

## **CHRISTUS**

### Editor Responsable:

Luis G del Valle.— Centro de Reflexión Teológica, A.C.

### Director:

Javier Garibay

### Director Administrativo:

Alberto Hernández

### Jefe de Redacción:

Raúl H Mora

### Relaciones Públicas:

Magdalena Cubas Carfín

### Diseño Gráfico:

J Luis Gómez Brindis

### Tipografía:

Gloria Evaristo García

### Consejo Asesor:

David Ungerleider, Enrique Maza, Ramón Mijares, Enrique Dussel, Vicente Leñero, Jean Meyer, Angel Sánchez, Beatriz Becerra

### Consejo de Redacción:

Luis G del Valle, Sebastián Mier, Raúl H Mora, Alberto Arroyo

### Equipo de Trabajo:

Rufina Cuenca, Roberto Guevara, Ana Ma. Martínez, Jesús Reséndez Ramírez, Enrique Soto, Margarita Zamora

La responsabilidad editorial está a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus, para fines no comerciales. Citar fuente con aviso a la dirección.

Christus no es un órgano institucional del episcopado. Tiene aprobación eclesial y funciona como un hecho práctico y un servicio puesto a la disposición de las diócesis que lo aceptan como tal, como son actualmente: Cd Juárez, Cuernavaca, Huejutla, Tehuantepec, y Vicariato Apostólico de la Tarahumara.

Registrada como artículo de 2a clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 766-82 del 31 de agosto de 1982. Certificada con licitud de título No. 1724, Certificado de licitud de contenido No. 998 otorgados ambos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación el día 15 de julio de 1982. Suscripción anual: \$ 1500.00 número suelto/atrasado: \$ 150.00 Suscripción correo aéreo América Latina: 30 Dlls, otros países: 35 Dlls, número suelto/atrasado: 2.50 Dlls.

Centro de Reflexión Teológica, A.C., Apartado Postal 19-213, Colonia Mixcoac, Delegación Benito Juárez, 03910 México, D.F. México.

### Impresión:

Galagar Col. Pradera  
Volcán Paricutín 93 México 14, D. F.

### Librería:

Orizaba 37  
Col. Roma Tel: 5-11-53-02  
067000 México, D. F.

## presentación

*El Cardenal Joseph Ratzinger es teólogo y Obispo. Quizá Obispo por ser teólogo, según la antigua tradición. La intervención que le es atribuida se refiere a los "presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la liberación". La posible condenación a dicha teología desde tal personalidad como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe nos invita a tomar en serio el reto de la Teología de la Liberación.*

*En verdad —afirma un monseñor— no es exagerado admitir que la Iglesia se expone a un doble desafío por una parte la Teología de la Liberación es llamada, en nombre de la Fe, a debatir su discurso como totalidad o de cara a la totalidad en la que se inserta, a dar plena expresión de la Fe que profesa; y por otra parte la Teología "cuasi" oficial adopta como tema el problema del estatuto de un discurso que puede ser, muy posiblemente, algo muy distinto al suyo. Lo que vendría a resultar es, en todo el rigor de los términos, una cuestión disputada.*

*Javier Garibay 87*

Año 49 No. 577 Agosto 1984

## en este número

- |  |    |
|--|----|
| <b>+</b> Y LA NOTICIA  | 3  |
| <b>+</b> TEORIA Y PRAXIS   |    |
| Una perspectiva bíblica sobre la democracia Ricardo Shaull             | 9  |
| <b>+</b> CUADERNO: TEOLOGIA DE LA LIBERACION                           | 15 |
| Introducción al Cuaderno   | 16 |
| Presupuestos, problemas y desafíos                                     |    |
| Card. Joseph Ratzinger   | 20 |
| Sobre la teología de la liberación Josep Vives                         | 25 |
| El grito de la pobreza a partir de la fe Leonardo Boff y Clodovis Boff | 34 |
| <b>+</b> Aprendamos de la historia José Ignacio González Faus          | 39 |
| <b>+</b> Y LA PALABRA  |    |
| Domingos de Octubre Rubén Cabello y Sebastián Mier                     | 53 |
| <b>+</b> Y LOS LIBROS  |    |
| Sobre la "Cristología" de Juan Luis Segundo                            |    |
| Javier Jimenez Limón   | 57 |

Dibujos: Alfredo Arcos, Cd. Netzahualcoyotl, México 1984



# Y LA NOTICIA

## MEXICO

### UN NUEVO MODELO SOBRE LAS MAYORIAS

Hoy, aparece cada vez más claramente en México la tendencia a reprimir a las mayorías. Si bien en otras épocas esta tendencia también ha estado presente, actualmente cobra características mucho más crueles. Dentro de esta tendencia, y a los niveles en que ya se encuentra, no basta solamente la enumeración de hechos represivos. Hay que entenderlos dentro de la lógica de un Estado que tiene que asumir la crisis del fracaso del modelo de desarrollo acelerado. La implantación de un nuevo modelo puede llevar a los gobernantes a pronunciar un discurso optimista ante la opinión pública, pero es evidente que la crisis no ha tocado fondo. El nuevo modelo implica un costo social elevado que se vuelve a cargar sobre las mayorías; y el que estas mayorías asuman su carga, va llevando al Estado a la lógica de la represión.

#### 1. EL FRACASO DEL MODELO DE DESARROLLO ACELERADO

En el momento actual parece obvio aceptar que el modelo de desarrollo acelerado ha fracasado en México, así como en todos los países latinoamericanos que realizaban milagros económicos. De hecho al aceptar las medidas impuestas por el Fondo Monetario Internacional, se aceptó tener un crecimiento cero o negativo por unos años, y luego comenzar a hablar de tasas 'razonables de crecimiento' entre un tres y cuatro por ciento.

Los indicadores principales en que se manifestó este fracaso son los siguientes:

- Deuda externa desproporcionada: ochenta mil millones de dólares.
- Falta de divisas en el Banco Central
- Fuga masiva de capitales.
- Pérdida de confianza en el ejecutivo.
- Exceso de Circulante.
- Devaluaciones sucesivas
- Imposibilidad de negociar la deuda bajo el mismo modelo.

No se puede decir que en el modelo anterior no hubiera represión; pero la lógica del modelo ponía un énfasis en mediar la carga que imponía la alianza para la producción —fundamentalmente en salarios bajos— con gasto social. Este gasto social se enfocaba principalmente en gasto público que mantenía el empleo, y en subsidios que favorecían el consumo.

El discurso optimista del actual gobierno, es mentiroso; la crisis se seguirá

profundizando. Esto aparece a través de los datos que presenta el Banco de México y que son los que ofrecemos en el siguiente apartado.

#### 2. SITUACION ECONOMICA DEL PAIS

##### 2.1 La situación de la crisis aún no toca fondo

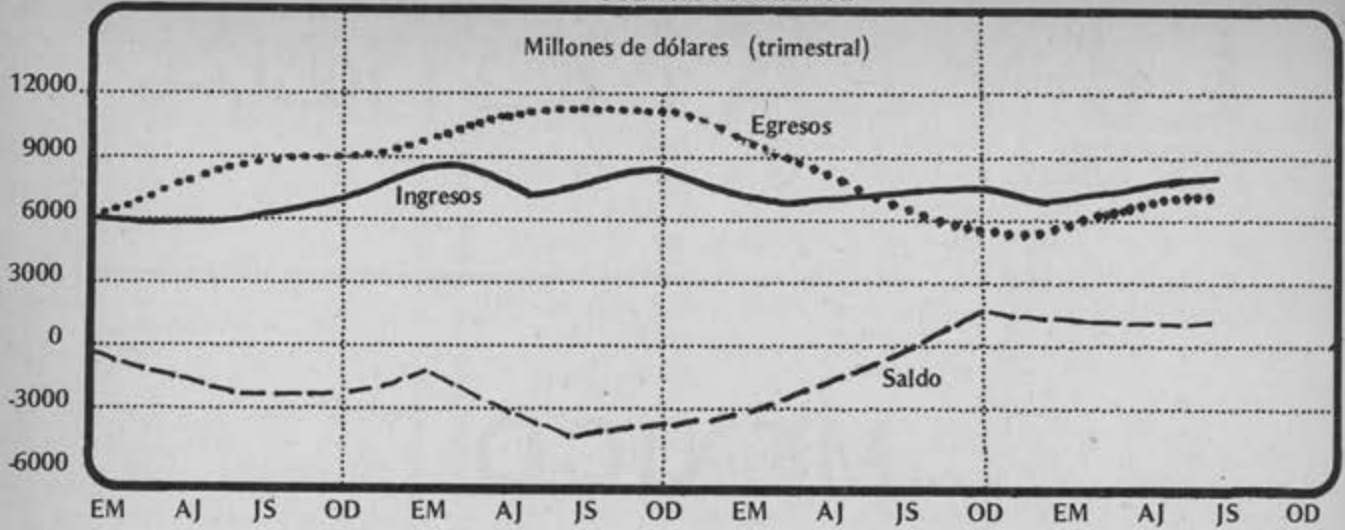
La deuda externa no disminuye. La deuda externa se puede renegociar. Pero una medida impuesta por el FMI hace que la misma deuda quede condenada a no tener solución. La relativa liberación del control cambiario, va dando como resultado que el saldo de la cuenta corriente comience a tener una tendencia regresiva en los últimos trimestres de 1983. Por otra parte las exportaciones decrecen en este mismo período —aun las petroleras— y las importaciones van en aumento.

---

**EL NUEVO MODELO DE DESARROLLO IMPLICA UN COSTO SOCIAL ELEVADO QUE SE VUELVE A CARGAR SOBRE LAS MAYORIAS; Y EL QUE LAS MAYORIAS ASUMAN SU CARGA VA LLEVANDO A LA LOGICA DE LA REPRESION.**

---

### CUENTA CORRIENTE



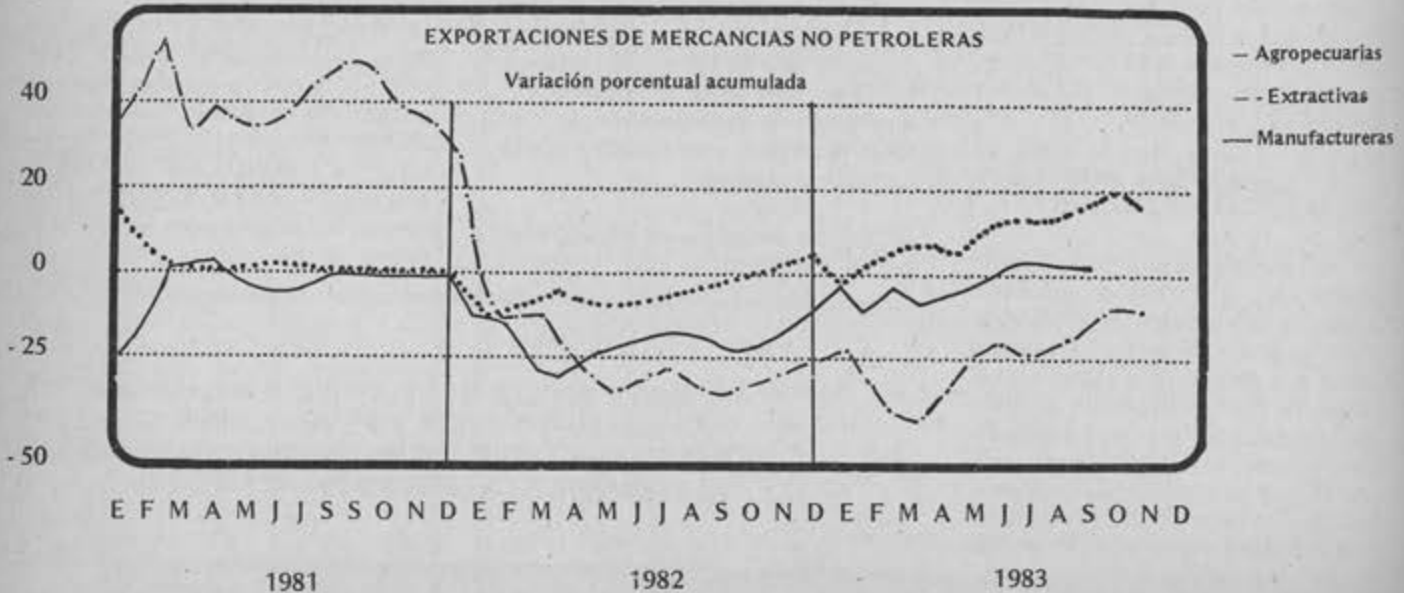
### IMPORTACION DE MERCANCIAS

Variación porcentual acumulada



### EXPORTACIONES DE MERCANCIAS NO PETROLERAS

Variación porcentual acumulada





La desproporción entre los niveles de inflación, y los topes salariales, van reduciendo significativamente el poder adquisitivo de los salarios.

Tanto el desempleo como la reducción del poder adquisitivo del salario afectan directamente el mercado interno. Esto afecta la actividad comercial que se ve reducida no sólo en su valor real, sino aún en el nominal.

Es significativo que a finales del año pasado, sean los representantes de la industria quienes postulen una política menos rígida en las negociaciones salariales.

## 2.2. Estos indicadores nos hacen pensar en un cambio de modelo económico.

El Estado es corriente del deterioro económico del país tanto a niveles de las grandes mayorías, como de la pequeña y mediana industria. Así su política económica actual de apertura al capital internacional parece responder a un modelo económico basado en la gran industria, y en la exportación de materias primas.

Si esto es así, se podrá verificar en los siguientes indicadores.

- Sanear la deuda pública con el encajecimiento de servicios y una política de recaudación fiscal agresiva.

- Dar incentivos fiscales a la gran industria —ya se permitió la inversión extranjera— favoreciendo prioritariamente la industria de exportación o de sustitución de importaciones.

- Mantener el régimen de austeridad, dando poca importancia a la recuperación del mercado interno, y poniendo el énfasis en la productividad.

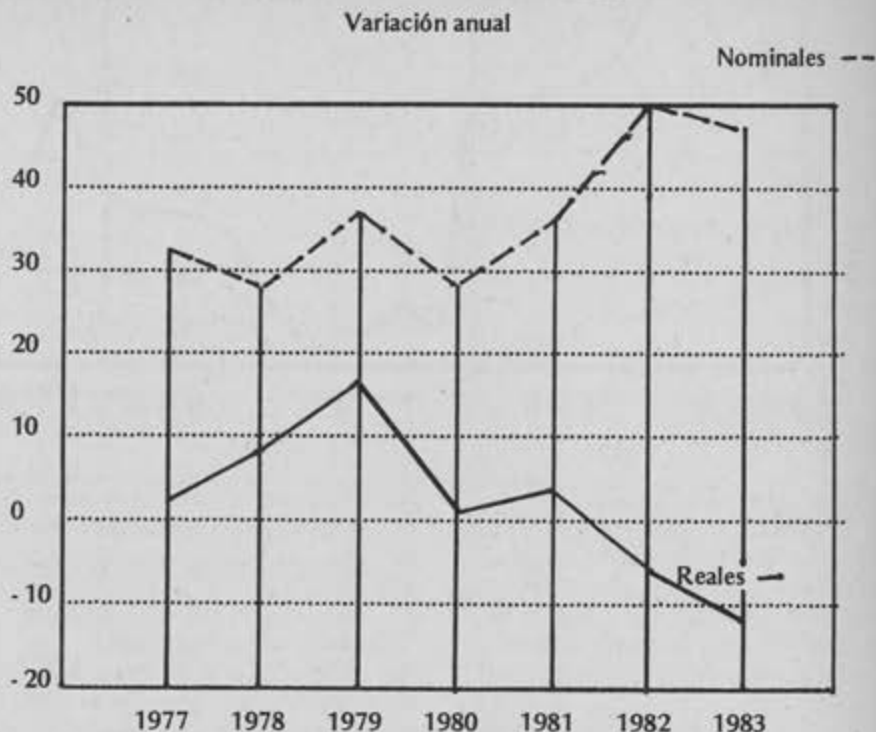
- Dentro del capítulo anterior, la liberalización de precios contra el régimen rígido de control salarial.

- Control del costo social de la implantación de este modelo económico vía la represión.

## 2.3. El costo de la crisis vuelve a cargarse sobre las mayorías.

Es suficientemente obvio que si en tiempo de la abundancia, se cargó el

GRAFICA 22  
INDICE DE VENTAS COMERCIALES



Fuente: Departamento de Estudios Económicos de Banamex.

costo de la crisis sobre la clase trabajadora, en tiempo de austeridad con mayor razón el estado deje una buena parte de este nuevo costo a este mismo sector. Ciertamente la crisis comienza a afectar a sectores de la clase media, que habían vivido cierta holgura en la sociedad de consumo que se construyó sobre la "Alianza para la Producción"; sector que resiente más, tal vez, la nueva crisis, y busca maneras de expresar su inconformidad. Una de estas expresiones de inconformidad está expresada en la fortificación del PAN en algunos estados sobre todo del norte del País.

Sin embargo, la inconformidad de las grandes mayorías cada vez más empobrecidas, va encontrando cada vez mayor dificultad de expresarse a través de las organizaciones populares. Parece cada vez más claro que ellos, además de la violencia del sistema que los mantiene como oprimidos y de la violencia institucional que el Estado ejerce para mantenerse en el poder, tendrán que asumir la violencia represiva que implica el control social en el nuevo modelo que se trata de implantar.

Esta hipótesis parece irse verificando ya. En el siguiente apartado ofrecemos algunos ejemplos que muestran cómo se va cerrando el ámbito de expresión popular.

## 3. LA VIOLENCIA REPRESIVA

Al hablar de la violencia represiva, no se pretende examinar todos los casos de represión que se están dando en el País. Tratamos de presentar solamente de una manera conjunta, algunos casos que vienen siendo más conocidos. Vistos de una manera menos aislada y más sistemática, permiten ver cómo van respondiendo a una lógica a nivel Nacional.

### 3.1. La represión en el ámbito civil

- En el ámbito laboral. Dejamos de lado la violencia del sistema, o la violencia institucional, que se presenta como camino legitimado del sistema. Así los despidos injustificados o dureza de negociaciones como en Fundiciones Artísticas, S. A. O la no intervención de las autoridades ante la negativa de la empresa Refrescos Pas-

cual de ejecutar la decisión de las autoridades laborales. La imposición de líderes sindicales en el Metro. . . Presentamos como violencia represiva los momentos en que el Estado interviene con fuerza violenta los movimientos laborales que se inscriben en el ámbito civil.

— Normal Superior: la SEP mediante los decretos 101 y 106, desconoce a las autoridades de la Normal Superior, así como los cursos impartidos en el verano de 1983. Posteriormente los granaderos toman por la fuerza las instalaciones; hasta la fecha sigue clausurado el edificio y en poder de la policía. Ante esta agresión los normalistas organizan actos de protesta, entre los que se encuentra un plantón en el cruce de Reforma e Insurgentes; la policía rompe este plantón echándoles encima las motocicletas a los que estaban sentados y golpea con macanas indiscriminadamente. Entre los que observaron este acto, causó tal indignación, que desde los edificios lanzaron objetos a la policía.

— Universidad Autónoma de Guerrero: Esta universidad se ha caracterizado por su apoyo a diversos sectores populares de Guerrero. Se le ha negado sistemáticamente la concesión de operar en forma legal su estación de radio WEUP. Se han interferido las transmisiones de esta estación. En el presente año la SEP se ha negado a entregarle el subsidio, orillándola a la desaparición.

La escuela de Enfermería de la UAG, con sede en Acapulco, es tomada por la policía antimotines, junto con ejército e incluso porros, con motivo del desalojo de la colonia Campamento 13 de junio.

— SUTIN: Se emplaza a huelga a URAMEX. Aprovechando ciertas divisiones internas en el sindicato, las autoridades laborales declaran inexistente la huelga. Los trabajadores levantan su movimiento, pero la empresa paraestatal URAMEX no acepta el levantamiento de la huelga. Posteriormente la empresa decide cerrar con pretextos técnicos. Son despedidos 800 trabajadores.

Autotransporte Flecha Roja: A mediados del año pasado los trabajadores de Flecha Roja, principalmente choferes, forman una coalición al margen del sindicato charro. Intentan una lucha

por mejores condiciones de trabajo. Ante la no resolución del conflicto y como medida de presión, paralizan el servicio y concentran las unidades en terminales del estado de Guerrero, en terrenos de la UAG, y en la terminal Sur del D. F. El movimiento es roto violentamente por la Policía Federal de Caminos, y porros, dejando heridos aun de bala. (Al parecer es el primer caso en que se usa a la Federal de Caminos en forma de represión).

— Siderúrgica de Mérida: A fines del año pasado la policía del estado rompe por la fuerza una huelga bajo el pretexto de rechazar una agresión. A pesar de testimonios fotográficos, las autoridades insisten en su explicación.

### 3.2. La represión en el ámbito de organizaciones populares

— Consejo General de Colonias Populares de Acapulco: En noviembre pasado la policía desaloja violentamente el Campamento 13 de junio, situado en las partes altas del puerto. Una comisión de colonos intenta subir al lugar para negociar, pero es recibida a pedradas por la policía, y dos colonas son detenidas. Otro grupo se concentra frente al palacio municipal y luego se reúne en la escuela de enfermería de la UAG. Cuando se encuentran ahí como 80 colonos, la policía, militares y porros armados con macanas y armas de fuego toman la escuela. Detienen a más de cien personas. Hay varios heridos; una mujer muere a los dos días a causa de las heridas. Actualmente quedan once personas detenidas.

— Frente popular Tierra y Libertad: Tres dirigentes de esta organización son detenidos como represalia por unas declaraciones públicas en las que se criticaba al gobernador. Se les inventan cargos del fuero común.

— Movimiento de Unificación y Lucha Triqui, Oaxaca: Es una organización indígena que lucha contra la opresión de los caciques. Pueden presentar una larga lista de muertos, heridos y presos, a manos de los caciques, la policía o el ejército. Este último mantiene una presencia de hostigamiento en la zona.

— Unión Regional Campesina de la Huasteca Hidalguense: Benito Hernández asesinado por los caciques. No se ha logrado que se actúe contra los responsables.

— Coalición Campesina Revolucionaria Independiente: A raíz del Paro Cívico de octubre pasado, la CCRI tomó unas tierras en Veracruz. Fueron desalojados por la policía violentamente dejando varios heridos, entre ellos mujeres y niños.

— La Blanquita, Zacatecas: Desalojo violento de su ejido; varios campesinos fueron apesados.

— Pacto Ribereño: Organización de Tabasco que agrupa a varios ejidos que resultaron dañados por obras de Pemex. Exigen el pago de la indemnización de los daños causados. Varios de sus dirigentes se encuentran en la cárcel.

— Colonia Felipe Angeles, Ticomán D. F.: En Agosto pasado fueron desparecidos dos dirigentes de esa colonia. Uno de ellos fue liberado en octubre: El otro compañero aún no aparece, y ninguna corporación policíaca se hace responsable de su detención.

— Coalición de Colonias de Tulpetlac, Edo. de México: En Octubre pasado es detenido un militante de la organización. Ninguna policía se hace responsable de su desaparición. Aparece en febrero. Está amenazado para que no declare; él da testimonio de haber sido torturado.

— Colonias del Ajusco: hay una amenaza de desalojo de 14 colonias situadas en el cerro del Ajusco. (Unas 20,000 familias). El pretexto es que contaminan los mantos acuíferos del D. F.

— Chiapas: se reportan casos de represión —secuestro, amenazas de muerte y extorsión— de personas no ligadas a movimientos populares organizados. Pero también está la represión selectiva sobre indígenas comprometidos con su pueblo.

### 3.3. La represión en el ámbito político

El gobierno actual cierra de golpe la apertura que en el sexenio anterior se dio con la Ley de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales. De hecho se vuelve a instalar el procedimiento fraudulento en los procesos electorales, y se cierra el camino legítimo de hacer política: así se niega por mucho tiempo el registro al PMT, y no

se convoca a proceso de registro de organizaciones políticas.

El caso de Juchitán rebasa los niveles de poca o mucha apertura política. Cuando mayoritariamente se gana una elección, y se está dispuesto a hacer efectiva la vía democrática, el Estado responde con represión.

La represión va tomando diferentes caminos. En el suceso anterior se comienza por el desprestigio a nivel Nacional, el ahorcamiento económico del ayuntamiento, desconocimiento del ayuntamiento Coceísta por parte del Congreso Local de Oaxaca, y finalmente la toma violenta del Ayuntamiento por parte de la policía y el ejército. Las elecciones son fraudulentas, y ante la oposición popular se impone la fuerza. La COCEI también puede presentar una larga lista de muertos, heridos, encarcelados. Juchitán se mantiene en algo muy similar al estado de sitio.

### 3.4. La represión masiva como alternativa posible

Los casos reseñados en los apartados anteriores son unos cuantos de los casos de represión actualmente existentes en el país. Muchos de ellos han sido denunciados por el Frente Nacional Contra la Represión. Actualmente este Organismo es el que da cauce al reclamo y a la protesta de los casos de represión.

De los casos anteriores, nos parecen especialmente significativos tres de ellos: COCEI, Normal Superior y Universidad de Guerrero. En los tres casos la represión se acentúa en torno al Paro Cívico Nacional de octubre pasado. Las tres organizaciones se caracterizaron por su participación y capacidad de convocación organizada de diferentes sectores populares. La represión hasta el aniquilamiento de estas organizaciones es un golpe fuerte a la organización popular, y un intento por parte del Estado de desarticular la expresión organizada del descontento popular.

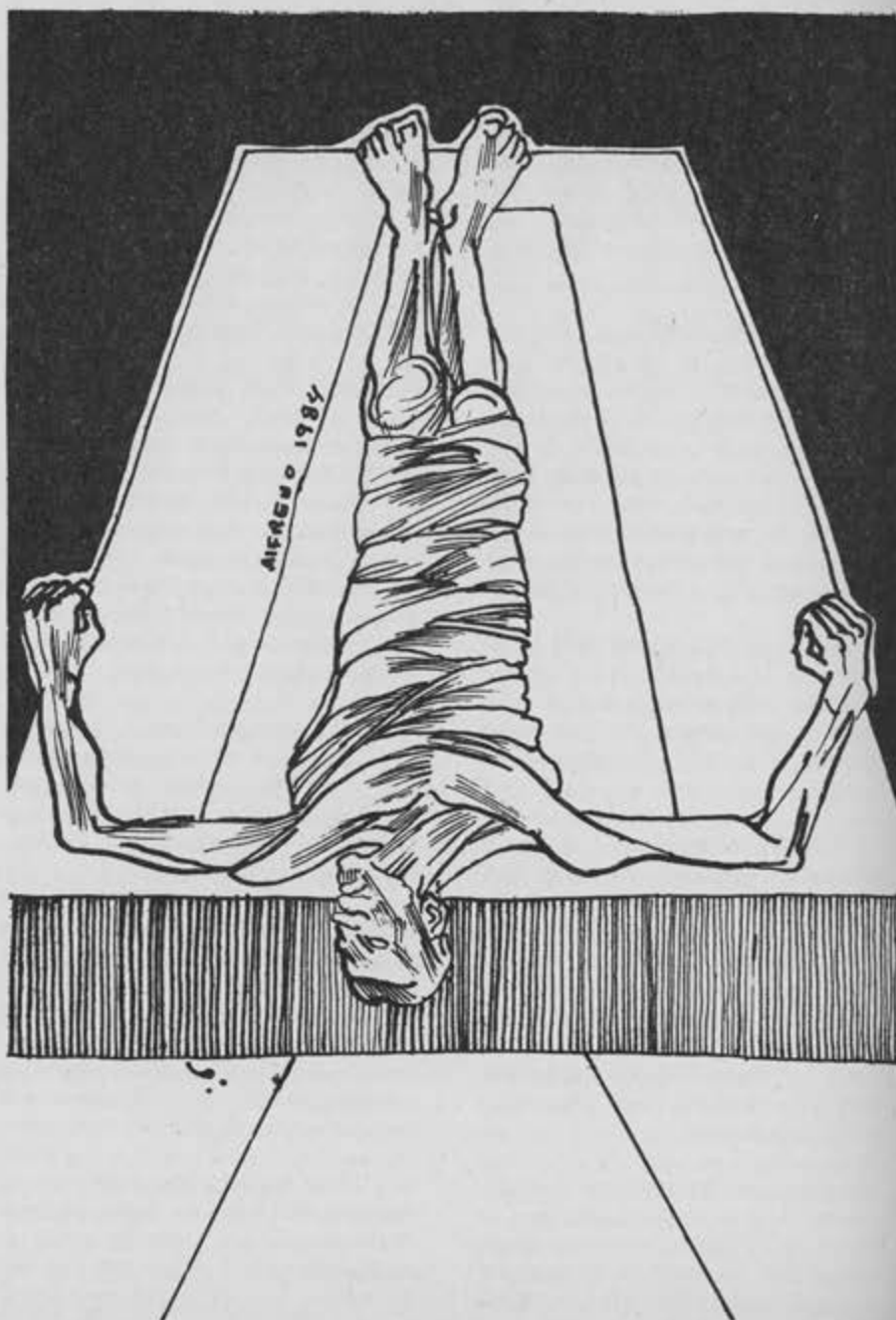
Parece claro que todo este modelo de represión es coordinado desde alguna cúspide. Ahí se concentra la información, se planean los golpes, se toman las decisiones, se coordinan las fuerzas. El Plan Nacional de Seguridad Pública —otra fachada del Sistema de Seguri-

dad Nacional que conocemos en países de Latinoamérica— es la forma en que el ejecutivo va delegando esta tarea.

La represión no ha dejado de lado a la Iglesia. Tal vez por no llegar a la violencia física se esté aún en otro nivel. Pero las campañas de desprestigio en contra del Señor Lona y del Señor Ruiz, se inscriben dentro de los procesos represivos.

Al parecer estamos en el momento de una represión selectiva de dirigentes y organizaciones populares con cierta capacidad de convocar y unificar las

fuerzas de distintas organizaciones. Sin embargo, con o sin dirigentes, es previsible que el pueblo tenga la necesidad de expresar su descontento, y de buscar formas colectivas de afrontar la situación que para ellos se presenta no con la cara de una austeridad neutra, sino con la cara de la necesidad de vivir con la cara del hambre. Pensamos que en este caso el gobierno no tendría reparo en llegar a la represión masiva. Tiene antecedentes favorables: 2 de octubre de 1968 y Corpus de 1971. Realmente tuvo que pagar muy poco por esas dos masacres.





RICARDO SHAULL

## UNA PERSPECTIVA BIBLICA SOBRE LA DEMOCRACIA

*FUENTE: Conferencia pronunciada en un encuentro de Reflexión Evangélica el 4 de febrero de 1984 en Managua, Nicaragua.*

### LA DEMOCRACIA ES EL PRODUCTO DE UNA LUCHA DIFÍCIL

La tesis que quisiera presentar para nuestra discusión es la siguiente:

La Democracia es el producto de una lucha difícil a través de muchos siglos. En esta lucha, la Biblia ha jugado un papel muy importante, contribuyendo para la creación de condiciones necesarias para la realización del ideal democrático; al mismo tiempo ofreciendo una visión de una sociedad democrática, en la construcción de la cual Nicaragua puede estar hoy en la vanguardia.

La democracia no puede existir bajo ciertas condiciones; por ejemplo, si un pequeño número de gobernantes tienen poder absoluto y todo el mundo cree que este poder viene de Dios; o si la grande mayoría de habitantes de un país, siendo gente pobre y sencilla, son considerados como personas sin valor.

Sin embargo, durante muchos y muchos siglos, en casi todos los pueblos cuya historia conocemos, precisamente estas condiciones han dominado. En el Medio Oriente, en el tiempo en que el Antiguo Testamento fue escrito, ni el concepto de democracia existía.

La idea de la participación del pueblo en el ejercicio del poder no formaba parte de la perspectiva política de

aquel entonces. La organización de cada imperio tenía la forma de una pirámide: el rey o emperador en el punto más alto, debajo de él, algunos hombres que representaban el poder del rey y contaban con este poder para dominar diversas regiones o grupos. Cada uno de ellos tenía, a su vez algunos subordinados que les servían y al mismo tiempo contaban con su ayuda para dominar sobre otros. En otras palabras, todo el poder fue estructurado jerárquicamente, de arriba para abajo. El número de los que tenían poder efectivo era muy reducido: los esclavos, los campesinos sin tierra, junto con muchos otros, estaban completamente marginados, sin ninguna oportunidad de participación, y muchas veces sin derechos.

Más importante aún era la perspectiva filosófica y religiosa que daba legitimidad a todo esto. Algunos escritores lo han llamado ontocrático. Quieren decir con esto que las estructuras sociales y políticas establecidas se consideraban como perteneciendo al orden divino, al Ser. Se podría hablar de la realidad usando la imagen de una escalera, que se extiende de la tierra hasta los cielos, el Mundo eterno y divino. O mejor dicho la escalera venía de los cielos hasta la tierra. Toda la estructura, por tanto, tenía algo de divino. Había una continuidad directa entre los dos órdenes. Por tanto, el orden existente, el status quo, pertenecía al orden divino. Y en esta escalera, el rey ocupaba la

posición clave. Estando en la tierra, él pertenecía al mismo tiempo, al mundo sobrenatural. Su poder venía de arriba. Este poder del rey emanaba de Dios, y pasaba a través del rey, a los que ocupaban posiciones más bajas en la escala.

Dentro de esta estructura, naturalmente, no se podía ni pensar en cambiar el sistema. Las estructuras de la sociedad formaban parte de la naturaleza de las cosas. Era tan permanente como la naturaleza humana y el ser del hombre.

## YAVE DIOS LIBERTADOR DE ESCLAVOS

Pero en medio de todo esto surge entre el pueblo de Israel algo que representa una ruptura radical. Quisiera destacar aquí tres elementos:

**Primer elemento.** Yavé él Dios de Israel, es el *Dios de los esclavos* en Egipto, no del rey. Este Dios oye el clamor del pueblo oprimido e interviene dramáticamente en la historia para su liberación. ¡Qué contraste con los otros pueblos, en que cada clase social tiene su propio Dios! El Dios del rey es superior y mucho más poderoso que los dioses de las clases inferiores. Para el pueblo de Israel, hay un solo Dios, y El toma como suya la causa de los más bajos.

Este Dios, como el Creador de los cielos y de la tierra, establece una separación radical entre lo divino y lo humano. Todos los esfuerzos del pueblo o de sus dirigentes, de establecer una continuidad ontológica entre los dos, con el fin de sacralizar el orden del status quo, como ocurre con la construcción de la torre de Babel, tiene que ser echado a tierra. Más aún, los exégetas modernos nos dicen que el pueblo de Israel se vio forzado a interpretar toda su historia a la luz de este evento de liberación de esclavos y de organizar todos los aspectos de su vida nacional teniendo en mente esta acción de Dios en la historia.

En Deuteronomio 15-12 a 15, Yavé manda que el pueblo de Israel trate a sus esclavos de una manera especial dándoles su libertad después de 6 años de servicio, y dándoles también un regalo de ganado. ¿Por qué? "No olvidés que también tú fuiste esclavo en Egipto y el Señor tu Dios te dio libertad. Por eso ahora te doy esa orden".

**Segundo elemento.** Cuando el pueblo de Israel organizó su vida como una nación en la tierra de Canaán, la Palabra de Dios y la memoria del pueblo de haber sido un pueblo de esclavos, lo llevó a organizar su vida nacional en bases muy diferentes de las de otros pueblos.

Un historiador norteamericano Norman Gottwald, pasó varios años estudiando este período en la vida de Israel y escribió un libro de 800 páginas, presentando lo que había descubierto. Su conclusión es ésta. El ideal del pueblo de Israel era de crear una sociedad anti-autoritaria e igualitaria, algo que no existía en aquellas partes del mundo en aquel entonces. Los descendientes de los que se escaparon de Egipto, guiados por este ideal, recibieron el apoyo de los más pobres agricultores y otros grupos de marginados de Canaán. Como resultado de sus esfuerzos surgió una nueva sociedad. Un teólogo brasileño la describe así:

"El poder centralizado de los reyes fue reemplazado por el poder popular, del pueblo organizado en las Clases, tribus, y asambleas, en las que eran discutidas y tomadas las decisiones. El pueblo era su propio ejército. La tierra es socializada: todos tienen derecho a trabajarla y sus frutos son repartidos por igual. Sólo Yavé es dueño de la tierra. Cada familia recibe su porción de la tierra para el trabajo. Es una sociedad igualitaria. Y si hay un solo Dios de ricos y pobres, no se justifican diferencias entre personas en la tierra. Las leyes de Israel son hechas para defender el sistema igualitario, y sobre todo, los derechos de los pobres.

El culto de los Hebreos no se alimenta en mitos que legitiman el desorden establecido; se alimenta de hechos históricos que preservan, entre el pueblo, la memoria del proceso de liberación iniciado por Yavé en Egipto".

Tenemos una ilustración muy interesante de lo que esto significa en el Libro de Samuel, capítulo 8, donde el profeta Samuel va a quejarse delante de Dios porque el pueblo insiste en tener un rey como los otros pueblos. Dios responde así:

"Dale a tu pueblo lo que te pide. Pues no rechazan a tí, sino que es a mí a quien han rechazado, para que no reine sobre ellos" (vs 7).

Dios había luchado con su pueblo para formar una sociedad en que sólo El tendría autoridad sobre ellos. Ante El, todos los seres humanos eran iguales. Pero con un rey, todo cambiaría. Todo el sistema de poder jerárquico entraría en Israel y esto sería contrario a la voluntad de Dios.

**Tercer elemento.** Una nación que tuvo su origen en un acto de liberación de esclavos y ve en este hecho la revelación de lo que Dios es y hace en la historia, tiene que preocuparse siempre por el bienestar de los más humildes: los pobres y marginados: "la viuda, el huérfano y el extranjero". Aquí tenemos la clave para entender el testimonio de los profetas, algunos siglos después. El punto central de su mensaje que es la voluntad de Dios es que se haga justicia en la tierra y la justicia es cuestión de cómo son tratados los pobres. En su lucha en este sentido, los profetas llegan al punto de declarar que la nación de Israel —como cualquier otra nación— podrá sobrevivir solamente si organiza su vida de tal manera que se haga justicia a los pobres.

Estoy convencido que tenemos en el AT dos factores que nos llevan inevitablemente en la dirección de la democracia (1) la des-sacralización de todas las estructuras de dominación, y de todas las autoridades civiles que participan en ella y (2) la afirmación del valor de los pobres como los favorecidos de Dios, escogidos para contribuir, de manera especial, a la realización de los propósitos divinos en el mundo. Es la voluntad de Dios, que se revela en el AT, que los seres humanos vivan en una sociedad en que todos sean iguales en que todos tengan poder y lo utilicen para contribuir al bienestar de todos.

La nación de Israel nunca llegó a realizar este ideal. Fue por esta razón, según los profetas, que Israel fue juzga-

do por Dios, y destruido como nación. Pero la derrota de Israel no significaba la derrota de Dios.

## LA RADICALIZACION DEL IDEAL DEMOCRATICO EN JESUS

En el tiempo de Jesús, los grandes imperios del mundo no se interesaban en seguir el ideal democrático. El Imperio Romano tenía una estructura social jerárquica en la que el Emperador representaba un poder que trascendía lo humano. Si ya no había tanta confianza como antes en el Emperador, siendo parte integral del orden divino, por lo menos se pensaba que cada emperador después de su muerte, llegaría a ser un dios.

Los griegos, como ya lo sabemos, formularon el concepto de la democracia y las ciudades-estados griegos se jactaban de su organización democrática. Pero hoy entendemos muy bien que esta democracia era de élites. Excluía a las mujeres, los esclavos, los campesinos y muchos otros grupos de la gente común. Y en los primeros siglos de la era cristiana, los romanos no se interesaron en incorporar el ideal democrático en sus sistemas de organización del mundo. Los líderes del pueblo judío, tanto políticos como religiosos, también estaban muy contentos con un sistema que les daban bastante poder sobre otros.

En esta situación anti-democrática, aparece Jesús de Nazaret, reafirmando lo que hemos destacado en el AT, y radicalizándolo aun más categóricamente.

Desde el comienzo de su ministerio, Jesús entra en conflicto con las autoridades judías: "los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley". Ellos comprendían muy bien que Él estaba atacando la legitimidad de su poder en sus raíces. En el Sermón de la Montaña, Jesús dijo repetidas veces: "A los antepasados se les dijo (por las autoridades). . . pero yo les digo. . ." Y el "yo" que hablaba así, ¿quién era? Un pobre carpintero de Galilea, una de las provincias despreciadas, un hombre que no había hecho los estudios necesarios para ser reconocido como capaz de interpretar la ley.

Viendo la lucha entre los hombres para conquistar el poder, Él declaró: "Si alguno quiere ser el primero, que se haga el último de todos y servidor de todos" (Marcos 9,35). Más importante aún, Jesús destruyó para siempre la base teológica de la dominación de los poderosos cuando dio prioridad absoluta a la relación de cada ser humano directamente con Dios y con el prójimo. Algunos teólogos, basándose en un análisis del Sermón de la Montaña, opinan que esta actitud de Jesús abrió un espacio nuevo, dentro de las instituciones religiosas y políticas, para la creación de nuevos tipos de organización social en donde los que antes estaban sumisos, podrían levantarse y participar activamente en el ejercicio del poder.

Al mismo tiempo, Jesús hizo otra cosa igualmente revolucionaria. Él declaró que el Reino de Dios pertenecía a los pobres, y que los mansos heredarán la tierra; aún más, él mostró, por su propia vida, que Dios se identificaba con los más humildes. Con ellos. Él vivió: los escogió como sus discípulos, demostrando así que ellos ocupaban el lugar central en la acción redentora de Dios en la historia huma-

na. De esta manera él empezó a despertar, entre los más bajos, la convicción de que ellos eran personas de valor y de dignidad, que ellos tenían una vocación especial en la sociedad y eran capaces de cumplirla.

Fue San Pablo quien expresó claramente las implicaciones de todo esto cuando dijo, en la Primera Epístola a los Corintios:

"Mirad, hermanos, quienes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. . . lo plebeyo y despreciable del mundo; lo que no es para reducir a nada lo que es" (1: 26-28).

Cuando le fue revelado a la Virgen María que ella sería la madre del Mesías, ella expresó con una claridad vislumbrante lo que significarían las enseñanzas y la vida de Jesús:

Mi espíritu se alegra en Dios mi salvador. . . Actuó con todo su poder. . . Derribó a los reyes de sus tronos y puso en alto a los humildes. Llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con sus manos vacías (Lucas 1: 47,51-53).

Todo esto me lleva a concluir que los que llegan a creer en Jesús como el Cristo —el Mesías de Dios— tendrán la responsabilidad de trabajar constantemente para la creación de una sociedad en que los humildes serán puestos en alto y los que han sido víctimas de la explotación podrán gozar de bienestar.

Al abrir el Libro de los Hechos, vemos que fue exactamente esto lo que los primeros cristianos hicieron. Con la venida del Espíritu Santo, todos los creyentes vivían unidos —tenían un solo corazón y una sola alma— por tanto no podía haber entre ellos uno más importante o más que otros; y "compartían todo cuanto tenían" de tal manera que "no había entre ellos ningún necesitado" (4,32).

Estas palabras son muy claras. Por esta razón yo nunca he podido entender cómo tantas personas que afirman que la Biblia es la Palabra de Dios hayan podido no sólo olvidar sino borrar de sus mentes estas palabras. He participado en muchas reuniones de estudio bíblico en que los participantes han dicho. "Pero esta experiencia fracasó", dando a entender que no tenemos que tomarlo en serio. Esta es una lógica muy extraña. Podríamos decir que casi todo lo que Jesús nos enseñó en el Sermón de la Montaña representa un fracaso, porque no ha sido seguido muy fielmente. "Cualquiera que se enoje contra su hermano comete un delito" (Mateo 5:21). "Quien mira con malos deseos a una mujer ya cometió adulterio en su interior" (vs 27). Nunca he oído a un predicador evangélico decir que no debemos tomar en serio estas palabras porque muchas veces los cristianos nos las han puesto en práctica. No. Yo diría otra cosa. Lo que los primeros cristianos hicieron en fidelidad a Jesucristo, fue algo tan radical que tomarían muchos siglos hasta que sus palabras fuesen llevadas a la práctica. La influencia de Jesús se ha hecho sentir pero muy lentamente a través de la historia. Sin embargo, cuando estudiamos la historia de las revoluciones que ha habido desde el tiempo de Jesús para acá, podemos ver una cierta evolución, un movimiento "para abajo" en este proceso de deslegitimización de las autoridades para poner en alto a los que están en posiciones inferiores.

En una primera etapa, el Papa desafió la autoridad del Emperador y así abrió un campo que antes no existía para que una nueva clase se afirmara y tomara un lugar en la sociedad europea. En el Siglo XVI, dentro de la esfera propiamente religiosa, Martín Lutero "desafió" el poder del Papa y de los obispos, afirmando el sacerdocio universal de todos los creyentes y el derecho de cada cristiano de leer la Palabra de Dios y responder a ella directamente. Con la Revolución Inglesa de 1648, los "Señores" cortaron la cabeza del Rey, destruyendo así la autoridad real para dar participación en el poder político a los miembros del Parlamento. En la Revolución Francesa, los "ciudadanos" establecieron los derechos de los "Burgueses" y la Revolución Rusa del 1917 fue hecha en nombre del proletariado.

Ahora, la Revolución Sandinista, hecha en beneficio de las grandes mayorías, los pobres, y con la participación dinámica de ellos, abre un nuevo capítulo en esta historia de las revoluciones. Según lo que yo entiendo, esta revolución representa no solamente un esfuerzo de organizar la economía para servir a los intereses de esta mayoría pobre, sino también una reorganización del poder público para que los pobres puedan llegar a ser sujetos y determinar su

propio destino. En este sentido, estoy de acuerdo con los que piensan que algo realmente nuevo está en proceso de creación aquí.

Pero en este momento el esfuerzo de los nicaragüenses de desarrollar un tipo de democracia ha sido denunciado por la Administración Reagan y otros allá y acá como antidemocrático. En este punto, yo creo que nosotros, fundamentando nuestro pensamiento firmemente en la Biblia, tenemos que decir algunas cosas con claridad. ¿Qué es democracia? Desde una perspectiva bíblica.

*Una sociedad democrática "pone en alto a los humildes".* Aquí en Nicaragua, veo muchas evidencias de esto. Pero cuando pienso en mi país, tengo que confesar que no son los pobres, no son los negros ni los hispanos, no son las mujeres los que tienen poder. Si el poder para gobernar que está en las manos de los ricos, las transnacionales, y un pequeño grupo de poderosos, estuviera en manos de los pobres, ustedes aquí no estarían sufriendo las consecuencias de una agresión militar.

*Una sociedad democrática garantiza los derechos humanos.* Sí. Pero en la Biblia el derecho humano más importante es el derecho a la vida, el derecho de todos de tener lo que necesitan para vivir. En este sentido, veo aquí una preocupación mucho mayor por los derechos humanos que en mi país.

*Una sociedad democrática es una sociedad libre, en que los pobres y los jóvenes pueden vivir sin miedo de las autoridades.* En los últimos años he viajado mucho por América Latina, y tengo que reconocer que Nicaragua es el único país que he estado, en que los pobres y los jóvenes tienen esta experiencia de libertad, de estar libres del miedo. El hecho es, como dijo recientemente un historiador norteamericano, que la libertad "democrática" que ha existido en Centroamérica hasta ahora, y que los EE.UU. está tratando de mantener, es la libertad que tienen el 20% de los habitantes de cada país de controlar la tierra y las vidas de un 98%.

En esta situación, *la libertad y la democracia pueden existir solamente con la consolidación de una revolución que transforme radicalmente las estructuras del poder.*

Si lo que he dicho hasta este punto tiene razón, entonces la conclusión a que tenemos que llegar es obvia: los que toman la Biblia más en serio, los que creen sinceramente que ella es la Palabra de Dios, deben estar en la vanguardia de la lucha en Nicaragua por la realización de este ideal democrático. Somos nosotros los cristianos quienes debemos estar preparados para discernir esta influencia revolucionaria de Jesús en la historia y reconocer la importancia de lo que aquí está pasando. La vocación de los cristianos debe ser la de contribuir todo lo que se pueda a la articulación de una visión y a la estructuración de una sociedad que se aproxime al máximo, a esta nueva democracia.

Podemos decir que entre los evangélicos, esto es lo que está pasando en este momento. Si no ¿por qué no lo estamos haciendo? Yo creo que la razón fundamental es que



en muchos de nosotros existe la idea de que los que realmente creen en Jesucristo no deben participar en las luchas sociales.

Esto significa estar metido en "política", y es malo. Si es así debemos re-examinar nuestro pensamiento con cuidado. La palabra "política" viene de una palabra griega, Polis, que significa ciudad. La política es simplemente una cuestión de cómo se organizan las relaciones sociales de los que viven juntos en algún lugar. En este sentido, la política es de fundamental importancia para cualquier agrupación de personas. Teniendo esto en mente, creo que podemos afirmar dos cosas.

A Si leemos la Biblia sin ideas preconcebidas, estando dispuestos a permitir que la Biblia nos oriente, queda claro que el Dios de la Biblia está actuando políticamente en la historia todo el tiempo. Si nosotros seguimos lo que El manda, tendremos que hacer lo mismo. Podemos decir aún más: nuestro Dios se revela a través de acciones de carácter político. El da comienzo a su pueblo escogido a través de una rebelión de esclavos. El es el líder de este pueblo en una insurrección. La vida de su Hijo, Jesucristo, es tal que El es atacado fuertemente por los líderes religiosos y políticos de su tiempo, denunciado como subversivo, y condenado a muerte. Y como ya hemos notado la venida del Espíritu Santo llevó a los creyentes a organizar su vida comunitaria de una manera que hoy tendríamos que llamar socialista.

Para Jesús, somos llamados a hacer de nuestras vidas una expresión dinámica y total del amor. Pero si realmente amamos a los que están muriendo de hambre, ¿podemos estar satisfechos dando un poco de comida a algunos pocos? ¿O tenemos la responsabilidad de luchar para organizar la vida económica de tal forma, que no haya hambrientos? Si amamos a los oprimidos, a las víctimas de la explotación y de la injusticia, ¿basta orar por ellos? ¿O tenemos que luchar para cambiar las estructuras de la sociedad para que no haya estas injusticias?

B Hay otra cosa que para mí es más seria. Si pensamos que no debemos entrar en las luchas sociales y políticas no es porque hemos leído la Biblia; es porque muchos líderes de los movimientos evangélicos nos han enseñado esto. Pero el problema es de muchos de los que así nos enseñan; dicen que los cristianos debemos preocuparnos solamente con las cosas espirituales y estos hombres están metidos completamente en la política. Ellos están haciendo un trabajo político todo el tiempo, al mismo tiempo que están tratando de dar la impresión contraria.

Algunos ejemplos: El domingo pasado, el presidente Reagan lanzó su campaña electoral, para re-elegirse como presidente de los EE.UU. ¿Dónde lo hizo? En una reunión de la Asociación de Radioemisoras Cristianas. O sea, en una gran reunión precisamente de estos evangelistas que nos están diciendo que nada debemos tener que ver con la política.

Encontramos una contradicción aún mayor: En su discurso Reagan no habló de ninguno de los asuntos socia-

les y políticos más urgentes; ni del desempleo, ni de la crisis económica, ni del hambre en los EE.UU. o en el resto del mundo, ni en la posibilidad de una guerra nuclear, ni de su política en Centroamérica. ¡NO! Habló precisamente de los asuntos que estos líderes evangélicos no quieren llamar política: la familia, el aborto, la oración en las escuelas públicas, la renovación espiritual, etc. Pero Reagan lo hizo para poder tener el apoyo político de los evangélicos, para llegar a ser presidente por 4 años más.

Estaba leyendo el otro día un sermón de un evangelista bastante conocido por aquí. El estaba diciendo que la iglesia debe servir solamente para ganar almas para Cristo, no para la liberación de los pueblos. Pero terminó su sermón diciendo que hoy enfrentamos una lucha terrible entre el bien y el mal. Y el bien para él, es el sistema norteamericano; el mal, el socialismo como existe especialmente en Nicaragua.

En Guatemala, hace pocos años, el General Ríos Montt, miembro muy activo de la Iglesia del Verbo, llegó a la presidencia. Los mismos pastores y evangelistas que habían insistido con los miembros de sus iglesias, que los cristianos nada tenían que ver con la política, de repente cambiaron. Varios de ellos aceptaron inmediatamente posiciones como principales asesores de Ríos Montt. Un evangelista declaró que el General representaba "el milagro más grande del Siglo Veinte" y un grupo de estos líderes se reunieron para formar un partido "con una agenda evangélica".

En los EE.UU., muchos líderes evangélicos mientras aconsejaban a los miembros de sus congregaciones —y los que escuchaban sus programas de radio y televisión— a no tener nada que ver con la política, levantaron millones de dólares para la primera campaña de Reagan. Más que esto, organizaron grupos de estudio bíblico en las iglesias locales en que abiertamente enseñaron su ideología política conservadora.

Lo que tenemos aquí es un esfuerzo de desacreditar y destruir toda participación de los cristianos en movimientos dedicados a la transformación de la sociedad, a la justicia y al bienestar del pueblo. Al mismo tiempo, una campaña vigorosa de apoyo a una política derechista, dedicada a preservar el poder y la riqueza de los que tienen, y a fortalecer la dominación económica, y política de los EE.UU., sobre otros países.

Pero ante esta situación, los evangélicos de Nicaragua tienen una responsabilidad muy grande —de estudiar la Biblia en el contexto histórico en que ellos viven, con confianza en la dirección del Espíritu Santo. La Biblia no necesita de intermediarios para su interpretación. Dios habla a través de su Palabra, a los que le buscan, especialmente en situaciones nuevas. El mismo Dios que puede estar haciendo "una cosa nueva" en la Nicaragua de hoy también guiará a su pueblo "a toda verdad" (Juan 16:12). Por este Camino encontraremos cómo responder mejor al desafío que se nos presenta en esta hora.

DISK, ARROLIGA.  
Managua, Abril 84.

 **CUADERNO**  
CHRISTUS

# **TEOLOGIA DE LA LIBERACION**

**grito de los pobres**

# INTRODUCCION AL CUADERNO

*En marzo fue publicada en 30 Giorni una intervención atribuida al Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, Card Joseph Ratzinger, como parte de una consulta a los Obispos. Se trata de preguntarse urgentemente qué se debe y qué se puede hacer frente a la Teología de la Liberación.*

*El escrito, ya no confidencial ni reservado, "Presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la Liberación" presenta en primer término una interrogante práctica: "¿Qué tarea plantea este fenómeno a los diversos Dicasterios de la Curia Romana? No se trata de hacer un análisis científico de los orígenes y contenidos de la Teología de la Liberación.*

*Sin embargo las afirmaciones sobre los presupuestos básicos plantean problemas y realidades fundamentales que van más allá de la Teología Académica. "Se trata de una nueva hermenéutica de la fe cristiana; esto es, como una nueva forma de comprender y realizar el cristianismo en su totalidad". Así la Teología de la Liberación tratará de dar una nueva interpretación global de lo cristiano explicado como una praxis de liberación sociopolítica.*

*El error o la verdad de la Teología de la Liberación versarían sobre la totalidad de la realidad. Esto es algo que rebasa el ámbito doctrinal, pues se trata de una verdad no "suficientemente vivida y testimoniada allí donde corresponde, es decir en la fe de la Iglesia". Rebasa también los límites confesionales de las iglesias porque abarca la totalidad de lo cristiano ya que se trata de una interpretación del mundo, de la transformación concreta del mismo.*

*Las decisiones prácticas de los dicasterios incidirán, pues, en desafíos teóricos y prácticos que afectan la totalidad de la vida sea para afirmarla o para negarla.*

*El escrito toma posición respecto a estas cuestiones últimas; presenta un juicio sobre la Teología de la Liberación: los teólogos que han hecho suya la opción fundamental marxista (en diversos lugares se nombra a H Assman, G. Gutiérrez, Jon Sobrino e I. Ellacuría) intentan con toda seriedad vaciar la realidad global cristiana en un esquema de praxis político-social de liberación". Esta teología es un error y un peligro, "no cabe en ninguno de los esquemas de herejía conocidos hasta ahora". Se confunden las verdades fundamentales del cristiano con una opción fundamental no cristiana. Se presenta lo opuesto (la lucha de clases, por ejemplo) como idéntico (como la opción por los pobres en la que consiste el amor). Se vacía la globalidad cristiana en la particularidad de la dialéctica marxista (la lucha de clases).*

*Y el punto de partida de la confusión consiste en identificar el concepto bíblico de "pobre" con la idea de proletariado marxista (Esta parecerá ser la opción fundamental*

marxista de los teólogos de la Liberación que caen en el error y constituyen un peligro). A partir de ahí se confunde la imagen de la historia que presenta la Biblia con la dialéctica marxista de la lucha de clases. El mundo es interpretado a la luz de este esquema y sólo se puede elegir entre capitalismo y marxismo. Así se justifica al marxismo como una hermenéutica legítima para la comprensión de la Biblia (es decir, una manera de comprender y realizar el mensaje bíblico en su totalidad).

Las instancias de comprensión y realización son ahora las vivencias y experiencias de la "Comunidad". La figura de Jesús que aparece en los evangelios como la síntesis de acontecimientos e interpretaciones, según el escrito lo atribuye a la Teología de la Liberación, se puede disolver y reconstruir siempre de nuevo pues la comunidad "interpreta" con su "experiencia" los acontecimientos y encuentra así su "praxis". El acontecimiento en sí ya no es interminable. Más aún lo más importante es la interpretación, y la experiencia del pueblo explica la Escritura. La medida para la interpretación de los textos bíblicos no es la investigación histórica "sino la hermenéutica de la historia experimentada en la comunidad, esto es, en los grupos políticos".

Esto nos parece que es el juicio presentado en el escrito respecto a la Teología de la Liberación: Redacción y vaciamiento de la globalidad cristiana en la particularidad de una praxis sociopolítica y de una ideología: el marxismo. El punto de partida de la confusión está en la fusión de ideas: pobre igual a proletariado; Dios igual a historia; instancia de interpretación igual a experiencia y vivencia de grupos políticos (es decir, la comunidad).

El proceso por el que se ha llegado a este vaciamiento, según la intervención atribuida al Card Ratzinger, explica en sus raíces históricas las conclusiones actuales. Estos puntos de origen parece que son dos que se complementan: Ruptura con la tradición teológica existente que implica ruptura con la interpretación bíblica realizada por la tradición eclesial, con el Jesús de la tradición clásica, con el mismo "acontecimiento Jesús". Ruptura con el Magisterio poco "científico" y ya no válido como instancia de interpretación, y ruptura con la jerarquía, con la metafísica.

Ruptura que va acompañada de un vacío tanto de sentido como de esperanza.

El segundo elemento es la apertura al mundo que se transforma en la aceptación ingenua de las ciencias, principalmente del marxismo, "aceptados como un nuevo evangelio", "un impulso moral y una promesa de significado". El marxismo aparece así como el que llena el vacío de sentido y de esperanza. Con él, asumido también como praxis sociopolítica de liberación, se puede encontrar sentido a la Biblia y a Jesús, como también

modelos de acción y un nuevo impulso moral para responder al desafío moral de la pobreza y de la opresión.

Todo esto sucedía —según se ha relatado— al final de la fase de reconstrucción, después de la segunda guerra mundial, fase que coincide con la época del final del Concilio.

En resumen, la Teología de la Liberación vacía la globalidad del cristianismo en la práctica sociopolítica y es una nueva manera de interpretar la totalidad del mensaje cristiano en un mundo sin sentido y vacío de esperanza ante el reto moral de la pobreza. Se presenta como una nueva esperanza, asumiendo el impulso moral y la praxis de transformación marxista desde la lucha de clases. Se descubre así un nuevo significado de la historia y de la Biblia, pues se tiene ya un instrumento y una instancia de interpretación: la experiencia viva de la historia que tiene la comunidad (esto es, los grupos políticos). Su experiencia (su práctica sociopolítica) le da sentido a la historia, a la Biblia y a Jesús.

Josep Vives, nos presenta algunos análisis y reflexiones Sobre la Teología de la Liberación. Aborda de inmediato la "opción marxista" de teólogos señalados en el documento y la cuestión del vaciamiento de la fe en el proyecto marxista, "la opción fundamental marxista". Se plantea y reflexiona las siguientes preguntas alternativas: ¿La Teología de la Liberación es un error sobre un núcleo de verdad, o una verdad expuesta siempre al error? ¿Se trata de una liberación meramente política? ¿Bultman está en el origen de la Teología de la Liberación? ¿Su hermenéutica es marxista y falseadora? ¿Se reduce la fe en Dios a la fidelidad a la historia? ¿Se trata de una superación de dualismos por reducir la fe o por su integración? Finalmente una pregunta que toca el fondo de la fe: ¿Es "espantoso" estar dispuesto a morir por el hermano, con la esperanza de la resurrección?

Leonardo y Clodovis Boff ven en la Teología de la Liberación El grito de la pobreza a partir de la fe. Encuentran la matriz sin paralelo de dicha teología en la "experiencia espiritual del pobre". La pobreza no es un factor o un concepto o algo meramente económico o un desafío moral sino una experiencia humana y teológica. Desde ahí asumen un respeto y escucha las advertencias y lecciones que presenta el documento, y desde ahí también señalan lo que pretende y cuál es el proyecto de la teología de la Liberación cuya dimensión se mide por lo inmenso de los retos de la fe y de la Iglesia ante el actual momento histórico. Sólo así se comprenden los acentos de la teología y se evitan las reducciones. Lo que se afirma es asertivo, no exclusivo. Asumen también el punctum dolens: Marx y Bultman no son los pobres de dicha teología. Se analiza el estatuto epistemológico del marxismo, su uso y sus peligros.

Finalmente José I González Faus nos invita a que Aprendamos de la historia, a propósito de una eventual condena de la Teología latinoamericana. El objetivo de su escrito es analizar el significado del hecho mismo tanto porque podemos aprender del pasado como porque estamos obligados como creyentes a buscar la voluntad de Dios en la historia cuando todavía es posible encontrarla. Aquí tan sólo presentamos el artículo un tanto condensado.

*El significado del hecho se ubica en un contexto de culpa ante los pobres. La Iglesia ha pecado de cara a los pobres. El autor nos presenta cómo ha sucedido históricamente esto en América Latina. Señalada la causa y raíz de dicho pecado hoy se pregunta la Iglesia ¿Qué alternativa ofrece a lo que ella misma reconoce como gran pecado?*

*Ante el tema y la manera de usar el marxismo, podemos reflexionar el problema de la aceptación de "elementos válidos" a lo largo de la historia y llegarnos a preguntar qué pide Dios a la Iglesia.*

*En esta confrontación de la Teología, asumida con seriedad y hondura nos podemos colocar al margen y ser espectadores. Pero para nosotros estos hechos también nos llaman a una confrontación entre la voluntad amorosa y gratuita de Padre y la historia injusta de los hombres. Confrontación que resulta conflictiva pues coloca a Jesús en la cruz y crucifica activamente su cuerpo que es la Iglesia de los pobres. Ante el clamor de los pobres desde la fe podemos preguntarnos cuál es la voluntad de Dios para la Iglesia y para nosotros como miembros suyos. Y cómo la realizamos.*



CARD JOSEPH RATZINGER

# PRESUPUESTOS, PROBLEMAS Y DESAFIOS de la teología de la liberación

## OBSERVACIONES PRELIMINARES.

Cuatro observaciones preliminares me parecen ser necesarias para aclarar mi tarea y mi intención acerca del tema:

La Teología de la Liberación es un fenómeno extraordinariamente complejo. Se puede formar un concepto de la Teología de la Liberación, según el cual ésta abarca desde las posiciones más radicalmente marxistas, hasta las preocupaciones que dentro del marco de una correcta teología eclesial, dan el lugar apropiado a la necesaria responsabilidad del cristiano con respecto a los pobres y oprimidos, como hacen los documentos del CELAM desde Medellín hasta Puebla. De aquí en adelante se emplea el concepto de Teología de la Liberación en una acepción más estrecha: en la que abarca sólo a aquellos teólogos, que de alguna manera han hecho suya la opción fundamental marxista. También aquí se dan, en los detalles, muchas diferencias, a las cuales esta reflexión general no puede referirse. Dentro de este marco sólo puedo intentar poner de manifiesto algunas líneas fundamentales, que sin desconocer los diversos matices, se encuentran ampliamente difundidas y ejercen también una cierta influencia allí donde no se da la Teología de la Liberación, en sentido estricto.

No es mi intención hacer, dentro del marco de esta relación, un análisis científico de los orígenes y contenidos de las Teologías de Liberación. Se trata más bien de la interrogación práctica: ¿Qué tarea plantea este fenómeno a los diversos Dicasterios de la Curia Romana?

A través del análisis del fenómeno de la Teología de la Liberación se hace notorio un peligro fundamental para la fe de la Iglesia. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que un error no puede existir, si no contiene un núcleo de verdad. Un error es de hecho más peligroso mientras la medida del núcleo de verdad asumido es mayor, porque así su tentación se hace más grande. Además el error no tendría la parte correspondiente de verdad, si esta verdad fuera su-

ficientemente vivida y testimoniada allí donde corresponde, es decir en la fe de la Iglesia. Por eso al poner de manifiesto el error y el peligro de la Teología de la Liberación, debe siempre tenerse indudablemente presente también la pregunta: ¿Qué verdad se esconde en el error y cómo recuperarla plenamente desde el error?

La Teología de la Liberación es un fenómeno universal en tres sentidos:

- a) Esa teología no pretende agregar un nuevo tratado teológico a los otros ya existentes, como por ejemplo, elaborar nuevos aspectos de la ética social eclesial. Se comprende más bien como una nueva hermenéutica de la fe cristiana; esto es, como una nueva forma de comprender y realizar el cristianismo en su totalidad. Por eso, afecta a la teología en su estructura fundamental y no sólo en sus contenidos particulares. Por eso mismo altera todas las formas de la vida eclesial: la constitución eclesiástica, la liturgia, la catequesis, las opciones morales.
- b) La Teología de la Liberación tiene ciertamente su centro de gravedad en América Latina, pero no es de ninguna manera, un fenómeno exclusivamente latinoamericano. No es pensable sin la influencia decisiva de teólogos europeos y también norteamericanos. Pero también se da en la India, en Sri Lanka, en las Filipinas, en Taiwan y en Africa, aunque allí está en primer plano la búsqueda de una "Teología africana". La unión de los teólogos del tercer mundo se caracteriza fuertemente por el interés acerca de los temas de la Teología de la Liberación.
- c) La Teología de la Liberación traspasa los límites confesionales. Uno de los representantes más conocidos de la Teología de la Liberación, Hugo Assman, fué sacerdote católico y enseña hoy como protestante en una Facultad protestante, pero se presenta aún con la pretensión de estar por encima de las fronte-

ras confesionales. La Teología de la Liberación trata de crear, desde su punto de partida, una nueva universalidad para la cual las separaciones clásicas de las iglesias deben perder su importancia.

## EL CONCEPTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y LOS PRESUPUESTOS DE SU SURGIMIENTO

Estas observaciones preliminares nos han llevado entretanto, por sí mismas, al núcleo del tema. Han dejado abierta, sin embargo, la pregunta principal ¿Qué es propiamente la Teología de la Liberación? En una primera aproximación podemos decir: la Teología de la Liberación pretende dar una nueva interpretación global de lo cristiano; explica el cristianismo como una praxis de la liberación, y pretende ser ella misma una introducción a esta praxis. Pero como según esta teología, toda la realidad es política, así también la liberación es un concepto político, y la introducción a la liberación tiene que ser una introducción a la acción política. "Nada queda fuera del compromiso político. Todo se da con una coloración política" (Gutiérrez). Una teología que no es "práctica", es decir, esencialmente política, es considerada "idealista" y condenada como irreal o como vehículo de conservación de los opresores en el poder. Para un teólogo, que aprendió su teología en la Tradición clásica y que asumió su vocación espiritual, es difícil imaginar que se intente con toda seriedad vaciar la realidad global cristiana en un esquema de praxis político-social de liberación. Esto es más difícil todavía, en la medida en que muchos teólogos de la liberación continúan usando una gran parte del lenguaje ascético y dogmático de la Iglesia bajo nuevas claves, de tal manera que el lector y el oyente —que parten de otro trasfondo— pueden tener la impresión de que aquí se encuentra todo lo anterior, adicionado solamente con algunas afirmaciones algo extrañas, pero unidas a tanta piedad que no podrían ser tan peligrosas. La radicalidad de la Teología de la Liberación justamente conduce a que se le subestime en su seriedad, porque no cabe en ninguno de los esquemas de herejía conocidos hasta ahora: su punto de partida fundamental se encuentra fuera de aquello que se puede alcanzar con un modelo tradicional de encuesta. Por eso quisiera intentar aproximarme a la orientación fundamental de la Teología de la Liberación en dos etapas: primero hay que decir algo sobre los presupuestos que la posibilitaron; y en seguida quisiera explorar algunos de sus conceptos básicos los cuales permiten reconocer algo de la estructura de la Teología de la Liberación.

¿Cómo se llegó a aquella orientación completamente nueva del pensar teológico, que se expresa en la Teología de la Liberación? Veo, primordialmente, tres factores, que la posibilitaron:

- a) Después del Concilio se produjo una situación teológica nueva: Surgió la opinión de que la tradición teológica existente hasta entonces ya no era aceptable; de ahí que hubiera que buscar a partir de la Escritura y de los signos de los tiempos orientaciones teológicas y espirituales totalmente nuevas. La idea de la apertura al mundo y del compromiso con él, se transformó frecuentemente en una fe ingenua en las ciencias, fe que acogió a las ciencias hu-

manas como un evangelio nuevo, sin querer reconocer sus límites y sus propios problemas. La psicología, la sociología y la interpretación marxista de la historia fueron consideradas como científicamente seguras; y en tal calidad, como instancias ya no cuestionables del pensar cristiano.

La crítica de la tradición de la exégesis evangélica moderna, especialmente de Bultmann y de su escuela, llegó a ser igualmente una instancia teológica inamovible, que cortó el camino a las formas hasta ahora válidas de la Teología; y con esto fomentó también, más todavía, nuevas construcciones.

- b) La situación teológica así modificada coincidió con una situación histórica del espíritu también modificada. Al final de la etapa de reconstrucción después de la segunda guerra mundial, etapa que casi coincidió con el término del Concilio, se produjo en el mundo occidental una sensible vaciedad de sentido, a la cual la filosofía existencialista todavía en boga no podía dar ninguna respuesta. En esta situación las diferentes formas del neomarxismo se transformaron en un impulso moral y al mismo tiempo en una promesa de sentido que para la juventud académica era casi irresistible. El marxismo, con toques religiosos de Bloch, y las filosofías con rigor científico de Adorno, Horkheimer, Habermas y Marcuse, ofrecieron modelos de acción con los que se creyó poder responder al desafío moral de la miseria en el mundo, y al mismo tiempo poder actualizar el sentido correcto del mensaje bíblico.
- c) El desafío moral de la pobreza y opresión no se podía pasar por alto en aquel momento en que Europa y América del Norte alcanzaban una opulencia hasta entonces desconocida. Este desafío exigía evidentemente nuevas respuestas que no se podían encontrar en la Tradición existente hasta ese momento. La situación teológica y filosófica modificada invitaba expresamente a buscar la respuesta en un cristianismo que se dejara orientar por los modelos de esperanza, en apariencia científicamente fundamentados, de las filosofías marxistas.

## LA ESTRUCTURA COGNOSCITIVO-TEORICA FUNDAMENTAL DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Esta respuesta resulta diferente en las formas particulares de Teología de la Liberación, Teología de la Revolución, Teología política, etc. No puede ser presentada, por consiguiente, en forma global. Pero se dan sin embargo, algunos conceptos fundamentales que se repiten reiteradamente en las diversas variaciones expresando no obstante intenciones básicas comunes. Antes de pasar a los conceptos fundamentales de contenido es necesario hacer una observación sobre los elementos estructurales básicos de la Teología de la Liberación. Podemos continuar con lo que ya hemos dicho antes acerca de la situación teológica, modificada después del Concilio. Como ya dije, se ha leído ahora la exégesis de Bultmann y de su escuela como un enunciado de la "ciencia" sobre Jesús, ciencia que debía considerarse obviamente como válida. El "Jesús histórico" de Bultmann se encuentra, sin embargo, separado por un abismo (Bult-

mann mismo habla de "Graben" - foso) del Cristo de la fe. Según Bultmann Jesús pertenece a los supuestos del Nuevo Testamento, pero él mismo permanece encerrado en el mundo de judaísmo. El resultado definitivo de esta exégesis consistía en que se replanteó la credibilidad histórica de los evangelios: el Cristo de la Tradición eclesial y el Jesús histórico presentado por la ciencia pertenecen evidentemente a dos mundos diferentes. La figura de Jesús fue arrancada fuera de su asentamiento en la Tradición, por la ciencia, considerada ésta como última instancia; de esta manera por un lado la Tradición flotaba como algo irreal en el vacío, y por otro lado había que buscar para la figura de Jesús una nueva interpretación y significación.

Por consiguiente Bultmann se hizo importante, no tanto por sus enunciados positivos como por el resultado negativo de su crítica: el núcleo de la fe, la cristología, quedó abierta a nuevas interpretaciones, porque los que habían sido hasta entonces sus enunciados habrían desaparecido como históricamente insostenibles. Al mismo tiempo, el Magisterio eclesiástico fue negado porque evidentemente se había adherido a una teoría científicamente insostenible; y por eso cesó de tener validez como instancia en el campo del conocimiento de Jesús. Sus enunciados sólo podían ser considerados como definiciones frustradas de una posición científicamente superada.

Además Bultmann obtuvo importancia para la evolución posterior por una segunda palabra clave. Devolvió el honor al antiguo concepto de "hermenéutica" y le dió una dinámica nueva. En la palabra "hermenéutica" se expresa la idea de que no se da una comprensión real de textos históricos por una mera interpretación histórica; más todavía, cada interpretación histórica incluye ciertas decisiones previas. La hermenéutica tiene la tarea de "re-presentar", en conexión con la determinación del dato histórico. En ella se trata, según la terminología clásica, de una "fusión de horizontes" entre el "en aquel entonces" y el "hoy". Plantea por consiguiente, la pregunta: ¿Qué significa ese aquel entonces, hoy? Bultmann mismo contestó esta pregunta con ayuda de la filosofía de Heidegger e interpreta así la Biblia de manera existencialista. Esta respuesta ya no tiene interés alguno en este sentido, Bultmann es superado por la exégesis actual. Pero permaneció, por un lado, la separación entre la figura del Jesús de la Tradición Clásica, y la idea de que esta figura se puede y se debe transponer al presente con una hermenéutica nueva. En este momento surge el segundo elemento ya mencionado de nuestra situación: la nueva situación filosófica de los años sesenta. El análisis marxista de la historia y de la sociedad fue considerado, entretanto, en gran parte, como el único "científico". Esto significa que el mundo es interpretado a la luz del esquema de la lucha de clases, y que sólo se puede elegir entre Capitalismo y Marxismo. Significa, además, que toda la realidad es política y que debe justificarse políticamente. El concepto bíblico del "pobre" ofrece al punto de partida para la confusión entre la imagen de la historia en la Biblia y la dialéctica marxista; ese concepto es interpretado con la idea de proletariado en sentido marxista, y justifica al mismo tiempo al marxismo como una hermenéutica legítima para la comprensión de la Biblia. Según esta comprensión, se dan y pueden darse tan sólo dos opciones; por eso contradecir esta interpretación de la Biblia es expresión de la aspiración de la

clase dominante de conservar su poder. Dice Gutiérrez: "La lucha de clases es un hecho y la neutralidad en este punto es definitivamente imposible". A partir de aquí también se hace imposible la intervención del Magisterio eclesial: en el caso en que éste se opusiera a tal interpretación del cristianismo, sólo demostraría que está del lado de los ricos y dominantes y en contra de los pobres y de los que sufren; es decir contra Jesús mismo, y se ubicaría dentro de la dialéctica de la historia en el lado negativo.

Esta decisión aparentemente "científica" y "hermenéuticamente" inevitable, determina por sí misma el camino de la interpretación posterior del cristianismo, tanto en lo que se refiere a las instancias de interpretación como también a los contenidos interpretados. En lo que se refiere a las instancias de interpretación los conceptos decisivos son: "pueblo", "comunidad", "experiencia", "historia". Si hasta ahora se trataba de la Iglesia —es decir, de la Iglesia católica en su totalidad que trascendiendo tiempo y espacio, abarca a los laicos (sensus fidei) y a la jerarquía (Magisterio)— la instancia hermenéutica fundamental es ahora la "comunidad". Las vivencias y experiencias de la "comunidad" determinan ahora la comprensión y la interpretación de la Escritura. Nuevamente se puede decir, aparentemente en forma estrictamente científica, que ya la figura de Jesús como aparece en los Evangelios, constituye una síntesis de acontecimientos e interpretaciones de la experiencia de las comunidades particulares; sin embargo, tal interpretación sería mucho más importante que el acontecimiento en sí, el cual ya no es determinable. Esta síntesis originaria de acontecimiento e interpretación, se puede sin embargo, disolver y reconstruir siempre de nuevo: la comunidad "interpreta" con su "experiencia" los acontecimientos, y encuentra así su "praxis". Esta idea se encuentra modificada de manera un tanto diversa en el concepto de "pueblo", en el cual se transformó la acentuación conciliar de la idea de "pueblo de Dios" en un mito marxista. Las experiencias del "pueblo" explican la Escritura. El "Pueblo" se constituye así en un concepto opuesto al de "jerarquía", y en antítesis de todas las instituciones, que son explicadas como fuerzas de opresión. El "pueblo" es finalmente el que participa en la "lucha de clases"; la "Iglesia popular" se constituye en oposición a la Iglesia jerárquica. Por último, el concepto de "historia" llega a ser una instancia decisiva de interpretación. La opinión, científicamente segura y considerada irrefutable, de que la Biblia piensa sólo de manera histórico salvífica y como tal antimetafísica, permite la confusión del horizonte bíblico con la idea marxista de la historia que progresa dialécticamente como portadora genuina de la salvación; la historia es la genuina revelación y por lo tanto la verdadera instancia de la interpretación de la Biblia. Esta dialéctica se encuentra apoyada, de vez en cuando, por la Pneumatología. En todo caso, también ella hace el Magisterio, que insiste en verdades permanentes, una instancia enemiga del progreso, puesto que piensa "metafísicamente" y contradice así a la "historia". Se puede decir, que el concepto de "historia" absorbe el concepto de Dios y de revelación. La "historicidad" de la Biblia tiene que justificar su papel absolutamente dominante, y con esto tiene que legitimar al mismo tiempo el tránsito a la filosofía materialista-marxista, en la cual la historia ha asumido el papel de Dios.

## CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Con esto llegamos ahora a los conceptos fundamentales del contenido de la nueva interpretación de lo cristiano. Ya que los contextos en los cuales aparecen los diversos conceptos son diversos, quisiera, sin sistematizarlo, indicar sucesivamente algunos de ellos. Comenzamos con la nueva interpretación de la fe, esperanza y caridad.

Respecto a la fe dice, por ejemplo, J. Sobrino: La experiencia que Jesús tiene de Dios es radicalmente histórica. "Su fe se convierte en fidelidad". Sobrino reemplaza fundamentalmente, por consiguiente, la fe por la "fidelidad a la historia" (fidelidad a la historia, 143-144). Jesús es fiel a la profunda convicción de que el misterio de la vida de los hombres. . . es realmente lo último. . . (144). Aquí se produce aquella fusión entre Dios y la historia, que hace posible a Sobrino conservar con respecto a Jesús la fórmula de Calcedonia pero con un sentido totalmente alterado: se ve cómo los criterios clásicos de la ortodoxia no son aplicables al análisis de esta teología. Ignacio Ellacuría insinúa este dato en la tapa del libro sobre este tema: Sobrino "dice de nuevo. . . que Jesús es Dios, pero añadiendo inmediatamente que el Dios verdadero es sólo el que se revela histórica y escandalosamente en Jesús y en los pobres, quienes continúan su presencia. Sólo quien mantiene tensa y unitariamente esas dos afirmaciones es ortodoxo. . ."

La esperanza se interpreta como "confianza en el futuro" y como trabajo para el futuro y con esto se subordina nuevamente a la dominante de la historia de clases:

El "amor" consiste en la "opción por los pobres"; esto es, coincide con la opción por la lucha de clases. . . Los teólogos de la Liberación acentúan muy fuertemente, frente a un "falso universalismo", la parcialidad y el carácter partidista de la opción cristiana; tomar partido es, según ellos, el requisito fundamental de una hermenéutica correcta de los testimonios bíblicos. Se puede aquí reconocer muy claramente —así lo pienso yo— la confusión entre una verdad fundamental del cristianismo y una opción fundamental no cristiana, que hace el conjunto tan tentador: el Sermón de la Montaña, de hecho consiste en que Dios toma partido en favor de los pobres. Pero la interpretación de los pobres en el sentido de la dialéctica marxista de la historia y la interpretación de la toma de partido en el sentido de la lucha de clases es un salto "eis alló genos" ("hacia otro género"), en el cual se presenta lo opuesto como idéntico.

El concepto fundamental de la predicación de Jesús es "Reino de Dios". Este concepto se encuentra también en el núcleo de las Teologías de la Liberación, pero leído sobre el trasfondo de la hermenéutica marxista. Según J. Sobrino el reino no debe comprenderse de modo espiritualista, ni universalista, ni en el sentido de una reserva escatológica abstracta. Debe ser entendido en forma partidista y orientado hacia la praxis. Sólo a partir de la praxis de Jesús, y no teóricamente, se puede definir lo que significa el reino; trabajar con la realidad histórica que nos rodea para transformarla en el Reino (166). Aquí hay que mencionar todavía una idea fundamental de una cierta teología postconciliar,

que condujo hacia esta dirección. Se afirmó que según el Concilio debe superarse todo tipo de dualismo: el dualismo de cuerpo y alma, de natural y sobrenatural, de imanencia y trascendencia, de ahora y después. Después de la demolición de estos dualismos sólo quedó la posibilidad de trabajar para un reino, que se realiza en esta historia y en su realidad político-económica. Pero juntamente con esto, se dejó de trabajar para el hombre de hoy y se comenzó a destruir el presente en favor de un futuro hipotético: recién así surgió el verdadero dualismo.

En este contexto quisiera también mencionar la interpretación impresionante, pero en definitiva espantosa, de la muerte y de la resurrección que hace J. Sobrino. Establece ante todo, en contra de las concepciones universalistas, que la resurrección es en primer lugar, una esperanza para los crucificados, los cuales constituyen la mayoría de los hombres: todos estos millones a los cuales la injusticia estructural se les impone como una lenta crucifixión (176). El creyente toma parte también en el reinado de Jesús sobre la historia a través de la implantación del Reino; esto es, en la lucha para la justicia y por la liberación integral, en la transformación de las estructuras injustas en estructuras más humanas. Este señorío sobre la historia se ejerce, en la medida en que se repite en la historia el gesto de Dios que resucita a Jesús; esto es dando vida a los crucificados de la historia (181). El hombre asumió las gestas de Dios, y en esto se manifiesta toda la transformación del mensaje bíblico de modo casi trágico, si se piensa cómo este intento de imitación de Dios se ha efectuado y se efectúa.

Quisiera tan sólo enumerar aún otros conceptos: el *éxodo* se transforma en una imagen histórico-salvífica central; el *misterio pascual* se comprende como un símbolo revolucionario, y que según esto se interpreta la *eucaristía* como una fiesta de liberación en el sentido de una esperanza político-mesiánica y de su praxis. La palabra *redención* es sustituida generalmente por *liberación*, que se interpreta por su parte, sobre trasfondo de la historia y de la lucha de clases como un proceso de liberación que avanza. Fundamentalmente es también finalmente, la *acentuación de la praxis*; la verdad no debe entenderse en forma metafísica; esto sería "idealismo". La verdad se realiza en la historia y su praxis. La acción es la verdad. Por eso también las ideas que se usan para la acción son en último término intercambiables. Lo único decisivo es la praxis. La ortopraxis se constituye así en la única ortodoxia verdadera. De ahí que también se justifique un enorme viraje con respecto a los textos bíblicos; la crítica histórica libera de la interpretación tradicional, la que aparece como no científica. Frente a la Tradición, se da importancia al máximo rigor científico en la línea de Bultmann. Pero los contenidos obtenidos históricamente no obligan por su parte en forma exclusiva. La medida para la interpretación no es, en último término, la investigación histórica sino la hermenéutica de la historia experimentada en la comunidad; esto es en los grupos políticos sobre todo, puesto que la mayor parte de los contenidos bíblicos mismos pueden ser considerados como producto de tal hermenéutica comunitaria.



J SOBRINO "ESTABLECE ANTE TODO, EN CONTRA DE LAS CONCEPCIONES UNIVERSALISTAS' QUE LA RESURRECCION ES EN PRIMER LUGAR, UNA ESPERANZA PARA LOS CRUCIFICADOS, LOS CUALES CONSTITUYAN LA MAYORIA DE LOS HOMBRES"

## CONCLUSION

Si se intenta lograr un juicio global debe decirse que si uno trata de entender las opciones básicas que fundamentan la Teología de la Liberación, no puede negarse que el conjunto contiene una lógica casi irresistible. Con los puntos de partida de la crítica bíblica y de la hermenéutica que surge de la experiencia por un lado, y del análisis marxista de la historia por otro, se ha logrado crear una visión de síntesis de lo cristiano, que parece responder plenamente, tanto a las exigencias de la ciencia como a los desafíos de nuestros tiempos. Impone así a los hombres en forma inmediata

la tarea de hacer del cristianismo un instrumento de la transformación concreta del mundo, lo que pareciera unirlo a todas las "fuerzas progresistas" de nuestra época. Así puede comprenderse que esta nueva interpretación del cristianismo atraiga siempre más a teólogos, sacerdotes y religiosos, especialmente sobre el trasfondo de los problemas del Tercer Mundo. Negarse a ella tiene que parecerles como una huida de la realidad y una renuncia a la razón y a la moral. Pero si uno piensa, por otro lado, hasta qué punto es radical la interpretación del cristianismo que así nace, se hace entonces más urgente la pregunta acerca de qué se debe y qué se puede hacer frente a ella.

JOSEP VIVES

# **SOBRE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION**

## **INTRODUCCION**

Ha llegado a mis manos —no sé si procedente de Roma o dirigido a Roma— un escrito que parece auspiciar una toma de postura negativa global de las instancias eclesiales con respecto a la teología de la liberación. El escrito resulta más bien pobre: su objetivo es confuso; no hay una voluntad de método de análisis mínimamente riguroso, sino que procede por generalizaciones y hasta por tópicos; no hay voluntad de comprender, o simplemente entender lo que dicen los teólogos de la liberación, ni de distinguir diferencias y matices entre ellos, sino que parece que sólo se buscan pretextos para acusar. De hecho, más allá de las generalidades o tópicos, sólo se citan fuera de contexto unas pocas frases de unas pocas páginas de Jon Sobrino quien parece ser el principal blanco de inculpación. Unas pocas frases igualmente fuera de contexto de G. Gutiérrez, y un par de referencias a H. Assman y a Ignacio Ellacuría. Las acusaciones contra la teología de la liberación son de la más perentoria: los argumentos que debieran soportarlas son de lo más endeble, generalizantes, apriorísticos y parciales.

### **“LOS TEOLOGOS QUE HAN HECHO LA OPCION MARXISTA”**

Se empieza reconociendo que la TdL es un fenómeno complejo, que abarca desde posiciones radicalmente marxistas hasta una correcta teología eclesial. Uno pensaría que después de esta afirmación, el autor pasaría a hacer las distinciones oportu-

tunas, procurando discernir cuáles de las posturas o afirmaciones de la TdL pueden ser rechazables y cuáles correctas. Pero no: el autor se olvidará de esa complejidad afirmada inicialmente, para pasar a condenar en globo a “aquellos teólogos que han hecho de alguna manera suya la opción fundamental marxista”. Cabe preguntar en seguida: ¿Cuál es la opción fundamental marxista? Y luego: ¿Qué teólogos han hecho realmente esa opción?

Es sabido que entre los mismos marxistas existen notables diferencias y aun disensiones acerca de sus opciones fundamentales: que unos siguen hablando de revolución o de lucha de clases en un “sentido fuerte” de estas palabras, mientras que otros han introducido concepciones muy matizadas. Hoy es ya lugar común —desde los estudios más serios hasta los periódicos— que no se puede hablar simplemente del “marxismo”, sino que se dan de hecho “muchos marxismos”. En particular, parece cosa adquirida que hay que distinguir entre la teoría socio-económica de Marx como *método de análisis* de la realidad social (un método que, además, se ha comprobado necesitado de correcciones y complementaciones), y la filosofía de Marx como *ideología totalizante* para la explicación del mundo y de la historia (que muchos consideran que no está necesariamente conexas con el uso de aquel método, sino que va más allá de lo que pueden ser las pretensiones estrictamente científicas del marxismo).

Es cierto que sobre todo a los comienzos del movimiento, algunos de los teólogos de la liberación —no todos, ni mucho menos— utilizaron elementos del método marxista de análisis socio-económico. También es cierto que con el tiempo, y a medida que los mismos críticos del marxismo han hecho aflorar las limitaciones e insuficiencias de aquel método, los teólogos de la liberación se han hecho bastante más cautos. Lo que me parece una total tergiversación es afirmar que los teólogos de la liberación más responsables (por ejemplo, los que nominalmente se citan en el escrito que comentamos), hayan adoptado la ideología marxista como ideología totalizante, y hayan hecho de ella fundamento, criterio o principio estructurador de su teología, como se insinúa —sin que en ningún momento se pruebe— en el escrito.

Por lo que toca a J. Sobrino —el principal inculpado— creo poder decir desde la relación personal que con él he tenido, que él se sentiría gravemente “misrepresented”, si llega a decirse de él que “ha hecho suya la opción fundamental marxista”, y que tal opción es el criterio o principio estructurador de su teología. He querido releer su último libro importante, *Jesús en América Latina*, (Sal Terrae, 1982), y he podido comprobar que en él no sólo no hay nada que haga suponer que el autor proceda a partir de una previa opción marxista, sino que el marxismo ni es mencionado a no ser incidentalmente; y para nada aparecen conceptos como los de “lucha de clases” y demás jerga marxista. Todo el libro está estructurado sobre el tema de la preferencia de Dios en Jesús por los pobres y pecadores, con honesta voluntad de fidelidad a la Biblia —y sobre todo al Evangelio— aunque, eso sí, con la misma honesta voluntad de mostrar la incidencia de la revelación del amor de Dios a los pobres en las situaciones de pobreza y de opresión de nuestro tiempo. Invito a cualquiera a que haga una lectura detenida de este libro y muestre, si puede, dónde está el marxismo —ya sea explícito o latente— en él. A no ser que interpreten como marxistas las referencias a que la fe sólo es viva cuando “opera por la caridad”, o las apelaciones a la parábola del samaritano y a la del juicio final de Mt 25.

Al autor de nuestro escrito parece preocuparle que Sobrino hable tanto del Reino desde el punto de vista de la exigencia de su realización histórica. Pero Sobrino afirma bien claramente que el reino y sus valores —que no son algo meramente histórico, sino la incidencia del Amor trascendente

de Dios en la historia— no se determinan ni por los análisis ni por la mera praxis marxista o de cualquier otro signo inmanente:

“Qué es el reino, cómo se realiza, cuáles son sus valores, cómo se le corresponde, lo sabemos en principio *desde Jesús*, y en ultimidad sólo *desde Jesús*” (Ic pág 31).

“Se generaría una relectura inadecuada de Jesús si su principio hermenéutico fuera directamente lo socio-político. Pero si el principio hermenéutico es la parcialidad de Jesús hacia los pobres, entonces se hace justicia al Evangelio, se le deja hablar e incluso se proponen a una luz adecuada las consecuencias socio-políticas que realmente tuvo la vida de Jesús” (Lc pág 51).

Estos textos me parecen disipar toda ambigüedad. Pero es que, además, Sobrino declara tener conciencia del peligro de mera utilización política del Evangelio, y lo rechaza enérgicamente:

“Se podría objetar que, aunque el proceso de liberación en sí mismo y la ayuda de la fe a este proceso son correctos y deseables, lleva ya un peligroso germen para la cristología. Sería éste la funcionalización de Cristo, de modo que el “uso” legítimo de Cristo para motivar a la liberación fuese convirtiéndose en “abuso”. . . que el “liberador” fuese desapareciendo tras la “liberación”; que el “liberador” sólo fuese usado en aquellos aspectos relevantes para la liberación “histórica”, ignorando la liberación “trascendente”; que los criterios últimos de liberación, incluso en lo que tiene de histórica, no se obtuviesen ya del “liberador”, sino de otras fuentes” (Ib 16).

Echar la sospecha de opción marxista sobre un teólogo que se expresa con esta claridad me parece que sólo puede hacerse por prejuicio. Y aunque el teólogo reconoce a continuación que puede haber habido en la práctica algunos “reduccionismos horizontalistas” en el sentido contra el cual él advierte, reafirma su postura de que una de las principales tareas de la TdL es precisamente denunciar y rechazar tales abusos.

Gustavo Gutiérrez, a diferencia de Jon Sobrino, sí intentó incorporar algunos elementos del

análisis marxista a su proyecto inicial de TdL. El juicio que tal intento pueda merecer dependerá en parte del juicio que se tenga acerca de la posibilidad, condiciones y límites de la distinción entre método de análisis marxista e ideología marxista. En mi opinión, G. Gutiérrez no sólo tiene suficientemente en cuenta estas condiciones y límites, sino que se expresa de tal forma que de ninguna manera pueda suponerse —como insinúa el autor del escrito que comentamos— que reduce el mensaje cristiano al mero dinamismo histórico de la lucha de clases según la concepción marxista. Confirmaré esto con algunos textos de su primera obra programática *Teología de la Liberación*, Salamanca, 1972, advirtiendo que posteriormente el mismo autor se ha ido expresando cada vez en formas más matizadas, para evitar ambigüedades de las que desde un principio se le acusó.

Hay que interpretar a un autor por lo que él mismo dice; y no es buena hermenéutica —ni actus digna de buen cristiano— suponer en un autor intenciones aviesas y ocultas contrarias a lo que explícitamente dice. Pues bien, G. Gutiérrez declara en la Introducción de su obra:

“No se trata de elaborar una ideología justificadora de postura ya tomadas. . . ni de forjar una teología de la que se “deduzca” una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la Palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor” (1<sup>a</sup> pág 15).

Sí insiste en la primacía de la praxis como criterio de la autenticidad de la teología, y rechaza lo que él llama formas idealistas de reflexión teológica, no es (como teme nuestro escrito) porque desprecie el valor y sentido de los dogmas o del magisterio, sino por un profundo sentido de que la fe ni es viva ni es completa si no culmina en la caridad:

“se ha operado un fecundo redescubrimiento de la *caridad* como centro de la vida cristiana. Esto ha llevado a ver la fe, más bíblicamente, como un acto de confianza, de salida de uno mismo como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás. . . Ese es el fundamento de la *praxis* del cristiano, de su presencia activa en la historia. Para la Biblia la fe es la respuesta total del hombre a Dios que salva por amor. En esta perspectiva, la inteligencia de la fe aparece como la inteligencia, no de la simple

afirmación —y casi recitación— de verdades, sino de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida” (ib 27).

Y en nota a este pasaje lo confirma con referencias a autores bien clásicos, como J. Mouroux, B. Häring, J. Ratzinger y C. Spicq. Explica luego que la Palabra de Dios no es primariamente explicación de verdades, sino “promesas para el mundo”, de suerte que el sinsentido que la injusticia introduce en el mundo es como una falsificación de la Palabra de Dios. Más adelante distingue distintas funciones de la teología como “sabiduría” (que discierne sobre la praxis) y como saber racional:

“La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como saber racional, sino que *las supone y necesita*” (ib. 38).

La reflexión sobre la praxis histórica se presenta, pues, como un momento importante, y en cierto sentido decisivo, de la teología: pero no puede decirse que la teología quede reducida o sometida a la praxis histórica en el sentido marxista.

Por lo que se refiere a la “lucha de clases” —que parece preocupar particularmente al autor de nuestro escrito— G. Gutiérrez, con muchos otros marxistas y no marxistas, la considera como un hecho social innegable, así como considera también que la pretendida neutralidad en ella viene a ser ya una forma de apoyo a una de las clases: “reconocer la existencia de la lucha de clases no depende de nuestras opciones éticas o religiosas” (pág 354). Hoy día, con todo, los mismos teóricos del marxismo a una con sociólogos no marxistas reconocen que el fenómeno de la lucha de clases es mucho más complejo que el de la simple contraposición entre proletarios por un lado y patronos por otro. Es un entramado mucho más sutil de contraposición de intereses y de voluntad de poder entre múltiples grupos que pueden ser a la vez dominados y dominadores. Decir que el cristiano no puede permanecer neutral ante la lucha de clases no quiere decir que haya de fomentar necesariamente la revolución violenta: la revolución violenta no es más que el momento en que sale a flor la sorda lucha de clases que ya existía y corroía el cuerpo social. Lo que se le ha de exigir al cristiano es que en todo momento y de la manera más adecuada a cada situación, tome partido por la justicia, con un análi-

sis lo más adecuado posible —marxista o no— de las condiciones que hagan posible una vida digna de hijos de Dios para todos los hombres:

“El que habla de lucha de clases no la propugna —como se oye decir— en el sentido de crearla de inicio por un acto de (mala) voluntad; lo que hace es comprobar un hecho, y a lo sumo contribuir a que se tome conciencia de él. Y no hay nada más macizo que un hecho. Ignorarlo es engañar y engañarse, y además privarse de los medios necesarios para suprimir verdadera y radicalmente esa situación: ir hacia una sociedad sin clases. Paradójicamente, lo que los grupos dominantes llaman “propugnar” la lucha de clases es, en realidad, la expresión de la voluntad de abolir las causas que la desencadenan. . . Construir una sociedad socialista más justa, libre y humana, y no una sociedad de conciliación y de igualdad aparente y falaz” (o.c. 355).

A pesar de la referencia a la “sociedad sin clases” y a la “sociedad socialista”, dudamos mucho de que pueda decirse con verdad que G. Gutiérrez haya hecho de la “opción fundamental marxista” la base y criterio de su teología. Para no extenderme más en este tema, me referiré sólo a un apartado central en su obra: la conclusión de la primera parte, en que se señalan los tres niveles de la liberación integral que ha de predicar y promover el cristianismo: a) Liberación socio-económica de las clases y pueblo oprimidos. 2) Liberación interior del hombre en la historia, por la que el hombre asuma su propio destino. 3) Liberación del pecado y entrada en comunión con Cristo:

“Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana. No se trata de tres procesos paralelos o que se sucedan cronológicamente: estamos ante tres niveles de significación de un proceso único y complejo, que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo. Niveles de significación que, por lo tanto, se implican mutuamente. Una visión cabal de la cuestión supone que no se les separe” (o.c. pág 69).



Al menos yo no me atrevería a decir que un hombre que se expresa así propugne una reducción o equiparación de la salvación cristiana a la dinámica de la historia propuesta por el marxismo. Si acaso yo pondría el reparo de un cierto optimismo ingenuo por el que esta primera teología de Gutiérrez no parece haber asimilado el tema de la muerte y resurrección de Cristo, es decir, el misterio del sufrimiento de Dios con los que sufren como fundamento verdaderamente teológico de la exigencia de resurrección/liberación.

## ¿UN ERROR SOBRE UN NUCLEO DE VERDAD, O UNA VERDAD EXPUESTA SIEMPRE AL ERROR?

El autor del escrito tiene una curiosa manera de prejuizar desde el comienzo que la TL es un error: "Un error no puede existir si no contiene un núcleo de verdad". Con este principio todo lo que pueda haber de aportación positiva en la TL queda relegado al "núcleo de verdad" necesario para que subsista el "error": pero la TL es ya prejuizada en globo como error, y en adelante el autor ya sólo se dedicará a buscar confirmaciones de su prejuicio. Al final del párrafo (pág 2) el autor admite que debe tenerse presente "también" (!) la pregunta "¿Qué verdad se esconde en el error y cómo recuperarla plenamente desde el error?" Pero de este descubrimiento de la posible verdad y de la recuperación de la misma ya no se habla más en todo el escrito. Nos parece que esto muestra una falta de ecuánime neutralidad en el juicio. ¿No habría que admitir, al menos inicialmente, que la TL pudiese ser una verdad expuesta —como toda verdad seria y profunda— a la posibilidad de error, de desviación, de exageración, de afirmación unilateral o extrapolada? ¿No habría que admitir junto al principio del autor de que "un error es más peligroso en la medida que el núcleo de verdad asumida sea mayor", el principio complementario de que "una verdad es más susceptible de error o de desviación en la medida que es una verdad más profunda y que toca la esencia misma del ser cristiano"? ¿No podría decirse igualmente de la teología "Vulgata" y comúnmente aceptada que es un "error" sobre un núcleo de verdad, puesto que tantas veces esa teología no pasa de ser una interpretación espiritualista y desencarnada, de un sobrenaturalismo extrínsecista y alienante, un verdadero "opio" con el que muchos, refugiados en su fidelidad a la ortodoxia formal o al culto y a la moral establecidos, se desentienden de todo compromiso serio con el hermano, tolerando que éste sea oprimido y privado de una vida digna de hijo de Dios? ¿No podría decirse de aquella teología vulgata que muy a menudo se ha ocupado meramente del Dios "a quien no vemos", para desentenderse del hermano "a quien vemos" y que es sacramento de la presencia de Dios en el mundo? Esta es la gran verdad, absolutamente primaria e irrenunciable, que constituye el núcleo y meollo de la TL. La Iglesia debería estar reconocida a esos teólogos que —a menudo con peligro de sus propias vidas— han redescubierto y proclamado esa verdad, desentrañando las exigencias reales que comporta no sólo a nivel individual e in-

timista, sino con todas sus consecuencias sociales y estructurales, de las que hoy se tiene un conocimiento que no era posible tener en otras épocas y del que no podemos pretender ignorancia sin caer en grave pecado de omisión. Si luego en este intento esos teólogos tienen formulaciones exageradas o unilaterales, o si sacan consecuencias que ya no son coherentes con la totalidad de los principios cristianos, misión de la Iglesia será precisar, avisar, corregir, pero no descalificar globalmente un intento que en sí ni sólo es noble, sino absolutamente necesario para mantener la fidelidad total a Jesús y la credibilidad actual de su mensaje.

Nadie puede, en cristiano, dudar de la sinceridad y verdad de las expresiones de los más responsables teólogos de la liberación, que afirman una y otra vez su voluntad de fidelidad a Jesús y a la tradición cristiana, a la Iglesia y al magisterio, aun cuando piensen que hayan de poner en relieve aspectos que permanecían en la penumbra, o sobre todo sacar las últimas consecuencias sociopolíticas de la proclamación de la filiación divina y de la fraternidad humana sobre las que ha de constituirse el Reino que Jesús vino a inaugurar. En este sentido considero ejemplar la actitud de J. Sobrino en su último libro ya citado, que es como una verdadera "retractatio" en el sentido agustiniano de la palabra, en la que ha querido afirmar con el lenguaje más explícito la divinidad y trascendencia de Jesús, y declarar que la atención en la incidencia histórica y social del Reino se hace desde la afirmación de su trascendencia escatológica, de su gratitud y de la soberanía amorosa del Dios de vida. Para ello ha querido asumir los planteamientos de la Comisión Teológica Internacional en materia cristológica hechos en la reunión de 1979 (o.c p.17), y ha rechazado sin ambages que la liberación cristiana pueda entenderse en un sentido meramente horizontalista o reduccionista.

## ¿UNA LIBERACION MERAMENTE POLITICA?

El escrito muestra alarma porque los teólogos de la liberación aceptan la idea de que "toda realidad es política", citando una frase de G. Gutiérrez, quien dice en la edición castellana de su libro *Teología de la Liberación*, pág. 77 (con expresión menos radical que la que se halla en el escrito que comentamos, que probablemente ha utilizado una traducción menos exacta): "Nada escapa a lo político *así entendido*. Todo está coloreado políticamente" (subrayo yo). Cómo entienda Gutiérrez lo político, está ampliamente explicado en el contex-

to, y no creo que pueda suscitar objeción ni desde las posturas más clásicas. Como muestra sólo copiaré la nota del mismo Gutiérrez en la misma página 77:

“Precisemos que afirmar que toda realidad humana tiene una dimensión política, no significa de ninguna manera, como el término lo indica ya, *reducir* todo a esa dimensión” (subrayado del autor). Esta nota explícita, que por lo demás responde a la exposición implícita en todo el contexto, parece haber pasado por alto —curiosamente— al autor de nuestro escrito.

En cuanto a J. Sobrino, ya hemos aducido la nota a la pag. 61 de su *Jesús en América Latina* en que rechaza que pueda tomarse directamente lo sociopolítico como principio hermenéutico del evangelio de Jesús.

#### ¿BULTMANN EN EL ORIGEN DE LA TL?

No me detendré mucho en este punto, que resulta más bien teórico. Cuesta entender la argumentación confusa del autor del escrito, y uno sospecharía si está movido por el inconsciente deseo de hallar para la TL una paternidad espúrea. Bultmann, en un comienzo, pretendió dejar de lado al Jesús histórico como lo habían buscado las “Vidas de Jesús”, y creyó poder salvar el cristianismo a partir del Cristo del Kerigma y de la fe (Posteriormente el mismo Bultmann y sus discípulos matizarían mucho esta postura). La TL recupera el Jesús histórico desde unos presupuestos totalmente diversos a los de las Vidas de Jesús y a los de Bultmann: es el mismo Kerigma de la primitiva comunidad, tal como ha quedado reflejado en los evangelios, el que nos hace remontar hacia el Jesús histórico que se presentó ante sus contemporáneos como amor, acogida y salvación de Dios particularmente para los pecadores, los pobres y los marginados de su tiempo (publicanos, prostitutas, lisiados) y que a su vez fue rechazado por los poderosos de su tiempo. Me remito simplemente al primer capítulo de la *Cristología desde América Latina* de Sobrino, que lleva como título “El Jesús histórico como punto de partida de la Cristología” (un título bien contrario a todo el pensamiento teológico de Bultmann). El tema ha sido retomado y precisado en *Jesús en América Latina*, en un apartado titulado “Lo histórico de Jesús como punto de partida de la cristología” (pags.110 sigs.). Quien lea estos textos podrá convencerse de que Sobrino tiene

planteamientos radicalmente distintos y aun opuestos a los de Bultmann, aunque se le puede considerar como “postbultmaniano” en el sentido de que da como definitiva la crítica de Bultmann al pretendido historicismo liberal (del que no sé si el autor de nuestro escrito parece sentir como una cierta nostalgia).

“La práctica que debe ser proseguida no es una práctica indiferenciada, sino que tiene unos contenidos determinados, una modalidad y una dirección que de hecho se remontan a la práctica de Jesús. . . se remontan explícitamente a Jesús, aun teniendo en cuenta la necesidad de nuevas mediaciones históricas. . . Este es el primer modo, mínimo pero eficaz, de recuperar el Jesús histórico” (*Jesús en AL*, pág. 114).

#### ¿UNA HERMENEUTICA MARXISTA Y FALSEADORA?

Igualmente fuera de propósito me parece hacer remontar la TL a las nuevas propuestas hermenéuticas de Bultmann. El escrito ha de reconocer que la hermenéutica propiamente existencialista de Bultmann está hoy superada. Pero es gratuito afirmar que aquélla ha sido sustituida por una hermenéutica exclusivamente marxista. Es abusivo decir de los teólogos inculcados que “el mundo es interpretado a la luz del esquema de la lucha de clases y que sólo se puede elegir entre Capitalismo y Marxismo”. Puede ser verdad que el primer G. Gutiérrez utilizara este esquema como análisis de la realidad, como ya he explicado. Pero él dice que no piensa que todo pueda reducirse a este esquema sociopolítico. En cuanto a Sobrino, ni siquiera se puede decir honestamente que utilice este esquema; mucho menos que confunda el concepto bíblico de “pobre” con el concepto marxista de “clase proletaria”

“Jesús anuncia el reino como buena noticia para los pobres (Lc 4,18; Mt 11,5, etc) y declara que el reino es de los pobres (Lc 6,20, Mt 5,3). . . Si este reino es para los pobres: si la salvación viene, no para los justos, sino para los pecadores; si los publicanos y las prostitutas llegan antes al reino que los piosos. . . en este caso el reino de Dios no será un símbolo universal de esperanza utópica, intercambiable con cualquier otra utopía, sino que será más en concreto la esperanza de

hombres que sufren bajo un tipo de opresión material y social. . . De esta forma la noción de reino no se verá paralizada por el universalismo abstracto de su contenido o por la imposición precipitada de la reserva escatológica sobre él. Los pobres, los pecadores, los despreciados representan el lugar necesario, aunque no suficiente bajo todos sus aspectos, para saber de qué se trata en la buena noticia del reino. Y ello por una última razón teológica: Dios los ama, los defiende y quiere que tengan vida” (o.c. 227-228).

Juzgue el lector si aquí hay reducción del concepto bíblico de pobre al concepto marxista de proletariado.

### ¿FE EN DIOS, O FIDELIDAD A LA HISTORIA?

Sospecho que el autor del escrito (pág 9) se ha servido de una traducción inexacta de Sobrino, ya que no sé encontrar en su edición castellana los textos tal como se citan, aunque sí hallo textos aproximativamente semejantes. Lo que sí me parece claro es que nuestro escritor no ha leído los textos sobre la fe de Jesús en todo su contexto, y ha tergiversado el sentido de algunas frases aislándolas del mismo. Sobrino no dice que “la fe de Jesús se convierta en fidelidad a la historia” *reductive* o *exclusive*, como si la fidelidad a la historia ya excluyera la fe en Dios o prescindiera de ella. Muy al contrario, toda la argumentación de Sobrino va encaminada a mostrar que Jesús, *por fidelidad al Padre* y a su designio de salvación de la historia humana, escoge ser fiel a la historia según el designio del Padre, acogiendo a los pobres y pecadores y muriendo por ellos. Una vez más el autor del escrito sigue su peculiar método hermenéutico de empeñarse en tomar en sentido reductivo o exclusivo lo que está claramente dicho en sentido meramente asertivo. La “fusión entre Dios y la historia”, si es que se da —como quiere nuestro escrito— (y de la cual se hace también responsable a I. Ellacuría, pág 10), de ninguna manera es una “reducción” de Dios a la historia, sino que resulta a lo más del hecho de que Dios es siempre Señor de la historia, y la historia es siempre en definitiva —a pesar del pecado de los hombres— realización del designio de Dios. Por si hubiera dudas, Sobrino explica esto nada menos que con un texto de un autor tan poco sospechoso de marxismo como H.V. Balthasar:

“La fidelidad de todo el Hijo del Hombre al Padre, fidelidad otorgada de una vez para

siempre, y sin embargo realizada de nuevo en cada momento del tiempo. El preferir absolutamente al Padre, su naturaleza, su amor, su voluntad y sus mandamientos a todos sus deseos e inclinaciones propias. . . y sobre todo dejar que sea el Padre quien disponga. . .” (*Cristología desde AL*. 2a ed. pág. 37).

### SUPERACION DE DUALISMOS ¿POR REDUCCION O POR INTEGRACION?

De nuevo en este tema nuestro escrito (pág 11) es fiel a su método de interpretar como “reducción” lo que es simplemente afirmado como voluntad integradora: lo sobrenatural quedaría reducido a lo natural, la trascendencia a la inmanencia, la fe a la praxis, la Iglesia al pueblo, etc.

Me parece que ya he citado bastantes textos de J. Sobrino que muestran inequívocamente que él de ninguna manera propugna tal género de reduccionismo. Aquí no haré más que citar los encabezamientos de sendos apartados de su obra *Jesús en AL*, que podrían ser como “tesis” de su teología, y que son, en su concisión, suficientemente significativos. Invito, a que se lean los desarrollos que siguen a estos encabezamientos, y el lector podrá juzgar por sí mismo:

- I. 3 “Jesucristo, verdadero Dios. Trascendencia divina” (p 41)
- I. 4 “Jesucristo, verdadero hombre. Trascendencia humana” (p 55)
- I. 5 “El misterio de Jesucristo. Trascendencia cristológica” (p 72)
- III.5.1 “El Padre de Jesús como exigencia y posibilidad del discernimiento para Jesús” (P 236)
- III.7.1 “El triunfo de la justicia de Dios” (p236)
- III.7.4 “La credibilidad del poder de Dios a través de la cruz (p 241)

---

**EL POBRE NO PUEDE SER TOMADO COMO UN SIMPLE “FACTOR” O “CONCEPTO”, LA POBREZA NO ES SOLO UNA SITUACION ECONOMICA, NI SIQUIERA UN “DESAFIO MORAL”. ES UNA EXPERIENCIA ETICA, MISTICA Y TEOLOGICA AL MISMO TIEMPO. ES UNA EXPERIENCIA HUMANA Y TEOLOGICA CONJUNTAMENTE**

---

En cuanto a G. Gutiérrez, dedica un apartado especial de su libro al tema de la superación de los dualismos (*Teología de la Liberación* págs 102 sigs). Después de hacer un breve recorrido sobre el desarrollo que este tema ha tenido en los últimos 50 años (con referencias a Valensin, Lubac, K.Rahner, Alfaro, etc) formula así lo que se podría considerar como adquirido tras larga confrontación teológica:

“Lo primero y fundamental es la unidad de la vocación divina y, por lo tanto, del destino del hombre; de todos los hombres. El punto de vista histórico nos permite, en efecto, salir de una estrecha óptica individual, para ver con ojos más bíblicos, que los hombres son llamados al encuentro con el Señor, en tanto que constituyen una comunidad, un pueblo. Más que de una vocación, se trata por eso de una convocación a la salvación” (o.c. 105-6).

“Todo esto se traduce en el abandono paulatino de expresiones como fin sobrenatural, vocación sobrenatural, orden sobrenatural, y en el empleo cada vez más frecuente del término “integral”. . . Vocación integral, (por ejemplo *Gaudium et Spes*, 10,11,57,59,61, 64,75,91, y *Ad Gentes* 8). . . son expresiones que tienden a subrayar la unidad del llamado a la salvación” (ib.107)

En este sentido dice Gutiérrez que en la reflexión teológica actual “la distinción de plano aparece como un esquema agotado” (p.108-9), pero hace notar que este movimiento “no siempre está exento de interpretaciones abusivas y no siempre se expresa con suficiente rigor”, en confirmación de lo cual aduce un texto bien cauteloso de V. Balhasar, con cuyas cautelas manifiesta identificarse.

Si hay que presentar más argumentos, léase lo que Gutiérrez escribe en el mismo libro sobre la oración:

La oración es una experiencia de gratitud. Ese acto “ocioso”, ese tiempo “desperdiciado”, nos recuerda que el Señor está más allá de lo útil y lo inútil. *Dios no es de este mundo* (subrayado mío). La gratitud de su don, creadora de necesidades profundas, nos libera de toda alienación religiosa, y en última instancia de toda alienación” (p.270).

## ¿ES “ESPANTOSO” ESTAR DISPUESTO A MORIR POR EL HERMANO, CON LA ESPERANZA DE LA RESURRECCION?

Quizás este apartado del escrito (pág 11), es el que me ha producido mayor perplejidad, tristeza y hasta angustia. Porque la teología de J. Sobrino sobre la cruz y la resurrección viene a decir, muy en síntesis, que si Jesús por amor al Padre y a los hombres que son amados por el Padre llegó a morir por esos hombres, y por eso el Padre lo resucitó triunfando así en su amor, los que se dicen creyentes en el Padre y seguidores de Jesús han de estar dispuestos hasta a morir por sus hermanos, con la esperanza de que también el Padre les resucitará. Todo no es más que un comentario a la tesis paulina de que “si morimos con Cristo, resucitaremos con Cristo”. Se escandaliza nuestro escritor de que el hombre quiera así “asumir las gestas de Dios”, queriendo ver en ello como un orgullo trágico. No ha querido leer nuestro autor que se afirma todo, no como pretensión orgullosa del hombre, sino como vocación y don de gracia, la necesidad y exigencia de la cual repite Sobrino constantemente. Sólo aduciré un texto bien expresivo:

“La reproducción de la práctica de Jesús no es “pura” práctica del hombre. El seguidor de Jesús puede reinterpretar —y así sucede— su propia práctica como el don de las “manos nuevas” para hacer, y puede reconocer en ello gracia y el *summum* de la gracia. No se ve por qué la gracia sólo pueda ser expresada como los nuevos oídos para oír o los nuevos ojos para ver; también las manos nuevas son expresión de la gracia. Cuando además se hace difícil mantener la misma práctica del seguimiento, cuando dentro de esta práctica surge la tentación de detenerla, de la desesperanza, del absurdo, entonces mantener la práctica es don y gracia. La fe en Jesús que vive de su seguimiento es vista también como gracia” (*Jesús en AL*, 118).

Por eso también Jon Sobrino insiste constantemente en la necesidad de un riguroso discernimiento, en fidelidad al mismo Jesús, a la Palabra de Dios y a la tradición de la Iglesia, que nos permita ver que quizás no toda acción aparentemente liberadora viene de la gracia y del amor de Jesús, sino sólo aquella praxis que toma como criterio la misma praxis del amor salvador de Jesús.



## CONCLUSION

Dudo de la pertinencia de prolongar esta confrontación. Temo que prejuicios, posiblemente hasta inconscientes, hagan improbable una hermenéutica serena: y temo, desgraciadamente, que esos prejuicios no sean precisamente de índole estricta-

mente teológica. Si ya se excluye de inicio que la TL puede representar una verdad que corre ciertamente el riesgo de desviaciones o polarizaciones, si los textos son leídos sistemáticamente en clave reduccionista, si no se hace el esfuerzo honesto de "salvar la proposición del prójimo", viendo "cómo lo entiende", el diálogo se hace imposible. ¿Qué se debe y qué se puede hacer frente a la TL?" Yo diría que, ante todo, dejar de hacer caso a los cazabrujas; procurar entender y comprender desde una postura libre de prejuicios; para ello, oír ante todo a los interesados, llamándoles, no a responder de acusaciones, sino a explicarse en diálogo fraterno, sincero y abierto. Y si se halla que en sus ideas hay desviaciones, extrapolaciones, afirmaciones demasiado unilaterales o expresiones ambiguas y susceptibles de interpretaciones peligrosas, invitarles a precisar, corregir, completar, matizar. . . Temo que una condenación global y generalizante, en las líneas que sugieren este escrito, sólo produciría heridas gravísimas en la Iglesia, además de que podría privarla de la gran verdad que la TL tendría que reimplantar en el corazón de la teología, a saber, que la fe no es viva mientras no actúa por la caridad, o que no podemos amar a Dios a quien no vemos, mientras no amemos —eficazmente y de la manera que se requiere en el estado actual de la humanidad, que ha hecho grandes avances en el conocimiento de las estructuras que rigen el comportamiento del hombre y de la sociedad— a los hermanos a quienes vemos padecer. No se puede negar el peligro de reducir el amor cristiano a lo político: pero ¿no sería una verdadera traición a Jesús si, por temor al fantasma de lo político dejáramos de amar eficazmente al hermano, tal como él lo amo?

Termino con un texto del último libro de G. Gutiérrez:

"El encuentro verdadero y pleno con el hermano requiere pasar por la experiencia de la gratitud del amor de Dios. Se llega así al otro liberado de toda tendencia a imponerle una voluntad ajena a él y desprendido de uno mismo. . . Si el prójimo es camino para llegar a Dios, la relación con Dios es la condición del encuentro, de la verdadera comunión con el otro. No es posible separar estos dos movimientos, que son quizás uno solo: Jesucristo, Dios y hombre, es el camino para llegar al Padre, pero lo es también para reconocer en el otro al hermano" (Beber en su propio pozo. Lima 1983. pág. 153).

LEONARDO BOFF Y CLODOVIS BOFF

# EL GRITO DE LA POBREZA A PARTIR DE LA FE

## INTRODUCCION

La primera reacción de los teólogos de la Teología de la Liberación (TdL) frente a esa intervención ya no reservada del Cardenal José Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (CPDF) es de *respeto* y de *escucha*: ¿Cuál es la interpelación que el Prefecto de la CPDF hace a los teólogos de la liberación? Hablamos aquí a título de teólogos que se sitúan dentro del proyecto fundamental que el documento denomina como TdL.

Creemos que deben ser aceptadas las advertencias y las lecciones del Cardenal Ratzinger en particular en cuanto:

- a) al necesario enraizamiento en la tradición de la fe;
- b) a la imprescindible trascendencia (histórica) de la fe;
- c) y al peligro que representa el marxismo para la fe y la teología.

Hay que reconocer en la TdL:

- a) Algunas posiciones tajantes (sobre la opción por los pobres, la praxis política, la lucha de clases, la historicidad de la fe, etc) que pueden dar la impresión de reduccionismo, sin caer por eso en el reduccionismo. Ese énfasis a veces exagerado se puede explicar por la voluntad de manifestar algunas exigencias de la fe urgentes y olvidadas. Y eso es más explicable por la dramática situación social a que está sometida América Latina y todo el Tercer Mundo.

- b) Algunas articulaciones torpes, menos felices, de la fe. Por enfrentarse a cuestiones nuevas, desafiantes y globales (como reconoce el mismo Prefecto de la CPDF), algunas producciones de TdL no siempre consiguen combinar correctamente todos los datos de la fe. Eso es normal para toda teología y especialmente para todo discurso nuevo. Este va aprendiendo a articularse con el tiempo y va sacando provecho de sus propias dificultades, ensayos y también equivocaciones.

En todo esto, parece que se debe apreciar siempre la intención fundamental de esos teólogos: la de dar cuenta de la fe y de sus implicaciones teóricas y prácticas. En efecto, si la interpretación de una teología se queda en la "letra" (lo que dice), sin tratar de captar el "espíritu" (lo que quiere decir, algunas veces de modo inadecuado), se cae dentro de los viejos métodos de ayer y hoy de la Iglesia y de la sociedad, de forzar el texto a decir lo que él *no* quiere (o no quería decir) interpretando todo in *malam partem*, dejándose conducir por el principio de perversidad y no por el principio hermenéutico, inclusive jurídico, que es la presunción de la inocencia.

Si existen algunas expresiones erróneas o reductoras de la TdL, son aisladas y no representan la gran línea o el proyecto de fondo de la TdL.

De este modo los teólogos de la liberación, en cuanto concuerdan con las posiciones teológicas expresadas por el Prefecto de la CPDF, difícilmen-

te han de reconocerse en la descripción hecha por él.

Acogen, con todo, sus advertencias en cuanto a los peligros, tendencias y también equívocos observados por él, pues quieren hacer una teología responsable, eclesial, y en lo posible, exenta de ambigüedades.

## LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

El Señor Prefecto de la CPDF reconoce la "novedad" de la TdL, y enfatiza esa característica muchas veces. En cuanto a esto, hay que decir que es comprensible y permanece en la tradición teológica clásica. Y de esto el mismo Prefecto da cuenta en su texto.

La novedad de esa teología no depende de ella misma, sino de la novedad, sin paralelo, de la inmensa problemática histórica, que ella enfrenta en nombre de la fe de la Iglesia: la situación de pobreza y opresión existente en el mundo, y la exigencia moral y cristiana de nuevas formas de organización social.

Si esto es así, entonces no es posible percibir correctamente el proyecto teológico de esa teología con las categorías teológicas clásicas. Es necesaria una hermenéutica teológica homogénea: lo nuevo sólo se entiende por lo nuevo. Por eso, no es de extrañar que el Señor Prefecto no sepa encuadrar a la TdL "en ningún esquema de herejía existente hasta hoy". Es más que evidente que esa nueva hermenéutica teológica, homogénea con su nuevo objeto (nueva situación histórica), debe ser fundamentalmente homogénea con la fe de la Iglesia. A partir de ahí, se impone antes que nada una escucha: ¿Qué se puede aprender de ese nuevo discurso? Y no asumir inmediatamente una actitud de juzgar y de encuadrar. A "música nueva, oídos nuevos". Además, el mismo Señor Prefecto afirma que "al ponerse de manifiesto el error y el peligro de la TdL, debe siempre tenerse indudablemente presente también la pregunta ¿Qué verdad se esconde en el error y cómo recuperarla plenamente?" Según esto, esa segunda parte de su programa no fue realizada en cuanto que la *pars destruens* es radical. Allí se habla de la TdL en categorías de "peligro" (fundamental, grave) y de "error". ¿Qué se rescata de ella? Aparentemente nada. Parece que deba ser rechazada en bloque, in toto, ya que "el conjunto contiene una lógica casi irresistible" (al final).

Para un oído hermenéuticamente benévolo y atento, la TdL no tiene otra pretensión que ser la

*teologia perennis*, una teología que quiere ser consecuente, que quiere cumplir su misión: la de reflexionar la fe en los contextos históricos siempre cambiantes. No es una alternativa a la teología tradicional, es su desarrollo y su aplicación creativas; es su vocación. El genitivo añadido "de liberación" quiere sólo recordar a la teología su tarea específica: la de reflexionar los signos de los tiempos a la luz de la fe; es decir, a partir de su naturaleza y de su misión constitutivas y perennes. No se trata de un tratado más, ni de una corriente teológica aparte. Es simplemente una corriente teológica, fiel a su tarea, como sierva responsable de la fe en la historia. Es evidente que si no se aprecian en su debido peso las exigencias de la teología hoy, tampoco se entiende su "radicalidad", "totalidad", y "novedad"; en fin, su envergadura teórica. La pretensión o proyecto de la TdL sólo puede ser medida por la inmensidad de los desafíos de la fe y de la Iglesia ante el actual momento histórico (el hambre, la opresión, el aplastamiento de los "pequeños" de Dios, de los "hermanos menores de Jesús"). Es eso lo que está fundamental y evangélicamente en cuestión en el fondo de la TdL.

## REDUCCION O ACENTUACION

La gran crítica del Señor Prefecto de la CPDF es la de reducción de la fe; se intenta "variar la realidad global Cristiana en un esquema de praxis sociopolítica de liberación". Y eso especialmente en virtud de la "opción fundamental marxista", "en la cual la historia asumió el papel de Dios".

Pero toda la exposición de la TdL hecha por el Señor Prefecto, aísla aquello que para ella no es sino acento y consecuencias de todo el trasfondo de fe que es mantenido, aceptado e incuestionado, aun en el caso que no se tematice.

Es muy evidente que la TdL se quiere enraizar y nutrir del depositum fidei. Esto se da por descontado. Se parte de él y se va hacia delante, en la dirección de lo que significa aquí y ahora tal o cual verdad de fe.

De allí que en la tercera parte de la relación, el Señor Prefecto (Conceptos fundamentales de la TdL) separa el significado histórico (contextual) de esos conceptos, de su significado dogmático; y este permanece siempre de pie, aceptado y creído. Aunque no sea tematizado o incluso explicitado, nunca se niega. No se intenta fundamentarlo teológicamente porque se cree que ya está garantizado; y se

arranca de él hacia adelante, en la dirección de sus implicaciones históricas. Las afirmaciones de la TdL por lo tanto son puramente asertivas y no exclusivas.

Difícilmente un teólogo de la TdL admitiría los contenidos restrictivos esos que el Señor Prefecto cree encontrar en la TdL. Si éstos dan la impresión de reducción, se debe a la novedad de sus deducciones de la fe, y quién sabe si a las sospechas y temores de quien la lee. Sí, sería preferible y aun necesario hacer más visible y fuerte la relación que se hace de esas "deducciones concretas" con el "núcleo de la fe": los dogmas. Pero para ello se requiere tiempo de maduración y esfuerzo teórico. Por lo demás este género de crítica se hace al interior mismo de la TdL, sin que por eso se descalifique, pues vincular la historia humana con la fe pertenece al proyecto legítimo de la TdL.

El aspecto reductor y "radical" que el Cardenal Ratzinger ve en la TdL no pertenece a su proyecto original y permanente, pues desde el principio se habló y se continúa hablando de "liberación integral"; este concepto comprende también la dimensión trascendente de la fe: la liberación del pecado para la comunión gratuita con Dios. Sorprende que esta noción capital aparezca sólo una vez en el texto del Cardenal Ratzinger, y *per trans eanam*.

Los teólogos de la liberación continúan hablando de gracia y pecado, fe e incredulidad, conversión y oración, etc. Ahora bien, interpretar esto como puro "lenguaje" y táctica para esconder el "peligro" detrás de una apariencia de religiosidad, equivale a sostener que los teólogos de la liberación son incrédulos, y más aún hipócritas; se cae entonces en el prejuicio de perversidad.

Tal vez sea un disparate imitar a san Pablo y adoptar aquí la actitud del insensato que se ve obligado a contar sus luchas y sufrimientos por causa de la fe (2 Cor 12,11). Fue por ella que los teólogos de la liberación enfrentaron la persecución, y algunos hasta el martirio cruento, e inclusive las incomprendiones y las calumnias de sus hermanos de fe, sin que se llegara a romper con la fe o con la Iglesia. No es justo callar todo su empeño misionero y pastoral en términos de asesoría teológica a las Iglesias locales, especialmente a las más pobres y abandonadas, y el duro trabajo intelectual que toda teología responsable y fiel supone.

Es imposible no referirse aquí a la profunda eclesialidad de esa teología que se elabora prioritariamente, no en el mundo académico, sino en contacto vivo con la vida de la Iglesia, y por eso con tantos Obispos, Sacerdotes y laicos, comunidades religiosas y cristianas, en cursos teológicos, encuentros pastorales y retiros espirituales, de tal manera su reflexión en espiritualidad tal vez sea lo que mejor haya producido.

Hay que decir también respecto a R. Bultmann que es sorprendente la importancia que el Sr. Prefecto le atribuye en la TdL, más aún se ha hecho toma de posición antibultmaniana en el sentido de recuperar la importancia del Jesús histórico para fundar y cualificar el seguimiento de Cristo, eso se ha dado justamente en los trabajos cristológicos de la TdL.

### MARX NO ES EL PADRE DE LA TdL

Vayamos ahora a la cuestión del marxismo, que es el *punctum dolens* en que el Señor Prefecto concentró toda su crítica. En efecto, él sólo quiere tener en cuenta en la TdL "aquellos teólogos que de algún modo hicieron propia la opción fundamental marxista". Considera al marxismo como una de las vertientes de esa teología ("factor", en su vocabulario). De algún modo considera a Marx y a Bultmann prácticamente como los padres o los padrinos de la TdL.

Sobre esto es necesario hablar claro: la TdL siempre entendió el uso del marxismo como mediación, como herramienta intelectual, como instrumento de análisis social. He ahí el estatuto epistemológico del marxismo en la TdL. De esta suerte, el marxismo tiene algunas de sus categorías incorporadas al discurso de la fe, y no al contrario. Aquí la teología está en la posición de metateoría y no el marxismo. Ciertamente, el marxismo es peligroso, pero no deja por eso de parecer útil en particular para la comprensión de la realidad social, sobre todo en cuanto a la pobreza y a su superación. Pero no porque un instrumento sea peligroso hay que dejar de usarlo, especialmente cuando se necesita, y no vemos otro mejor.

No hay duda —y eso debemos al Señor Prefecto— que en esa asunción de categorías marxistas hubo exageraciones e imprudencia aquí y allá. Pero ésta no fue la "dirección fundamental" o la "intención de fondo" de la TdL. Aquí es importante ver el proyecto de base y tener en cuenta el pro-

ceso con todas sus tentativas, algunas bien logradas y otras menos. Eso es inevitable, especialmente frente a una corriente tan poderosa y seductora como es el marxismo. Pero no hay duda: en la TdL se quiere enfrentar a rostro descubierto la cuestión del marxismo. Y eso no por diletantismo intelectual, sino por amor de aquéllos a quienes Jesús más amó, confiados en la fuerza de la fe, que tiene el poder de "someter todo pensamiento humano para llevarlo a obedecer a Cristo" (2 Cor 10,5).

En todo y por todo el marxismo siempre fue tomado como mediación respecto a algo mayor que es la fe y sus exigencias históricas; ayudó a esclarecer y enriquecer algunas de las nociones mayores de la teología: pueblo, pobre, historia y también praxis y política. No que se haya reducido el contenido teológico de ellas en la forma marxista. Al contrario, se despejó (aclaró) el contenido teórico válido (o sea, veritativo) de nociones marxistas dentro del horizonte teológico. Así, el *pobre* tomó una densidad material más concreta, sin perder con ello su trasfondo bíblico (sacramento de Cristo, etc). Así también, *praxis* no es tan solo política y acción partidaria; las incorpora pero va más lejos: envuelve la ética, la mística, la escatología, etc. En fin, se trata de una operación de *Aufhebung*: asunción crítica y superación.

Por lo demás, la fe siempre actuó así con los sistemas e ideologías, como nos recordó la *Redemptor Hominis*. ¿Por qué tiene que ser el marxismo una "chasse gardée", o una "fruta prohibida"?

No hay duda: hubo y hay ciertas fusiones y confusiones entre conceptos marxistas y conceptos teológicos, como refiere el Señor Prefecto. Con todo, eso que ya se llamó "se ha denominado mezcla semántica" poco a poco se va superando. No hay pensamiento que nazca adulto. Siendo buena la dirección, el camino puede dar vueltas.

Nos sorprende con todo el énfasis de la crítica del Señor Prefecto en relación a la confianza científica que los teólogos de la liberación habrían depositado en las Ciencias Humanas. La verdad de esa imputación difícilmente se puede verificar hoy en la TdL en general, o por nunca haber existido o por haber sido ampliamente superada.

#### LA CUESTION FUNDAMENTAL

En cuanto a la génesis de la TdL, el Señor Prefecto coloca "el desafío moral de la pobreza y de la opresión" al lado de la *situación teológica*

nueva del post-Concilio y de la coyuntura de la post-guerra marcada por el marxismo.

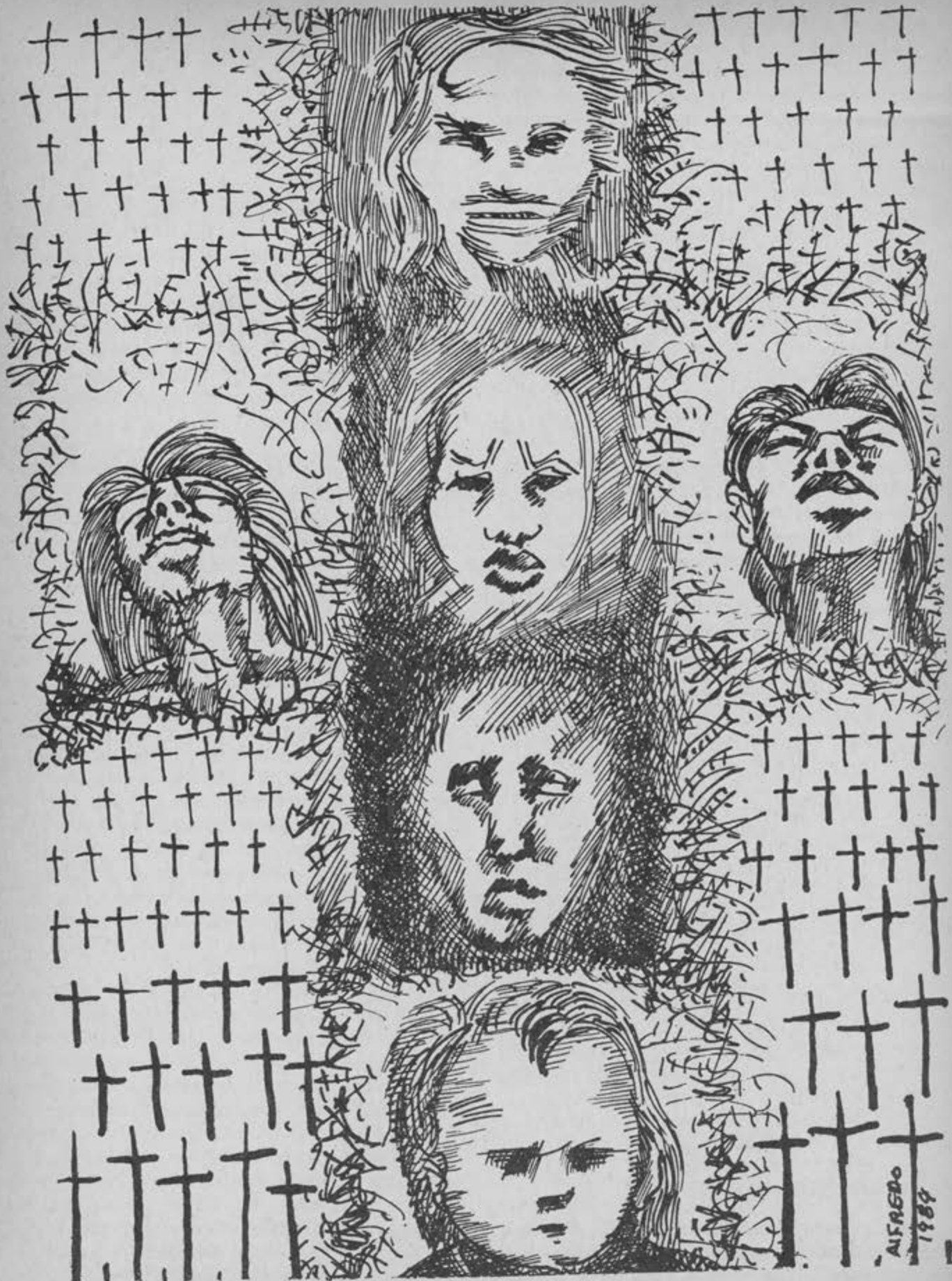
Allí no se da el relieve suficiente a la "experiencia espiritual del pobre", matriz sin paralelo de toda la TdL. Por otra parte, toda la cuestión del pobre en la intervención del Señor Prefecto no merece la atención y la sensibilidad que se esperaba. Se concede al principio "la necesaria responsabilidad del cristiano para con los pobres y los oprimidos". Pero nada se dice de positivo. Ahora bien, si hay una causa evangélica que está detrás de toda la TdL, ésa es la causa del pobre. Se puede hasta decir que la TdL no quiere ser nada más que "el grito articulado del pobre a partir de la fe". No percibir eso es confundir todo el discurso de la TdL. Pues ¿Qué está en cuestión en la TdL? Es la cuestión del pobre, cuestión ésta dirigida a la fe.

Así, el pobre no puede pasar por simple "factor" o "concepto". La pobreza no es solamente una situación económica ni siquiera un "desafío moral". Es una experiencia ética, mística y teológica al mismo tiempo. Es una experiencia humana y teológica conjuntamente.

Por eso, es difícil (pero no imposible) entender adecuadamente un discurso que se hace a partir de una relación estrecha con la realidad viva y cruda de los pobres y de la pobreza por parte de quien no tuvo la gracia de hacer la experiencia del pobre y de la pobreza y de sentir sus desafíos. Eso que se acostumbra llamar el "lugar social", condiciona fuertemente la conciencia, inclusive la fe. Cabe resaltar con toda la fuerza que la TdL nació de la reflexión de los cristianos hecha a partir de las prácticas en los medios pobres y populares. La liberación no se presentaba como un tema más en la agenda de los teólogos, sino como una práctica liberadora que demandaba una reflexión de fe para volverla más auténtica y eficaz.

Y allí justamente está el punto de diferencia fundamental entre cierto tipo de teología y la "teología de la liberación": está en la relación concreta y viva con la praxis de la fe (en cuanto compromiso de transformación, todo informado por la fe).

Manifestamos, finalmente, el temor de que ese documento más allá de su intención teológica, se torne en las manos de quien se opone a cualquier cambio en la sociedad, un instrumento político para hacer sufrir más aún a los pobres, desacreditar a la Iglesia y blasfemar el nombre de Dios.



ALFREDO  
1989

JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS

# APRENDAMOS DE LA HISTORIA

(A PROPOSITO DE UNA EVENTUAL CONDENA DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA)

## INTRODUCCION

El objetivo de estas líneas no es analizar los contenidos del escrito que algunas publicaciones atribuyen al Cardenal Ratzinger, y que emite una condena global y poco matizada sobre la teología de la Liberación. Este análisis de contenidos ha sido hecho ya por Josep Vives en un artículo anterior (1). El objetivo de mi escrito es analizar más bien el significado *del hecho mismo* de tal hipotética condena, en el caso de que ésta se produjese. Y ello por una doble razón.

- a) La existencia misma de la ciencia histórica nos ha acostumbrado a ese tipo de análisis: por ejemplo, la actitud de Roma en las horas de la Reforma es analizada hoy por los historiadores de manera más objetiva y más aleccionadora de como la explicaban las exposiciones de autodefensa apologética, propias de unos siglos antes.
- b) La obligación que tiene el cristiano de buscar la voluntad de Dios en la historia y para la historia, nos obliga a los creyentes a hacer esos análisis ya en el momento mismo en que los problemas se plantean, cuando todavía es posible encontrar la voluntad de Dios y evitar errores, en lugar de dejar tales estudios exclusivamente a los historiadores del futuro.

## UNA CONFESION VALIENTE, PERO DEMASIADO TARDIA.

En todo este contexto, y en mi opinión, el punto más importante del Documento cuya existencia analizamos, es la tímida e insólita confesión de la culpa concreta de la Iglesia en el tema de los pobres. Sin el grave pecado de la Iglesia en este punto, y si los pobres fueran el centro de la Iglesia (como pide el Evangelio) y ésta fuera verdaderamente la Casa de los pobres, nunca se habrían producido —según el Documento— los supuestos errores de que se acusa a la teología de la liberación. Así lo concede disimuladamente el texto que comentamos.

### No hay confesión sin propósito de enmienda.

Lo único triste es que esta valiente afirmación sea pronunciada en un momento y lugar en que ninguna consecuencia práctica podrá extraerse de ella, puesto que el Documento no la utiliza como advertencia seria, o como una llamada desesperada a la conversión de este pecado, sino únicamente como mera oración concesiva, que *sólo* sirve para dar entrada a la afirmación central (lo rechazable de la teología de la liberación), y para dar cierta apariencia de equilibrio a esa afirmación central, que es *la única* que apunta a la práctica en el Documento.

Este es el juego de fuerzas que un análisis histórico puede ayudarnos a modificar. Y tal modi-

ficación es necesaria puesto que la confesión es de tal envergadura, que ella misma desequilibra ese pretendido juego de fuerzas y reclama convertirse en afirmación central: ese pecado reconocido es *lo primero* que debería corregir la Iglesia entera, como primera medida (y quizás *única* medida eficaz) contra la teología de la liberación. Saltarse esa primera medida, tendrían estas dos consecuencias:

- a) En primer lugar, y hablando evangélicamente, sería un nuevo pecado: pues ¿Qué duda puede haber de que el espíritu de las Bienaventuranzas exige primero *no dar motivos* al error, antes que simplemente *dar palos* al error?
- b) Pero además sería —políticamente hablando— un error: nuestro mundo está lleno de situaciones sobre las que cualquier analista elemental se ve obligado a decir que no se las resuelve porque se buscan para ellas soluciones *policiales*, cuando en realidad sólo tienen soluciones *políticas*. Tan repetido es este hecho que la frase que distingue entre policial y político, ha pasado en muy poco tiempo, de ser una distinción aguda a ser un tópico sobado.

De cara pues a evitar este primer error, las líneas que siguen quisieran insistir y abundar en las insinuaciones sobre el pecado de la Iglesia en este punto, para que dichas insinuaciones no se conviertan en *mera* excusa para otros fines, sino en punto de partida para la acción.

### Un pecado Impenitente

Porque, en el caso concreto de América Latina, ese pecado es particularmente grave, y además prolongadamente “habitual”. Para no remontarnos a la ya lejana época de la conquista, o al célebre sermón de Montesinos en 1511 (2), o al célebre —esta vez tristemente célebre— Ginés de Sepúlveda (temas estos a los que he aludido en otros lugares) (3), para las dimensiones de este artículo bastará con evocar y meditar la estremecedora frase del obispo de Michoacán, Abad y Queipo: “tal parece que los españoles trajeron a Cristo a América para crucificar a Cristo”.

En mi opinión (y si no fuese por los infinitos profetas triturados cuya lista comienza con el mismo Antonio de Montesinos) habría que reconocer que “tal es lo que ha parecido en América Latina”, hasta que surgió la quizás mal llamada “teología de

la liberación” (4). Y como único ejemplo de esta afirmación, bastará aquí con comparar dos textos, coetáneos ambos, de la época de la independencia. El primero es del Edicto promulgado por el católico Virrey de Nueva España, Francisco de Croix:

“Sepan los habitantes de esta Nueva España que habéis nacido para callar y obedecer, y no para discutir y opinar en los altos asuntos del Gobierno”.

argumentación en base a la cual se mantenía la esclavitud, el latifundio y el crudelísimo “impuesto” de las castas bajas a las clases altas.

Compárese ese texto con el famoso Manifiesto de Valladolid, del cura Miguel Hidalgo, el 15 de diciembre de 1810:

“Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos sino por política: su dios es el Dinero, y las comisiones sólo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no esté sujeto al déspota español? ¿De dónde os ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?”

Texto en base al cual, propugna Hidalgo, junto con la independencia de México, la abolición de la esclavitud (que también la perseguía Bolívar junto con la independencia de Nueva Granada), mas la supresión del impuesto de castas y el reparto de la tierra.

En estos momentos no juzgamos toda la conducta de Hidalgo, sino sólo la teología del párrafo citado, porque es un ejemplo eximio de esos momentos en que la historia se vuelve maestra de la vida. De las palabras citadas de Hidalgo, brotan transparentes y copiosas —como parece brotar el agua de cualquiera de los grandes ríos latinoamericanos— tres lecciones que Roma haría bien en no desconocer hoy, cuando la historia parece repetirse. Tres lecciones a las que aluden las tres siguientes frases del Manifiesto de Valladolid:

- “Ser católicos por política”.
- “Su dios el Dinero”.
- “Ese nuevo dogma de que para ser católico hay que ser español”.

Una palabra sobre cada una de estas tres lecciones.

“Ser católicos por política” es uno de los grandes pecados de la América Latina. Quiero aludir como único ejemplo, más bien cómico, a una “alta dama” salvadoreña que se hizo protestante durante la época de Msr. Romero, volvió a la Iglesia católica tras el asesinato de Romero, y —cuando la visita del papa a El Salvador— anduvo presionando por la Nunciatura para que ésta prohibiese (al margen del arzobispo de San Salvador) un poster preparatorio de la visita papal que reproducía una fotografía del papa al lado de Msr. Romero. Hasta que lo consiguió.

Este ejemplo, por supuesto, es sólo una anécdota cómica, de las que ninguna institución puede impedir que alguna vez se produzcan en su seno, dada la complejidad cómica, y podemos formularla así: los ricos tenderán y han tendido siempre a utilizar la religión en defensa de su riqueza, y a manipular (hasta inconscientemente) a la Iglesia para ello. Y el mayor peligro que amenaza hoy a la Iglesia en América Latina no es el de ser “tonta útil” del comunismo (ese puede ser un primer peligro para los países del Este, en todo caso), sino el de ser “tonta útil” de ese mecanismo de los ricos.

En cualquier caso, y ahondando más en la lección teórica, la política es inseparable de la religión, tanto como pueden serlo otras dimensiones y otros instintos de la persona. Y la peor manera de hacer política es desconocer esa inseparabilidad, y pretender que “no se hace política”. A la Iglesia no le queda más remedio que preguntarse delante de su Señor *cuál* es la política que hace, sin querer evadir esa pregunta del Señor con la excusa de que “no hace” ninguna política.

“El dios Dinero”. Al igual que en los tiempos bíblicos, hoy debemos afirmar que en el mundo occidental donde la libertad religiosa está mucho más reconocida (y algo más practicada) que en el Este, la gran tarea y el gran problema del cristianismo no es afirmar la existencia de Dios contra el ateísmo, sino garantizar la identidad del Dios Vivo contra la idolatría. Porque hoy existen en Occidente mil falsos dioses que pretenden afirmarse a la sombra del Dios bíblico, el cual es precisamente “un Dios celoso” que no tolera equiparaciones, porque sabe (y así se revela) que todos los demás dioses son dioses de muerte para el hombre, y sólo El es un Dios de Vida para el hombre. Como saben los medianamente eruditos, éste es uno de los temas más queridos de la última teología latinoamericana. Pero ahora, aquí, no nos interesa el tema teológico, sino la constatación sociohistórica. Hoy

“existe” —también en Europa pero sobre todo en América Latina— el dios Mammón al que no se puede servir junto, ni menos identificado, con el Padre de Jesucristo (Mt 6,24); existe —como en tiempo de los romanos— el “dios del imperio” con el cual hubieron de chocar irreconciliablemente los primeros mártires del cristianismo, y que yo me voy a atrever a calificar (para nosotros cristianos occidentales) como “el dios de Ronald Reagan”: el omnipotente que autoriza toda clase de tropelías, toda violación de normas internacionales de convivencia, y sanciona toda intervención en países independientes o todo apoyo a gobiernos criminales, con esa pecaminosa distinción entre “autoritarios” —que son los crímenes que protegemos porque nos favorecen a nosotros, y todo cuanto nos favorece es bueno— y “totalitarios” —que son los crímenes que hemos de combatir no porque sean totalitarios sino porque afectan a nuestros intereses—. . . existe el dios que bendice todas esas conductas con tal que sean *en defensa de los intereses* de Estados Unidos. Y no ya de los intereses “en el interior” de EEUU, sino de los pretendidos intereses *en el exterior*, en ese repetido “patio trasero” de la propia casa, como EEUU califica al resto de los países de Occidente, y en particular a América Latina.

Es pues absolutamente preciso y perentorio, que cualquier texto hecho sobre la teología latinoamericana no dé la impresión de defender a ese falso dios, para que no haya que volver a lamentar errores ya cometidos durante la época de la Independencia, y que tampoco sirvieron para impedir-la.

Pero además queda el tercer punto que queremos comentar de la proclama de Miguel Hidalgo.

Sólo hoy (no en 1810), parece estar absolutamente claro que no hace falta ser español para ser católico. En 1810, el gobernador Fco. Croix (y no sólo él; también los obispos que excomulgaron al héroe), sostenían y practicaban lo contrario, sin haber sido nunca condenados por ello. Mientras que hoy el problema (que quizás será evidencia dentro de otros 150 años, pero que a la Iglesia, por fidelidad al Evangelio, le interesa que sea verdad *ya hoy*) es si hace falta ser capitalista para ser católico, y en concreto con esas formas de capitalismo liberal, tantas veces condenadas por la Iglesia, y más concretamente señaladas como anticatólicas por el documento de Puebla (5).

Se me objetará que mi misma alusión a la Doctrina Social de la Iglesia ya suministra respuesta

a la pregunta: no sólo no hace falta, sino que es un obstáculo el ser capitalista para ser católico. Y que por tanto, estoy fingiendo un falso problema, quizás insidiosamente. Con ello hemos de pasar a un nuevo apartado de este primer capítulo: el referente a la Doctrina de la Iglesia y su relación con el "pecado" reconocido por el documento mencionado. Pero antes de pasar a ese nuevo apartado, permítase una última observación, puesto que antes he dicho que el pecado de olvido de los pobres (reconocido por la Iglesia), en América Latina no era sólo grave sino "habitual": prolongado en la historia.

### Un pecado por el que Dios puede castigar un día a América Latina.

Y nada hace más daño a la Iglesia que sus propios pecados cuando se prolongan en la historia. La dañan más que los ataques y las persecuciones de otros. He aquí un dato que hoy se ha vuelto evidente para el historiador y para el teólogo. Pues hoy es innegable que, por muy pecador que fuera Lutero, la ruptura de la Iglesia en el Siglo XVI no se habría producido sin los siglos precedentes de pecado eclesial: de simonía, de corrupción del clero y de mundanización de la jerarquía. Hoy es innegable que, por muy pecador que fuera o pudiera ser Miguel Cerulario, la separación de Oriente no se habría producido sin una larga historia previa de autoritarismo, falta de respeto e intervencionismo papal innecesario, agravados por la excomunión contemporánea que lanzó el Cardenal Humberto. Como, para mí, se ha hecho personalmente innegable que, por muy pecadora que fuese la Segunda República Española, aquel absurdo estallido de crueldad y de persecución religiosa no se habría producido sin el clamoroso pecado social de la Iglesia (y en concreto de la jerarquía) española durante los cien años anteriores. Un pecado que no lograron compensar unas cuantas excepciones admirables y martirizadas.

Surge pues, inevitablemente, la cuestión de qué daño puede haber hecho a la Iglesia latinoamericana ese pecado reconocido por el autor del escrito. Aquí diferirán los análisis, dada la gran religiosidad del pueblo latinoamericano. Yo quisiera señalar que esta referencia puede ser un argumento especioso; pues ese escándalo de la Iglesia ha dañado por lo menos a los *fermentos* del pueblo; y éste es el camino más seguro para que llegue también a éste, en cuanto adquiera dos gramos de cultura. En el museo de historia de Chapultepec, puede pre-

senciar el visitante un célebre mural de Clemente Orozco, el gran pintor mexicano. Un mural intitulado "la Reforma y la caída del imperio" y que —como muestra su título— es un mural, un monstruo maniatado con gorro de obispo, y golpeado por un soldado, representa la oposición de la Iglesia a Benito Juárez, por el absurdo enfeudamiento táctico de la jerarquía con aquella momia que era el emperador Maximiliano. En la parte inferior del mural, sosteniendo el cadáver de Maximiliano, aparece. . . el arzobispo Labastida y Dávalos. Estas imágenes —como otras aún más duras del Hospicio Cabañas de Guadalajara— alimentan día a día las mentes de infinitos niños mexicanos que las visitan en sus horas de estudio; yo he presenciado a muchos de esos niños tomando apuntes en sus cuadernos ante estos cuadros. Y si algo redime a la iglesia mexicana de su efecto demoleedor, son precisamente estas dos cosas: a) la presencia de Hidalgo y de Morelos con su hábito clerical y con el perdón de la Guadalupeana, entre las manos independentistas. b) la posterior persecución que purificó a la iglesia, pero que tampoco "cayó del cielo", sino se fue cocinando en la trama de las causas históricas (6). Y si de los museos pasamos a la universidad, la evidencia se hace todavía mayor.

En el caso de Simón Bolívar, cuyo centenario está aún reciente, queda el Testamento del Libertador, como muestra de devota profesión de esa fe católica en la que quiso morir Bolívar (7). Pero a la vez quedan otras mil anécdotas que el muchacho venezolano aprende junto con aquélla. Bolívar —por ejemplo— fue una de las tres únicas personas (8) que estando a la sazón en París y siendo casi un muchacho se negó a asistir al acto de coronación de Napoleón por el Papa Pío VII, uno de los actos de mayor debilidad de un papa ante los poderes de este mundo, y del que no podría decirse que fue "exclusivamente pastoral", aunque Pío VII lo redimiera con su tardía resistencia y persecución posterior. Para un joven de escasos años al que comenzaban a abrírsele las "promesas" del mundo, el acto de Bolívar era expresión de una resistencia interior que ni ante la figura del papa se detuvo (9).

Y otra de las anécdotas a que me refería; cuando Bolívar era rechazado, no sólo por virreyes sino también por jerarquías eclesiásticas, se defendía argumentando: estoy luchando por recobrar los derechos que el Creador dió a estas gentes (10). Esa defensa de algo religioso (derechos dados por el Creador) ocurría a través de conflictos inesperados con los representantes de lo religioso. Y éste es

otro dato que configura el aprendizaje y la mentalidad del muchacho latinoamericano de hoy.



Sirvan estas anécdotas como pura advertencia de que el mal causado por ese pecado de la Iglesia que hoy, quizás tardíamente, es reconocido por la Iglesia, no debería minimizarse. Pues sus efectos pueden estar incubándose todavía, y desde fuera de la Iglesia ese pecado es *muy aprovechable para los poderes de este mundo*, ojalá que Roma no

olvide nunca aquella "imprudencia" de Mussolini, cuando en un discurso, y retomando ideas de Maurras, opuso "la pequeña secta judía nacida como tantas otras en aquel clima ardiente, análoga a la de los esenios", a "la poderosa organización de la Iglesia que no habría podido desarrollarse hasta que el Sermón de la Montaña fue pensado de nuevo por Roma" (11). Cuando un poder de este mundo formula algo así queriendo hacer una alabanza, es mucho peor que cuando lo formula un Dostoyevski o cualquier otro profeta que pueda ser unilateral porque quiere hacer una crítica. Por consiguiente es indispensable que ese mal no se repita. Y para mí resulta muy sintomático que, siendo América Latina un continente tan profunda y totalmente católico, su intelectualidad venga siendo ya desde hace tiempo una intelectualidad no creyente (o al menos no eclesiástica). Este dato sociológico es el que —por primera vez en la historia, desde la Independencia— había sido quebrado por la actual teología de la liberación. Y este mérito sí que no puede negársele.

No se perdona todo con decir "somos hijos de Abraham" (Lc 3,8) o "éste es el Templo del Señor" (Jer 7).

Tras esta reflexión debemos volver a la pregunta que dejamos pendiente; el paralelismo antes insinuado, entre la identificación que antaño favoreció de hecho la conducta de la jerarquía (ser católico y ser español), y la que hoy podría favorecer *también de hecho* (ser católico y ser capitalista) quedaría desmentido por *la palabra* misma de la Iglesia, cuyas doctrinas sociales han condenado, y muy duramente, al capitalismo (en la *Laborem Exercens* incluso más duramente que al marxismo).

Semejante argumento puede ser cierto en teoría, pero ya he insinuado que no me lo parece *en la práctica*, dada la innegable falta de audiencia actual de la Doctrina Social de la Iglesia: una crisis que puede ser equivocada pero que sería poco honrado no reconocer. Entre las causas de esa crisis quiero citar dos, para fijarme más en la segunda.

La primera causa de esa crisis de la Doctrina Social, es el asombroso secuestro que la misma derecha eclesial ha hecho de esas enseñanzas, con una astucia que ciertamente le falta a la izquierda: acatándolas verbalmente como el hijo mayor de la parábola que aseguró ir a la viña del padre y luego no fue (Mt 21,29); dándolas astutamente por ya cum-

plidas por el hecho de que uno se llamara católico, en lugar de mirarlas como fronteras que impedían llamarse católico a cualquiera que no entrase por ellas; y luego, con este doble paso, relegándolas cuidadosamente al baúl de los recuerdos silenciados y perdidos. Este tema no es nuevo: “en Italia los periódicos realistas pasaron la Encíclica en silencio. En Francia los dos únicos periódicos católicos mostráronse discretos, y la prensa neutral más aún”. Este texto se refiere a 1891:

“Leyendo la prensa burguesa se ve que el documento pontificio fue acogido muchas veces con disgusto. En Francia la mayoría de los periódicos se limitaron a resumir la encíclica en treinta líneas en las que sobre todo se insistía en el pasaje sobre el derecho de propiedad”.

Este otro texto se refiere a 1931 (12). Por eso es bueno recordar que ya Pío XI, y precisamente en la encíclica de condena del comunismo, como si fuera una de las causas de éste, denunciaba “a esos industriales católicos que no han dejado de oponerse al movimiento obrero recomendado por Nos mismos” (13). Sería interesante saber qué diría aquel Pío XI que le comentaba a Cardjin que el gran escándalo de nuestro tiempo era que la Iglesia hubiese perdido a la clase obrera (14), el que le gritaba: “por fin viene alguien a hablarme de la masa. La masa necesita de la Iglesia y ésta de la masa. Una Iglesia formada únicamente por los ricos ya no es la Iglesia de Nuestro Señor: El ha fundado su Iglesia sobre todo para los pobres” (15). . . ¿Qué diría aquel papa si hubiese presenciado el verdadero “obsequioso” silencio en que el mundo del poder ha sepultado la *Laborem Exercens* sin duda la mejor encíclica social de todas las enseñanzas sociales de la Iglesia?

Esta es una primera causa de la crisis de la doctrina social católica. Pero en mi opinión existe otra quizás más grave: se trata de la incoherencia de la misma *práctica* social de la Iglesia con su *doctrina*. Y por eso quise abundar en la objeción antes formulada. El pecado contra los pobres, que reconoce la Iglesia de hoy, no es simplemente —ni precisamente— un pecado de las bases de la Iglesia. La misma “praxis social” de la Iglesia ha ignorado su propia “doctrina” precisamente en el momento en que —tras Medellín, Puebla y la *Laborem Exercens*, y con la crisis de los dos sistemas imperantes en el mundo— podría haber sonado su hora. Dicha praxis social ha sido más escandalosa en estamentos más altos. ¿Qué alta instancia eclesial se atreve a reconocer que, para ella, son

dogmas prácticos evidentes, el salario *familiar* (no el mínimo legal) como de justicia conmutativa, la hipoteca social de toda propiedad productiva. . . hasta el simple trato *fraterno* con los asalariados en lugar de serlo los contratos paternalistas, a veces ilegales, clandestinos y sin seguridad social, o las inversiones indiscriminadas que llevan a escándalos conocidos de todos y jaleados por la prensa? Y curiosamente, esa praxis social ha sido mucho más evangélica en los ambientes derivados de la teología de la liberación, y puede asegurarse que ésta es la verdadera causa de su éxito más que la presenta contaminación ideológica. En el fondo es pues posible que haya aquí un conflicto de prácticas más que de teorías. Y por eso sería un error para la Iglesia querer resolverlo meramente en el campo de la teoría.

Por todo esto, yo me permito dudar si el mayor peligro que amenaza hoy a la iglesia de América Latina es precisamente la llamada “teología de la liberación”, o no serán más bien determinadas lacras, muy arraigadas y nunca combatidas, que yo quisiera no tener que denunciar por amor a América Latina, pero que se hace necesario evocar aquí, por la temática de este artículo. Existen brotes de “simonía” o pseudosimonía, no por más camuflada menos ofensiva de Dios. Clama literalmente al cielo que, en un país sacudido por la crisis económica al nivel dramático en que están siendo sacudidos los países tercermundistas, haya curas que puedan obtener más de mil dólares mensuales (independientes de sus otros ingresos) sólo de prestaciones de los fieles por bendiciones, novenas, aguas benditas, velas, entierros, rezos y otras prácticas de un sacramentalismo desviado. Mil dólares en una capital latinoamericana, suponen una cuota de ingresos que habría que multiplicar por 3 ó 4, para traducirla a la comprensión del primer mundo. Mil dólares que convierten además a determinadas parroquias en un botín por el que pelear, más que en una plataforma de servicio, y acaban por establecer trágicas diferencias de clases en el estamento que más debía dar el testimonio de la fraternidad: el estamento clerical. Y no basta con argüir que esas prácticas son inevitables porque nacen de la voluntad de la gente y revelan un gran amor de las masas a la Iglesia. Si nacen de la voluntad de las gentes, sólo Dios sabe si en esa voluntad de los desesperados hay más de recurso a Dios que de búsqueda de “lotería”. Y si revelan un gran amor de las masas a la Iglesia, también su aceptación puede revelar una gran falta de amor de la Iglesia a los hombres. Por eso se hace necesario

aplicar aquí más bien las duras palabras de Jesús contra los escribas: "devoran las haciendas de las viudas mientras fingen entregarse a largos rezos" (Lc 20,47). Y aunque se me pueda decir que esta lacra está menos extendida que la teología de la liberación, responderé que está más consentida que la teología de la liberación, responderé que está más consentida y es más escandalosa. Y ello, engendra el peligro de que Roma (a la hora de nombrar obispos por ejemplo) esté atenta a evitar sobre todo a los "socialmente conflictivos", y no ponga tanta atención ni dé tanta importancia al aspecto "centavero" del clero. Y es claro que esta práctica, de la que hay algo más que indicios —a veces lamentada incluso por algún obispo— se vuelve gravísima en América Latina, donde la pobreza, por imperativo de la historia, no es mera cuestión de "supererogación" o de "consejo evangélico" para sólo los religiosos o para sólo unos pocos, sino que se vuelve *articulus stantis aut cadentis fidei*: cuestión en la que se juegan los hombres su ser o no ser cristianos, tal como apuntaba el Documento de Puebla (16).

En mi opinión, estos u otros semejantes —y no la teología de la liberación— son los grandes peligros que amenazan hoy a la pureza de la fe cristiana en América Latina. Si la teología de la liberación ofrece algunos flancos vulnerables (cosa en la que este escrito deliberadamente no entra), éstos no podrán ser atacados directamente en sí mismos, sino sólo atacando *su raíz y su causa*, como ha sido siempre la norma de todo buen hacer cristiano. Lo contrario, y dada la gran razón que se le ha concedido de entrada, sería proceder antievangélicamente, pues equivaldría a apagar la mecha humeante y quebrar la caña cascada (Mt 12,20).

¿Qué alternativa pues ofrece la Iglesia a lo que ella misma reconoce como gran pecado suyo? He aquí la pregunta a la que nos conduce nuestra primera reflexión. Pues sólo presentando esa alternativa se podrá evitar toda otra falsa alternativa. De lo contrario no le quedará a la Iglesia más solución que la misma que puso en práctica la teología veterotestamentaria, luego que no supo dar solución al gran pecado de la infidelidad a Dios de parte de Israel (infidelidad que consistió mucho más en la injusticia práctica que en la idolatría teórica): tener valor para reconocer que Nabucodonosor, o cualquier otro que pueda ser causante del exilio o el destierro para el pueblo de Dios no es meramente un enviado del infierno, sino un "siervo de Yahvé" (Jer 27,6).

## EL TEMA DEL MARXISMO

Aun sin entrar en los contenidos del Documento que comentamos, cualquiera sabe que la cuestión del marxismo está debajo de cualquier ataque a la teología latinoamericana, aun bajo las formulaciones más diversas: distinción entre ateísmo y teoría económica, asunción del análisis marxista, amalgama entre Cristo y Marx, reducción de la teología a la teoría sociológica. . . (16 bis).

Hay aquí un problema que puede chocar con razón a la mentalidad europea y que hay que tratar de explicar. Pero el observador imparcial reconocerá también que hay algo de extrañamiento en la acusación: porque esgrimir una tal acusación en momentos de crisis histórica del marxismo, reconocida por los mismos marxistas confesionales, más bien equivale a tratar de tonto al adversario que de perverso. Por eso, en el capítulo siguiente se hará necesario ver también qué es lo que hay detrás de tales acusaciones. Ahora vamos a explicar la génesis del problema, que aclara mucho de lo que en él choca a una mentalidad europea.

Una vez convertidos del pecado que hemos comentado en el capítulo anterior, los teólogos latinoamericanos se vieron en la necesidad de contar con instrumentos de análisis para la acción. Pues es sabido que el Evangelio nos da los imperativos, pero no las herramientas con que realizar esos imperativos. Y es también sabido cómo los primitivos programas de la naciente teología de la liberación, por los últimos sesentas, insistían en que la teología había de ser un pensamiento transformador para la vida, y no simplemente consolador para el teólogo.

Ahora bien: la doctrina social de la Iglesia, sobre todo hasta finales de los 60, abundaba más en descripciones patéticas e imperativos morales, que en análisis clínicos del mal. Era pues preciso buscar el instrumento de análisis donde fuese. Y he aquí que el único instrumento de análisis que se encontró, porque era el único existente, fue el marxista.

### 1. La manera de usar el marxismo

Y de ahí también la facilidad con que se echó mano de él. En el Tercer Mundo este tipo de recursos, o de "trasplantes de herramientas", son tan frecuentes como necesarios para la supervivencia, y además se practican con una notable creatividad

artesanal, de la que ya suele carecer el obrero del Primer Mundo: una creatividad que sabe modificar las herramientas al utilizarlas. El tercer mundo no dispone del perfecto utillaje tecnológico a que está acostumbrado el primero. Y lo necesita mucho más, porque muchas de sus máquinas suelen ser de segunda mano, renquean ya, y han sido gastadas antes en el primer mundo. Aquí la imaginación suple, y muchas herramientas se utilizan con suficiente éxito, para finalidades para las que quizás no estaban pensadas. Valga un ejemplo de lo más vulgar, pero suficientemente claro, un tubo de goma de cualquier ingenio de riego, no está hecho para repostar los coches. Pero puede servir para hacer un sifón, y llenar el propio coche con gasolina de un coche amigo, allí donde no hay tantas gasolineras como en Europa, y donde la gasolina se consume también y el depósito se vacía, y se hace igualmente necesario llegar al término del viaje. *El ingenio sabe suplir la desadaptación de los medios, es lo que queremos decir.*

Y valga este ejemplo tan elemental, para ilustrar el tema de la asunción del marxismo, aunque se puede reconocer además que algunos de los análisis de Marx (por ejemplo los referentes al uso social de la religión como encubridora de la injusticia), tienen mucha más vigencia en la América Latina del siglo XX (más semejante a la Europa del XIX, de acuerdo con la teoría misma de los "países subdesarrollados"), que en la Europa del siglo XX donde —bien o mal— ha llovido mucho en los últimos cien años.

Por esta razón se recurrió al marxismo. Pero en este apartado, además de evocar esa génesis, quisiera subrayar más bien esto otro: hoy en día la asunción de elementos marxistas que se da de hecho en la teología de la liberación, no es mayor (ni dicha teología necesita más), de la que hay en las tres grandes encíclicas de Juan Pablo II: en la *Redemptor Hominis* y en la *Laborem exercens* sobre todo. Y es prácticamente la misma que hay en los textos de Medellín o de Puebla. La asunción de una serie de rasgos cuya enumeración será ahora imperfecta y sólo puede hacerse de manera indicativa, pero no exhaustiva ni sistemáticamente: la caracterización de la miseria como situación antinatural, de opresión; la idea de "alienación" la denuncia de que el hombre está al servicio del capital, cuando el capital debería estar al servicio del hombre; la negativa a que la religión funcione como sancionadora de este estado de cosas: el reconocimiento de la legitimidad de la lucha y la resistencia

de parte de la clase obrera que había sido bárbaramente agredida por la configuración de la sociedad capitalista. . . Todos estos son los elementos "marxistas" de la teología de la liberación, que se encuentran como digo, junto a otros más y hasta con más cercanía de lenguaje, en las encíclicas de Juan Pablo II, el cual constituye un ejemplo tanto más válido de la posibilidad de esa aceptación, por cuanto sus palabras provienen de un hombre víctima del marxismo "real" (17).

Aparte de estos elementos aludidos, se suelen señalar otros dos, como mucho más graves y más característicos de la infección marxista de la teología de la liberación. Y son la promesa de un cierto mesianismo intrahistórico, y la aceptación de la violencia como agente del cambio social. Pero, en mi opinión, el primero de estos elementos, más que del marxismo proviene de la clásica tentación milenarista a que tan proclive es el cristiano cuando se convierte (como debe convertirse) a la historia. Y en todo caso, la historia misma se encarga de desmentir todo intento de confundir la fuerza teológica de los pobres con una fuerza intrahistórica, y revela con ello que la maldad de esta historia (también de la historia que suele llamarse cristiana) es mucho mayor de lo que los hombres tendemos a conceder. Por esta razón, el peligro milenarista sólo está realmente presente en las obras primerizas de fines de los sesenta.

En cuanto al otro peligro hay que decir algo parecido. La tentación de canonizar la violencia tampoco es específica del marxismo, sino de la naturaleza humana: la palabra "cruzada" fue inventada precisamente por los cristianos, y hemos tardado mucho tiempo en darnos cuenta de que era blasfema. Por otro lado, la cerrazón de la actual situación latinoamericana es tal que vuelve absolutamente inútil la clásica pregunta de hasta qué punto éste o aquel país caen dentro de los límites circunscritos por la doctrina clásica de la "guerra justa" o por la *Populorum Progressio*, o por Pastorales como la de los obispos nicaragüenses en 1978 o los obispos españoles en 1937. . . Tales análisis morales no proporcionarían ninguna respuesta (como tampoco la proporcionarían hoy en Polonia, o en Checoslovaquia o en Afganistán), dado que la vecindad del "coloso" del Norte, convierte lo que, a lo mejor, podría ser "moralmente legítimo" en "históricamente inviable". En cambio, los teólogos latinoamericanos (cosa muy poco marxista) han insistido en las posibilidades del cristianismo para humanizar situaciones de una violencia fatal, que ellos no habían provocado.

Aclarada esta dificultad, se hace preciso retomar nuestras reflexiones sobre la aceptación de "elementos" marxistas. También aquí, la historia vuelve a convertirse en maestra de la vida.

El problema de la aceptación de "elementos válidos", a lo largo de la historia

Cualquier católico de comienzos de siglo se quedaría hoy estupefacto al constatar cuántos elementos de análisis exegeticos, presentes en obras como las de un Loisy (*L'Évangile et l'Église, o Le quatrième Évangile*) son hoy patrimonio común de exegetas católicos y de su lectura del Nuevo Testamento. Mirado globalmente, y a grandes distancias, cabe decir que el proceso de aceptación se ha impuesto insensiblemente, como una evidencia que se abre camino, incluso sin que las "vallas protectoras" de la *Pascendi* o el Juramento antimodernista hayan podido impedirlo. Y sin embargo —esto es lo importante— tales exegetas son hoy católicos fieles que no comparten los errores teológicos de un Loisy. Lo triste de esta historia que hoy ya se vive en tranquila posesión, es que la Comisión Bíblica, queriendo arrancar la cizaña teológica de un Loisy, intentase arrancar también el trigo de la ciencia exegetica, simplemente por no tener un poco de paciencia para dejar llegar el tiempo de la sazón y de la siega. Con ello no se le hizo un servicio ni al Evangelio ni a la imagen que la Iglesia da al mundo. Y este error venía ya desde mucho antes de los tiempos de Loisy: venía por lo menos desde Richard Simon (1638–1721) el oratoriano verdadero precursor de todo lo referente a la moderna ciencia exegetica, que hubo de soportar la incompreensión y la persecución, y cuyo silencio forzado fue causa de que luego la ciencia bíblica fuese a nacer en el terreno mucho más malsano del protestantismo liberal, causando innegables problemas a la Iglesia.

En cambio se ha dicho muchas veces que la obra hagiográfica de los bolandistas era una gloria de la ciencia católica. Se ha dicho en *nuestros días*, naturalmente. Porque cuando nació hace tres siglos, no dejó de causar sacudidas aquella sobria destrucción de mitos piadosos, los cuales no por ser piadosos dejaban de ser mitos (he aquí la gran lección aportada por los bolandistas). Y ciertamente no pensaban lo mismo que nuestros modernos apologetas aquellos inquisidores españoles que (por presiones de los carmelitas, molestos porque los bolandistas negaban su ascendencia de Elías. . .) condenaron las obras de los bolandistas como "heré-

ticas haeresi sapientes, cismáticas, escandalosas y gravemente ofensivas para muchos papas".

Y con la política ocurre algo parecido a lo que pasa con la ciencia. Todo el mundo sabe hoy que a la Piazza de S Pietro se accede por la ampulosa y mayestática Via della Conciliazione. Lo sorprendente es cómo pudo imponerse ese nombre. Y el mayor sorprendido sería sin duda el buen benedictino Dom Torti, subarchivero de la Santa Sede y autor de un folleto titulado precisamente así (*La Conciliazione*), en el cual propugnaba la solución que más tarde se impuso, para el problema de los estados pontificios. Se sorprendería hoy, porque en la época en que apareció su folleto, se vio inmediatamente depuesto y fulminado por el papa reinante.



Entonces habrá que suplicar a la Iglesia que, por amor a Dios y a sí misma, tenga paciencia histórica y no permita que a la teología de la liberación le ocurra lo mismo que a aquella "Mística Ciudad de Dios", de Sor María de Agreda, condenada por el santo Oficio en 1611, rehabilitada por Inocencio XII, vuelta a condenar por la Sorbona

etc. Porque son muchos los obispos que hoy apoyan a esta teología (asumida en Medellín y respetada en Puebla), y esto es cuando menos un indicio de que la situación no está históricamente madura para una actuación de altas instancias. Y porque, con gran probabilidad, una condena que necesariamente habría de ser genérica y vaga, para no ser generalizadora e inexacta, no podría tener más efecto del que tuvo el famoso *Monitum* del santo Oficio contra Teilhard de Chardin, en los albores del Vaticano II, o la condena de los teólogos "kerygmáticos" que luego fueron casi los autores del Vaticano II. El único balance de una tal condena sería con toda probabilidad el siguiente: a) retrasar la hora de la discusión, y el camino por el que se va abriendo paso la verdad. b) Echar una nueva paletada de descrédito sobre la iglesia del mañana.

Este es naturalmente, un pronóstico histórico particular, que no puede tener verificación inmediata, pero al que no considero infundado. En cualquier caso, las consideraciones que lo avalan nos llevan a otra reflexión más seria sobre lo que en un momento como el presente, parece pedírsele a la Iglesia.

#### Qué pide Dios a la Iglesia

Ya hace muchos años que el papa Inocencio XI escribió a Cristina de Suecia: "la fuerza no ha vencido nunca a la herejía, sino que siempre la ha propagado" (18). La gran sabiduría histórica de estas palabras ha sido confirmada demasiadas veces por los hechos. Y a su luz cabe decir que lo que se le pide al Magisterio en una situación como la actual, no es que niegue sino que afirme, no que condene la supuesta mentira, sino que exponga simplemente la luz de la verdad, no que mate sino que vivifique. Los ejemplos antes comentados del cura Hidalgo (que no son únicos, puesto que no ha habido tiempo para hablar del también clérigo Rizal, padre de la independencia filipina...) hacen ver que cuando una causa es justa, resulta precipitado desautorizarla por algunos detalles particulares, mientras no se haya salvaguardado globalmente esa justeza de la causa. Y hacen ver que nada hay peor que dejar reivindicaciones clamorosamente justas en movimientos o culturas a los que uno tiene por sospechosos. La Iglesia no convirtió al paganismo anatematizándolo por sus errores, sino tratando de asumir y reducir sus verdades. Y todos podemos estar de acuerdo al menos en que la teología de la liberación es algo más cercano al Evange-

lio de lo que era el paganismo. En ella se alberga la justísima y santa reivindicación de algo que es de lo más entrañable en el "depósito" de la Iglesia, y también de lo menos aceptado en el catolicismo actual:

"Esos pobres a los que tanto despreciáis han sido puestos por Dios como sus tesoreros y recaudadores generales... La Iglesia no ha sido construída sino para los pobres. Los ricos, como tales, son admitidos en ella sólo por tolerancia".

Estas palabras, que podrían pasar por un resumen de la teología de la liberación, no son de Gustavo Gutiérrez ni de Jon Sobrino. Son mucho más antiguas. Tampoco son de un latinoamericano, ni siquiera de un fraile que vivía "en barrios"... Son del obispo Bossuet, en su "Discurso acerca de la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia". Y estas son exactamente las palabras de las que hoy se le está pidiendo a la Iglesia que abjure, que las arroje del depósito de la fe que ella debe conservar. Y quizás se está tratando hasta de comprarla para conseguir eso. Porque la historia enseña también que, a lo largo de la vida de la Iglesia, una preocupación agresiva por la ortodoxia ha sido muchas veces la manera de tranquilizarse la conciencia ante una vida que en cuestiones de comodidad mundana, de riqueza etc, no se acercaba demasiado al Evangelio. Sobre este punto, y por volver a los ejemplos simbólicos ¿cuántas cosas no tendrías que confesarle hoy el Cardenal Mazzarino a San Vicente de Paul a quien hizo la vida imposible mientras el santo era simplemente Monsieur Vincent?

Y esto nos lleva al último punto de nuestras reflexiones: lo que parece estar detrás de muchas demandas de condenaciones, y en concreto detrás de la acusación, simplificada y nada matizada, de "recaída en el marxismo".

---

CUANDO UNA CAUSA ES JUSTA  
RESULTA DESAUTORIZARLA  
POR ALGUNOS DETALLES  
PARTICULARES

---

## ALGUNOS FACTORES EXTRINSECOS AL PROBLEMA, PERO DE LOS QUE NO ES POSIBLE PRESCINDIR

Decíamos hace un momento que levantar la acusación de "marxismo" precisamente en la hora en que el marxismo "real" atraviesa su mayor crisis histórica, equivalía a suponer más tonto que perverso al acusado. Pero queda por ver si esto mismo no puede suponer algo en el acusador. En mi opinión sí que es así, y la historia parece confirmarlo también.

### El marxismo como "palabra tabú"

La acusación de marxista o de comunista no se hace en realidad con una intención precisa de designar *realidades concretas*, sino porque esas palabras son "palabras tabú". La sociología muestra hasta qué punto las palabras cargadas de tabú son imprescindibles para la vida y la defensa de los grupos sociales. Juegan un papel aglutinador y facilitador. Unen al grupo y facilitan su reacción al eliminar todos los matices que tantas veces paralizan la acción. Típico de esas palabras-tabú es la vaguedad de los límites y la indefinición del contenido, porque no son palabras con "logos" hechas para hablar a la razón, sino palabras con carga eléctrica, hechas para desatar las pulsiones de la persona. A lo largo de la vida de la Iglesia, la palabra "bruja" fue durante mucho tiempo una palabra tabú: nadie sabía muy bien lo que era pero funcionaba con una alta dosis de efectividad: todos sabían muy bien cómo habían de comportarse cuando la oían decir de alguien. También fue una palabra tabú la palabra "protestante" en algunos países y horas del catolicismo preconciiliar; y ese sólo calificativo desautorizaba inapelablemente, sin posibilidad de reflexión ni de diálogo, muchas reivindicaciones sensatas (como vg la liturgia en lenguas vernáculas) que luego impuso el Vaticano II. Lo fue en otros momentos la palabra "modernista" y ella sola justificó atrocidades morales (19) y aberraciones científicas que ninguna razón conseguiría justificar, y que han ensombrecido el rostro de la Iglesia moderna. . . Las palabras-tabú son además indeseñmascarables, porque todo el que actúa contra ellas confirma por eso mismo el mecanismo que ellas desatan.

En nuestro caso, la resistencia de un sector eclesial a la llamada del Espíritu para nuestros días, referente a la Iglesia de los pobres, o el afán de borrar las palabras de Bossuet antes citadas, están ac-

tuando en el inconsciente de un sector de la Iglesia, a través del tabú inyectado a la palabra "comunista", o "marxista". El funcionamiento es bien simple: mientras el papa se consume exigiendo "reformas audaces" "cambios valientes" hacia la justicia y en favor de los pobres de la tierra, el inconsciente eclesial queda paralizado en estas otras "evidencias" nunca sacadas a la luz, no ya por un psicoanálisis sino ni siquiera por un examen de conciencia: *cualquier cambio* lleva al comunismo; cualquier cambio es comunismo. Y así todo acaba por estar justificado contra quienes, en nombre de Dios y de Cristo, reclaman simplemente "cambios radicales". Puebla fue notablemente lúcida el denunciar esto, y en ella me apoyo (No. 92) (20).

Lo que yo puedo aportar aquí es la confirmación de que todo este mecanismo no es nuevo. En otro lugar he citado ya un artículo de Federico Ozanam, nada menos que de 1848, en el que dirigiéndose al clero les apostrofaba: vuestro lugar está entre los pobres, y no os asustéis si por ello os llaman comunistas, pues también a San Bernardo le dijeron que era un iluminado (21). Más reciente tenemos el ejemplo del Cardenal Manning cuando la clamorosa huelga general de 1899 en Inglaterra. "El fin de la vida no es aumentar el número de pacas de algodón", sostenía el Cardenal. Y ante las acusaciones del sesudo Times, ante la acusación del empresariado —"Eminencia lo que Ud. dice es socialismo"— el cardenal se limitó a responder: "lo será para Ud. Para mí es simplemente cristianismo" (22). Que es lo que hoy podrían contestar también muchos teólogos de la liberación.

### La condena como forma de autodefensa

Por todas estas razones pienso que la condena que hoy se le quiere arrancar a la Iglesia, contra ese supuesto "comunismo" y en nombre de la libertad, se hace en nombre de aquella libertad que Pablo repudiaba como "excusa para el egoísmo" (Gal 5,13). Pretende "quitar de en medio al justo porque su presencia resulta insoportable" (Sab 2,12.15). Y tampoco es nuevo este tema en la historia de la Iglesia. A lo largo de ella pocos grupos han esgrimido más la autoridad de Dios y han celebrado más los golpes del castigo divino contra sus enemigos (¡enemigos políticos muchas veces!) que el grupo jansenista en los momentos en que tenía en Roma protectores influyentes y posiciones estratégicas ventajosas. (Pocos grupos fueron luego menos obedientes y más cínicamente sutiles en sus excusas que el grupo jansenista, cuando las declara-

ciones del Magisterio se volvieron por fin contra él. Pero ahora no se trata de evocar su desobediencia). El resultado de ese celo por la autoridad de Dios, es este comentario estremecedor del protestante Jurien sobre los jansenistas: "so pretexto de vengar a Dios de las injurias que se le hacen, estos señores satisfacen sus pasiones particulares" (23). No otra cosa es lo que está ocurriendo hoy con muchos de los que pretenden arrancarle a la Iglesia condenas con que "vengar" también a Dios de las injurias de estos supuestos "comunistas": porque como ahora luego comentaremos, y como reconocía la Comisión Teológica Internacional, detrás del documento "de estudio", hay algo más que estudio: hay "mucho ira", si vale esta mala parodia de Tácito.

A veces, el inconsciente o la ingenuidad ya habituada, tienen un descuido, y la gente puede percibir que, como el rey de la parábola, los que decían ir vestidos de Dios, caminan en realidad desnudos. Son momentos en los que uno al menos puede sonreír. Como ocurrió durante la Conferencia de Puebla, cuando aquel periódico apareció con grandes titulares: "La teología de la liberación dañina. . . ¡a la Empresa!". O como ocurrió en 1610 cuando el italiano P De Nobili fue acusado por un hermano suyo jesuita ante la inquisición de Goa, fue condenado por ésta y criticado en Roma por el General de la Orden y por el cardenal Bellarmino. El verdadero fondo de la cuestión salió sin querer a la luz cuando el patriarca de Goa, ya envalentonado con las condenas, tronó contra De Nobili porque quería "echar de la India a los portugueses", según él (24). Dios y la pureza de la fe jugaban allí mucho menos papel de lo que en Roma pensaron: el verdadero objeto del conflicto era. . . ¡el imperio portugués!

Y todas estas advertencias se vuelven hoy más graves, porque en la Iglesia actual estamos asistiendo a una nueva "caza de brujas". No hay que sorprenderse de esto. Así como el movimiento de apertura tras el Vaticano II, aunque era enormemente positivo, trajo consigo (y quizás debido a las resistencias) una serie de efectos negativos, ni pretendidos ni previstos (reivindicaciones individuales, abandonos facilitones del ministerio, sensaciones de pérdida de identidad o de desagrupación. . .) que sorprendieron a muchos, así también, la atención a la identidad cristiana y a la reagrupación de los cristianos, hechas necesarias por el desajuste anterior, están trayendo consigo otro efecto secundario, ni pretendido ni quizás previsto: la caza de brujas. Y las épocas de caza de brujas son uti-

lísimas sobre todo para aquéllos que lo que pretenden no es cazar brujas sino hombres. El hecho es que la tarea del teólogo se ha vuelto de repente dura y agobiante.

Estas características de nuestra hora son las que aconsejan a la Iglesia un máximo de prudencia en su actuación. Y yo pienso que no haría mal en escuchar el celeberrimo consejo de Gamaliel en los Hechos de los Apóstoles:

"Dejad en paz a estos hombres y soldadlos. Porque si es cosa de hombres, este proyecto y esta obra se disolverán. Pero si es cosa de Dios no lograréis disolverlos; y no vayáis a encontraros con que estáis en lucha contra Dios" (Hchs 5,38-39).

Esto sería aprender de la historia. Que puede que en el fondo y para un cristiano, sea una cosa bastante parecida a aquello de "creer en el Espíritu Santo".

#### Apéndice: dar la vida por los hermanos

Como he dicho al comienzo, las consideraciones de este escrito han rehuído deliberadamente el entrar en confrontación con los contenidos del Documento. Pero hay un punto sobre el que sí quisiera decir una palabra para terminar. Un punto que también ha causado no poca sorpresa al comentario escrito por J Vives. Me refiero al pasaje del Documento, donde se apunta que el dar la vida por los hermanos o el morir por los hombres, de que hablan los teólogos latinoamericanos, sería síntoma de algún orgullo trágico que se pone en el lugar de Dios, puesto que sólo Dios podría morir para dar vida a los hombres.

Porque la argumentación hiere lo mejor que uno cree tener, quisiera terminar con una reivindicación de ese morir "por los hombres". Una reivindicación hecha no para defender a los teólogos de la liberación, sino para defender otra vez a la historia de la Iglesia y a aquéllos de sus hijos que efectivamente "murieron por los hombres", y que no fueron prometeos satanizados, sino muestras de lo que el Amor de Dios puede llegar a hacer con nuestros corazones de piedra (cf Rom 5,5). En defensa pues del P Kolbe, o en defensa (para llevar las cosas más hasta el extremo) del P. Damián, que no solamente murió sino que murió *leproso* por los hombres. Y junto al P Damián, en defensa de otros nombres menos conocidos que el suyo, pero que compartieron su mismo destino: el P Nicoulleau,

el P Lejeune, el P Edmond, la Madre Carolina. . . todos ellos leprosos entre los leprosos.

Tampoco lo tuvo fácil el P Damián, pese a que pareciera que su trabajo molestaba menos y amenazaba mucho menos que el de los teólogos de la liberación: se hizo lo posible por sacarle de Molokai "para que descansara", y cuando esto falló y todavía no había contraído él la lepra, se le prohibió salir para nada de la leprosería, enterrándole literalmente en vida, y relegándole al extremo de que para confesarse tenía que ir

"solo en su barca hasta hallarse al alcance de la voz del pequeño cabotaje de servicio, de lo alto del cual uno de sus compañeros escuchaba su confesión en latín y le daba la absolución" (25).

Si este destino nos desconcierta realmente, quedan como señal de la Resurrección, las palabras de Gandhi pocos años después, en un discurso a los estudiantes de Lahore:

"El mundo de la política y del periodismo poseen pocos héroes comparables al P Damián, de los que puedan gloriarse. La iglesia católica, por el contrario, posee a millares de aquéllos que a ejemplo del P Damián, se han entregado al servicio de los leprosos. Vale la pena buscar la fuente de semejante heroísmo" (26).

Yo también creo que ante los nuevos leprosos de nuestro orden económico, y ante el destino de Msr. Romero, ante el de los nuevos mártires, sacerdotes, religiosas, catequistas, responsables de la palabra y aun muchachos, inmolados en América Latina en estos últimos años, no hay que pensar en orgullos satánicos, sino en que "vale la pena buscar la fuente de semejante heroísmo" (27).

#### NOTAS

- (1) J VIVES, *Sobre la Teología de la Liberación*, en este mismo No. de *Christus*.
- (2) El rey de España se indignó por este sermón, cuyo párrafo principal ("todos estáis en pecado mortal por la forma como tratáis a estas pobres gentes". . .) aparece esculpido hoy en un gigantesco monumento a Antonio de Montesinos (expulsado entonces de la isla), levantado junto al mar en la capital de la República Dominicana. Uno nunca sabe si se trata de una victoria tardía o de un acto de cinismo ahora que ya no quedan indios en "La Isabela". Pero el hecho es que sigue habiendo otros encomenderos y otros virreyes que están todos "en pecado mortal" por la forma como tratan al pueblo latinoamericano.

- (3) Cf *Un modelo histórico de Iglesia liberadora*. En *Este es el Hombre*, Santander 1980.
- (4) Digo mal llamada porque quien quiera que la conozca sabrá que es mucho más una teología "del cautiverio", una teología "del martirio" y una teología de la resistencia.
- (5) Núm. 47: "La economía de mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres, por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social".
- (6) Curiosamente, nadie sería capaz de imaginar un mural de algún pintor polaco en el que apareciera un obispo sosteniendo el cadáver de algún "zar" extranjero (y eso que los ha habido en la historia de Polonia). Y la razón es sencilla: la iglesia polaca ha sabido estar siempre con su pueblo en la hora de la opresión. Y hemos de añadir que no siempre le ha resultado fácil: cuando en el Siglo XIX Polonia fue invadida por el zar ruso, católicos y clero se distinguieron entre los resistentes. Gregorio XVI sabía muy bien que la causa era justa. Pero sin embargo, asustado porque los católicos resistentes eran demócratas, y su victoria acabaría por traerle problemas a él en los estados pontificios, ordenó "acatar la autoridad establecida" y con ello dió una tácita licencia al zar para toda clase de torturas y asesinatos. Los católicos polacos siguieron resistiendo hasta que diez años más tarde, el papa se desdijo de su error y condenó públicamente al zar. Véase DANIEL ROPS, *La Iglesia de las revoluciones I*, p 336-340 (en adelante citado como IR).
- (7) "Creyendo todos los misterios que enseña nuestra Santa Madre Iglesia católica, apostólica y romana, bajo cuya fe y creencia he vivido y protesto vivir hasta la muerte, como católico fiel y cristiano.
- (8) Las otras dos fueron la madre de Napoleón y el músico Ludwig van Beethoven.
- (9) La primera vez que lo recibí Pío VII, cuando aún no era más que "un muchacho de muy buena familia", Bolívar se negó a arrodillarse ante el Papa, causando un gran agobio al embajador español que le había conseguido la audiencia. Y hubo de ser el papa quien echó pelotas fuera, comentándole con humor al embajador: "no se preocupe. Ya se sabe que a estos jóvenes de hoy no les gusta respetar la tradición". Puede verse la anécdota en: *Se llamaba Simón Bolívar*, por un Equipo Pedagógico. Caracas 1982.
- (10) *Ibid.* p. 69.
- (11) Ver la cita en DANIEL ROPS, IR, II, p. 431.
- (12) Ambos textos en DANIEL ROPS, IR, II, 199-200 y 382.
- (13) *Ibid.* 466.

- (14) Nótese la contextura gramatical: la Iglesia es el sujeto de la frase. Ella es la "agente". No se trata pues de un accidente que le sobreviene a la Iglesia. Pío XI reconocía la misma culpa ("escándalo" la llamaba), y desde entonces no ha hecho más que empeorar.
- (15) Nótese la fuerza de estas palabras, dichas por el mismo que acaba de reconocer que a los pobres —a la clase obrera— ya los ha perdido la Iglesia. Es como si el papa reconociese que la Iglesia del S. XX está dejando de ser la Iglesia de Nuestro Señor. Así se comprende la angustia de sus acentos. Y da pena tener que confesar que esto no ocurría sólo con la clase obrera: cuando en 1866, en la guerra civil de Estados Unidos, triunfó el Norte y obtuvieron la libertad siete millones de negros, sólo 300,000 de ellos se declararon católicos.
- (16) Núm. 327: "No se puede hoy en A L amar de veras al hermano, y por tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal, y en muchos casos incluso a nivel de estructuras en el servicio y la promoción de los... estratos sociales más desposeídos".
- (16bis) La frase "unir a Cristo y Marx" no es original ni siquiera en su esquema formal. Ya en el siglo pasado, y a propósito de los católicos que eran demócratas, se decía: "no se pueden unir Cristo y Robespierre". Creo que fue H Heine el autor de la frase.
- (17) Este detalle no es nada nuevo. Fue ya comentado cuando la aparición de la primera y tercera encíclicas del papa actual, aunque luego haya sido cuidadosamente olvidado. Pero quien crea que exagero, hará bien en volver a leer antes ambas encíclicas.
- (18) Citada en DANIEL ROPS, *La Iglesia de los tiempos clásicos*, I, 242.
- (19) Véase el libro de E POULAT, *Integrisme et catholicisme integral*, París 1969.
- (20) Núm. 92: "El temor del marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal".
- (21) Ver mi artículo: Marx. Un centenario para pensar. En *Noticias Obreras*, Julio 15, 1983.
- (22) Ver la anécdota en DANIEL ROPS, *IR*, II, 185.
- (23) Citado en DANIEL ROPS, *La Iglesia de los tiempos clásicos*, I, 414.
- (24) *Ibid.* 124.
- (25) *IR*, II, 536.
- (26) Citado en *IR*, II, 537.
- (27) A lo largo de todo el artículo he rehuído la confrontación con los contenidos del escrito, que me parecen angustiosísimos no sólo por sí mismos, sino porque revelan desoladoramente los límites de la

comprensión y del lenguaje humanos: si no se hubiera dado de hecho, parecería imposible que cualquier palabra humana pueda ser malentendida de esa manera.

Ahora, al concluir, quiero apuntar, aun sin entrar en los contenidos, dónde está una posible clave de esa malinteligencia. El autor del escrito parece desconocer lo que más veces se ha dicho de la teología de la liberación y lo que más veces ha dicho ésta de sí misma: que es puramente una teología espiritual. Su juicio está todo él hecho desde una concepción de la teología como exclusivo saber científico estructurado. Su modo de buscar la confrontación, quiere ser el que se tendría entre dos saberes científicos. Pero este procedimiento, aplicado a la TL, puede equivaler a algo así como juzgar una geometría no euclidiana desde la geometría euclidiana.

En cambio, un hombre que siempre ha vivido atento y obsesionado por recuperar la dimensión espiritual de la teología, URS VON BALTHASAR, podría escribir ya hace años, y con admirable tranquilidad, y en un artículo titulado precisamente *Teología y Espiritualidad*:

"(A la generación joven de hoy) no le interesa la justificación personal aislada sino la solidaridad en la esperanza de los hombres y la realización de esta esperanza. Si por lo primero es antiindividualista, por lo segundo sale al encuentro de la espiritualidad bíblica: el cristianismo no es para predicar ni para recibir sino para realizar. Y no sólo por individuos (como Bartolomé Las Casas o Vicente de Paul), ni tampoco por minorías aplastadas (como en las reducciones del Paraguay) sino por la entrega de toda la Iglesia al Mundo. Por eso nace una teología política que ya no tiene el sentido de la era constantiniana, donde la Iglesia coincidía con el Imperio y sus sistemas de expansión, ni el de la era moderna donde la Iglesia coincidía con el Occidente y su expansión colonial, sino donde la Iglesia tiene que coincidir con el mundo y, desde este postulado, mirar al punto central de la existencia cristiana en el que ser y deber ser coinciden. No nos precipitemos a descalificar este fenómeno como pelagianista: la pasión de Jesús fue la coronación de un esfuerzo por realizar la polis de Dios sobre la tierra y, en este sentido, la vida del que fue 30 años obrero es toda ella política. No cortemos las alas a una generación que ha tenido sensibilidad para descubrir como insostenible la separación entre Teología y Espiritualidad, entre contemplación y acción, entre Iglesia y Mundo". Cf *Gregorianum* 50 (1969) pp 571-86 (la cita algo resumida la tomo de *Selecciones de Teología XIII* (1974) 142).

Estoy seguro de que todos los teólogos de la liberación se encontrarían identificados por estas palabras de URS VON BALTHASAR. ¿No es éste un aviso importante?



# Y LA PALABRA

DOMINGOS DE OCTUBRE

RUBEN ÇABELLO Y SEBASTIAN MIER

DOMINGO 27 ORDINARIO (7 de octubre)

*Bajo el tema de la "viña" se presenta el misterio de la elección de Dios y de la libre decisión del hombre que debe dar "frutos". La segunda lectura explica el modo cristiano de dar esos frutos.*

*Isaías 5,1-7. Detrás de la familiar comparación está una doble realidad: a) La salvación es un misterio del amor de Dios que desea participar de su vida y de su gracia. b) Este misterio se presenta al hombre como una invitación, una opción en la que puede decir sí o no. Los niveles de aplicación de esta "parábola" van desde Israel y los gentiles hasta la misma vida en la comunidad. Siempre está la posibilidad del sí y del no.*

*Filipenses 4,6-9. A la luz de la lectura anterior podemos ver esta exhortación final de Filipenses, como los modos concretos de "dar frutos": un "fijarse incondicional" en las manos de Dios (que nada les quite la paz), un trabajar por alcanzar todo lo que hay de verdadero, noble, etc, un comportarse en Cristo, como modelo y ejemplo para los demás. Así se alcanza la "paz" que es don y que es tarea (Rom 1, 7; Ef 4,3; Rom 4,19. . .).*

*Mateo 21,33-43. La parábola forma una unidad con la anterior y la siguiente. Las tres ilustran las diversas respuestas ante la autoridad de Cristo. En Marcos y Lucas también se presenta esta parábola. Si la parábola sólo tiene un punto básico aunque con posibles niveles de aplicación, la alegoría ofrece varios puntos de semejanza con la realidad: el Padre es el dueño de la vida, Israel es representado por los labradores, etc; hay una clara alusión a Is 5,1-7. La aplicación de la parábola (alegoría) es semejante a la de la parábola anterior (ver domingo 26): se les quitará el Reino para dárselo a un pueblo que rinda frutos (los gentiles). En un segundo nivel de aplicación se refiere a la misma Iglesia donde también está la posibilidad personal de rechazo; y por lo tanto, de quedar excluidos si no se tiene "fruto" (Mt 3,10; 7, 16; Jn 15,1-5). En la segunda lectura Pablo nos presenta el modo de ser "fructuoso" para Dios y para los demás.*

## EL HOMBRE, PERDERA EL REINO SI NO PRODUCE FRUTOS

### Hechos de Vida

Una comunidad cristiana que se cierra sobre sí misma con autosuficiencia.

Una persona con puesto de autoridad que no lo pone al servicio de los demás sino que abusa.

Todos los dones de Dios conllevan simultáneamente la exigencia de hacerlos producir, de ponerlos al servicio de nuestros hermanos. Y todo cuanto tenemos es precisamente un don que hemos recibido. Ciertamente que muchas veces para recibirlo hemos tenido que realizar grandes esfuerzos; pero eso no quita que sea un don de nuestro Padre Dios.

Ahora bien, una tendencia que tenemos muy arraigada es la de dejar improductivo ese don. Sea porque la pereza nos lleva a dejarlo abandonado, o porque el miedo nos impulsa a esconderlo en un lugar seguro, o porque el egoísmo lo pone a producir para el provecho únicamente personal. Tal es la concepción de propiedad privada que prevalece en nuestro ambiente. Propiedad privada no únicamen-

te de las cosas, sino de todo. La madre posee a sus hijos; el profesionalista, sus conocimientos; el líder su "revolución"; la dama de caridad, sus enfermos, etc. Y el cristiano "su" salvación.

Sin embargo, Jesús nos señala claramente un camino diverso. Los judíos se ufanan de ser el pueblo elegido por Dios. Estaban sumamente orgullosos de ello. Jesús les hace ver cómo ese orgullo los había cegado y desviado del camino. Y también que el regalo que Dios les había dado, ellos lo habían echado a perder, por lo cual les sería quitado y dado a otros que sí lo aprovecharan con obras de amor y de justicia.

Lo mismo nos ha pasado a muchos cristianos que estamos contentos y orgullosos por la misa y los sacramen-

tos y la Virgen, etc, pero no hacemos nada en favor de nuestros hermanos. Nos creemos mucho y no realizamos nada. Jesús nos advierte que de esa manera estamos echando a perder el don de Dios. Ni lo aprovechamos en verdad nosotros, ni lo comunicamos a los demás. Ni somos verdaderos cristianos y les quitamos a otros las ganas de serlo. Esto sucede con los mejores dones de Dios: los echamos a perder si

no los ponemos a producir con amor y generosidad. Y sucede de modo especial con el reino de Dios si no lo vivimos con amor y justicia. Así, podemos preguntarnos ¿Somos conscientes de que Dios ha puesto su reino en nuestras manos? ¿De que nos ha encargado promover su amor y justicia entre nuestros hermanos? ¿Qué hemos hecho al respecto? ¿Sólo enorgullecemos vanamente? ¿Cómo podemos ir actuando más cristianamente?

## DOMINGO 28 ORDINARIO (14 de octubre)

*Bajo la metáfora del banquete se presenta la salvación como ofrecida a todos, aunque no todos la aceptan (primera y tercera lectura). El cristiano, por sí mismo no puede nada, pero lo puede todo en Cristo (segunda lectura).*

*Isaías 25,6-10a. El juicio apocalíptico se presenta en su resultado negativo (cap 24) y también en su aspecto positivo (cap 35): la experiencia humana de una gran fiesta sirve de apoyo a la promesa de lo que Dios reserva a su pueblo. El convite es universal, se invita a todos y se describe como destrucción del Mal y de la Muerte. Este futuro que alegra al hombre es ante todo obra de Dios.*

*Filipenses 4,12-14.19s. Pablo está agradecido por la ayuda recibida y se alegra al ver sus sentimientos cristianos. Se insiste en esto y no tanto en el regalo, pues el cristiano debe estar preparado a soportarlo todo, en Cristo se puede todo, El vence y está presente. Se alegra igualmente al verlos compartir su tribulación económica, solidaridad cristiana que se origina en que todos son rescatados gratuitamente y forman un solo cuerpo en Cristo. Se comparte con los demás el don de Cristo.*

*Mateo 22,1-14. Esta parábola forma una cierta unidad con las anteriores (ver domingos 26 y 27). La forma —como en la anterior— tiene rasgos alegóricos de aplicación fácil. Más difícil es entender la aplicación de todo el pasaje: parece que se puede admitir la presencia de dos parábolas independientes y que se presentan redaccionalmente como complementarias. Primera parábola-alegoría (1-10). Aunque en diverso símbolo, su contenido de fondo es básicamente el mismo que en la parábola anterior: los que debían participar de los bienes mesiánicos ni quieren aceptar la invitación; y otros (los gentiles) son invitados y aceptan (Cf Rom 11,16-24; Lc 14,16-24). La aplicación se hace también a los que pertenecen visiblemente a la Iglesia, que pueden rechazar la invitación y otros que "están" fuera la aceptan de hecho. Segunda parábola (11-14): compara la vida eclesial a un festín al que todos son invitados, pero en el cual no todos se comportan (traje de bodas) como se debe; al final aparece el Rey que excluye con violencia a los que no estaban "bien vestidos". Bajo la metáfora de etiqueta oriental se presenta un mensaje sobre la condición de la Iglesia: en ella se da mezclado el bien y el mal; y su separación no se logra totalmente ahora sino hasta el final. Su contenido central es similar a la parábola de la red, de la cizaña (Mt 13,36-43).*

## TODOS LOS HOMBRES SON INVITADOS AL REINO

### Hechos de Vida

Los documentos episcopales de Puebla se dirigen a todos los hombres.

Todos encontramos a nuestro paso hermanos que necesitan nuestra ayuda.

Todos encontramos a lo largo de nuestra vida gente que nos quiere y nos allenta a creer.

La semana pasada veíamos cómo el hombre debe producir frutos de amor y justicia para no perder el reino de Dios. Nos fijábamos sobre todo en la situación de los cristianos, aunque también algo aludimos a todos los hombres. Hoy veremos más detenidamente cómo el reino de Dios es ofrecido a todos los hombres. Por diversos caminos, de distintas maneras todos los hombres recibimos la oportunidad de entrar al reino: todos somos invitados a este banquete.

Así es bueno que recordemos brevemente primero qué es ese reino de Dios. Muchas veces al oír estas palabras pensamos en primer lugar en el cielo, en la otra vida. Pero

no es eso a lo que Jesús se refiere. El reino de Dios consiste en que todos los hombres vivamos verdaderamente como hermanos, en paz y justicia no ficticias sino auténticas; y que así reconozcamos a Dios como Padre común. Y esto comenzando desde ahora, como primicias de lo que Dios nos ha prometido.

Y la invitación a participar de este reino es para todos los hombres de dos modos que están inseparablemente unidos. Primero como don, es decir, que podamos recibirlo, que nos sintamos amados, que tengamos con qué vivir y crecer, y que seamos conscientes del amor ilimitado que

Dios nos tiene, etc. Y simultáneamente como tarea, que podamos amar a los demás, contribuir con nuestro trabajo e ingenio a su vida y crecimiento, y tributar también a nuestro Padre un reconocimiento público y común, encabezados por Jesús nuestro hermano mayor.

Así, todos estamos invitados a participar de este reino, pero para entrar en él de hecho es necesario que nos convirtamos. Es decir, que cambiemos de manera de pensar

y de actuar de modo que efectivamente sigamos a Jesús. Podemos personalizar y ampliar nuestra reflexión con las siguientes preguntas; ¿Creemos realmente que Dios nos llama a nosotros a participar en su reino? ¿Cómo le hemos respondido? ¿Creemos que Dios llama realmente a todos los hombres? ¿Quiénes pensamos que tendrán más dificultad en escuchar el llamado de Dios? ¿A qué se referirá el "vestido apropiado" de la parábola?

## DOMINGO DE LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS (21 de octubre)

*La salvación universal es la voluntad del Padre, Cristo, su Hijo, es el mediador único que envía a su comunidad a dar testimonio del amor del Padre:*

*Isaías 60,1-6. La gloria de la Jerusalén escatológica es descrita ante todo como abundancia, alegría, convergencia salvadora de todos los pueblos "afuera hay tinieblas"; la salvación es por medio de esa Nueva Jerusalén (cf v 12). En Cristo ya ha comenzado esa "convergencia" salvadora y en El se consumará. La Salvación aparece de modo especial como un don en el que se espera con alegría.*

*1 Timoteo 2,1-8. En estas recomendaciones de Pablo a su discípulo, dos ideas dominan especialmente: a) Dios quiere que todos se salven y precisamente por medio de Cristo que se entregó por todos. b) Esa voluntad salvadora se expresa y se realiza en lo humano: en los gobernantes que pueden dar la paz "humana" como un sacramento de la paz de Dios, en los que oran por todos los hombres, en especial por esos gobernantes para que sean dóciles a la palabra de Dios (la paz de Dios); en aquéllos que Dios constituye como apóstoles y pregoneros para enseñar la fe. La Salvación es don pero también es participación del hombre: orar, dar la paz, proclamar el Evangelio.*

*Juan 17,11.17-23. Tenemos aquí un pequeño trozo de la estupenda "oración sacerdotal" que resume todo el sentido de la obra de Cristo; y en Cristo, la de su comunidad misionera. En la gran densidad de este pasaje nos podemos fijar en un solo aspecto: ¿Quiénes son los discípulos? ¿Qué es la comunidad de Jesús? Los discípulos son de Cristo, cuidados y santificados por el Padre Santo mediante su Palabra; son enviados por Cristo, y por su "palabra" (que es palabra de Cristo) otros creen en Jesús y son a su vez enviados. Ellos han recibido la revelación (gloria) de Cristo para formar la unidad entre ellos, con Cristo y con el Padre; son el objeto del amor del Padre, con el mismo amor con que ama a su Hijo. En el fondo, todo lo que es Cristo lo es por participación, la comunidad que cree en El. Este es el sentido de "Iglesia apostólica" (enviada como y en Cristo).*

## IGLESIA, COMUNIDAD DE LOS ENVIADOS POR JESUS

### Hechos de Vida.

Una comunidad cristiana de base que no se encierra sobre sí misma, sino que lleva el mensaje cristiano a su alrededor.

Un grupo de religiosas misioneras lejos de su patria.

Un obrero que se compromete en las luchas de sus compañeros y sabe también anunciarles el evangelio con su vida y palabra.

El domingo anterior recordábamos cómo todos los hombres están invitados al reino. Esta invitación, Dios la dirige a los hombres de muchas maneras. Fundamentalmente a través de la presencia de nuestros hermanos necesitados (Mt 25 y Lc 10) que nos invitan a ir viviendo cotidianamente el amor y la justicia. Pero de una manera muy especial Dios nos invita a través del anuncio expreso del evangelio de Jesucristo. Y una vez que hemos escuchado este evangelio y creído en él, Jesús nos envía a nosotros para que lo demos a conocer a los demás.

Pero no creamos que conocer a Jesús es algo sencillo. Por lo contrario, se requiere un esfuerzo continuo para acercarnos al Jesús auténtico. Sabemos, por nuestra propia

experiencia y por la de otras muchas personas, que muchas veces hemos deformado la imagen evangélica de Jesús, y que hemos dado el nombre de Jesús a representaciones que se apartan mucho de lo que él verdaderamente fue. Ahora, uno de los signos (no el único, pero sí uno muy importante) de que de veras conocemos a Jesús es el deseo de darlo a conocer a otros. Porque el amor que él nos da, no puede dejar de "enviarnos" a comunicarlo.

En otros tiempos, pensábamos que sobre todo este envío se refería a los "misioneros" que iban a tierras de no cristianos. Pero más y más caemos en la cuenta de que sin que lo anterior deje de ser cierto, en verdad todos los cristianos somos enviados a comunicar el evangelio. Más aún,

que la iglesia esta formada como comunidad no para su propio provecho, sino para prestar el servicio conjunto de la evangelización y la liberación. No todos podemos realizar esta tarea del mismo modo, pero ciertamente a todos nos incumbe.

¿Sentimos el impulso de dar a conocer a Jesús? ¿A los que ya están cerca de nosotros, o a algunos que se encuentran alejados? ¿Qué hacemos de hecho para prestar este servicio? ¿Y para apoyar a quienes han consagrado a ello su vida?

## DOMINGO 30 ORDINARIO (28 de octubre)

*Las tres lecturas responden a la pregunta: ¿qué debemos hacer para alcanzar la vida? La síntesis es: La misericordia, la caridad.*

**Exodo 22,21-27.** *El pasaje forma parte del código de la Alianza. En esta sección tenemos leyes sociales y religiosas que no son sino la expresión de la actitud básica que se debe tener para con los demás: como Dios es misericordioso con nosotros, así debemos serlo para con los otros.*

**1 Tesalonicenses 1,5c-10.** *El contexto anterior presenta una oración eucarística; aquí se da el motivo: la buena respuesta que, en la alegría del Espíritu, han dado los cristianos: a) Pablo reconoce con sobrio realismo su papel de mediador y aun de ejemplo para con ellos, y les hace ver cómo los cristianos todos deben ser modelo y ejemplo para los demás. b) La tribulación y el gozo son dos elementos constantes en la vocación cristiana (v 6). c) Los vv 9-10 son una síntesis condensada del comportamiento cristiano: apartarse de los ídolos, convertirse a Dios para servirle, esperar en Cristo como el Futuro que vendrá y que está viviendo (nos salva de la Cólera por su muerte y resurrección).*

**Mateo 22,34-40.** *Se presenta este pasaje como la cuarta controversia con los escribas y fariseos (cf Mc 12,28ss y sobre todo Lc 10,25-28). En el pasaje nos dice que los dos mandamientos se identifiquen o que se puedan sustituir el uno por el otro. Sí se afirma que en la realización práctica, los dos son la máxima importancia, que son la síntesis de todos los mandamientos, que los demás preceptos tienen valor en cuanto son portadores y llevan en sí esta actitud fundamental. Los dos preceptos se encuentran en el AT (Dt 6,5; Lev 19,18), pero no están juntos ni puestos al mismo nivel definitivo de la acción práctica. En el pasaje se afirma el hecho de su valor (de los dos mandamientos), pero no se explicita su relación; para eso tenemos que acudir a otros pasajes del NT: el amor que Dios nos tiene es la fuente del amor al prójimo y su auténtica motivación (1 Jn 4,7; 1 Tes 3,12; Rom 5,5); el amor al hermano es signo eficaz del amor a Dios (1 Jn 4,20s; Jn 13,34; Rom 13,8-10) y su revelación ante los hombres (Jn 13,35).*

## EL HOMBRE, SE REALIZA MEDIANTE EL AMOR

### Hechos de Vida

Un grupo de catequistas campesinos que se preocupa por prestar un verdadero servicio en las diversas necesidades de su ejido.

Una madre de familia que educa a sus hijos con generosidad, sin posesividad, y colabora en ámbitos más amplios.

Una psicóloga que sirve eficiente y amablemente a un centro de beneficio público.

Este es un tópico que hemos tratado frecuentemente de diversas maneras. En efecto constituye un punto medular dentro del mensaje evangélico. Y así continuamente tenemos que estar haciendo referencia a él. Ahora lo abordamos más de frente porque así nos lo presenta el evangelio de hoy: como el mandamiento fundamental.

Antes de ver otros aspectos, es indispensable recordar primero que en la perspectiva de Jesús los mandamientos no constituyen prescripciones arbitrarias, sino caminos de crecimiento humano. Así lo expresa claramente en aquella frase lapidaria: "No se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre". Y esto vale primordialmente para el 'primero de los mandamientos'. No nos impone Dios la carga del amor por puro capricho suyo, sino precisamente porque ése es el único camino para llegar a ser verdaderamente hombres. En un primer momento, podría parecer que este carácter es evidente; pero en muchas ocasiones no lo es tanto. A veces nos llega a sonar egoísta por parte de

Dios el que nos mande amarlos sobre todas las cosas, cuando en realidad es el fundamento más sólido de una auténtica libertad humana, porque así nos impide Dios que idolatremos a las creaturas, que les demos un carácter de absoluto que no tienen. Así por ejemplo, es bueno, buenísimo que amemos a nuestros padres; pero nunca podremos llegar a considerarlos dueños nuestros. Así el amor a Dios nos lleva a no restringir nuestro cariño a un ámbito limitado, sino que lo lleva a seguir creciendo siempre. Ni se crea que por esto el amor a los seres humanos será ficticio o instrumental; los queremos de veras, por lo que son y por lo que están todos llamados a ser como hijos de Dios; pero no idolatremos a ninguno de ellos.

¿De veras hemos experimentado que el amor nos hace ser más hermanos? ¿Cuáles son los principales logros del amor que hemos dado y/o recibido? ¿Cuáles son sus limitaciones más notables? ¿Cuáles son las características del amor auténtico?



# Y LOS LIBROS

JAVIER JIMENEZ LIMON

## " CRISTOLOGIA " DE JUAN LUIS SEGUNDO

Pretendemos en estas páginas hacer una primera presentación del último libro de Juan Luis Segundo (JLS). Se trata de una obra monumental en tres volúmenes (y 1, 393 páginas): *El Hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 1982, Madrid, Cristiandad.

Es imposible sintetizar y discutir adecuadamente este aporte en una reseña incluso extensa. Porque la dificultad no proviene principalmente de la cantidad de páginas y temas tratados —que en realidad son pocos: algunos capítulos de método teológico y algunos acercamientos cristológicos— sino que el obstáculo para una presentación breve nace de la novedad de los enfoques, las categorías y los análisis. Prescindir de esta novedad y de su minuciosa articulación, sería sin duda traicionar la intención de su autor y castigar su posible fecundidad teórica y pastoral. Pues es Segundo el teólogo latinoamericano que más ha advertido desde hace años sobre los peligros de pragmatismo inmediatista y de cierto populismo en la recepción y aun en la elaboración de la teología de la liberación. Tiene Juan Luis la convicción profunda de que el aporte teológico a un cristianismo liberador no puede reducirse a una presentación más o menos entusiasta de un mensaje liberador aplicado a los diversos temas cristianos; piensa más bien que se deben reelaborar radicalmente no sólo los temas sino el método de acercamiento a ellos.

Por otra parte estamos ante una obra de primera importancia para la teología latinoamericana y, en cierto sentido, para la teología contemporánea. Comparable, a mi juicio, a la obra teológico-fundamental de Metz, por un lado, y a los dos grandes estudios cristológicos del último Schillebeeckx.

En la imposibilidad de ofrecer una presentación adecuada o un estudio que esté a la altura de lo que comenta, me reduciré a tres puntos: 1) Enunciar sus principales te-

mas, sugiriendo por dónde van sus tesis; 2) Resaltar algunos de sus aportes más importantes; y 3) Señalar cuáles pueden ser los puntos discutibles.

### LOS TEMAS: METODO TEOLOGICO Y CRISTOLOGIA

En una síntesis algo excesiva sus temas y líneas de pensamiento podrían concretarse en las 6 áreas siguientes:

#### Fe e Ideología o planteamiento metodológico

JLS muestra de una manera lenta, analítica y recurrente a lo largo del primer tomo que el obrar humano está constituido por dos dimensiones antropológicas diversas y complementarias: la que se refiere al mundo del sentido, los valores o la significación —y que él llama 'fe'—, y la que se refiere a los métodos objetivos, la predictibilidad, la eficacia —y que Segundo llama 'ideología'—. Creemos que a través de este planteo realiza JLS la tarea de una teología fundamental crítica y liberadora. Es decir, señala el lugar y el modo de acceso a la fe cristiana, con conciencia crítica hacia la situación de los cristianos y de las teologías, y con atención crítica hacia los principales bloqueos contemporáneos para creer.

Impresiona en todo este tomo el equilibrio entre la gran agudeza crítica y la enorme fuerza constructora. Su desconfianza crítica hacia lo que podríamos llamar el purismo cristianoide o religiosismo no es menor que la que lo lleva a desmontar el cientismo marxistaide. Y su capacidad de propuesta constructiva no se queda en esquematismos fáciles, sino es capaz de integrar de una forma sistemática y no meramente ecléctica, tanto los aportes de una fenomenología existencial, como los de un marxismo crítico, como los de una 'ecología de la mente' que articula elementos provenientes del análisis lingüístico, la evolución cultural y las tradiciones históricas. Y el contexto de todo este esfuer-

zo no es una voluntad de sistema academicista, sino la experiencia lúcida analizada de lo que JLS llama 'el espejo de la realidad' contemporánea y latinoamericana, es decir de lo más resistente y opaco de nuestro proceso histórico de liberación.

### Aprender a aprender en el acceso a Jesús de Nazaret

JLS desconfía de las posibilidades de construir una cristología doctrinal, fundamentalmente por los peligros de endurecimiento dogmatista. Y propone la alternativa de acercamientos sucesivos a la historia y al significado de Jesús, con diversas claves y en diversas situaciones históricas. Estas lecturas diversas nos darían más que un tratado acabado de cristología, el hábito para descubrir creativa y flexiblemente el significado de Jesús en diversas situaciones históricas. JLS no realiza estas lecturas sucesivas por un interés académico o erudito sino para abrirle camino al hombre de hoy al significado de Jesús. Y considera que el mayor obstáculo para dicho acceso no está en el ateísmo sino en la idolatría. Por eso, sin descartar a priori el valor del lenguaje religioso, sugiere que "los hombres deben comunicarse amplia, lenta y profundamente sus respectivos mundos de sentido antes de comenzar a discutir si comulgan o no en una fe 'religiosa'. En otras palabras, que sólo sobre un puente sólidamente establecido de fe antropológica, la cuestión religiosa sobre Jesús adquiere relevancia y precisión" (II p 23).

Por esta razón, cristiana y pastoral en su sentido más profundo, inicia JLS su acceso a Jesús a través de una lectura del Jesús histórico en clave política. En segundo lugar presenta la cristología humanista de Pablo, como un acceso a Jesús en clave antropológica o existencial. En tercer lugar analiza la cristología implícita en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, como un ejemplo de las cristologías en la espiritualidad, explicitando críticamente su clave o sus claves. Y finalmente propone algunas líneas actuales de interpretación de Jesús, acudiendo a lo que nosotros llamaríamos una clave histórico-evolutiva.

Digamos de entrada, y dados los tiempos que corren, que una acusación de heterodoxia dogmática a JLS no tendría ningún fundamento objetivo en su obra. Porque no sólo confiesa claramente su fe cristiana en Jesús (II, p 39), sino que también defiende la pertinencia incluso actual del dogma de Calcedonia, correctamente interpretado, frente a la sospecha de muchos teólogos contemporáneos de que la fórmula calcedonense ya está superada (II, pp 625-670).

Sinteticemos brevemente cada uno de estos cuatro acercamientos.

### El Jesús histórico de los sinópticos

"Los documentos que poseemos sobre Jesús nos inclinan a ver en su vida una tentativa profética y, por tanto, una revelación de Dios en categorías preferentemente políticas" (II, p 125). Después de un análisis matizado y crítico sobre la dimensión política y de una buena introducción sobre la cuestión histórico-crítica de los sinópticos, hace una presentación en clave política de la vida de Jesús, especialmente de su anuncio central y de las exigencias del Reino. Particularmente logrado y hasta cierto punto novedoso nos parece el capítulo cuarto apoyado en las parábolas.

Muestra que Jesús pretendió y realizó un desenmascaramiento conflictivo del mecanismo ideológico-religioso que justificaba la opresión. En conjunto se trata de una presentación de Jesús en términos de los valores humanos que su proyecto privilegia e incluso exige, inscritos conflictivamente en su contexto histórico. Acentuando que, a través de estos valores en este proyecto y en este conflicto, es como Jesús revela el corazón de su Dios y el criterio para medir de manera realista el carácter decisivo de esa revelación.

La función de esta lectura en clave política es clara en el conjunto de la obra: favorecer la confrontación del hombre con Jesús a nivel de valores humanos y proyecto histórico, antes de y para que la cuestión religiosa sobre él adquiera relevancia y precisión. En cambio el *alcance* que JLS parece dar a dicha lectura para explicar de una manera adecuada al mismo Jesús histórico, nos parece discutible. Más adelante abundaremos en ello.

### La cristología humanista de Pablo

A partir de una lectura exegética de los ocho primeros capítulos de la carta a los romanos, explícita y profundiza JLS en el significado del acontecimiento Jesucristo según Pablo. Este no se sitúa en una continuidad lineal con el Jesús histórico; sino que realiza una hermenéutica enormemente creativa a la luz de la fe pascual y de la nueva situación histórica, condicionada por la entrada del cristianismo en el mundo greco-romano y por el retraso de la parusía. Así la clave política, prevalente en el Jesús histórico, desaparece al menos al nivel más visible, e introduce Pablo una nueva clave: la clave antropológica o existencial. A través de esta perspectiva analiza Pablo las fuerzas que intervienen al interior de cada existencia humana y cómo este drama es modificado profundamente al ser vivido desde el acontecimiento de Jesús. Los protagonistas centrales de este drama antropológico son el Pecado, la Ley y la Fe. Imposible reproducir aquí los minuciosos y largos análisis de JLS; señalemos simplemente que a través de ellos no sólo ofrece Segundo importantes aportaciones de detalle sobre muchos temas paulinos y teológicos, sino que logra articular en su globalidad 'el evangelio de Pablo'. Y lo hacen de tal forma que descubre en él una gran virtualidad significativa para nuestra situación latinoamericana, no sólo existencial-individual, sino también histórico-cultural y aun política.

### La cristología de los ejercicios

A través de un análisis detallista del texto de San Ignacio muestra que su cristología implícita soporta una peligrosa ambigüedad: estar estructurada en torno a la categoría de 'prueba', o estarlo en torno a la idea de 'proyecto' en el primer caso, lo decisivo sería la pura fidelidad intencional a unos valores o a un modelo limitado literalmente con la mirada puesta en salir bien de la 'prueba' y salvar el alma. En el segundo caso, lo decisivo sería el mayor servicio a un proyecto de realización de la historia según los valores de Jesús. La grandeza de Ignacio está en que apunta hacia la segunda estructuración cristológica; aunque de acuerdo a Segundo esto sólo aparece claro en el último Ignacio, el ya General de la Compañía, plena y novedosamente situado en la complejidad de la historia. Y la miseria de los ejercicios, especialmente cuando son sacralizados en su letra, está en que queden presos de su ambigüedad, o en que

la cristología de prueba resulte a la postre más poderosa que la de proyecto.

Digamos de paso que, aunque hablando en general las categorías de Segundo nos parecen claras y sus análisis pertinentes, no estamos seguros de que todos los elementos que él critica como lastrados por un horizonte de 'prueba' estén efectivamente en esa perspectiva o sólo en ella; tampoco estamos seguros de que, cristológica e ignacianamente hablando, todo sean ganancias en una polarización total hacia una cristología de proyecto. Para poner un solo ejemplo, creemos que lo que Ignacio llama 'tercer grado de humildad' —preferencia por parecerse a Jesús pobre y humillado— ciertamente puede degradarse en una opción ascética que facilite la 'prueba' del hombre en las condiciones difíciles de este mundo. Pero creemos igualmente que una vez hecha la crítica de este peligro, el elemento ignaciano permanece irreductible a *nuestro* concepto de proyecto histórico, y permanece como un elemento central de la experiencia cristiana con buen fundamento narrativo y kerygmático —no lógico— en el nuevo testamento—. Algo similar podría decirse de la pneumatología implícita de Ignacio: categorías tales como 'consolación sin causa precedente', consolaciones y desolaciones, aun una vez desmitologizadas, no se convierten en simples elementos de cordura psicologista, sino se mantienen como categorías pneumatológicas de una gran novedad, como lo ha mostrado una y otra vez Karl Rahner.

**Líneas actuales de interpretación**

Segundo nos presenta su propio ensayo interpretativo con estas palabras: "La teología medieval obligó al hombre a pensar en la significación de Jesús de Nazaret *sub specie aeternitatis*, a la luz de la eternidad. Yo estoy tratando de repensarla *sub specie evolutionis*, a la luz de la evolución. Lo hago, lo confieso, con algo de temor. . ." (II/2 p 820). Apoyándose en una reelaboración de categorías teilhardianas, hecha en diálogo con algunos científicos contemporáneos —Bateson, Monod—, intenta JLS darle precisión y fundamento a la clave evolutiva. Y luego presenta las intuiciones centrales de una interpretación contemporánea de Jesús en dicha clave. A pesar de lo técnico y globalizante de las categorías, nunca dejan de estar presentes incluso explícitamente ni lo más central de nuestra problemática histórica, ni lo más nuclear y concreto de Jesús de Nazaret. El resultado quizás podría caracterizarse como una teología de la esperanza a la vez realista y operativa, plenamente histórica y plenamente escatológica. Nuestro teólogo no ha realizado, pues, este esfuerzo descomunal, dejándose llevar por una inercia intelectualista que descuidara las urgencias presentes. Todo lo contrario: negándose a la facilidad meramente emotiva y propagandística, ha intentado afrontar el 'espesor' de nuestra realidad para colaborar mejor a la transformación esperanzada de ella de acuerdo a los valores de Jesús. Y para hacer más viable para los hombre de hoy la auténtica fe en Jesús. La lectura y el estudio de esta obra difícil sólo será posible y fecunda si se realiza con el mismo espíritu de responsabilidad y de esfuerzo.

Dado que no fue posible la brevedad programada en la exposición de los temas, pese a su incompletez y esquematismo, intentaremos ser más escuetos, meramente indicativos, en el señalamiento de aportes y de puntos discutibles.

## CUATRO APORTES IMPORTANTES

Los seleccionamos entre varios otros, quizás de una manera bastante subjetiva:

- a) La realización en acto —y no meramente programática— de una reflexión intelectualmente rigurosa y autocrítica al interior de la teología latinoamericana. No es éste el único género teológico necesario a una teología eclesial; pero sí es un género indispensable y un signo de salud. Tampoco está sólo JLS en este esfuerzo: ahí están para probarlo al menos las obras de Clodovis Boff y de Jon Sobrino.
- b) La manera como integra —en el diagnóstico de nuestra realidad, en el método teológico y en los contenidos— la dimensión antropológico existencial de los valores y de la fe, la dimensión cultural y la dimensión política. La diferencia y complementariedad indispensable entre fe e ideología fundamentan y expresan esta integración en su matriz decisiva. Pero es algo que tiene logros particulares en toda la obra, de los que resaltaré sólo 3: el desenmascaramiento de lo que quiere ser pura fe sin ideología, como origen de una idolátrica ideologización de la fe; el esclarecimiento del concepto de dialéctica como algo necesariamente ligado a proyectos humanos valorales; la manera como una lectura en clave política (sinópticos) y una lectura en clave antropológica (Pablo) acerca de Jesús, no sólo se suman entre sí, sino se 'multiplican' y producen no tanto una cristología total, cuanto una creatividad cristológica pluridimensional y flexible.
- c) Toda la obra leída en clave de teología fundamental crítica y liberadora. JLS es lo más lejano de un interés apologetico ergotista. Pero no cabe duda que uno de los intereses centrales de su obra está en descubrir y hacer ver críticamente el significado de Jesús de Nazaret para el hombre de hoy. Y es claro que la radicalidad de sus planteamientos está imperada últimamente por la preocupación profética hacia la autenticidad y fecundidad de la fe cristiana y por un respeto cordial, nada idolátrico pero profundamente compartido, hacia lo mejor de los valores y proyectos humanos contemporáneos. Ninguna de estas dos cosas pueden simularse, y sólo con ellas es viable dar razón hoy exitosamente de la esperanza cristiana.
- d) La presentación de la cristología paulina es quizás lo más logrado y gustable a nivel de contenidos. A pesar de los intrincados vericuetos exegéticos —quizás debido en definitiva al mismo Pablo—, y a pesar de los fatigosos y agudos análisis —quizás atribuibles al modo personal de Segundo—. No es sólo que se recupera para la teología de la liberación —y para la teología católica— la gran hondura agustiniano-luterana de la carta a los Romanos. (Esta recuperación es importante, y ya han escrito capítulos decisivos de ella teólogos de la talla de Von Balthasar y Rahner, o más cercano a nosotros, y con una gran sensibilidad, González Faus). Pero creemos que JLS va más allá de dicha recuperación: libera a la justificación por la fe no sólo de sus peligros de pasividad, sino también de su im-

portación individualista, y sitúa al 'evangelio de Pablo' en el contexto de una teología de la esperanza intrínsecamente colectiva.

### TRES ASPECTOS A DISCUTIR

Dejemos de lado la cuestión ya señalada de la cristología de los ejercicios, pues en el fondo es marginal al conjunto de libro. Y señalemos dos ámbitos de discusión que sí creemos importantes: el Jesús histórico y el tema de Dios como misterio absoluto. El tercer punto, que diremos en silencio: las críticas de Segundo a otros teólogos latinoamericanos.

#### Su presentación del Jesús histórico

JLS afirma insistentemente que la clave política es suficientemente adecuada para comprender al Jesús histórico. Aunque acepta que en él, como en todo personaje histórico, queda un resto irreductible a cualquier clave.

Para mostrar la inexactitud de esta tesis de una forma matizada y justa, se requeriría al menos de un largo artículo. Que se nos permita, pues, situar nuestra disensión a través de una serie de afirmaciones y precisiones simplemente enunciadas una tras otra:

- Una cosa es que la clave política muestre una dimensión central y decisiva del anuncio y el proceso de Jesús, que además ha sido 'ideológicamente' ocultada por las teologías dominantes, y otra cosa es que sea la clave adecuada y única para explicar la misión y el ser del Jesús terreno, incluso prescindiendo de la pascua.
- Una cosa es que Mateo introduzca desde su contexto eclesial elementos morales y aun moralistas en su presentación de Jesús, y otra cosa es que no haya en el Jesús histórico una propuesta antropológica radical que se encarna en el proyecto político pero lo trasciende.
- Una cosa es que el significado último de Jesús permanezca oscuro durante su vida terrena, y otra cosa es que no aparezca en él una ultimidad escatológica bajo la forma de enigma; escándalo, irradiación radical, ligados no sólo a sus valores sino a su misma persona.
- Por la lectura total de la obra de JLS aparece que éste no sólo se distancia de cualquier reduccionismo político sino que en buena parte ha concebido todo su libro para poner en jaque mate a tal politicismo. Este es miope e inmediateista, argumenta Segundo, pues no es capaz de ver que en la realidad humana e histórica sus varias dimensiones están mucho más interconectadas de lo que a primera vista aparece. Por esta interrelación profunda, la dimensión antropológica, la dimensión de fe como apuesta escatológica y la dimensión cultural son decisivas para la transformación política y para el significado de Jesús de Nazaret.
- ¿Por qué, entonces, pretendiendo un horizonte cristológico pluridimensional, nos ofrece JLS un Jesús histórico al menos aparentemente reducido a la clave política? Sugerimos que la metodología, la pedagogía y el

interés polémico —que tantas puertas le han abierto en otros campos— le han jugado a Segundo en este punto una mala pasada. Ilustremos nuestra hipótesis en los tres campos: 1/ Interés metodológico: si pretendo mostrar la necesidad de varias lecturas con claves diferentes, esto aparecerá tanto más urgente cuanto cada lectura sea más limitada, y las siguientes requieran por ello una mayor creatividad y flexibilidad: así, si el Jesús histórico está en clave meramente política, más clara se muestra la gran creatividad de Pablo al introducir la clave antropológica. 2/ Interés pedagógico: si, dada la peligrosidad del lenguaje religioso, el interlocutor privilegiado es el ateo al menos virtual, parece conveniente que el primer acercamiento a Jesús se realice en términos de una confrontación con sus valores humanos y con su proyecto histórico: así, si el mismo Jesús prescinde de su ultimidad religiosa, dicha confrontación primera se realizará más limpiamente. 3/ El interés polémico: si he de afrontar una mentalidad que privilegia de forma simplista la clave política, puede ser una buena estrategia de diálogo el concederle de entrada nada menos que al Jesús histórico, esta concesión me dará mayor credibilidad a la hora de pasar al ataque—. (Creemos que la legitimidad de estos tres intereses saldría ganando con una presentación más pluridimensional del Jesús histórico. . .).

#### Sus juicios concretos acerca de otros teólogos latinoamericanos

Están dichos de manera demasiado marginal y categórica. Que el pensamiento cristológico de Jon Sobrino no esté situado en las encrucijadas decisivas de Latinoamérica es sencillamente falso. Aunque use, como el mismo Segundo, categorías y aportes de otras latitudes. Y aunque ninguno de los dos entiendan lo latinoamericano de una forma provincialista, sino en la correlación ecuménica de lo contemporáneo. Esto puede ser tanto más importante cuanto efectivamente los diversos aportes cristológicos latinoamericanos pueden y deben fecundarse mutuamente, sin temer la crítica sería pese a los contextos persecutorios.

Las críticas a la teología de Gustavo Gutiérrez puede que se refieran más bien a los peligros de su recepción masiva. Peligros que comparte con toda teología: que tenga impacto histórico. De todas formas parece que Segundo no debería permitirse respecto a temas tan serios el estilo de apostillas insidiosas y poco matizadas. Tanto más cuanto que a nivel teológico se podría esperar una complementariedad crítica y fecunda entre el talante más intuitivo, pastoral y espiritual de Gutiérrez y el más analítico de Segundo.

Sin duda se trata de detalles superficiales que hay que comprender y perdonar como subproductos de aquellas duras condiciones 'ecológicas' que impone la situación del cono sur.

#### ¿Un sentido deficitario del misterio absoluto?

Esta es la crítica más hipotética e intuitiva. Simplemente anotamos la sospecha de que su ejemplar cuerpo a cuerpo con el pensamiento positivista, y su más que justifi-

cada crítica al religiosismo, le han impedido a Segundo reencontrar y expresar con vigor la apertura al misterio absoluto. Está presente, sin duda, por su insistencia en los datos trascendentes, por la importancia que da a la escatología en el sentido más fuerte de la palabra, por su interpretación de Calcedonia. Simplemente quisiéramos mostrar

aquí nuestra esperanza de que JLS muestre en su trabajo teológico posterior lo que aquí ha quedado, quizás justificadamente, en sordina.

Ojalá que esta presentación haya servido de aperitivo para la lectura y el estudio de este libro, cuya importancia apenas puede exagerarse.

**JON SOBRINO S. J.**

# **crisología desde américa latina**



**1**

**crt**

**1**

**crt**

**1**

**crt**

**1**

**crt**

**ediciones**

**crt**

El trabajo de Jon Sobrino que ahora presentamos, es una crisología ubicada históricamente, y constuida desde la situación de opresión, injusticia y explotación de los países latinoamericanos. La posibilidad de captar esta crisología, y en última instancia, la posibilidad de conocer a Jesús, queda enunciada a partir del seguimiento del Jesús histórico.

\$ 550.00 13 Dlls.

Pedidos a:

Apartado Postal 19-213  
03910 México, D.F.