUENTRO INTERNACIONAL DE SOLIDARIDAD CRISTIANA CON AMERICA LATINA "MONSEÑOR OSCAR ARNULFO ROMERO".

También queremos manifestar la alegría de haber estado unos días en esta tierra liberada, compartiendo su hospitalidad y constatando el empeño y la decisión de todo un pueblo con su Vanguardia, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) por construir una sociedad nueva y fraternal. Nos alegramos de haber sido testigos del inicio de su campaña electoral que culminará el próximo 4 de noviembre momento en que el pueblo ratificará su libertad conquistada hace cinco años en las barricadas.

POR UNA IGLESIA SOLIDARIA CON LA
LIBERACION DE NUESTROS PUEBLOS: LOS
DELEGADOS PRESENTES EN EL V ENCUEN-
TRO INTERNACIONAL DE SOLIDARIDAD
MONSEÑOR OSCAR ARNULFO ROMERO

Managua, Nicaragua
3 de Agosto de 1984



DOMINGOS DE ABRIL

RUBEN CABELLO, SJ Y SEBASTIAN MIER, SJ

NOTA PREVIA

Durante abril tenemos aun un domingo con enfoque cristocéntrico: Pascua, Jesús, resucitado y fuente de vida. Después, comenzamos una serie eclesiológica:

- 2o de Pascua: Iglesia, comunidad de los que ponen todo en común.
- 3o de Pascua: Iglesia, comunidad de los que creen en Jesús resucitado.
- 4o de Pascua: Iglesia, comunidad de los que se interesan por los enfermos.
- 5o de Pascua: Iglesia, comunidad de los que vencen el recelo.
- 6o de Pascua: Iglesia, comunidad de los que no hacen distinción de personas.
- Ascensión: Iglesia, comunidad de los que no caminan con fe e incertidumbre.

DOMINGOS DE RAMOS 31 marzo 1985

Marcos 11,1-10. Este domingo se hace una breve explicación y exhortación al comienzo de la acción litúrgica, pero no suele haber predicación después del evangelio de la bendición de ramos, ni después de la lectura de la Pasión. Sin embargo, parece conveniente poner algunas indicaciones sobre este evangelio: la lectura de este pasaje y de sus paralelos en los otros evangelistas, lleva en sí y ha provocado en la Iglesia una triple consideración que conviene tomar en cuenta. La procesión y entrada triunfal de Jesús en las postrimerías de su vida terrena significa: a) Una revelación de que Jesús sabe lo que va a hacer y que lo acepta plenamente por nosotros; con esto, un reconocimiento agradecido de todos los bienes que Jesús nos ha traído y nos trae. b) Una aceptación de Jesús como el Señor, el que trae la paz con Dios y la paz entre nosotros, reconocimiento del Señor a quien pertenecen todas las cosas y nosotros mismos (todo es de Uds y Uds son de Cristo); y con esto la anticipación de la segura entrada de Cristo en la Nueva Jerusalén y de nosotros con El: creemos que Cristo ha resucitado y que nosotros vivimos y viviremos por El. c) En unión con la lectura del Evangelio (la Pasión), la Iglesia ve el compromiso cristiano de aceptar en nosotros la Pasión del Señor, seguir a Cristo fielmente hasta la muerte, en la renuncia al pecado, al egoísmo, a la ambición, aunque esto implique dolor y sacrificio: "vayamos también nosotros a morir con él" (Jn 11,16). El "acompañar" a Cristo con las palmas es expresión de lo que somos y queremos ser en Cristo; es signo, que quiere ser eficaz de nuestra parte, de nuestra vida como un "éxodo", una marcha al encuentro de los demás y al encuentro con el Padre.

DOMINGO DE PASCUA 7 de abril 1985

La Resurrección es el tema central: en el Evangelio se describe la respuesta de Juan ante el sepulcro vacío; en Colosenses nos urge Pablo a vivir el misterio de Cristo resucitado, en nosotros. Los Actos describen un momento del testimonio apostólico, y es una invitación a la fe y a dar testimonio.

1a Lectura (Ac 10,34-43). El discurso de Pedro en la casa de Cornelio ofrece una síntesis de lo que se enseñaba en la catequesis primitiva. El v 36 (que no se lee) hace la síntesis central: el Padre envía a Cristo, su Palabra, para el anuncio eficaz de la Buena Nueva; Cristo es el Señor de todos que ofrece su Salvación a Israel y a todos los demás (v 34,45-48). La iniciativa es del Padre (Dios ungió, v 38) que unge a Cristo con el Espíritu; y por Cristo, a los demás (v 38; ver 1,8), resucita a Cristo y lo hace Señor (v 36,40ss). En su unción, nuestra unción es profética: anunciar. . .

2a Lectura (Cof 3,1-4). El pasaje es consecuencia de 1,21ss y 2,9-15; nos presenta cómo debemos portarnos dado lo que Cristo ha hecho de nosotros, por la fe y el bautismo: si han resucitado con Cristo, deben comportarse como tales (3,1). Cristo resucitado no sólo es causa ejemplar de nuestra Resurrección futura (1 Cor 15) sino que ya opera desde ahora en nosotros: nos hace participar de su vida, de la reconciliación con el Padre y con los hombres (1,20ss). En los vv siguientes se explica lo que son "las cosas de arriba y de abajo".

3a Lectura (Jn 20,1-9). En Actos se menciona el "signo" de las teofanías, ahora el de la "tumba vacía". La teofanía es un signo positivo, la tumba vacía es un signo negativo ("no está aquí"). Ambos señalan hacia la realidad de Cristo resucitado. Pero ni los dos juntos bastan (no son causa), si Dios no da el don de la fe. Para nosotros el signo es el testimonio apostólico recibido por tradición. Pero tanto los apóstoles como nosotros hemos creído por don de Dios. Juan mismo atribuye la lentitud apostólica a creer en la Resurrección, al hecho de que no habían comprendido la Escritura, de que todavía no había venido el Espíritu (v 9, ver 16,13). Juan afirma que creyó ante el testimonio de la tumba vacía, y ese creer apostólico es fundamento de nuestra fe, como nuestra fe debe ser testimonio y fundamento para que otros crean que Cristo "vive" y da la vida (Cf Mt 5,14ss). Las tres lecturas tomadas en unidad nos recuerdan cómo vivir el Misterio de la Resurrección, Misterio en el cual ya comenzamos a participar, aunque todavía no ha realizado en nosotros toda su potencia de vida en plenitud.

JESUS, RESUCITADO Y FUENTE DE VIDA

Hechos de vida.

La vida de la iglesia durante 20 siglos, y durante 4 siglos en nuestro país.

Un enfermo que ingresa a Alcohólicos Anónimos, rehace su vida y la de su familia.

Una cooperativa que va creando unión y conciencia entre sus socios y satisfaciendo necesidades económicas diversas.

En los domingos de cuaresma vinimos repasando algunos de los rasgos de Jesús: cómo predica el evangelio del reino, nos manifiesta paradójicamente a Dios, vence las tinieblas y muere para darnos la vida. La pasión y muerte de Jesús parecen contradecir todo esto. Parecen convencernos de que nos ilusionamos en vano, de que resultamos engañados. Sin embargo la resurrección de Jesús nos confirma más aún en lo que habíamos venido creyendo de él. Y seguramente nos ayuda a comprenderlo un poco más, a mayor profundidad. Por ejemplo, a la luz de la resurrección comprendemos mejor qué es la vida, cuál es la verdadera vida que Jesucristo nos ha traído.

Jesús, al nacer de María, vivió una vida en todo igual a la nuestra (trabajo, enfermedad, fiesta, amistad, lucha, etc), excepto en el pecado, pues era el amor lo que lo movía en todas sus actividades. Ahora al resucitar, Jesús nos hace ver mejor qué es lo verdaderamente valioso en esta vida, o sea

el amor tal como él lo fue realizando. Y nos hace ver también que eso valioso en esta vida conduce hasta la vida eterna y definitiva, tal como Jesús la está ya viviendo. Así nos muestra Jesús que su vida y amor son más fuertes que la muerte y el pecado.

Jesús resucitado, habiendo vencido la muerte, vive. Definitiva y plenamente. Y no sólo para él mismo, sino que ha llegado a ser fuente de vida para todos los que crean en él, para todos los que deseen entregar la vida del mismo modo que él lo hizo.

¿Comprendemos mejor la estrecha relación que existe entre la verdadera vida y Jesús? ¿Hemos experimentado que Jesús es fuente de vida para nosotros? ¿Qué cosas de nuestra vida son las que en verdad consideramos más importantes, aquellas a las que dedicamos nuestros mejores esfuerzos? ¿Tienen alguna relación dichas cosas con Jesús resucitado?

DOMINGO SEGUNDO DE PASCUA 14 de abril 1985

El ideal cristiano ("utopía" cristiana) de lo que es la vida comunitaria (1a Lectura) se fundamenta en la fe que se realiza por la caridad (2a lectura). El fundamento absoluto de esa fe y de esa vida es Cristo resucitado (3a Lectura).

1a Lectura (Ac 4,32-35). El sumario se entiende y completa a la luz de los otros dos (Ac 2,41-47). Es clave el contexto anterior (4,23-31): testimonio apostólico, oración comunitaria, presencia del Espíritu. Rasgos comunitarios: a) La unidad: la base es Cristo que por su Espíritu crea comunidad, la fortalece, la hace crecer: "tener un corazón y un alma". b) Esa unión es también en lo material y económico. Actitud fundamental: la participación y comunión se expresan y realizan también en lo económico. c) La proclamación (de obra y palabra) de la Resurrección de Cristo es la tarea apostólica de la comunidad.

2a Lectura (1 Jn 5,1-6). El contexto (4,20s) es importante: el mandato del Señor es amar al hermano; éste es el signo de que se ama a Dios. En el texto tenemos el fundamento central de la comunidad cristiana: a) una fe: la entrega al prójimo nace y tiene su razón de ser en la entrega (obediencia, aceptación) a Cristo. Esa entrega a Cristo nos constituye, en el Espíritu, en hijos de Dios y funda así el sentido de "hermandad" entre todos los nacidos de Dios; es también el fundamento de la

esperanza: en El lo podemos todo, vencemos al "mundo" (v 4). b) un amor: el amor a Dios es el mandato absoluto, pero se expresa y realiza en el amor al hermano.

3a Lectura (Jn 20,10-31). a) (19-23): en las dos apariciones se insiste en que era el "primer día de la semana"; se repite también el tema de Cristo dador de la paz (v 19.21.26); Cristo es nuestra paz (Ef 2,14), el "pacificador" (Col 1,20) que crea la unidad, el hombre nuevo (Ef 2,14ss). Cristo resucitado es el que envía a la Misión y concede su Espíritu: dimensiones esenciales de la vida eclesial. En el Espíritu se participa del "poder" del Señor: ipoder para perdonar! b) (24-29): se enfatiza el acto total de fe, modelo para nuestra fe, y la "bendición" para los que creen apoyados sólo en el testimonio apostólico. Podemos recordar que los evangelios son catequesis para el aumento de la fe comunitaria. En este sentido va la conclusión. c) (v 30s). La traducción más exacta del v 31 nos dice: "estas (cosas) lo han sido para que sigan creyendo (aumentar su fe) que...". El Evangelio se escribe desde la comunidad para hacer crecer la fe de la comunidad, la vida en Cristo.

IGLESIA, COMUNIDAD DE LOS QUE PONEN TODO EN COMÚN

Hechos de vida.

Un grupo de campesinos que inteligentemente supera la desconfianza, y decide ir trabajando en común.

Una comunidad de religiosos que no sólo comparten sus bienes entre sí, sino que también se hacen solidarios con el pueblo con el cual trabajan.

Después de habernos fijado más directamente en la figura de Jesús a lo largo de la cuaresma y en el domingo de Pascua, vamos ahora a aprovechar la lectura de los Hechos de los Apóstoles sobre la vida de la primitiva comunidad cristiana para reflexionar sobre lo que la Iglesia es y/o está llamada a ser.

En todos los temas que hemos desarrollado sobre la iglesia, lo primero que afirmamos de ella es que se trata de una comunidad. Comunidad formada no sólo ni principalmente por los sacerdotes y monjas, sino por todos los cristianos, por todos los que hemos creído en Jesucristo nuestro Señor y deseamos ir aumentando nuestra fe en él.

Formar comunidad significa compartir. Y dentro de la iglesia lo fundamental que compartimos es precisamente nuestra fe. Sobre ello hemos ya reflexionado en diversas ocasiones. Ahora la primera lectura vuelve nuestra atención hacia los bienes materiales. En efecto, en la primitiva comunidad cristiana se daba un estrecho compartir en este aspecto.

to: "ninguno pasaba necesidad, pues los que tenían... llevaban el dinero... y luego se distribuía según lo que necesitaba cada uno". Y vemos cómo ésta es una exigencia del verdadero amor que Jesús vivió con sus discípulos y que quiere que vivamos entre nosotros. Desde luego que no es algo fácil de realizar, sobre todo cuando el número de cristianos es muy grande. Y más aún si, siguiendo la tendencia de nuestra sociedad, nos dejamos llevar por el egoísmo y el acaparamiento. Pero, a pesar de las dificultades, si queremos verdaderamente ir siendo iglesia, tenemos que buscar la manera de que se dé entre nosotros una comunidad a este nivel económico. Se supone que las limosnas de la misa tienen este objeto: pero muchas veces no resulta así en la práctica. Tenemos aquí una tarea de no poca importancia, tanto al interior de la iglesia como también en el conjunto de nuestra sociedad.

¿Creemos que la iglesia es una comunidad? ¿Compartimos de alguna manera nuestros bienes con los demás cristianos? ¿Cómo podríamos mejorar en este aspecto?

DOMINGO TERCERO DE PASCUA 21 de abril 1985

Las tres lecturas se centran en la pregunta: ¿Qué significa creer, personal y comunitariamente, en Cristo Jesús? (Ampliamos la 3a lectura).

La primera lectura (Ac 3,13ss.17ss) responde así a la pregunta: El es el "siervo de Yahvé", el santo, el justo, el que conduce a la vida, el condenado por los hombres, pero resucitado y glorificado por Dios. Aceptarlo implica: convertirnos a El, renunciar al mal (v 19), dar testimonio de El (v 15).

2a Lectura (1 Jn 2,1-5a) ¿Qué significa creer en Cristo? Procurar no pecar, pero no desesperarnos si "caemos", pues El es el "Abogado", la "Reconciliación" para todos los hombres. Creer en El (conocerlo) significa guardar su mandato (hacer lo que El hizo).

3a Lectura (Lc 24,35-48) ¿Qué significa creer en Cristo? Participar de la experiencia de Cristo que tuvieron los apóstoles; esa experiencia es fundante y normativa; todos somos llamados a participar de ella, aunque el "vehículo", el camino para llegar a ella sea distinto: el testimonio y no la aparición

(Cristo reprocha a los apóstoles no haber creído por el testimonio). Algunos rasgos de esa experiencia apostólica: a) Elemento de miedo, de titubeo, de confundir a Cristo con un "fantasma" (Mc 6,49s; ver el v 37s). b) Elemento de trascendencia, de gratuidad, de iniciativa de Cristo: aparición súbita en medio de ellos (con las puertas cerradas). c) Realismo, continuidad con la historia anterior: "soy yo mismo" (v 39). El que vive resucitado es el mismo Jesús de Nazaret: un hombre entre los hombres, inserto en nuestra historia, que murió. d) La historia de Israel, la historia humana, aunque superadas, presentan continuidad con, y son historia de salvación (v 44ss); y en Cristo participan de un proceso de muerte y resurrección salvadora. e) La comunidad de Cristo tiene una misión específica y universal: aceptar su Palabra, convertirse, testificar esa Palabra (Cristo muerto y resucitado) para la conversión salvífica de todas las naciones (v 47s). f) Esa experiencia de Cristo lleva consigo un rasgo fuerte de gozo y entusiasmo que se deja traslucir aquí (v 41.52) y en las demás narraciones pascuales. g) Todo esto se realiza en la presencia y en la fuerza del Espíritu enviado por Cristo y por el Padre: es Su Promesa (v 49). Estos aspectos indican la "experiencia pascual" de la comunidad apostólica, y son los puntos de referencia para nuestra propia experiencia pascual. Para nosotros ¿qué significa creer, personal y comunitariamente, en Cristo Jesús? ¿Nuestra fe es participación de la fe, de la experiencia apostólica (de los "enviados")?

IGLESIA, COMUNIDAD DE LOS QUE CREEN EN JESUS RESUCITADO

Hechos de vida.

Un grupo de estudiantes que se prepara en el estudio y la acción para prestar un mejor servicio dentro de la Iglesia y la sociedad.

Un grupo de oración que celebra su fe y se compromete en el trabajo diario.

Cristianos nicaragüenses que siguen contribuyendo al adelanto de su patria desde una perspectiva de fe.

Durante estos domingos de pascua vamos a fijarnos en algunas características de la comunidad llamada iglesia. Ya hace ocho días recordábamos cómo precisamente se trata de una comunidad en la que se comparte lo que se 'tiene'. Ese 'tener' puede referirse a múltiples aspectos. La semana pasada nos fijábamos más en lo económico, en lo que puede adquirirse mediante dinero. Es sin duda un aspecto muy importante, indispensable para que el amor fraternal sea auténtico. Pero no lo único. Lo que nos une precisamente como cristianos es nuestra fe en Jesucristo. El compartir lo económico es una de las expresiones prácticas de esta fe; mas hay otras. Hoy vamos a detenernos en las señaladas como 5a y 6a en el breve comentario exegético al evangelio de este día.

"Aceptar su (de Cristo) palabra, convertirse, testificar esa palabra". Los cristianos nos reunimos en torno a la palabra de Jesús, transmitida por el testimonio de los apóstoles. Por eso volvemos continuamente a esa palabra, tratamos de conocerla, comprenderla, vivirla. Sabemos que Cristo es en toda su vida y después de resucitado la Palabra de Dios. Aceptamos esa palabra en la fe, y la experimentamos como fuente de nuestra vida. Y este reconocimiento y confesión expresa de Jesucristo, es un alimento para nuestra vida y esperanza. Y "esa experiencia de Cristo lleva consigo un rasgo fuerte de gozo y entusiasmo". No sólo en el caso de los apóstoles, primeros testigos de la resurrección de Jesús, sino también en el nuestro. De otra manera, pero participamos de la misma experiencia. ¿También con gozo y entusiasmo?

Además de la pregunta anterior, podemos examinar también si de veras compartimos dentro de la comunidad cristiana esta fe. ¿Cómo la compartimos? ¿Con quiénes más en concreto? ¿Hay también algún vínculo de fe con los cristianos de otras comunidades?

CUARTO DOMINGO DE PASCUA 28 de abril 1985

Pedro anuncia el Kerygma (1a lectura); Juan nos recuerda la raíz (el amor del Padre) y el efecto (somos hijos) del Kerygma (2a lectura). El kerygma es Jesús, Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (3a lectura).

Act 4,8-12: Pedro preso pero lleno del Espíritu, proclama ante el Sanedrín: "la salvación total (también la material) viene por Jesús, crucificado por ustedes resucitado por el Padre. Jesús es la piedra angular de construcción, su Nombre es principio de salvación para todos" (Fil 2,9ss). Esta proclamación nos pregunta: ¿qué es Cristo para nosotros? ¿Cómo damos nuestro testimonio pascual?

1 Jn 3,1-2: En paralelo con los capítulos anteriores, se presenta el enunciado central: somos hijos de Dios. Las condiciones para vivir esa filiación se desarrollan después (3,3-4,6). Somos hijos porque Dios nos ama. El "mundo" nos desconoce como desconoció a su "Hijo". Las pruebas y persecuciones van unidas a la firme esperanza de lo que se manifestará en nosotros cuando Cristo se manifieste. ¿Realmente creemos esto y es motivo de nuestra alegría?

Juan 10,11-18: Bajo el símbolo de Pastor (Yahvé es Pastor de su pueblo) se presenta la realidad de Cristo y de su misión: 1) Da su vida por sus ovejas (12) y la ofrece libremente en un acto de obediencia al Padre (v 17s). 2) Su "historia" no termina con la muerte sino con la resurrección (v 17s). 3) Su

fidelidad lo lleva a no abandonar las ovejas (Jn 14,18), a amarlas hasta el final (Jn 13,1), porque le "importan" las ovejas (v. 12s). 4) "Conoce" a sus ovejas, llama a cada una por su nombre (no son "número"), y sus ovejas le conocen (tienen experiencia "personal" de El). 5) Hay muchas ovejas que ya son suyas, aunque estén dispersas, El las va a llamar (¿por medio de nosotros?). Lo que se dice de Cristo, en Cristo se afirma de nosotros: ¿cómo somos nosotros esos pastores buenos, no asalariados, para los demás?

IGLESIA, COMUNIDAD QUE SE INTERESA POR LOS ENFERMOS

Hechos de vida.

Trabajadores de un hospital (enfermeras, médicos, empleados, directivos) que tratan a los enfermos de manera verdaderamente humana. Familiares (papás, hermanos, hijos) que sobrellevan con paciencia y alegría la enfermedad más o menos larga y definitiva de alguien de la casa.

Investigadores que buscan soluciones más amplias a las enfermedades no por afán de lucro, sino con verdadero amor al pueblo.

Estamos en tiempo de pascua. Venimos celebrando de modo especial la resurrección de Jesús. Veamos en primer lugar cómo Jesús resucitado es fuente de vida. Vida en plenitud, profundidad y abundancia. La iglesia es la comunidad de los que creen expresamente en esa vida aportada por Jesús. Esa vida se manifiesta en diversos ámbitos. Así nos fijábamos hace dos semanas en el campo económico, y el domingo anterior en la fe. Hoy dirigimos nuestra atención hacia los enfermos: un aspecto muy concreto de la función del pastor.

Durante su vida Jesús se preocupó de modo especial por los enfermos y señaló su curación como un signo de la llegada del reino de Dios. Y cuando envió a sus discípulos tuvo cuidado de encargarles esta curación. Y en los Hechos de los Apóstoles vemos hoy cómo la iglesia primitiva se preocupó también por la salud de los enfermos. Y cómo la curación de uno de ellos es tomada como signo de la resurrección de Jesús. Curación que tiene como características

ser una expresión de fe y ser realizada de una manera desinteresada y gratuita.

La enfermedad sigue azotando en la actualidad a muchas personas y a grupos numerosos. La ciencia ha adelantado mucho, los hospitales se han multiplicado. Sin embargo, la atención humana de los enfermos sigue siendo una tarea importante para toda la iglesia en especial. A nivel de atención más personal. Y también como una dimensión fundamental de la lucha por la justicia.

Así podemos preguntarnos cuál es nuestra actitud frente a estos "pobres no eficaces": ¿Nos preocupamos por ellos? ¿Hay en nuestra comunidad cristiana alguien encargado de atenderlos en los diversos aspectos? ¿Sabemos descubrir en ellos una presencia personal de Jesús? ¿Le pedimos a nuestro Padre paciencia y perseverancia en este amor y en esta lucha? ¿Sabemos ir creciendo en el amor aunque la enfermedad persista?

