

CHRISTUS

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA

CRISTOLOGIA EN DISCUSION

PANEL SOBRE LA CRISTOLOGIA
DESDE AMERICA LATINA
DE JON SOBRINO

\$20.00



Año 43 No. 511 Junio de 1978.

TEOLOGIA DESDE AMERICA LATINA

aportes crt

- 1) LA ORACION DE JESUS Y DEL CRISTIANO. (Jon Sobrino)
- 2) OPCION CRISTIANA POR LOS OPRIMIDOS. (J. Jiménez. — J.I. González Faus)
- 3) LA FE EN JESUCRISTO, RAIZ, PLENITUD Y COMPAÑERA DE LA LIBERACION HUMANA. (J.I. González Faus).
- 4) PUEBLA'78. TEMORES Y ESPERANZAS. (Boff, Richard, Dussel. . .)
- 5) LA IGLESIA QUE NACE DEL PUEBLO. (Varios teólogos latinoamericanos).

LIBERACION DESDE Y LA TRADICION TEOLOGIA DE LOS POBRES

\$ 115.00 5.00 Dls.

\$ 115.00 5.00 Dls.



EDICIONES CRT
AUGUSTO RODIN 355
APDO 19213
MEXICO 19, D.F.

Y SUS LECTORES

Confesaremos aquí, con el jacobinismo propio de una educación jesuita, nuestra meditada aunque involuntaria desatención a los vaivenes y las actualizaciones ideológicas del clero mexicano —y latinoamericano. La misma palabra "clero" suena extraña para calificar la actividad editorial e intelectual y la militancia de estos grupos que han encontrado en el marxismo y en la teología de la liberación —pero sobre todo en la cruda realidad social del continente— una alternativa de acción crítica y de revisión de sus posiciones tradicionales. Christus ha sido desde su fundación (1935) una revista pensada para dar un servicio a la jerarquía eclesial mexicana: obispos y sacerdotes; a la vuelta de los años ha terminado siendo el órgano oficial de las Diócesis de Ciudad Juárez, Ciudad Obregón, Ciudad Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco y el Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Está lejos entonces, hoy como en la época de su fundación, de alentar en su seno un impulso anti-institucional o de pretender dispararse fuera de los marcos de disidencia tolerados por la jerarquía a la que presta sus servicios. ¿Quién en su sano juicio jesuita podría exigirles o esperar otra cosa? Pero las voces y los temas de Christus están lejos también de retener los ecos que la historia de México ha conocido en los intereses y las resistencias de su clero tradicional. Tratemos de imaginar, si no, al obispo poblano y decimonónico, Don Antonio Pelagio de Labastida y Dávalos (o, para el caso, al buen y reciente cardenal Garibi Rivera), metiendo en sus Cartas Pastorales o sus boletines diocesanos temas como los que Christus puso en sus páginas durante el año de 1977: "La homilía como acto de dominación" y "La predicación, ideología de la dominación?" (enero), "La muerte de Jesús y la liberación" (marzo), "Concentración urbana: crisis del capitalismo" (mayo), "La relación cristianismo—

marxismo, una cuestión de praxis" (septiembre), "El problema de los cacicazgos" (enero), "Fe, justicia y pueblo" (agosto, octubre), etc.

El último número de Christus (febrero, 1978) incluye un amplio informe comentado sobre "La declaración de la Comisión Teológica Internacional sobre la Teología de la Liberación" cuyo propósito "es hacer escuchar ampliamente el clamor del hermano pobre y doliente, el lamento que suscitan el hambre, las enfermedades, la explotación injusta practicada en espíritu de lucro, el destierro forzado, la opresión. (...) Para el cristiano iluminado por el evangelio estos 'signos de los tiempos' constituyen uno de los más apremiantes desafíos. Lo incitan a desplegar, en nombre de la fe, todos los esfuerzos posibles para liberar a sus hermanos de su situación inhumana".

Christus es una revista bien balanceada. Lleva en el centro un "Cuaderno" que ofrece en cada número un ensayo largo, o varios artículos de análisis, sobre un tema básico: "América Latina y el imperialismo" en el mes de enero de este año, "Evangelización e iglesia en América Latina" en el número correspondiente a febrero. Tiene una sección de resumen de noticias de prensa cuya eficacia y equilibrio en la valoración es envidiable; una sección de Documentos y entre dos o tres artículos de regular extensión que van comentando en forma preferente los asuntos de la iglesia progresista mexicana y latinoamericana, e introduciendo análisis sobre problemas sociales, económicos y políticos de México. Por último, una sección de crítica bibliográfica y una síntesis comentada de los pasajes del evangelio que serán leídos en las iglesias durante el mes siguiente.

Al empezar 1978, Christus cambió de domicilio y editor; abandonó el patrocinio de Buena Prensa, A.C., que la había cobijado desde su fundación, para integrarse al Centro de Reflexión Teológica, A.C. Con ocasión del cambio, los responsables enviaron a sus lectores un mensaje editorial que puede servir, mejor que ningún otro texto, como autorretrato actualizado:

"El Christus de antes, el fundado en 1935, ya no es el mismo. 43 años de existencia, 43 años de convulsiones, y no simples evoluciones, de nuestra patria. Transformaciones sociales, políticas, eclesiales. ¿Cómo podría ser el mismo Christus en medio de un mundo diferente? Cambiar y sobrevivir, o mejor morir. Cambiamos junto con él. Y ahora Christus es lo que ustedes conocen. No una revista informativa, cultural, 'religiosa'. Es un espacio de opinión, de impulso, de creatividad, de crítica. Es también cristiana. Apasionadamente cristiana. Es teológica. A pesar de que para muchos ha perdido uno de estos dos caracteres. Por esta opción, ser palabra cristiana, se ha visto envuelta en el rejuego que acompaña a los cristianos de hoy, a los cristianos insatisfechos, a quienes piensan en México, en su dolor, en su inercia, en su esperanza. Porque Christus no es una revista para cristianos. Es una revista para quienes quieren iluminar su compromiso por una tierra nueva, sean cristianos o no".

nexos •

abril de 1978.

| | |
|---|----|
| + Y SUS LECTORES | 3 |
| + Y LA NOTICIA | |
| México | 5 |
| América Latina | 9 |
| + TEORIA Y PRAXIS | |
| El Salvador: Los riesgos del Evangelio. Gonzalo Arroyo, S.J. | 13 |
| + CUADERNO: CRISTOLOGIA EN DISCUSION. Panel sobre la Cristología desde América Latina de Jon Sobrino | |
| Introducción al Cuaderno. | 24 |
| Cristología desde América Latina. —Introducción a la Segunda Edición— Jon Sobrino, S.J. | 25 |
| La 'Cristología desde América Latina' de Jon Sobrino. José I. González Faus, S.J. | 30 |
| Una Cristología consciente de sus presupuestos. Miguel Concha, O.P. | 39 |
| Avances Cristológicos. —Opiniones de un sacerdote en la pastoral—. L. Enrique Ruiz Amézcua, S.J. | 42 |
| Una Cristología para la conversión en la lucha por la justicia. Javier Jiménez Limón, S.J. | 44 |
| + Y EL ANUNCIO DE LA PALABRA | |
| Domingos de Julio. Jesús Maldonado y Víctor Verdín. | 55 |
| + Y EL CINE | |
| Rompiendo las reglas del juego. Raúl H. Mora Lomelí, S.J. | 58 |

Año 43 No. 511 Junio de 1978.

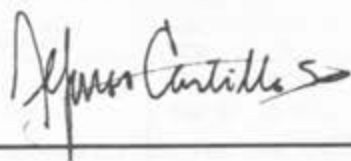
Ilustraciones del pintor mexicano Pedro Coronel

presentación

Iniciamos con este número una nueva sección, CHRISTUS y el cine. En el marco general de la revista, pretendemos acercarnos a ese medio masivo con una visión analítica, e ir posibilitando a nuestros lectores instrumentos para acercarse al lenguaje cinematográfico. Creemos se inscribe en el servicio que hemos venido implementando.

Por otra parte, en el proceso de cambio de estos meses se han acumulado las dificultades. Nunca antes habíamos recibido tantas quejas de retraso en la entrega como en abril y mayo. Significa que de día en día CHRISTUS está formando parte de la vida cotidiana. Se espera con interés. Se lee con interrogantes. Se discute. Se promueve por comentarios y recomendaciones. Con este número ya nos ponemos más al día. Esperamos cumplir durante estos meses con regularidad. Y contamos con que siga creciendo como hasta ahora (se ha duplicado el número de suscriptores de enero a la fecha). Pero más que crecer por crecer, no dudamos en llenar el vacío que existe en la Iglesia.

Y no duden en seguir enviando sus quejas y aportaciones críticas a CHRISTUS y sus lectores. Intentaremos sanear poco a poco los desperfectos sufridos por el cambio.



CHRISTUS

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA

Consejo asesor: Enrique Dussel, Gilberto Giménez, Vicente Lefera Enrique Maza, S.J., Jean Meyer, Ramón Mijares, S.J., Luis Ramos O.P., Angel Sánchez.

Director: Alfonso Castillo, S.J.
Subdirector: Ignacio Medina, S.J.
Consejo de Redacción: Rubén Aguilar, S.J., Alberto Arroyo, S.J., Carlos Borrani, S.J., Felipe Espinosa, S.J., Javier Jiménez Limón S.J., Antonio Rojas, S.J., Enrique Valencia, S.J.

Tipografía y formato Roberto Guevara, S.J. Ana Santamaría.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS: La oficialidad de Christus no significa una representación oficial. Funciona como un hecho práctico y un servicio, puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptan como tal. Por tanto, Christus no es órgano institucional del episcopado. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Organo Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, 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. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesialística. Suscripción anual \$ 220.00 Dls. 11.00. Número suelto \$ 20.00 Dls. 1.50. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Augusto Rodin No. 355. México 19, D.F. Tel: 5-98-47-08.
Impresión Alamos Editores, S.A. Miguel Laurent 340-A México 12, D.F.



MEXICO

En lo que va de 1978, México va teniendo una débil y relativa recuperación económica tanto a nivel de inversión como de productividad. Esto, aunque muy matizado por las condiciones impuestas por la gran burguesía nacional y el capital extranjero tiene su raíz, en nuestro régimen capitalista, en la explotación de los productores directos: la acumulación de capital puede volver a su ritmo progresivo gracias al valor creado por los trabajadores que no les es retribuido.

La situación de explotación se agrava en los países subdesarrollados por el desempleo y subempleo estructural, consecuencia también del progresivo ritmo de ganancia de la burguesía y los monopolios transnacionales.

El actual Estado Mexicano, con rasgos populistas impresos desde la revolución de 1910, elabora continuamente proyectos que pretenden aliviar un poco la situación del pueblo. El Estado jamás podrá atender contra los intereses fundamentales de la clase dominante, pero realizará reformas para impedir que estalle el antagonismo existente entre capital y trabajo.

En el marco del reformismo de la clase dominante ubicamos tres acontecimientos en México: la creación de la Comisión Consultiva del empleo, la huelga de los telefonistas, el Registro de Nuevos Partidos. Sin embargo, no hay que olvidar que estos proyectos no surgen sólo de las condiciones subjetivas de la clase dominante: son producto también de la situación objetiva cada vez más deteriorada del pueblo y de la presión que éste puede ejercer para obtener reivindicaciones económicas y para realizar derechos políticos.

El proyecto de creación de empleos, la lucha sindical, nuevos partidos registrados nos plantean el rejuego de la correlación de fuerzas actuales y las posibilidades de avance de las masas trabajadoras.

En esta situación, la iglesia nacional prepara su participación en la reunión de Obispos en Puebla 78. Y esta iglesia, que quiere comprometerse en el proceso de liberación del pueblo, organizada en comunidades de base a nivel nacional, también pretende dar un aporte significativo.

LA COMISION CONSULTORA DEL EMPLEO

El Presidente de la República instaló al inicio del mes de Mayo la Comisión Consultiva del Empleo (CCE). Tal organismo surge con el objeto de abatir las tasas cada vez más alarmantes de desocupación y subempleo. En la ac-

tualidad 9 millones 500 mil mexicanos en edad de trabajar no alcanzan empleo completo. Es éste uno de los grandes problemas nacionales. El proyecto del CCE, y según sus propios datos, es el de reducir la tasa de desocupación

total de 8 o/o al 6 o/o y bajar el porcentaje del subempleo del 47 o/o al 39 o/o. Hacer posible lo anterior implica la creación en los próximos 5 años, todo lo que queda del período de JLP, de 3 millones 780 mil nuevas fuentes

—según la campaña— por la suspensión del servicio telefónico. Se trataba de culpar a los trabajadores de todos los perjuicios habidos, aun cuando se trataba de asaltos o balaceras. Perjuicios, que si existieron, provenían de una justa lucha de los trabajadores telefonistas por sus derechos.

Todas estas presiones eran de esperarse. Un Estado burgués no puede ser árbitro de los conflictos laborales más que desde los intereses del capital y contra los del trabajo. Tiene que detener a los obreros al mismo tiempo que trata de salvar su propia imagen, a través de la cobertura que le pueden proporcionar los medios de información; y eso fue precisamente lo que hizo.

Los resultados del movimiento de los telefonistas sólo pueden desilusionar a los ingenuos, a los que piensan que un

solo sindicato puede enfrentar el proyecto económico y político del Estado, por el solo hecho de ser más o menos democrático y estar asistido por el derecho y la justicia. Pero si los resultados no se contemplan desde esa perspectiva, se puede caer en la cuenta de que los telefonistas estallaron la primera huelga de un sindicato nacional de industria desde 1962; que tuvieron la experiencia de un arreglo discutido en asamblea y no firmado a espaldas de los trabajadores; que experimentaron en alguna medida la fuerza de una organización que pugna por ser democrática; que adquirieron conciencia de las posturas reales del Estado ante los trabajadores, y que mostraron a muchos que la huelga es un derecho que sólo se gana ejerciéndose en contra de todas las amenazas.

La lucha de los trabajadores es a largo

plazo, no se puede esperar en un solo movimiento, o de un solo sindicato. Supone una red de solidaridades y apoyos. Supone la capacidad de asimilar experiencias que hoy pueden contemplarse como negativas.

Supone análisis de la fuerza con que se cuenta y de la situación que se enfrenta. Supone conflictividad con un orden de cosas: con la estructura nacional y transnacional que arman las empresas capitalistas, con el Estado que defiende sus intereses desde el poder, con la opinión difundida desde los medios de comunicación masiva, con las prácticas antidemocráticas y obtusas que se dan en el interior mismo de los sindicatos, y con el desánimo y el pesimismo de quienes quisieran ver todo arreglado en unos cuantos días.

EL REGISTRO DE NUEVOS PARTIDOS

Desde Febrero de 1954, en que viejos militares que habían participado en la revolución de 1910 promovieron el nacimiento de un partido de oposición formal (PARM), no se había dado en la historia del país el surgimiento de otro partido político registrado. El 3 de Mayo de 1978, obtuvieron su registro, condicionado a obtener el 1.5 o/o de votos en las próximas elecciones de 1979, tres partidos: Partido Comunista Mexicano (PCM), Partido Socialista de los Trabajadores (PST), Partido Democrata Mexicano (PDM).

El PCM, después de 59 años de actividad política, con innumerables escisiones en su seno, con la persecución y cárcel de muchos de sus dirigentes, acepta ahora la coyuntura de la Reforma política. "El objetivo que persigue el PC con su registro es el de contribuir a que la clase obrera mexicana conquiste el lugar que le corresponde en el conjunto de la vida política y social de nuestro país". El PST, contrapuesto a la línea estratégica del Partido Mexicano de los Trabajadores; surgió en Marzo de 1973 a través de un Comité Organizador y de Consulta. Fue constituido formalmente como Partido el 1o. de Mayo de 1975 y ha expresado su objetivo de construir un socialismo

mexicano a través de un gobierno popular revolucionario que aglutine a los trabajadores y sus aliados en contra del enemigo principal que es "el imperialismo norteamericano y la gran burguesía interna". El PDM tiene sus antecedentes en la Unión Nacional Sinarquista (UNS), la cual fue fundada en Mayo de 1937 en la ciudad de León: opuesta a la política nacionalista del Presidente Cárdenas, con el apoyo de grupos católicos conservadores. Aunque pretende guardar independencia con el sinarquismo, fue constituido como Partido en 1975 por militantes sinarquistas con el objeto de "abatir el abstencionismo y la marginación... luchar por la vía electoral, dentro de nuestra Constitución, para tomar el poder y compartirlo con las fuerzas democráticas organizadas políticamente en este país". PCM y PST obtuvieron el registro por unanimidad. El PDM tuvo la oposición abierta del PPS, al considerarlo como simple cobertura de los sinarquistas, fuerza reaccionaria basada en la corriente del Nazi-fascismo.

Los tres nuevos partidos registrados participarán activamente en las elecciones para diputados a mediados de 1979. Aquellos que logren el 1.5 o/o de la votación total obtendrán su regis-

tro definitivo; a los que no lleguen a ese porcentaje de votación el registro les será automáticamente retirado.

La Reforma política surge en un momento de grave crisis económica en el país, propuesta por el grupo gobernante aunque también por la presión de los diversos grupos políticos autónomos. Representa un intento de control de los movimientos de izquierda y al mismo tiempo una oportunidad para éstos de avanzar aprovechando una coyuntura determinada. (Cfr. La reforma política, Christus y la noticia octubre 1977). ¿Qué significa esta reforma, cuyo fruto es el registro de nuevos partidos políticos, en todo el control nacional?

La economía mexicana va teniendo en este año una débil recuperación en lo que respecta a la productividad y control de la inflación. En el lenguaje real de nuestro capitalismo dependiente y subdesarrollado quiere decir que se tiende de nuevo al ritmo progresivo de ganancias del gran capital a costa de una mayor explotación de obreros y campesinos. Así, en una situación de mejoramiento para la burguesía a costa del pueblo es necesario un mayor control de los sectores más organizados. Dar voz a los diversos grupos es un ge-

Los objetivos se lograrán, así lo señala el plan, mediante un nuevo impulso a la producción agropecuaria (créditos, reorganización); el fortalecimiento y acrecentamiento del desarrollo industrial, impulso a las exportaciones y las actividades que tradicionalmente han tenido un impacto significativo en la generación de empleos (construcción, turismo). A lo anterior está aunada la reorientación de la política fiscal y crediticia, la implementación de un nuevo programa de investigación científica y tecnológica, y un extenso programa de capacitación de la mano de obra.

¿Qué posibilidades de cumplirse tienen los objetivos de la CCE? El mismo día que se dio a conocer el proyecto surgieron las dudas. El Presidente del Consejo Coordinador Empresarial, máximo organismo del sector privado —y no hay que olvidar que este sector, cosa obvia en el capitalismo, es quien genera más empleos— tachó la creación de cerca de 800 mil empleos anuales de "utópica". Otro dirigente del mismo sector señaló que para este año la creación total de empleos (sector público, sector privado) no será superior a los 450 mil.

das, y que suenan ya a una defensa del sector privado, el proyecto parece desconocer la condición de dependencia y subdesarrollo de nuestro capitalismo.

En nuestras condiciones no es aventurado pensar que los objetivos no se cumplirán, pero incluso en el caso en que se cumplieran el porcentaje de desempleo y subempleo sería, con todo el esfuerzo de 5 años, del orden de 45 o/o en contra de 55 o/o actual. Una reducción ya en números de tan sólo un 10 o/o que en nada resuelve la crisis de la economía nacional y que a la larga pudiera agravarla.

Consideramos que el proyecto no es factible. Algunas de las cosas que lo hacen inviable, con toda su buena voluntad son las siguientes: Una parte importante de la inversión que se hace en el país es de carácter extranjero. Esta inversión a más de pretender máximas ganancias es de alto nivel tecnológico.

Ambas características conllevan la utilización de poca mano de obra. El más importante capital nacional sigue las mismas reglas y por lo tanto su capacidad de generar empleos es escasa. En México no existe un capital suficiente para enfrentar el problema. El camino de un mayor endeudamiento estatal es-

En la actualidad cuando menos el 26 o/o del gasto estatal se dedica al pago de la amortización e intereses de la deuda.

Supongamos que los objetivos se cumplen. Aquí cabría preguntarse a costa de qué. Algunas de las consecuencias inmediatas serían un agravamiento de la dependencia del país; sea vía el endeudamiento, o por el camino de la inversión directa cada vez mayor de capital trasnacional; una cada vez mayor intervención del sector privado por las facilidades que se le conceden para la inversión y que indiscutiblemente repercutirá en una cada vez también mayor intervención de dichos sectores en la política que rige los destinos nacionales.

La crisis es grave, es posible que al mediano plazo se pudieran encontrar soluciones, pero éstas nunca serán de carácter definitivo; en todo caso serán paliativos a la crisis. La solución sólo puede venir de un proceso de planificación económica, por tanto de un proceso autocrático y de acuerdo a las necesidades no del capital sino del país. Esto sólo puede darse en el socialismo, único camino capaz de conducirnos a la solución estructural de nuestros problemas económicos.

LA HUELGA DE TELEFONOS

Cuando el Sindicato de Telefonistas aceptó el 12 o/o de aumento salarial y sólo un año de reducción en el plazo para la jubilación, el ánimo de muchos se sintió desalentado. Sin embargo, un análisis detenido de las fuerzas y acontecimientos que se desarrollaron puede transformar el pesimismo.

En primer lugar, hay que tomar en cuenta las presiones ejercidas sobre los telefonistas con el fin de evitar el estallido de la huelga y debilitar la estructura democrática de su sindicato. Cuando las autoridades citan al secretario general media hora antes de que venza el plazo establecido para hacerle alguna proposición, es que pretenden que éste tome una decisión a espaldas de la asamblea o que la premura del tiempo resulte motivo de confusión para los trabajadores, sobre todo cuando la so-

lución propuesta por la secretaría del Trabajo estaba condicionada al estallamiento de la huelga, o sea que si esto sucedía se retiraban los ofrecimientos.

No queda duda de las intenciones con que obraron las autoridades: la huelga debía estallar a las 12 de la mañana, así que la representación sindical contaba con cinco minutos para trasladarse al local del sindicato, discutir la proposición con la asamblea y expresar su aceptación o rechazo. Mientras tanto, la secretaría hizo circular un boletín en el que se afirmaba que el secretario general del sindicato había firmado el convenio. Los trabajadores se desorientaron: muchas centrales foráneas demoraron el estallido de la huelga o no lo efectuaron porque se les había avisado que el problema estaba resuelto. En una entrevista con una comisión de te-

lefonistas, Pedro Ojeda Paullada les advirtió que "el problema podía convertirse en algo muy serio" y los exhortó a reanudar el servicio, pues de lo contrario se entendería la negativa de los trabajadores como un enfrentamiento de éstos con el Estado. Por su parte, las autoridades de la Secretaría de Comunicaciones advirtieron que si la huelga continuaba, "se tomarían las medidas necesarias para que no continuara interrumpido el servicio", mientras que la empresa solicitaba a la Junta de Conciliación que la huelga fuera declarada inexistente porque no estalló a las 12, sino minutos después.

A todo eso hay que añadir la campaña de prensa y televisión que se desarrolló para atacar a los huelguistas: todos los acentos se pusieron en los desórdenes, pérdidas y contratiempos originados

para seguir manteniendo ideológicamente su dominación en una sociedad pluralista. En este caso, se da voz a dos partidos de izquierda y uno de derecha, los cuales tienen que participar en las próximas elecciones. No debemos, sin embargo, olvidar que la democracia burguesa en el capitalismo es la mejor forma de encubrir la explotación de los trabajadores.

Pero la democracia burguesa también

para los trabajadores dentro del ambiente capitalista. No desaparece la explotación pero existen más posibilidades para la organización del pueblo que en un régimen dictatorial. Por otro lado, cuanto más democrático sea el régimen de gobierno más claro será para los obreros que la fuente del mal es el capitalismo y no la falta de derechos. La reforma política, siendo un arma de la clase dominante, es también una coyuntura favorable para elevar la con-

trabajadores. Pero que los partidos de izquierda se enfrentan no sólo a los grupos políticos de derecha sino también a las políticas de los monopolios nacionales y extranjeros, siempre correrán al filo de la navaja pudiendo caer en el reformismo, pero todo dependerá de que su estrategia y táctica sea coherente con los intereses fundamentales de la masa del pueblo trabajador.

COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE

Una de las reuniones más importantes de las comunidades de base, se llevó a cabo del 28 de abril al 1o. de mayo en la colonia Santa Cecilia, en Guadalajara. Cerca de 500 personas, representantes de más de 16 Estados de la República hicieron acto de presencia para exponer sus puntos de vista, sus experiencias y sobre todo el hacer escuchar la voz del pueblo cristiano.

Es evidente que a Jesús se le sigue condenando y matando a través de los hermanos que luchan por la justicia. Cuatro hechos fueron revelados por los representantes de Morelos, Cd. Juárez, Celaya y Guerrero, en donde la represión a través de patronos, gobierno, ha golpeado duramente al pueblo.

Para clarificar las causas de los hechos anteriores, se habló sobre la coyuntura socio—eclesial de los últimos diez años —Medellín a Puebla—. No se entiende qué pasa con la Iglesia, si no se tienen en cuenta los problemas principales por los que atraviesa México y toda América Latina, y en especial lo que sucede con los sectores que más sufren la pobreza y la injusticia.

Se destacaron dos hechos importantes. La II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, que buscaba adecuar las conclusiones del Concilio, a la realidad del pueblo sufriente de América Latina, y el movimiento estudiantil de 1968, que en México puso de relieve el rompimiento de un sistema caduco y la intolerancia del gobierno, quien fue autor de la brutal represión del movimiento. Pero ello no impidió que estudiantes honestos y conscien-

tes, descubrieran la necesidad de vincularse con sectores populares y se continuara con un trabajo comprometido para la liberación del pueblo.

Después de exponer el marco en el que se desenvuelve América Latina, los participantes se dividieron por grupos para intercambiar sus puntos de vista, y para discutir varias preguntas siendo la principal: ¿Qué alternativas pueden ofrecer a Puebla las CCB teniendo presente el pre—documento y el análisis de la realidad? Transcribimos textualmente las respuestas más importantes que el pueblo cristiano, a través de sus representantes de CCB dio a la pregunta:

“Se criticó que los documentos episcopales para Puebla se hayan elaborado con tanta rapidez; con plazos tan breves que no propician una amplia participación popular en su estudio, comentarios y proposiciones.

Se dijo que la necesidad de cambio es profundamente evangélica. Que los obispos en su reunión deben afrontar los problemas de desempleo, hambre y falta de libertad que padece el pueblo.

Se pide que se pregunte a los obispos por qué se reprime eclesiásticamente a los sacerdotes, religiosos y religiosas, y laicos comprometidos con los pobres.

Se propuso que los cristianos expresen a los obispos dos criterios que deberían regir para la elección de los obispos participantes en Puebla: que hayan caminado con el pueblo en la línea Medellín, y que sean capaces de ser libres

ante la presión de los poderosos.

Que se pida a los obispos que se definan y condenen las operaciones transnacionales y de todos los sistemas que política o económicamente oprimen al pueblo.

Durante el encuentro, destacó mucho la participación de la gente, y se encontró dentro de los invitados al obispo de Colima, Rogelio Sánchez, que dijo “ojalá saquemos de aquí más empeño para vivir la caridad de obra y no de palabra”. Así también se les vio a los señores obispos Adolfo Hernández Hurtado y Antonio Sahagún.

Para clausurar el Encuentro Nacional de CCB, el señor Cardenal José Salazar celebró la eucaristía, e hizo mención, en su homilía, de la necesidad de que las CCB trabajaran más para la Iglesia.



AMERICA LATINA

Para grandes masas del pueblo latinoamericano se acercan momentos que pueden ser definitorios en su ya larga lucha por la libertad, la justicia y el socialismo. Tres países sometidos por largos años a anti-populares regímenes militares van a tener elecciones. En Bolivia, Ecuador y Perú los militares, bajo presiones del gobierno norteamericano buscan 'democratizar' sus respectivos países.

Diversas organizaciones de izquierda han aceptado el reto y con una clara posición revolucionaria intentan enfrentarse a los sectores reaccionarios que buscan el poder para sus propios intereses y los de las grandes trasnacionales. Sobre estos procesos electorales comentamos en el artículo: "Forjar la Unidad de la Izquierda".

En Panamá el imperialismo ha sufrido una dura prueba. El nacionalismo de grandes sectores panameños, con quienes se han solidarizado amplios sectores latinoamericanos, ha llevado al pueblo panameño a una dura lucha que no termina aún pero que concluye una etapa de la cual en "Panamá: el Pueblo y el Canal" hacemos un balance de lo que ha significado la ratificación del tratado por el Congreso norteamericano.

En el artículo "El Salvador: prosigue la represión" mostramos algunas de las nuevas características que el imperialismo le da a su lucha contra las empobrecidas masas campesinas; botón de muestra de la política 'derecho-humanista' del Sr. Carter.

"Alternativas para Puebla" es un artículo que bien podríamos haber titulado 'Alternativas para el Pueblo'. En él se recogen algunas opiniones sobre el Documento Preparatorio para la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana. La Reunión de Puebla debe ser una etapa en la lucha del pueblo latinoamericano por su liberación. El imperialismo tiene diversas caras e implementa diversas estrategias. Pero el Pueblo no está dormido, sino que se defiende y avanza en medio de violenta represión, hambre, fracasos y triunfos hacia su liberación definitiva.

FORJAR LA UNIFICACION DE LA IZQUIERDA

El panorama político de la izquierda latinoamericana es difícil y complejo por la división y el sectarismo que la caracteriza. Una causa importante de esa división es el conflicto internacional entre las potencias socialistas. En la década del 60 influyó la revolución cubana; se pretendió aplicar el modelo cubano de vanguardia armada y foquismo de manera mecánica. La profunda discrepancia entre China y Rusia se hace presente en el continente latinoamericano en una continua lucha ideológica y en una falta de cooperación y

coordinación constantes en que frenan el desarrollo del movimiento popular. La izquierda debe inspirarse en estas experiencias revolucionarias pero a la vez debe definir clara y unívocamente al enemigo principal. Por otra parte, debe superar la confusión entre la discrepancia en puntos estratégicos (objetivos, fines) y los tácticos (métodos, caminos.). Es factible hacer alianzas y seguir discrepando en la táctica.

Ante la nueva estrategia del imperialismo que intenta reconquistar su hege-

monía política y así ayudarse a salir de la crisis económica para lo cual busca "democratizar el continente" vía procesos electorales (Cf. Christus Abril 78), y ante las cada día mayores exigencias de las masas a sus vanguardias, los partidos políticos van empezando a responder con acciones de unidad que significan un triunfo para las luchas de los explotados y oprimidos. No es un proceso homogéneo en toda América Latina pero existen ya hechos concretos que evidencian una nueva etapa.

má. Pero por su lado Estados Unidos saca las siguientes ventajas: retención hasta el año 2000 de su potencial militar, posibilidad de intervenir militarmente en Panamá después de esa fecha para garantizar la seguridad y neutralidad del Canal, derecho a construir un canal a nivel si éste fuese necesario, arreglo económico ventajoso ya que la mayoría de los créditos otorgados a Panamá son préstamos atados a la compra de productos norteamericanos.

Un examen más detenido nos muestra que las ventajas panameñas no son el triunfo total. La Comisión del Canal que lo administrará hasta el año 2000 es "una agencia gubernamental estadounidense... constituida conforme a las leyes de los Estados Unidos de Norteamérica". La participación minoritaria de Panameños en esta Comisión no hace variar en lo sustancial el hecho de que esta Comisión será dirigida por Estados Unidos. Pero lo que es más importante es que el monto de los peajes

está determinado en el tratado diciéndose que habrán de ser "justos, razonables, equitativos y consistentes con los principios del Derecho Internacional." Detrás de esta engañosa fórmula se esconde el modo en que siempre Estados Unidos la ha entendido y que consiste en que estos peajes carecen de base comercial. Con lo cual se limitan extraordinariamente los beneficios que podrá obtener Panamá de su canal. Y con ello además se beneficia el tránsito de naves norteamericanas por el canal.

Lo que no aparece en el tratado en ningún momento y es lo que está a la base de todo es que, actualmente, los intereses norteamericanos en Panamá superan con mucho el marco de una vía de navegación. Si Panamá resulta necesario para Estados Unidos no es tanto por la existencia del Canal ni siquiera por su estratégica ubicación geográfica sino más bien por la existencia del Centro Financiero. Panamá en los últimos años se ha convertido en uno de los principales centros financie-

ros mundiales en el que se acumulan reservas de miles de millones de dólares y en el que se realizan las más variadas operaciones financieras sin estar sujetas a impuestos ni indiscretas fiscalizaciones. Con ello Panamá se articula con las más avanzadas corrientes del capitalismo trasnacional y ocupa un papel estructuralmente muy importante en ese contexto.

Y el Tratado, para los intereses de ese capitalismo, resulta sumamente beneficioso: da una mayor estabilidad al régimen panameño, asegura el libre funcionamiento del Centro Financiero, posibilita un mejoramiento de la situación económica panameña y propicia la defensa de los intereses económicos de ese capitalismo. Pero todo esto no nos debe llevar a desdeñar la lucha y parcial victoria que ha significado para los pueblos latinoamericanos el haber sentido a negociar y obligado a hacer concesiones, por mínimas que sean, al imperialismo norteamericano. Al mismo tiempo nos alerta contra las aparentemente buenas intenciones norteamericanas.

EL SALVADOR: PROSIGUE LA REPRESION

La represión en El Salvador no es nueva. Desde la incorporación de este pequeño país centroamericano al capitalismo internacional por medio de su principal producto, el café, ha manifestado fuertes contradicciones dentro de su estructura socio-económica, especialmente en el campo. Algunos de los problemas que muestran la injusticia existente en El Salvador son: el tener la mayor explosión demográfica de América Latina; analfabetismo 45 o/o y más del 60 o/o en el campo; trabajo por temporadas, especialmente en las de café; la distribución de la tierra es injustamente escandalosa, un médico por cada 4,000 habitantes, etc. Contradicciones que han llevado al campesino a sublevarse, aunque el gobierno siempre acuse a la Iglesia Católica y al Comunismo Internacional de ser los agitadores de los hombres del campo.

El levantamiento popular más importante de la historia de El Salvador fue

en 1932. A pesar de la crisis mundial del capitalismo de los años 30 en el país salvadoreño no hubo propiamente colapso económico, pero los efectos sociales fueron brutales, en especial por el desalojo de tierras y el desempleo rural en el más poblado y pequeño país de Centro América: una población de más de 4.500,000 habitantes en una extensión de 21,000 kilómetros cuadrados.

La "masacre del 32", como se le llama, trajo serias consecuencias para el movimiento campesino, el asesinato de 30,000 personas; el exterminio de las nacientes organizaciones campesinas; la sicosis de exterminio entre otras. Estos acontecimientos vuelven a la memoria del pueblo en los recientes acontecimientos de El Salvador. Por un lado, el exterminio, muerte, desaparición en el medio rural; por otro lado, el renacer del temor, en los campesi-

nos. Ya no es la abierta represión al estilo del anterior gobernante militar Coronel Molina, que en su desesparición, llegó a perseguir públicamente a la Iglesia Católica. (Cfr. Christus 1977).

La nueva estrategia del General Romero, que se ubica dentro del cambio de imagen que intenta dar el imperialismo al mostrarse con la careta de los Derechos Humanos, se manifiesta en una clara no persecución de la Iglesia Católica, y en una selectiva represión por medio de sus organizaciones militares y paramilitares (Guardia Nacional y ORDEN), que asesinan, aterrorizan y hacen desaparecer a los líderes y catequistas campesinos. En noviembre del año pasado, el gobierno aprobó la "ley de defensa y garantía pública" creando así, bajo la farsa de salvaguardar el país contra el terrorismo y hacer cumplir los derechos humanos, la ley más anti-popular de la historia salvadoreña.

El caso de la Unidad Popular Chilena, que llegó al poder en 1970 y que ahora, tras el derrocamiento del Gobierno de Salvador Allende por el imperialismo, sigue trabajando, no sin dificultades, en forma conjunta y coordinada,

es una lección que la izquierda latinoamericana está asimilando. Existen tres países latinoamericanos bajo regímenes militares que tendrán elecciones entre junio y julio de este año. Se están convirtiendo en la avanzada de esta

etapa de lucha. Bolivia donde se ha formado un gran frente político popular encabezado por Lechín y la combativa Confederación Obrera Boliviana (Cf. Christus Enero y Febrero 1978); Ecuador y Perú. En esta oportunidad hablaremos sobre estos últimos.

PANAMA: EL PUEBLO Y EL CANAL

Después de largos años de lucha del pueblo panameño por recuperar el Canal, el Senado norteamericano aprobó el nuevo Tratado. Al nivel del Ejecutivo norteamericano el tratado fue aprobado ya el año pasado pero el Senado se demoró varios meses hasta dar su ratificación final.

¿Qué significado tiene el nuevo tratado? ¿Dentro de qué marco hay que entenderlo? ¿Hasta qué punto es realmente una recuperación por parte de Panamá de su principal recurso geográfico?

Antes que nada creemos necesario mostrar la imagen que del tratado se ha dado a distintos niveles: en América Latina, en Estados Unidos, a nivel mundial.

A nivel mundial el tratado se ha presentado como un modelo de relaciones justas entre un país grande, una potencia y un país pequeño. El tratado aparece como una concesión por parte de Estados Unidos que se muestra como "todo un caballero" que respeta y cumple las reglas del Derecho internacional.

En América Latina a niveles oficiales el Tratado se presenta como una victoria de todo el continente, como un fruto de la solidaridad interamericana y como un ejemplo de cómo han de regirse las relaciones hemisféricas. La política de Carter con respecto a América Latina ofrece promesas de otros frutos después de esta muestra concreta de honestidad y benignidad.

En Estados Unidos el Tratado se ha presentado como una devolución justa a Panamá de algo que era suyo pero

manteniéndose a la vez los intereses fundamentales de Estados Unidos en el istmo.

Y, por último, en Panamá el gobierno ha presentado el nuevo tratado como un gran triunfo del país y a Torrijos como al principal gestor de ese triunfo.

Sin embargo, en Panamá y fuera de Panamá, muchos no están de acuerdo con esta visión que del Tratado se ha querido ofrecer y lo que sostienen es

que el nuevo Tratado no es más que una modernización de los vínculos de dependencia y una nueva forma de jugarse las cartas del imperialismo.

A primera vista las ventajas que saca Panamá del nuevo Tratado son las siguientes: reconocimiento de la soberanía de Panamá sobre toda la zona del Canal, devolución a corto plazo del 64 o/o de este territorio, ventajas económicas hasta el año 2000 en que se entregará la totalidad del Canal a Pana-



A través de los medios masivos de comunicación controlados por el gobierno tanto en el interior como en el exterior del país se intenta crear una falsa imagen democrática, de respeto a los derechos humanos; y se intenta hacer creer que los campesinos y sus líderes más combativos, agrupados en las organizaciones populares (especialmente el Bloque Popular Revolucionario, que agrupa a cinco organizaciones populares) son los creadores del desorden y el caos en el país.

Con este pretexto el gobierno, a través de sus organismos militares, ha tomado y cercado varios poblados, sobre todo en el Departamento de Cuzcatlan, a 30 Kms. de la capital, llevando el pánico,

el robo, el saqueo, la violación, la desaparición de cientos de campesinos que se ven obligados a refugiarse en las montañas junto con sus familias.

Ante esta nueva estrategia del gobierno militar, que ha llevado a sufrir a los sectores rurales la más grande represión desde la "masacre del 32", los movimientos populares, especialmente el Bloque Popular, han reaccionado no replegándose, ni escondiéndose, sino respondiendo combativamente con fe, fuerza y coraje, teniendo claro que la represión se terminará sólo cuando conquistemos una sociedad justa. Las organizaciones campesinas han respondido, ante esta nueva estrategia del gobierno, con organización, disciplina, y

sacrificio, tratando de ganarse a la opinión pública para desenmascarar al gobierno militar del General Romero y pedir la ayuda solidaria de los sectores progresistas y oprimidos del mundo; en esta perspectiva se ha de ver la toma de las embajadas de Suiza, Panamá, Venezuela y Costa Rica por parte de varias decenas de campesinos del Bloque Popular.

Ciertamente, se nos impone responder al llamado de las organizaciones campesinas salvadoreñas, de una manera solidaria y eficaz, pues depende en significativa medida de nuestro apoyo a la exterminación o triunfo del movimiento popular en El Salvador.

ALTERNATIVAS PARA PUEBLA

Todos sabemos algo acerca de la polémica que se ha levantado alrededor del Documento Preparatorio de la Tercera Reunión del CELAM. Observemos algunas de las opiniones vertidas.

Los obispos del noroeste, el centro-oeste, Sao Paulo, Minas Gerais y Rio Grande do Sul en Brasil, coincidieron en señalar al documento como "superficial, confuso, débil y antievangélico" y, opinaron que constituye un retroceso respecto a las conclusiones de la segunda reunión del CELAM, que se llevó a cabo en Medellín. Las conferencias episcopales de Chile, Perú y Panamá hicieron varios aportes que, hasta cierto punto, implican un rechazo del documento.

En Venezuela, varios sacerdotes y laicos elaboraron un documento, *La Iglesia que nace del Pueblo*, "frente a la falta de alegría y creatividad del documento oficial".

Contra esto, López Trujillo (secretario general del CELAM), dijo que la misión de la Iglesia "no es de orden político", agregando que ciertos medios de información mexicanos "aun eclesásticos", conciben a la Conferencia "dentro de asfixiantes esquemas ideo-

lógicos" y, tratan de probar que la Iglesia quiere caminar hacia atrás.

Nosotros creemos que el documento no es atinado con respecto a la realidad y misión de la Iglesia en Latinoamérica, ni con respecto a la situación del continente que vive crucificado en la opresión de un capitalismo dependiente (Cf. Cuaderno de Christus, abril de 1978).

Pero con todo esto queda la pregunta; los que no asistiremos a la reunión ¿qué tarea tenemos por delante?

En muchos casos se da un desconocimiento casi total de lo que significó Medellín y el movimiento que éste confirmó (especialmente la Teología de la Liberación). Podríamos profundizar más en las implicaciones de esa reunión. Pero que esto no signifique una vuelta nostálgica al "todo tiempo pasado fue mejor".

Sería también conveniente tomar una posición ante la reunión de Puebla, pero con todo el realismo que el caso exige. Es decir: la reunión es una coyuntura, influyente por cierto, en la Iglesia latinoamericana, pero no es su

determinante definitivo en el futuro. Lo que determina más definitivamente a la Iglesia y su actuación, es la acción del pueblo a favor de la historia.

Esta acción implica una serie de tareas pastorales: la promoción de una Iglesia que verdaderamente nazca del pueblo, con base a una organización, paulatina, pero progresiva, en favor de un cambio estructural; la vivificación de una fe que no se queda en manifestaciones religiosas, sino que va hacia el compromiso con los más oprimidos; la inserción, cada vez más crítica, en la realidad de América Latina, que implica una lucha política y económica por la liberación; la concientización del pueblo, para salir de un letargo ideológico intensificado por los medios de comunicación masivos. Tareas que no podemos soslayar por más tiempo y que toman un cariz especial ante Puebla, pues la reunión puede ser retomada para agudizar la opresión ya manifiesta en el imperialismo y el militarismo en toda Latinoamérica.

Sí, debemos aprovechar que las circunstancias nos ponen ante esta reunión. No para discutir posiciones personales, sino para alentar al Pueblo de Dios que lucha por un continente resucitado.

GONZALO ARROYO, S. J.

EL SALVADOR: LOS RIESGOS DEL EVANGELIO

"Es peligroso ser cristiano en nuestro medio, ser verdaderamente católico. En la práctica es ilegal ser auténticamente cristiano en nuestro país, porque el mundo que nos rodea está fundado radicalmente sobre un desorden establecido. ¡La sola proclamación del evangelio es subversiva!"

(Extracto de la última homilía del padre Rutilio Grande, jesuita, días antes de su asesinato).

Podría parecer fácil hablar de los mártires recientes de la iglesia latinoamericana. Están a la vista todos los datos, accesibles en los periódicos y revistas especializadas que están a nuestra disposición en nuestras bibliotecas bien provistas. No hay más que reunirlos y completarlos con el estudio de un país tan lejano como el Salvador. En París, metrópoli mundial, encuentra uno todo, y algunas veces se habla de todo como si todo se comprendiera. He ahí un buen artículo, bien documentado, para agregarlo al expediente...

Confieso que es así como he procedido para otros artículos que me habían solicitado.

¡Es tan fácil al economista y al sociólogo situar hechos sociales y políticos en América Latina en el cuadro

frío del análisis científico! Sobre todo cuando se conoce bien este continente por haberlo recorrido de sur a norte. Entonces el hambre, los paros, la represión, la explotación inicua de un pueblo, todo parece ordenarse, como las piezas de un rompecabezas, para dar la explicación: esta situación dramática encuentra su fundamento en las estructuras de dominación local e internacional.

Más allá del análisis científico, se siente uno implicado existencialmente en los hechos que intenta uno explicar. Así me he sentido al leer los documentos relativos a quienes han dado su vida por la liberación de los campesinos de El Salvador, al interrogar a los testigos, hoy en día exilados, que han sobrevivido; al familiarizarme con la notable experiencia de las comunidades de base, verdadero germen de una Iglesia popular.

Nace una necesidad irresistible de conocer mejor a estos campesinos y a estos religiosos asesinados; su generosidad, la de aquellos sacerdotes torturados y exilados; sus posiciones políticas y teológicas: Quisiera uno saber qué hechos han marcado su vida y los han encaminado —quizá en la angustia y la duda— hacia el compromiso total con los oprimidos, causa de su martirio. Y llega el momento en que se siente uno alcanzado y penetrado por su fe y esperanza en el reino, por su denuncia profética del pecado inscrito en una sociedad en la que la violencia está institucionalizada como se dijo en la asamblea de Medellín. Al escribir este artículo, se encuentra uno en camino de conversión. Es uno

evangelizado por estos cristianos lejanos. Aunque el análisis económico y político de estos países en crisis no permite esperar, nuestra fe y nuestra esperanza en la liberación de los pobres de América Latina se fortifican. Conocemos las leyes y los mecanismos de las estructuras económicas, sociales e ideológicas de este mundo marcado por la injusticia; pero este conocimiento pone a prueba nuestra fe: ¿somos capaces de engendrar esperanza ahí en donde todo parece negarla?

"UN MUNDO FUNDADO SOBRE UN DESORDEN ESTABLECIDO"

La historia de la República de El Salvador, pequeño estado de América Central, de población muy densa (1) gira en torno a la cuestión agraria. Durante toda la época colonial hubo dos formas de apropiación de tierras: los ejidos, o comunidades indígenas, y las haciendas. Estas se encontraban a lo largo de las tierras colonizadas por los conquistadores que utilizaban la encomienda (2) para obtener entre los indios la fuerza de trabajo (3).

En el momento de la conquista española, el cultivo principal era el maíz. Pero poco antes de la independencia, y durante el siglo XIX los que plantaban café se apropiaron de las tierras comunales, cuyo estatuto jurídico fue abolido en 1882, cuando el café se convirtió en un renglón importante de exportación.

En el siglo XX, la agricultura salvadoreña sigue centrada sobre la exportación. Su control, desde la época del café, aparece en manos de una oligarquía todopoderosa, formada por unas treinta familias que dominan totalmente, todavía hoy en día, la actividad económica, el estado, y todas las instituciones del país. (4)

En 1929, en los momentos de la crisis económica internacional, un presidente que favoreciera ciertas reivindicaciones de los campesinos es, por excepción, democráticamente electo. Sin embargo, un golpe de estado lo tira para reestablecer el orden de los propietarios terratenientes. Cuando más tarde, cuarenta mil campesinos se levanten y marchen sobre la capital, serán asesinados por el ejército: los historiadores hablan de treinta mil muertos (5). Los gobiernos que siguen —llegados al poder gracias a elecciones manipuladas por la oligarquía— sustentan algunos tímidos programas de colonización de tierras para absorber el excedente de una población campesina flotante y empobrecida.

El desempleo es creciente: los campesinos sin tierra buscan empleo temporal en las plantaciones de azúcar o café; la ciudad, donde el desarrollo industrial es casi inexistente, recibe el excedente del campesinado. A pesar de la represión, algunos de los campesinos "intrusos", logran construir chozas provisionales en tierras que pertenecen a los hacendados —antiguamente tierras propias—, para cultivar, mientras los expulsan, un poco de maíz (6).

La situación demográfica agrava la situación: la tasa de crecimiento sobrepasa el 3 o/o anual, y la densidad de la población es la mayor de América Latina, comparable a la de India y de Italia. En una población principalmente rural, donde las tierras cultivables son insuficientes este desequili-

brio provoca continuos conflictos y tensiones entre campesinos y grandes propietarios: ocupaciones de haciendas, motines, invasiones, que llegan a repercutir hasta en los países vecinos (7).

En la década de los 70' resurgen los movimientos campesinos, aliados con profesores y estudiantes. Más recientemente grupos políticos clandestinos han secuestrado, y en dos ocasiones asesinado, a políticos de la oligarquía. Es evidente que los partidos en el poder y aun los partidos de oposición que constituyen la alianza U.N.O. (8) han sido sobrepasados por los acontecimientos. El coronel Molina, fraudulentamente electo presidente en 1972, intentó llevar a cabo una reforma agraria tímida que a pesar de ello suscitó la oposición escandalosa de los grandes propietarios terratenientes. Una ley llamada de "transformación agraria", promulgada en julio de 1976, preveía una cierta realidad a la fórmula constitucional sobre la "función social de la propiedad". Los grandes propietarios y las organizaciones patronales no escatimaron sus ataques al gobierno y a la iglesia, sobre todo a los jesuitas de la Universidad católica, que habían apoyado la reforma. Después de algunos meses, el presidente Molina cedió a las presiones de los terratenientes y del ejército, y la ley quedó en letra muerta (9).

En febrero de 1977, el general Romero, principal opositor de la reforma agraria y dirigente del grupo fascistoide O.R.D.E.N. (10), se convirtió en presidente de la República, tras unas elecciones manifiestamente falsificadas. Hubo manifestaciones populares en San Salvador, la capital, durante varios días; terminaron trágicamente. El ejército rodeó la plaza principal de la ciudad y dio orden a los manifestantes de evacuar de inmediato amenazando con abrir fuego. Algunos manifestantes pudieron escaparse por la iglesia del Rosario, pero se estima que la intervención militar ocasionó varios centenares de muertos. Se declaró al país en estado de sitio.

Fue entonces cuando el padre Rutilio Grande y dos campesinos de su parroquia de Aguilares fueron asesinados por desconocidos, el 12 de marzo, cuando se preparaban para celebrar la eucaristía en un pueblo vecino. Hasta el día de hoy, no han sido identificados los asesinos, pero nadie duda que sean los responsables las organizaciones patronales o los grupos paramilitares de derecha.

"SER AUTENTICAMENTE CRISTIANO"

Hubiera querido hablar de todos estos campesinos y todos estos sacerdotes que algunas autoridades de la iglesia han reconocido como mártires. Tarea imposible en los límites de esta reflexión. Pero, estudiando el expediente, se impone con fuerza una figura: la del padre Rutilio Grande abatido cerca del pueblo de Paisnal, en donde había nacido hacía cuarenta y cinco años en una familia de campesinos y pequeños comerciantes. Su padre era uno de los notables del pueblo y asumía una actitud de independencia frente a los partidos políticos. Sus hermanos, por lo contrario, se habían convertido en militantes de la Democracia Cristiana, uno de los partidos de la coalición de partidos moderados opuestos al poder detentado por el Partido Nacional de Conciliación desde hace más de 20 años.

Rutilio desde su infancia gozó de la amistad de monseñor Chávez, que durante cuarenta años (hasta 1977) había sido arzobispo de San Salvador. El obispo había reconocido en el pequeño Rutilio, entonces en la escuela primaria, cualidades humanas e intelectuales excepcionales y lo había invitado a entrar a un pequeño seminario dirigido por los jesuitas. Terminados sus estudios de secundaria, el joven decidió entrar en el noviciado de la Compañía de Jesús. Era más bien tímido, reservado, y de salud precaria en ocasiones. Nombrado profesor, después de cursar filosofía en el gran seminario interdiocesano, entabló relaciones con aquellos que más tarde se convertirían en sacerdotes. Después sus superiores lo enviaron a hacer teología en España, en Oña, casa de estudios famosa por su austeridad en la disciplina, y por su formación escolástica. Después de su ordenación sacerdotal regresó al gran seminario de El Salvador como director de estudios y encargado de orientar las actividades pastorales de los seminaristas. En esta época tuvo sus primeros contactos, como sacerdote, con los campesinos de la zona azucarera de Paisnal y Aguilares. Como sentía la necesidad de profundizar en su trabajo pastoral se le mandó a Bruselas, al Instituto de estudios pastorales LUMEN VI-TAE. Estaba entonces buscándose a sí mismo como cristiano y sacerdote. Habiendo regresado a El Salvador, durante algún tiempo volvió a tomar su trabajo en el seminario antes de ir a Ecuador, donde frecuentó el Instituto Pastoral del CELAM (11), y estuvo algunos meses al lado de monseñor Proaño obispo de Riobamba (12). Este obispo, conocido en América Latina por sus posiciones valerosas en favor de los indios y por su acción pastoral en la teología de la liberación adoptada por Medellín, tuvo una influencia decisiva en la vida de Rutilio Grande. Marcado profundamente por su experiencia de Riobamba, Rutilio llegó a una conversión al servicio de los pobres y de los indios explotados por los terratenientes; sentía que Cristo le hablaba a través de ellos. En este momento, y por primera vez, veía claro el sentido de su sacerdocio y de su ministerio. Regresando a El Salvador en 1972, deja el seminario y se entrega totalmente al trabajo pastoral como cura de Aguilares, ayudado por un equipo de jóvenes jesuitas.

"ES PELIGROSO SER CRISTIANO EN NUESTRO PAIS"

El padre Grande y sus compañeros de misión, contando con el apoyo de Monseñor Chávez, se lanzan a esta experiencia de evangelización (13).

La parroquia tiene como centro la pequeña población de Aguilares (10,000 habitantes), pero comprende también Paisnal, pueblo natal de Rutilio (2,000 habitantes) y los cantones agrícolas vecinos; un total de 33,000 habitantes. La organización pastoral es tradicional: la congregación de los "Adoradores del Santísimo Sacramento", por ejemplo, reúne a numerosos campesinos. De golpe se encuentra ante una alternativa: o rechazar totalmente esta pastoral ligada sobre todo a los sacramentos y al culto, o purificarla y transformarla gradualmente, y evitar así suprimir o ahogar lo que hay de positivo en la "religiosidad popular", tan viva en casi toda América Latina. El equipo elige la segunda solución. Su objetivo es explícito: prioridad a la evangelización. Por evangelización, se entiende "recrear una iglesia compuesta de comunidades vivientes y de hombres nuevos,

activos en la acción pastoral y conscientes de su vocación humana, capaces de tomar en sus manos su propio destino, y consecuentemente, cambiar su vida". El equipo reconoce y acepta las orientaciones del Vaticano II y de Medellín.

Antes de comenzar su ministerio, Rutilio y sus compañeros habían hecho un retiro y, en la reflexión y la oración habían comprendido que tenían que ir desapareciendo a medida que los laicos de las comunidades de base se fueran volviendo capaces de tomar sus responsabilidades. Era por tanto necesario dar la prioridad a la formación de responsables. Para el equipo, la evangelización, la formación y organización de comunidades, y la formación de líderes propios de la comunidad y aceptados por ella, tenían la misma importancia.

Pero, en la evangelización misma, hacen una "opción fundamental a favor de la mayoría marginada", sobre todo los campesinos. Eso imponía "resensibilizar la realidad campesina, la cultura y la religiosidad que la impregnan. No se quiere que esta religiosidad canalizada y fijada en formas tradicionales de organización y de culto sirva para mantener a las gentes en la pasividad: al contrario, debe ayudar al campesino a convertirse en "formador de una comunidad dinámica, profética y descentralizada". El equipo se esfuerza por seguir una ruta "personalizante, dialogal, creadora y crítica", basado en el modelo acción-reflexión, acción, que busca la solidaridad de los campesinos en el amor, en la fe, en la esperanza. Los puntos de arranque para la acción pastoral son las inquietudes religiosas de los campesinos. Pero, como veremos, la dinámica de la evangelización los llevará más lejos.

El método de evangelización es el misional. Una vez que se promulga la misión —durará 15 días—, se analizan las reacciones de las diversas localidades de la parroquia. Una encuesta permite elegir 15 centros misionales, que los sacerdotes y sus colaboradores visitarán por turnos. Esta elección es para evitar toda dependencia de los patrones en cuanto al alojamiento, al lugar de reunión, etc. Cada centro envía a la parroquia una comisión para hacer un primer inventario; de la región, de sus problemas y de sus conflictos. Por su lado el equipo expone sus exigencias sobre el tema de la práctica sacramental; bautismo, matrimonio, primera comunión. La comisión recibe la responsabilidad de preparar la misión en su "casa". Los días se pasan visitando a las familias, haciendo contacto con las personas, los grupos, los lugares de actividad social; haciendo catequesis, en las tardes a los niños y en las noches a los adultos. Se hace una "ficha" de la localidad en la cual se anotan los diversos aspectos de su vida social, política, cultural y religiosa. Todo este material permitirá al equipo y a sus colaboradores tener una vista global de la realidad local, de la forma en que los campesinos la perciben y sacar de ahí los temas esenciales que se interpretarán gracias a una elección juiciosa de textos del Nuevo Testamento.

El culmen de la misión es una asamblea general de la comunidad. Tras una liturgia de reconciliación se leen los textos evangélicos elegidos por su concordancia con los problemas que se han sacado de la "ficha de la localidad". Entonces campesinos y campesinas leen el texto hasta tres o cuatro veces (14) y lo aclaran mediante propios comenta-

evangelizado por estos cristianos lejanos. Aunque el análisis económico y político de estos países en crisis no permite esperar, nuestra fe y nuestra esperanza en la liberación de los pobres de América Latina se fortifican. Conocemos las leyes y los mecanismos de las estructuras económicas, sociales e ideológicas de este mundo marcado por la injusticia; pero este conocimiento pone a prueba nuestra fe: ¿somos capaces de engendrar esperanza ahí en donde todo parece negarla?

"UN MUNDO FUNDADO SOBRE UN DESORDEN ESTABLECIDO"

La historia de la República de El Salvador, pequeño estado de América Central, de población muy densa (1) gira en torno a la cuestión agraria. Durante toda la época colonial hubo dos formas de apropiación de tierras: los ejidos, o comunidades indígenas, y las haciendas. Estas se encontraban a lo largo de las tierras colonizadas por los conquistadores que utilizaban la encomienda (2) para obtener entre los indios la fuerza de trabajo (3).

En el momento de la conquista española, el cultivo principal era el maíz. Pero poco antes de la independencia, y durante el siglo XIX los que plantaban café se apropiaron de las tierras comunales, cuyo estatuto jurídico fue abolido en 1882, cuando el café se convirtió en un renglón importante de exportación.

En el siglo XX, la agricultura salvadoreña sigue centrada sobre la exportación. Su control, desde la época del café, aparece en manos de una oligarquía todopoderosa, formada por unas treinta familias que dominan totalmente, todavía hoy en día, la actividad económica, el estado, y todas las instituciones del país. (4)

En 1929, en los momentos de la crisis económica internacional, un presidente que favoreciera ciertas reivindicaciones de los campesinos es, por excepción, democráticamente electo. Sin embargo, un golpe de estado lo tira para reestablecer el orden de los propietarios terratenientes. Cuando más tarde, cuarenta mil campesinos se levantan y marchan sobre la capital, serán asesinados por el ejército: los historiadores hablan de treinta mil muertos (5). Los gobiernos que siguen —llegados al poder gracias a elecciones manipuladas por la oligarquía— sustentan algunos tímidos programas de colonización de tierras para absorber el excedente de una población campesina flotante y empobrecida.

El desempleo es creciente: los campesinos sin tierra buscan empleo temporal en las plantaciones de azúcar o café; la ciudad, donde el desarrollo industrial es casi inexistente, recibe el excedente del campesinado. A pesar de la represión, algunos de los campesinos "intrusos", logran construir chozas provisionales en tierras que pertenecen a los hacendados —antiguamente tierras propias—, para cultivar, mientras los expulsan, un poco de maíz (6).

La situación demográfica agrava la situación: la tasa de crecimiento sobrepasa el 3 o/o anual, y la densidad de la población es la mayor de América Latina, comparable a la de India y de Italia. En una población principalmente rural, donde las tierras cultivables son insuficientes este desequili-

brio provoca continuos conflictos y tensiones entre campesinos y grandes propietarios: ocupaciones de haciendas, motines, invasiones, que llegan a repercutir hasta en los países vecinos (7).

En la década de los 70' resurgen los movimientos campesinos, aliados con profesores y estudiantes. Más recientemente grupos políticos clandestinos han secuestrado, y en dos ocasiones asesinado, a políticos de la oligarquía. Es evidente que los partidos en el poder y aun los partidos de oposición que constituyen la alianza U.N.O. (8) han sido sobrepasados por los acontecimientos. El coronel Molina fraudulentamente electo presidente en 1972, intentó llevar a cabo una reforma agraria tímida que a pesar de ello suscitó la oposición escandalosa de los grandes propietarios terratenientes. Una ley llamada de "transformación agraria" promulgada en julio de 1976, preveía una cierta realidad a la fórmula constitucional sobre la "función social de la propiedad". Los grandes propietarios y las organizaciones patronales no escatimaron sus ataques al gobierno y a la iglesia, sobre todo a los jesuitas de la Universidad católica, que habían apoyado la reforma. Después de algunos meses, el presidente Molina cedió a las presiones de los terratenientes y del ejército, y la ley quedó en letra muerta (9).

En febrero de 1977, el general Romero, principal opositor de la reforma agraria y dirigente del grupo fascistoide O.R.D.E.N. (10), se convirtió en presidente de la República, tras unas elecciones manifiestamente falsificadas. Hubo manifestaciones populares en San Salvador, la capital, durante varios días; terminaron trágicamente. El ejército rodeó la plaza principal de la ciudad y dio orden a los manifestantes de evacuar de inmediato amenazando con abrir fuego. Algunos manifestantes pudieron escaparse por la iglesia del Rosario, pero se estima que la intervención militar ocasionó varios centenares de muertos. Se declaró al país en estado de sitio.

Fue entonces cuando el padre Rutilio Grande y dos campesinos de su parroquia de Aguilares fueron asesinados por desconocidos, el 12 de marzo, cuando se preparaban para celebrar la eucaristía en un pueblo vecino. Hasta el día de hoy, no han sido identificados los asesinos, pero nadie duda que sean los responsables las organizaciones patronales o los grupos paramilitares de derecha.

"SER AUTENTICAMENTE CRISTIANO"

Hubiera querido hablar de todos estos campesinos y todos estos sacerdotes que algunas autoridades de la iglesia han reconocido como mártires. Tarea imposible en los límites de esta reflexión. Pero, estudiando el expediente, se impone con fuerza una figura: la del padre Rutilio Grande abatido cerca del pueblo de Paisnal, en donde había nacido hacía cuarenta y cinco años en una familia de campesinos y pequeños comerciantes. Su padre era uno de los notables del pueblo y asumía una actitud de independencia frente a los partidos políticos. Sus hermanos, por lo contrario, se habían convertido en militantes de la Democracia Cristiana, uno de los partidos de la coalición de partidos moderados opuestos al poder detentado por el Partido Nacional de Conciliación desde hace más de 20 años.

Rutilio desde su infancia gozó de la amistad de monseñor Chávez, que durante cuarenta años (hasta 1977) había sido arzobispo de San Salvador. El obispo había reconocido en el pequeño Rutilio, entonces en la escuela primaria, cualidades humanas e intelectuales excepcionales y lo había invitado a entrar a un pequeño seminario dirigido por los jesuitas. Terminados sus estudios de secundaria, el joven decidió entrar en el noviciado de la Compañía de Jesús. Era más bien tímido, reservado, y de salud precaria en ocasiones. Nombrado profesor, después de cursar filosofía en el gran seminario interdiocesano, entabló relaciones con aquellos que más tarde se convertirían en sacerdotes. Después sus superiores lo enviaron a hacer teología en España, en Oña, casa de estudios famosa por su austeridad en la disciplina, y por su formación escolástica. Después de su ordenación sacerdotal regresó al gran seminario de El Salvador como director de estudios y encargado de orientar las actividades pastorales de los seminaristas. En esta época tuvo sus primeros contactos, como sacerdote, con los campesinos de la zona azucarera de Paisnal y Aguilares. Como sentía la necesidad de profundizar en su trabajo pastoral se le mandó a Bruselas, al Instituto de estudios pastorales LUMEN VITAE. Estaba entonces buscándose a sí mismo como cristiano y sacerdote. Habiendo regresado a El Salvador, durante algún tiempo volvió a tomar su trabajo en el seminario antes de ir a Ecuador, donde frecuentó el Instituto Pastoral del CELAM (11), y estuvo algunos meses al lado de monseñor Proaño obispo de Riobamba (12). Este obispo, conocido en América Latina por sus posiciones valerosas en favor de los indios y por su acción pastoral en la teología de la liberación adoptada por Medellín, tuvo una influencia decisiva en la vida de Rutilio Grande. Marcado profundamente por su experiencia de Riobamba, Rutilio llegó a una conversión al servicio de los pobres y de los indios explotados por los terratenientes; sentía que Cristo le hablaba a través de ellos. En este momento, y por primera vez, veía claro el sentido de su sacerdocio y de su ministerio. Regresando a El Salvador en 1972, deja el seminario y se entrega totalmente al trabajo pastoral como cura de Aguilares, ayudado por un equipo de jóvenes jesuitas.

"ES PELIGROSO SER CRISTIANO EN NUESTRO PAIS"

El padre Grande y sus compañeros de misión, contando con el apoyo de Monseñor Chávez, se lanzan a esta experiencia de evangelización (13).

La parroquia tiene como centro la pequeña población de Aguilares (10,000 habitantes), pero comprende también Paisnal, pueblo natal de Rutilio (2,000 habitantes) y los cantones agrícolas vecinos; un total de 33,000 habitantes. La organización pastoral es tradicional: la congregación de los "Adoradores del Santísimo Sacramento", por ejemplo, reúne a numerosos campesinos. De golpe se encuentra ante una alternativa: o rechazar totalmente esta pastoral ligada sobre todo a los sacramentos y al culto, o purificarla y transformarla gradualmente, y evitar así suprimir o ahogar lo que hay de positivo en la "religiosidad popular", tan viva en casi toda América Latina. El equipo elige la segunda solución. Su objetivo es explícito: prioridad a la evangelización. Por evangelización, se entiende "recrear una iglesia compuesta de comunidades vivientes y de hombres nuevos,

activos en la acción pastoral y conscientes de su vocación humana, capaces de tomar en sus manos su propio destino, y consecuentemente, cambiar su vida". El equipo reconoce y acepta las orientaciones del Vaticano II y de Medellín.

Antes de comenzar su ministerio, Rutilio y sus compañeros habían hecho un retiro y, en la reflexión y la oración habían comprendido que tenían que ir desapareciendo a medida que los laicos de las comunidades de base se fueran volviendo capaces de tomar sus responsabilidades. Era por tanto necesario dar la prioridad a la formación de responsables. Para el equipo, la evangelización, la formación y organización de comunidades, y la formación de líderes propios de la comunidad y aceptados por ella, tenían la misma importancia.

Pero, en la evangelización misma, hacen una "opción fundamental a favor de la mayoría marginada", sobre todo los campesinos. Eso imponía "resensibilizar la realidad campesina, la cultura y la religiosidad que la impregnan. No se quiere que esta religiosidad canalizada y fijada en formas tradicionales de organización y de culto sirva para mantener a las gentes en la pasividad: al contrario, debe ayudar al campesino a convertirse en "formador de una comunidad dinámica, profética y descentralizada". El equipo se esfuerza por seguir una ruta "personalizante, dialogal, creadora y crítica", basado en el modelo acción-reflexión, acción, que busca la solidaridad de los campesinos en el amor, en la fe, en la esperanza. Los puntos de arranque para la acción pastoral son las inquietudes religiosas de los campesinos. Pero, como veremos, la dinámica de la evangelización los llevará más lejos.

El método de evangelización es el misional. Una vez que se promulga la misión —durará 15 días—, se analizan las reacciones de las diversas localidades de la parroquia. Una encuesta permite elegir 15 centros misionales, que los sacerdotes y sus colaboradores visitarán por turnos. Esta elección es para evitar toda dependencia de los patrones en cuanto al alojamiento, al lugar de reunión, etc. Cada centro envía a la parroquia una comisión para hacer un primer inventario: de la región, de sus problemas y de sus conflictos. Por su lado el equipo expone sus exigencias sobre el tema de la práctica sacramental; bautismo, matrimonio, primera comunión. La comisión recibe la responsabilidad de preparar la misión en su "casa". Los días se pasan visitando a las familias, haciendo contacto con las personas, los grupos, los lugares de actividad social; haciendo catequesis, en las tardes a los niños y en las noches a los adultos. Se hace una "ficha" de la localidad en la cual se anotan los diversos aspectos de su vida social, política, cultural y religiosa. Todo este material permitirá al equipo y a sus colaboradores tener una vista global de la realidad local, de la forma en que los campesinos la perciben y sacar de ahí los temas esenciales que se interpretarán gracias a una elección juiciosa de textos del Nuevo Testamento.

El culmen de la misión es una asamblea general de la comunidad. Tras una liturgia de reconciliación se leen los textos evangélicos elegidos por su concordancia con los problemas que se han sacado de la "ficha de la localidad". Entonces campesinos y campesinas leen el texto hasta tres o cuatro veces (14) y lo aclaran mediante propios comenta-

rios. Después, para reflexionar, se reparten en pequeños grupos de ocho a diez personas cuyas conclusiones son llevadas a la asamblea plenaria y condensadas en una síntesis. Hay un esfuerzo constante por respetar la manera de expresarse del campesino; (15) se vuelven a tomar los puntos más significativos de esta síntesis y se discuten por la asamblea, para sacar de ahí las ideas motrices que resumen el trabajo de estos 15 días y preparan el tiempo posterior a la misión, momento "en el que comienza la verdadera misión, la misión vuestra".

Paralelamente, se persigue otra actividad absolutamente necesaria para que una comunidad pueda formarse y durar: la designación por la comunidad de sus responsables. Las reuniones permiten conocer mejor las personas que se distinguen bien sea en las discusiones o en su compromiso, y que pueden convertirse en líderes. Los criterios de apreciación son la capacidad de expresión, de participación y de iniciativa, la comprensión de su propio medio. El penúltimo día de la misión, se procede a la elección de delegados, después de haber discutido los nombres propuestos, y habiendo tomado en cuenta la disponibilidad real de cada candidato. Los elegidos, a quienes se les llamará delegados de la palabra de Dios al servicio de la comunidad serán los intermediarios indispensables entre su propia comunidad y la parroquia o gran comunidad. Cada uno debe, el último día, aceptar su elección públicamente y, en el último acto litúrgico de la misión, comprometerse para asumir su responsabilidad en la iglesia.

Estos "delegados de la palabra" son los colaboradores indispensables del equipo pastoral: después de la misión, son ellos los que continuarán la evangelización.

Pero con el tiempo, habrá necesidad de nuevos intermediarios pues las nuevas comunidades se reagrupan por zonas, con un coordinador para cada zona llamado "preparador". Los "preparadores" se reúnen cada quince días con el equipo parroquial para preparar la celebración de la palabra, y transmiten a los delegados de la zona las directrices pastorales. Así, poco a poco se crea un proceso de constante evaluación y de contacto con la base. Esto también permite mejorar la "ficha" establecida al principio de la misión. En fin, especialistas en ciencias sociales o en teología acompañan al equipo parroquial y a las comunidades de base en su esfuerzo de evangelización.

Sin embargo, con el tiempo este trabajo de evangelización va a adquirir una dimensión política. En efecto, las comunidades de Aguilares se verán confrontadas por conflictos sociales; deberán tomar posición ante los hechos como las masacres de campesinos; se verán arrastradas a subvencionar movimientos sindicales; a ver por grupos políticos clandestinos. El equipo pastoral reflexiona sobre estas cuestiones cruciales. Dada la importancia de la dimensión religiosa del alma popular, los valores profundamente cristianos de los campesinos y las posibilidades prácticas de una pastoral exclusivamente religiosa, primero se había optado por la "vía religiosa" de la evangelización. Pero, poco a poco fue evolucionando hasta el punto de considerar la evangelización como verdadera en la medida en que alcanza a todo el hombre, es decir a campesinos sin tierra ni trabajo, obreros agrícolas explotados por los grandes propietarios, y sometidos

a la represión policíaca. Concluyen que "la vía religiosa" no se opone a "la vía secular"; que la evangelización que anuncia el Reino ya presente y que se hace presente por una evangelización liberadora, desemboca inevitablemente en lo político. Bajo pena de no ser más que una droga, se debe rechazar el dualismo "religioso"—"secular"; el equipo estima que sería desfigurar a Cristo no sólo el disfrazarlo de guerrillero como el arrinconarlo en la sacristía.

Al hacer su opción fundamental, Rutilio y su equipo quizás no tenían conciencia de los riesgos personales ni comunitarios que implicaría, y menos todavía la tenían sus superiores y la iglesia de El Salvador. Esta conciencia, sin embargo, se forma poco a poco, y el compromiso inicial se reafirma, no sólo por parte de los campesinos, sino también por parte de la Iglesia a pesar de la persecución de la cual serán objeto. La Iglesia de El Salvador, al menos una buena parte de sus obispos, de sus sacerdotes y religiosos, y de sus comunidades de base, han sufrido la violencia y la tortura a causa de un compromiso cristiano auténtico.

"LA PROCLAMACION DEL EVANGELIO ES SUBVERSIVA"

Varios hechos marcaron la experiencia de Aguilares. La huelga de los cañeros no deja indiferentes ni al equipo evangelizador, ni a los campesinos de las comunidades de base. Por una parte Rutilio, sus compañeros de equipo, y las comunidades perdieron la confianza en los partidos políticos tradicionales cuya oposición al gobierno del general Molina era totalmente insuficiente desde el punto de vista del campesinado. Por otra parte, los cristianos de las comunidades siguen la misma evolución, al comprender —a partir de su experiencia de evangelización— la necesidad de unirse para resolver sus propios problemas. Prefieren por tanto integrarse a una organización sindical campesina. F.E.C.C.A.S. (16), fundada algunos años antes bajo la inspiración de la iglesia (17).

Los colaboradores y preparadores de las comunidades —de la cual formaban parte estudiantes jesuitas que vivían en Aguilares, cerca de la parroquia— ayudaron a reanimar esta organización. En 1974, la inflación agrava la crisis económica que tan duramente castiga a los campesinos y a los obreros; se constituye un frente de alcance nacional: el F.A.P.U. (18), donde participa F.E.C.C.A.S., al lado de estudiantes y maestros. Los campesinos participan activamente en la toma de la catedral, durante el verano de 1975: viene una intervención militar contra los estudiantes manifestantes, y caen unas treinta víctimas. Terminada esta acción, se forma otro frente, más amplio: el Bloque Popular Revolucionario que congrega a campesinos, a sindicatos urbanos así como a estudiantes y maestros; a ellos se une F.E.C.C.A.S. La tensión entre campesinos y terratenientes aumenta. Estos últimos tenían organizaciones tradicionales extremadamente activas (19), a las cuales se agregan otros grupos, como O.R.D.E.N., de orientación populista neofascista, resueltos a no ceder nada de los privilegios de la oligarquía.

En este ambiente de crisis, aparece en los jesuitas de Aguilares una tensión entre el equipo del padre Grande,



los estudiantes jesuítas que colaboran con los preparadores y los delegados. Las divergencias no eran de orden teológico: todos se adherían a las orientaciones de Medellín y se situaban, con variantes, en la corriente de la teología de la liberación. Tampoco eran de orden político: todos tenían conciencia de que era necesario transformar las estructuras injustas de la sociedad salvadoreña, y que los pobres organizados debían ser ellos mismos, los principales agentes de esta transformación. Las oposiciones surgían especialmente sobre el ritmo que debía darse al trabajo pastoral, y sobre la forma de compromiso de los campesinos con los movimientos sindicales y políticos.

Rutilio, jefe del equipo, que había adquirido una notoriedad nacional, presentía más profundamente esas decisiones. Quizá había en él una cierta desconfianza del marxismo utilizado, al menos implícitamente por los militantes de F.E.C.C.A.S., para analizar la realidad campesina y nacional. Su reticencia era sobre todo respecto al ritmo demasiado rápido —a su modo de ver— que se imprimía al trabajo pastoral. Temía que la prisa por lanzarse a una acción de alcance nacional no correspondiera al grado de maduración cristiana y política de los dirigentes campesinos. Si se iba demasiado aprisa, estos dirigentes lanzados prematuramente a la escena nacional se quemarían, y serían incapaces

ces, a largo plazo, de sostener un proyecto revolucionario en el que los cristianos deberían ciertamente colaborar. Las comunidades de base, jóvenes todavía, sufrían represalias desproporcionadas. Insistía por tanto, sobre un principio: a pesar de las implicaciones políticas inevitables que él aceptaba, era necesario evitar constantemente que la parroquia y las comunidades de base fueran identificadas con un movimiento político. Se vuelve uno a encontrar ahí la antigua cuestión de las relaciones entre fe y política, que, en América Latina, se impone con una singular urgencia a los cristianos comprometidos en la base.

Las discusiones fraternas entre Rutilio y los jóvenes compañeros jesuitas, más dados a dar una cierta prioridad al movimiento campesino sobre la pastoral parroquial, siguieron durante meses. Ni uno ni otros descansaron en su acción, ni disminuyeron sus compromisos con los campesinos. La promulgación de la "ley de transformación agraria", en junio de 1976, lanzó la discusión al interior de la iglesia, tanto más que el Bloque Popular, en el cual participaba F.E.C.C.A.S., y otro movimiento campesino regional, U.T.C. (20), rechazaba la Ley a causa de sus insuficiencias. En octubre el Gobierno cedió a las presiones de las organizaciones patronales y del ejército en particular del General Romero, futuro presidente de la República. La reforma agraria se paralizó. Los profesores de la Universidad Centroamericana, dirigida por los jesuitas, que habían dado su apoyo a la ley, reaccionan vivamente en su revista ECA (21).

Las organizaciones patronales se aprovechan para desencadenar una campaña feroz contra los jesuitas y contra monseñor Chávez, el antiguo arzobispo de San Salvador. Ninguna distinción evidentemente se hacía entre el trabajo pastoral de Rutilio y de su equipo en Aguilares, y la acción de los jesuitas y sacerdotes diocesanos más comprometidos con el movimiento campesino. El 5 de diciembre, con ocasión de la ordenación de un estudiante, se reunieron en la parroquia de Aguilares jesuitas de toda América Central. No lejos de ahí en el curso de la tarde, el hacendado Orellana, amenazando con una arma de fuego a campesinos que estaban en conflicto con él, parece ser que mata accidentalmente a su propio hermano. Los patronos culpan a los campesinos y a los "curas comunistas", que predicán la violencia. Se señala en especial a Rutilio, cura de la región. Las organizaciones patronales —A.N.E.P. y F.A.R.O.— inundan los periódicos con publicidad pagada, y grupos paramilitares como la "Unión Guerrillera Blanca" hacen su aparición. Su blanco son los jesuitas, los sacerdotes diocesanos "desviados de la verdadera religión católica" y, finalmente la iglesia entera. Son torturados, encarcelados y exilados varios sacerdotes. El 12 de marzo Rutilio y dos campesinos caen en una emboscada y mueren acuchillados a balazos por pistoleros, probablemente a sueldo de la hacienda de los hermanos Orellana.

En su última homilía pronunciada un mes antes en Apopa, en solidaridad con el cura del lugar expulsado de El Salvador, había dicho Rutilio:

"Me temo mucho hermanos que si Jesús de Nazaret viniera, como antes, bajando de Galilea a Judea, es decir de Chalatenango a San Salvador . . . no se le dejaría pasar; se le

detendría cerca de Apopa . . . se le haría comparecer ante muchos tribunales supremos, se le acusaría de ser inconstitucional y subversivo. El hombre Dios, el prototipo del hombre, sería acusado de ser un rebelde, un mercenario extranjero, un visionario con las ideas exóticas y extrañas contrarias a la democracia, es decir a la minoría. Tales serían las afirmaciones de este clan de Caín, contrarias a Dios. Sin duda, sería de nuevo crucificado. Quiera Dios librarme a fin de que no esté yo también entre sus verdugos".

Así murió Rutilio. Algunas veces enfrentado a contradicciones en el interior de la iglesia, con dudas y quizá con angustias; sin embargo se veía impulsado más allá de sí mismo, algunas veces contra su propio juicio, por algo más grande que él. Era su compromiso total con las comunidades y los movimientos campesinos en lucha por la justicia que así anuncian en tierra salvadoreña la próxima llegada del Reino.

La noticia de la muerte de Rutilio y de sus dos compañeros campesinos se extiende como un reguero de pólvora por la región y por todo el país. Son transportados a la parroquia los cadáveres. Millares de campesinos bajan hacia la iglesia. A media noche se celebra una misa de requiem en presencia de numerosos jesuitas y sacerdotes diocesanos venidos de varias regiones, y de una multitud inmensa profundamente conmovida.

El nuevo arzobispo recién nombrado monseñor Romero y su auxiliar monseñor Rivera Damas reaccionan. El arzobispo anuncia por radio y con volantes que se celebrarían funerales solemnes dos días más tarde en la catedral; se convoca al clero y a los fieles. Durante dos días, a la hora de los funerales, deben doblar las campanas en todas las iglesias durante una hora, y se decreta un duelo de tres días. También las escuelas católicas deciden cerrar durante tres días en señal de duelo. El arzobispo declara: *La verdadera causa del crimen es la intensa labor pastoral de tipo conciliador y profético ejercida por el padre Grande . . . esta pastoral postconciliar no es del agrado de todo el mundo, porque despierta las conciencias . . . Para acabar con ella, es necesario matar a su promotor".* Los despojos mortales de Rutilio reposan en su pueblo natal el Paisnal.

Algunos días más tarde, monseñor Romero y el provincial de los Jesuitas César Jerez, van a Roma a presentar un legajo al papa, que ya había expresado públicamente su dolor. El padre Arruge, general de la Compañía de Jesús también había hecho una declaración en donde hablaba del padre Rutilio como de un mártir.

Sin embargo la persecución contra la iglesia se agrava. No cesa la campaña de difamación en los periódicos y en el radio. Vuelven a aparecer los métodos utilizados el año anterior para detener la reforma agraria. Numerosos comunicados se publican en la prensa local, no sólo por las organizaciones patronales, sino también por las organizaciones fantasmas y editorialistas cuyos nombres son manifiestamente ficticios. Como lo afirma el episcopado, esta campaña está perfectamente coordinada con la acción del gobierno, y revela una estrategia de persecución contra la iglesia que se está llevando a cabo en otros países de América del Sur. (22).

Son apasionados y expulsados sacerdotes salvadoreños y misioneros extranjeros: Según las estadísticas del arzobispado, entre febrero y mayo de 1977, son expulsados u obligados a dejar el país 18 sacerdotes; otros son encarcelados o maltratados. Explotan bombas en la Universidad Católica y en las imprentas católicas... Se sigue la represión en las campañas contra los campesinos de los cuales varios son asesinados —oficialmente 21— y otros desaparecidos. Hay enfrentamientos entre las fuerzas policíacas y los estudiantes.

El 10 de mayo el antiguo ministro de asuntos extranjeros Borgonovo es secuestrado por un grupo clandestino que pide la liberación de ciertos prisioneros políticos; lo matan cuando el gobierno rechaza las exigencias. Unos cuantos días después, un sacerdote diocesano, Alfonso Navarro, cura en un barrio popular, es asesinado como represalia por tres desconocidos.

El 19 de mayo, la población de Aguilares es rodeada por la fuerza armada. Registran las casas de los campesinos, y aquellas familias que tienen alguna foto de Rutilio o el semanario católico Orientación, son brutalmente castigadas. Es profanada la iglesia del padre Grande. El presbiterio es devastado por los soldados y son detenidos tres sacerdotes jesuitas del equipo. Una semana después serán expulsados del país, y el presbiterio es convertido en cuartel. El parte oficial de esta operación es de siete muertos. No se entrega la parroquia al Provincial de los jesuitas hasta un mes después, tras una gestión ante el presidente Romero (electo, pero todavía no en funciones).

El 21 de junio la Unión de Guerrilleros Blancos publica un comunicado. Deberán dejar el país en un espacio de 30 días todos los jesuitas, bajo pena de ser inmediata y sistemáticamente ejecutados: "No luchamos contra la iglesia, sino contra los guerrilleros jesuitas..." Estas amenazas provocan una inmensa ola de solidaridad. El 1.º de julio, Monseñor Romero, en un hecho sin precedente se niega a asistir a la ceremonia de entronización de su homónimo, el general Romero. El episcopado declara sin fundamento las acusaciones que se han lanzado contra los jesuitas, quienes son apoyados por las iglesias protestantes. Los jesuitas ponen al país como testigo por vía de prensa (26) y deciden permanecer, y asumir todos los riesgos. La fecha fatídica del 21 de julio llega sin que hayan movido ni un dedo y sin que se cumplan las amenazas de muerte.

El presidente Romero, ahora ya en el poder, se encuentra en efecto confrontado a una opinión pública internacional que condena la persecución religiosa. La administración Carter, en particular, intensifica su política de los derechos del hombre y, en el congreso norteamericano, el diputado Frazer lleva a cabo una encuesta pública (24). Romero, que durante su campaña electoral había prometido la expulsión de los jesuitas, ahora debe dar un paso atrás.

Después de estos acontecimientos, la estrategia del Presidente tiene dos objetivos: en el exterior volver a encontrar el apoyo de los Estados Unidos dando la impresión de que respeta los derechos del hombre, y buscando restablecer de nuevo el diálogo con la iglesia (25); en el interior,

reforzar el apoyo a su política reorganizando el Partido de la Conciliación Nacional y aumentando el sueldo de los funcionarios, etc. La represión continúa, y una ley sobre "la defensa de la democracia y del orden", inspirada por la doctrina de la "seguridad nacional", se promulga en 1967. Más que a los sacerdotes se toman presos a los delegados de la Palabra, a los catequistas y sobre todo, a los campesinos que pertenecen a una organización; ha habido ya varias violaciones y asesinatos. Por su lado, el Bloque Popular Revolucionario no cesa en su actividad; también es perceptible la acción de los movimientos políticos clandestinos. Por su parte los propietarios no detienen su campaña de prensa, a fin de que el gobierno endurezca su posición contra los campesinos, contra los movimientos políticos, y evidentemente contra la Iglesia, de la cual una buena parte es solidaria de los pobres.

"LOS POBRES NOS EVANGELIZAN"

El lector podrá sentir impresiones contradictorias. Se podrá sentir descorazonado por la violencia e injusticia que dominan en América Latina. A pesar de su simpatía por los campesinos oprimidos, por esos cristianos perseguidos al estar del lado de los pobres, pensará que su propia vida está ya demasiado complicada por la dureza del trabajo cotidiano, por las preocupaciones materiales y personales, en un tiempo de crisis económica, de incertidumbre y de confusión política. ¿No estamos ya abrumados? ¿No hay aquí también injusticias contra las cuales hay que luchar? Puede parecer más allá de las fuerzas humanas el hacerse cargo del sufrimiento, aparentemente sin salida, de estos campesinos lejanos, cuando hay tanto que hacer entre nosotros.

Por otro lado, puede ser que, lejos de abrumarnos, la historia de los mártires de El Salvador nos encienda el corazón y nos reconforte, porque nos dice algo esencial sobre la solidaridad, sobre la fe, sobre la esperanza que quizá hemos olvidado; nos hace volver a descubrir lo que pudiera ser una Iglesia verdaderamente evangélica y popular. El entusiasmo, la frescura evangélica de estos cristianos, campesinos, sacerdotes, obispos que, aunque abrumados por una sociedad fundamentalmente injusta, se han polarizado hacia un porvenir mejor y son capaces del acto supremo de generosidad; he aquí una señal de que está entre nosotros el Reino, de que se construye, de que nuestra fe, frecuentemente teísta, se ha vuelto cristiana.

Hay en nuestro relato rasgos que pueden hacer soñar con el cristianismo primitivo: la celebración de la misión, los funerales de Rutilio, del cual la vox populi proclama su santidad; sus homilías que anuncian sin tregua las bienaventuranzas, pero que no dudan —lo mismo que el Evangelio— en maldecir "los clanes de Caín". Sin embargo, lo que vive y está pasando la Iglesia de El Salvador no es un retorno a las catacumbas.

Estos sacerdotes son hombres de nuestro tiempo. Algunas veces formados, como Rutilio, en Centros Internacionales, apoyados por especialistas en ciencias sociales y en teología, quienes a su vez han estudiado en las mejores Universidades occidentales; ellos están perfectamente informados de lo que sucede en su país, en América Latina, en el mundo, y son capaces de comprenderlo. ¡No es un romanti-

cismo ingenuo el que los hace inclinarse hacia los pobres! Su "locura del Evangelio" no implica la ignorancia de las estructuras económicas, sociales y políticas que oprimen a su pueblo. Pero si es en plena lucidez, en plena conciencia de los riesgos como se comprometen concretamente con los desheredados en lucha por su liberación, su opción está muy lejos de ser solamente intelectual. Su fidelidad al Señor y a los pobres, los elegidos del Señor, hace florecer su fe, su oración, su vocación sacerdotal; siempre bajo nuevas experiencias, Rutilio poco a poco se vio conducido y empujado, por la fe y la esperanza de las Comunidades, a asumir posiciones proféticas, de hecho políticas, que le costaron la vida.

Así nos enseñó que son los pobres quienes nos evangelizan: y nos convierten desinstalándonos, haciéndonos franquear el umbral estrecho de nuestros cálculos mezquinos, de nuestros temores, de nuestros egoísmos; no son solamente los destinatarios del Evangelio, son también sus portadores y sus heraldos. También nos enseña que la evangelización necesariamente implica la convocatoria a una asamblea eclesial. Es esta Iglesia del pueblo, de los sencillos, la que está a punto de nacer en El Salvador y por toda América Latina.

Sin embargo evitemos un mal entendido. Esta Iglesia en germen, profética y popular, no deja de encontrar oposición en el interior mismo de la Iglesia. Que hay tensión en el seno de la iglesia Salvadoreña no es un misterio: en el último Sínodo una intervención de Mr. Revelo provocó una refutación pública por parte del arzobispo de San Salvador. (26) Estas divergencias las hay en toda la Iglesia de América Latina. Aparecerán en Puebla, en México, el próximo octubre en la tercera Asamblea General del CELAM.

La segunda Asamblea, en 1968, la de Medellín, tuvo gran repercusión en todo el continente. Contrariamente a lo que se dice, no se trató de adaptar el Vaticano Segundo a esas regiones, sino de reflexionar seriamente sobre el Vaticano Segundo a partir de la realidad latinoamericana (27). Una simple "adaptación" no interesaba a los obispos reunidos en Medellín, sensibles al subdesarrollo, a la dependencia neo-colonialista, a la violencia institucionalizada, como tampoco interesó a las comunidades de base ya en expansión, y de las cuales eran portavoces varios obispos.

Medellín condenaba con fuerza, como pecado colectivo, una situación de pauperización creciente, mantenida por regímenes políticos que llegan hasta emplear las armas para impedir todo cambio en las estructuras. Cuando hoy en día una iglesia como la de San Salvador anuncia evangélicamente a los campesinos, que tienen el derecho de asociarse, y les ayuda a hacerlo, es fiel a Medellín, que "alienta y favorece todos los esfuerzos del pueblo para crear y desarrollar sus propias organizaciones de base" (28). Y si denuncia el pecado social que "implica una inmensa negación de la fraternidad, un rechazo sin piedad de la solidaridad", y si a causa de esta denuncia la persecución cae sobre ella, se abre entonces para la Iglesia entera "un tiempo de gracia, una verdadera oportunidad de conversión" (29). Entonces los cristianos reciben una nueva inteligencia para comprender que, cuando el sistema social es estructuralmente injusto y rechaza a los pobres, es Cristo mismo quien está siendo

rechazado (30). Esta persecución que aparece sobre todo después de Medellín es, al menos parcialmente, la consecuencia de las posiciones tomadas por los obispos latinoamericanos. ¿Hasta qué punto estaban conscientes de los riesgos del Evangelio?

Sea como fuere, el comportamiento de las Iglesias perseguidas en América Latina es un cuestionamiento al modo de proceder de muchos de nuestros cristianos de Europa; con la diferencia que para estas iglesias del Tercer Mundo, se trata de sociedades que están en plena convulsión, cargadas de amenazas y de peligros reales.

Ante situaciones sin salida, brota en primer lugar el temor de una represión que puede poner en peligro la existencia misma de la Iglesia, o al menos, disminuir su influencia hasta ahora considerable en muchos países tanto del tercer como del primer mundo. Abrumados por este temor, fácilmente los cristianos se repliegan consciente o inconscientemente hacia la institución. Tratan de alejarse de todo conflicto; insisten en el carácter apolítico de la Iglesia; y se ponen a condenar meramente de palabra tanto a los extremismos de la derecha con sus violaciones de los derechos del hombre por regímenes imbuídos de la ideología de la Seguridad Nacional, como condenan también los extremismos de izquierda: combaten a los cristianos "infectados por el comunismo", y a una Teología de la Liberación con etiqueta de "falsificada" respecto a la teología de Medellín. La prioridad que se da a la unidad de la Iglesia, y que es necesaria para hacer frente al enemigo exterior, conduce lógicamente a eliminar a aquellos que desde el interior quieren dividir a la Iglesia.

De hecho, las tensiones que existen en el seno mismo de la Iglesia latinoamericana no son ya las tensiones entre Laicos y Jerarquía eclesiástica. Al contrario. Lo que hizo Medellín al tomar posición en favor de los pobres y en contra de los opresores, fue recoger dentro de la Iglesia las divisiones existentes previamente en la sociedad latinoamericana. Obispos, Sacerdotes, Comunidades cristianas, diócesis enteras constituyen el movimiento de la Iglesia que se orienta hacia los pobres; no rechazan a la demás Iglesia, sino que desean fervientemente que toda ella se polarice evangélicamente hacia los pobres. Por otra parte, estos obispos, estos sacerdotes y cristianos no están de acuerdo con estas divisiones que alimentan a la sociedad actual; ellos quieren que persevere la Iglesia, y quieren hacerla de día en día más fuerte: quieren que la Iglesia predique y viva realmente el evangelio en favor de los pobres, y ello a nivel institucional, jerárquico, cerrando filas sobre todo ahora en estos tiempos de crisis actual.

Luchan por una Iglesia popular, construida día a día al paso de los campesinos, de los habitantes de barriadas, al paso de los obreros. En todos ellos comienza a despertarse la conciencia de sus derechos, y comienzan a defenderlos a pesar de toda represión. Según los obispos de El Salvador, "un tiempo de Gracia" llega a las Iglesias perseguidas que se convierten al Señor: marchan en pos de Cristo, gracias precisamente a que los pobres son evangelizados, y a que la sangre de sus mártires les comunica la fuerza del Evangelio.

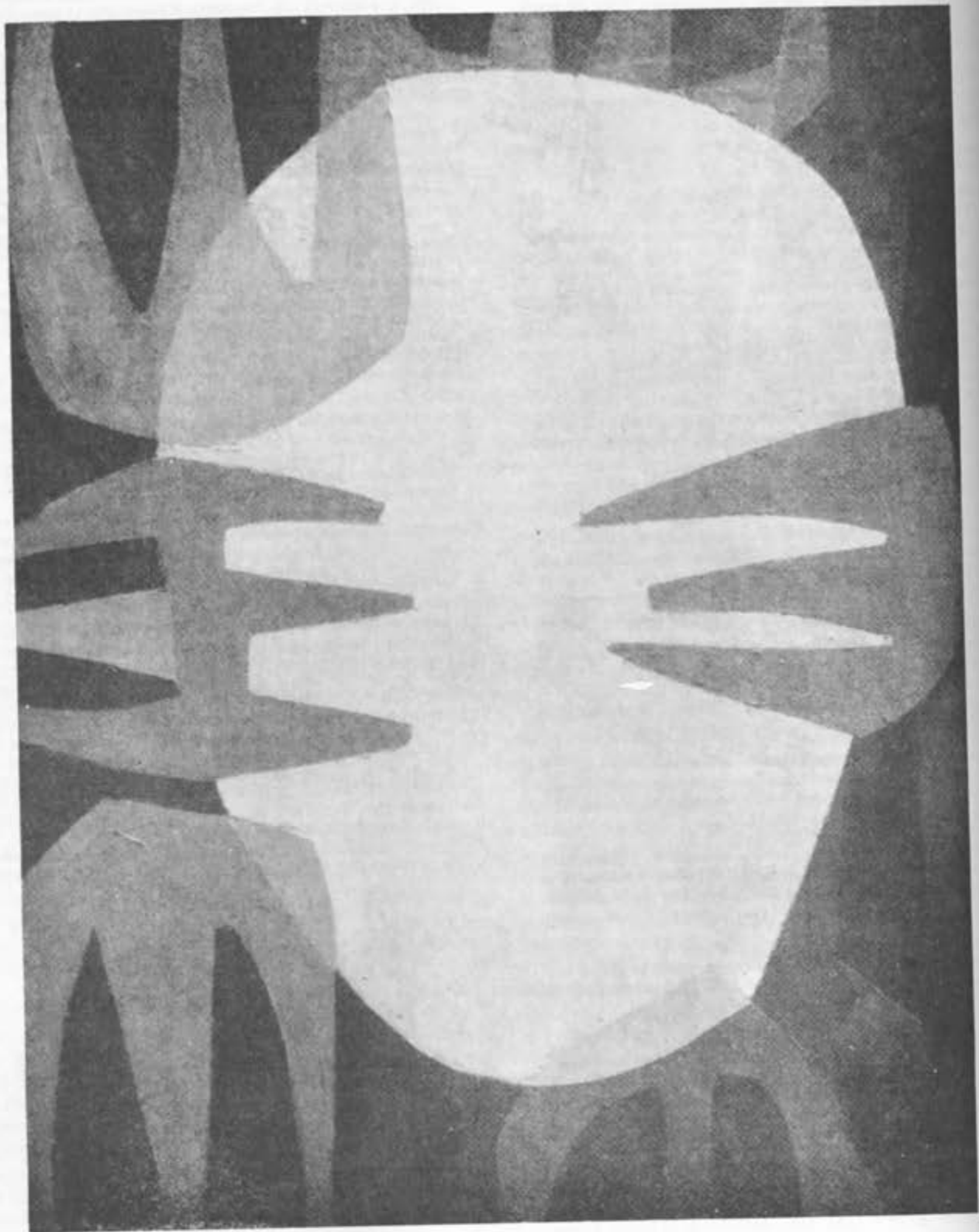
Las páginas sobre Rutilio Grande nos muestran que el miedo se puede vencer, que ese escepticismo fruto de analizar lúcida y científicamente un callejón sin salida, puede vencerse. Este es el mensaje que nos transmiten esos hombres, esas mujeres sobre quienes se desencadena la represión, esos campesinos ignorados y analfabetas de la República de El Salvador.

NOTAS

- 1 Superficie, 21,393 Km², 4,152,000 habitantes, densidad de 194 h. por km².
- 2 La encomienda era una institución colonial que "encomendaba" a los conquistadores el cuidado de los Indios; a cambio de su trabajo, debían evangelizarlos y proveer a sus necesidades. De hecho se convirtió en el principal instrumento de los indios durante los primeros siglos de la colonización.
- 3 Ver la obra de base: David Browning. "El Salvador, paisaje y sociedad", Oxford University Press, Londres 1971.
- 4 Ver Eduardo Colindres, "Fundamentos económicos de la burguesía salvadoreña", San Salvador, 1977, 308 páginas, seguidas de 105 páginas de anexos.
- 5 Otros hablan de 17,000 muertos. A. Torres. "Tierra y establecimiento", Universidad de El Salvador, Instituto de Estudios Económicos, 1961.
- 6 Cfr. D. Browning, op. cit. p. 423. Hoy en día los campesinos más bien piden a los hacendados que les alquilen pequeñas parcelas de tierra en las partes menos fértiles de la propiedad.
- 7 Recordemos la pretendida "guerra del fútbol" que enfrentó al Salvador con Honduras en 1969, y detuvo la emigración salvadoreña hacia este país.
- 8 Unión Nacional Opositora.
- 9 Ver el número especial sobre la "transformación agraria" de la revista ECA (Estudios Centroamericanos) No. 335-336, septiembre-octubre, 1976, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1977.
- 10 Organización Democrática Nacionalista.
- 11 Consejo episcopal latinoamericano, organismo de coordinación de los obispos latinoamericanos, fundado en 1955.
- 12 Cf. ETUDES, enero de 1977, p. 26.
- 13 Los comentarios aquí mencionados se inspiran en el relato: E. Carranza, "Una experiencia de evangelización rural", revista ECA, No. 348-349, octubre-noviembre 1977, página 838-854. Las citas también están extraídas de ahí.
- 14 De la cual la mayoría es analfabeta.
- 15 Se inspiran manifiestamente en los métodos de "concientización" del brasileño Paulo Freyre. Ver la versión francesa de su obra: "Pedagogía de los oprimidos", Máspero, París 1974. Cf. Alberto Silva, "La pedagogía de Paulo Freyre", Etudes, diciembre de 1970.
- 16 Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños.
- 17 Especialmente bajo la iniciativa de los hermanos Higinio e Inocencio Alas, sacerdotes diocesanos de una parroquia vecina, hoy día en el exilio.
- 18 Frentes de acción popular unitaria.
- 19 Asociación Nacional de la Empresa Privada, A.N.E.P.; Asociación de Ganaderos de El Salvador, A.G.E.S.; Federación Agraria de Oriente, F.A.R.O., etc.
- 20 Unión de trabajadores campesinos.
- 21 Por un editorial: Amen, señor el Capital.
- 22 La estrategia de la persecución por el gobierno militar de Bolivia, asociado a la CIA que está explícitamente descrito en un libro publicado por el Secretariado Social Interdiocesano: Persecución de la Iglesia en El Salvador, San Salvador, 1977, pág. 350. Sobre este tema ver también el artículo aparecido en Etudes, agosto-septiembre de 1975, pág. 163: represión de la Iglesia Latinoamericana, las purgas a mano armada y la CIA".
- 23 "Los jesuitas ante el pueblo Salvadoreño", San Salvador, junio 1977, publicado en los diarios locales y repetido por varias revistas latinoamericanas, 48 páginas.
- 24 "Persecución en El Salvador," Audiencia ante el Subcomité de Organizaciones Internacionales, Cámara de diputados, julio 21 y 29 de 1977, U.S. Government Printing Office, Washington, 85 páginas.

- 25 Las relaciones con Estados Unidos parecen haberse mejorado tras el encuentro del Presidente Romero con el señor Carter, después de la firma, en Washington, del tratado de la Zona del Canal de Panamá. "La Comisión de Derechos del Hombre" de la Organización de Estados Americanos ha podido visitar El Salvador.
- 26 Monseñor Revelo declaró, fuera de contexto, que algunos sacerdotes tienen tendencia a trabajar con los marxistas. Recientemente ha sido nombrado auxiliar de Monseñor Romero en San Salvador.
- 27 Según el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (Concillium, No. 124, abril de 1977, página 108-109), la constitución Gaudium et Spes recoge las grandes reivindicaciones del mundo moderno, aun cuando lo hace con moderación. Por otro lado los conflictos sociales son abordados en términos generales: presencia de la miseria y de la injusticia en el mundo, necesidad del desarrollo para los países pobres. Aun cuando se tome una cierta distancia en relación al carácter individualista de la sociedad burguesa, Gutiérrez estima que la dominación capitalista sobre todo en los países pobres, no es criticada seriamente. Concluye que esta apertura al mundo "tiene un sabor de sociedad burguesa".
- 28 Cfr. Conferencia de Medellín, "Documento sobre la paz", No. 27.
- 29 Sobre la conclusión de los obispos salvadoreños, ver "Persecución de la Iglesia en el Salvador", op. cit., página 8.
- 30 Hay en el mismo documento, que amerita una lectura atenta, una reflexión teológica bastante extensa sobre el significado de la persecución de los cristianos y de la Iglesia.
- 31 Al menos es lo que se desprende de la lectura del documento preparatorio para la tercera conferencia del CELAM propuesta por el secretario general de Bogotá después de la consulta regional. Esto no quiere decir que en numerosas iglesias, como las de Brasil y de Chile, y de América Central, no hayan tomado en serio la defensa de los derechos de los pobres.
- 32 Como testigo, la campaña desencadenada sobre la teología de la liberación, de la cual la manifestación más fuerte ha sido el coloquio organizado en Roma, en marzo de 1976, por el "Círculo de estudios Iglesia y liberación", cuyo objetivo declarado era, según K.N.A. (No. 53), 4 de marzo de 1976, "impedir toda reinterpretación de la fe cristiana en un programa social o político". Este coloquio subvencionado por la Iglesia de Alemania, ha sido denunciado en un memorandum de los teólogos de la R.F.A. sobre la campaña contra la teología de la liberación firmado por K. Rahner, Vorgrimler, J.B. Metz, N. Greinacher, G. Zwiefelhofer, W. Dirks y un centenar de profesores y de teólogos. Ver Christus enero y mayo, 1978.
- 33 A propósito de esto ver el artículo de Jon Sobrino "La unidad de conflicto dentro de la Iglesia" ECA, op. cit. página 787-804.





1919
1920
1921
1922
1923
1924
1925
1926
1927
1928
1929
1930
1931
1932
1933
1934
1935
1936
1937
1938
1939
1940
1941
1942
1943
1944
1945
1946
1947
1948
1949
1950
1951
1952
1953
1954
1955
1956
1957
1958
1959
1960
1961
1962
1963
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976
1977
1978
1979
1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

 CUADERNO

CRISTOLOGIA
EN DISCUSION

PANEL SOBRE LA CRISTOLOGIA
DESDE AMERICA LATINA
DE JON SOBRINO

CRISTOLOGIA DESDE AMERICA LATINA

-Introducción a la Segunda Edición-

Al presentar la segunda edición de este libro queremos hacer algunas reflexiones previas que ayuden a su lectura. Esta cristología pretende en directo ayudar a la comprensión de Cristo y a mostrar su operatividad histórica en nuestro continente. Es una cristología en la encrucijada, en cuanto tiene detrás de sí una larga tradición, que en parte se quiere negar, y en cuanto que apunta a una nueva cristología auténticamente latinoamericana, que creemos está todavía por hacer.

Una Triple Sospecha.

Digamos primero unas breves palabras sobre aquello que queremos negar. Cuando en América Latina se leen muchas de las cristologías clásicas antiguas y aun contemporáneas y se observan sobre todo las repercusiones prácticas que tienen para la vida y praxis de los cristianos, no podemos menos de formular algunas sospechas que en lo fundamental se reducen a lo siguiente: en nombre de Cristo ha sido posible ignorar o incluso contradecir valores fundamentales de la predicación y actuación de Jesús de Nazaret.

Al tratar de analizar cómo ha sido posible que la misma reflexión cristológica haya oscurecido la figura de Jesús y las funestas consecuencias que este tipo de reflexión cristológica ha tenido para la acción de los cristianos en nuestro continente nos encontramos con una triple sospecha. En primer lugar no ha sido infrecuente reducir a Cristo a una *sublime abstracción*. En cuanto reflexión sobre algo o alguien "sublime" se presenta siempre como algo positivo, pero en cuanto "abstracción" posibilita ignorar o negar la misma verdad de Cristo. Lo peyorativo de esta abstracción se nota en la práctica en la separación que se hace entre el Cristo total y la historia concreta de Jesús, con lo cual está dada la posibilidad teórica de cualquier comprensión alienante de Cristo, y se muestra en la práctica, en la existencia de todo tipo de espiritualismo, pentecostalismos y sus sucesores que invocan al Espíritu de Cristo, pero no se verifi-

can en el Espíritu concreto de Jesús. La apelación a cualquier Espíritu que no sea el Espíritu que impulsó la historia concreta de Jesús será siempre el precioso alibi para mantener una mala conciencia larvada. Si la abstracción se intenta romper a partir de una concepción del Cristo—Amor o del Cristo—Poder, no se da la tal superación de la abstracción, sino que se la sustituye con contenidos formales. A partir del Cristo—Amor se mantiene una aparente neutralidad ante las flagrantes desigualdades de nuestra sociedad, contraria a la parcialidad de Jesús hacia los oprimidos. A partir del Cristo Poder se fundamenta la sacralización, aun en versiones secularizadas, del poder en el campo político y económico. El Cristo abstracto, el Cristo imparcial y el Cristo poderoso son los símbolos religiosos que necesitan y de los que usan, consciente o inconscientemente, los poderosos para mantener nuestro continente en su actual situación.

La segunda sospecha aparece en la afirmación, verdadera en sí, pero tratada sin ninguna dialéctica, de Cristo como *reconciliación universal*. Lo que es verdad escatológica se quiere hacer pasar sin más como verdad histórica. De ahí el interés en presentar al Jesús pacífico sin denuncia profética, al Jesús de las bienaventuranzas sin que pronuncie malaventuranzas, al Jesús que ama a todos los hombres sin que se muestre parcial hacia el pobre y el oprimido. También el uso normal de la soteriología ha favorecido este tipo de cristología. Al afirmar que Jesús muere en favor de los hombres para liberarlos de sus pecados se suele ignorar que Jesús muere como consecuencia de los pecados históricos, con lo cual sutilmente, aunque se tolere que la Iglesia predique sobre el pecado, se le quita la base teológica para que pronuncie su más profunda palabra y condena sobre el pecado. Pecado es aquello que da muerte a los hijos de Dios, a los hombres, bien sea violentamente, bien sea lentamente a través de estructuras injustas. La insistencia por lo tanto en una Concepción de Cristo como reconciliación universal, predicada ingenuamente por algunos y defendida interesadamente por otros, no es otra cosa que pretender ex-



cluir a Jesús de la conflictividad de la historia y encontrar en el cristianismo un apoyo para cualquier ideología de la paz y del orden y para la condena de cualquier tipo de conflicto y subversión. Se pretende mantener a los cristianos ajenos al pecado y conflictividad de la historia o que cuando éstos participen en la tal conflictividad se les pueda tildar sin más de subversivos y de falsos cristianos.

La tercera sospecha aparece en la tendencia a la absolutización de Cristo, de nuevo sin ninguna dialéctica. Esta afirmación puede parecer novedosa y aun chocante, pues en la conciencia al menos irrefleja de los cristianos parece evidente que Cristo sea algo absoluto para el cristiano. Sin

embargo las consecuencias lógicas y sobre todo históricas de tal afirmación la hacen sospechosa. En efecto si Cristo es bajo todo punto de vista algo absoluto, entonces está dada aquella justificación teórica para todo tipo de reducción personalista de la fe cristiana, que encuentra en el contacto con el "Tú" de Cristo la última y correcta correlación del "yo" del cristiano. Se da también la justificación de parte de la misma fe cristiana de lo que de peyorativo existe en las diversas religiosidades populares. Este tema es obviamente sumamente complejo y desborda los límites de esta introducción y de este libro; pero nos interesa señalar que si Cristo es sin más lo último, lo divino simplemente, entonces Cristo funge como aquél que llena ideológicamente la carencia de las masas populares oprimidas y enmascara se

carencia real. También la total absolutización de Cristo proyecta en la conciencia del cristiano una concepción ahistórica, pues si el cristiano posee ya lo absoluto es bien comprensible que su interés por lo históricamente no-absoluto se relativice, y que la repetición de la importancia de la historia suene nominalista y se mantenga voluntaristamente.

Recordar en este contexto la relacionalidad constitutiva de Cristo no es entonces sólo una cuestión teórica a debatir y solucionar dogmática o exegéticamente. Recordar que en los evangelios Jesús no se predica a sí mismo, sino que tiene un polo preferencial que es el reino de Dios, y que aun después de su resurrección el Hijo es referido al Padre, quien todavía no es todo en todos (1 Cor 15, 28), significa que nuestra historia tiene una importancia absoluta, y que no se puede concebir ni llegar a lo absoluto si no es a través de la historia. Las consecuencias más prácticas de esta sospecha se notan en la esencial necesidad de buscar mediaciones históricas ya ahora que más parezcan indicar el camino hacia lo verdaderamente absoluto. En nuestro continente, a diferencia quizás del primer mundo, la reserva escatológica aplicada a cualquier mediación concreta del reino de Dios tiene un sentido muy especial. En otros países, a partir de lo absoluto de Cristo, la reserva escatológica puede fungir para relativizar cualquier concreción histórica del reino de Dios; pero en nuestros países la reserva escatológica sólo se comprende a partir de buscar mediaciones concretas, sobre las cuales habrá que aplicar ciertamente la reserva escatológica, pero que por lo menos sean tales que tenga sentido el afirmar que no son todavía el reino de Dios. En la situación actual de la inmensa mayoría de los países latinoamericanos el problema no consiste en afirmar que todavía no ha llegado la plenitud, lo cual es más que evidente, sino en afirmar que existe la negación formal de la plenitud, y que por lo tanto se debe trabajar para que llegue a existir algo de la tal plenitud.

El interés en mantener lo absoluto de Cristo es en el fondo el interés por mantener lo absoluto del sistema imperante en nuestros países. Los poderes económicos y políticos no están interesados en que el cristiano afirme la esencial relacionalidad de Jesús hacia el reino de Dios; prefieren que se mantenga la aparente afirmación ortodoxa de la absolutidad de Cristo, para que no cuestione la supuesta absolutidad del capitalismo imperante. Quieren que existan símbolos religiosos absolutos, que se impongan por sí mismos aun cuando estén al margen y sean contrarios a la historia, para que se puedan justificar religiosamente los símbolos económicos y políticos, como el estado, la democracia y el capitalismo, para que éstos participen de la supuesta absolutidad de aquéllos.

Estas son algunas de las sospechas fundamentales hacia el tipo tradicional de hacer cristología, cuyo uso y consecuencia hemos enumerado. A un nivel meramente teórico estas sospechas pueden ser descubiertas, y en parte lo han sido, en otros lugares que no sean América Latina. Lo que la situación de nuestro continente añade a la sospecha meramente teórica es su absoluta evidencia y la urgencia de hacer otro tipo de reflexión cristológica que por lo menos supere los importantes escollos señalados y enuncie el verdadero camino a seguir.

En este contexto hay que leer el libro que ahora introducimos. En los dos primeros capítulos se pretende reflexionar sobre presupuestos hermenéuticos que superen las sospechas descritas y apunten en esa superación hacia dónde debería apuntar una cristología en América Latina. En los restantes capítulos se pretende mostrar la dirección concreta que debería tomar la cristología. En estos capítulos no se dice nada estrictamente nuevo, en parte porque mucha de la conceptualización está tomada de cristologías europeas actuales y porque también en América Latina existe una incipiente producción cristológica, cuya línea pretende seguir este libro. Lo que de novedad pueda aparecer consiste en la estructuración de los diversos datos sobre Jesús, en el énfasis que se hace en unos aspectos sobre otros y en la intención, al menos, de dar una nueva dirección a la cristología.

Una cristología eclesial.

Queremos ahora resumir brevemente cuál es esa intención que ha dirigido la elaboración de este libro, para que su lectura y crítica pueda ser más provechosa. La cristología que presentamos pretende ser eclesial, histórica y trinitaria. En primer lugar pretende ser una **cristología eclesial**. Esto lo tomamos en el sentido más estricto y profundo de la palabra. Ya en el NT se nota que no existe una sino varias cristologías, lo cual muestra la relación, ya desde sus orígenes, entre cristología y eclesiología. Por una parte es importante notar que la realidad de Cristo es asumida en las diversas comunidades de forma diversa, y por otra parte hay que notar que sea cual fuere el modo de asumir la cristología todas las comunidades se remontan a Jesús para explicitar su propia realidad. En este ejemplo privilegiado del NT creemos que se encuentra el paradigma del sentido eclesial de la cristología. Este sentido no se reduce, aunque lo integre, a las afirmaciones eclesial-dogmáticas sobre Cristo, sino que es el modo de concebir a Cristo a partir de la realidad y vida concretas de una determinada comunidad, y de concebir el sentido de lo que dicha comunidad es y hace a partir de Cristo.

La presente cristología pretende ser eclesial en primer lugar en el sentido de que refleja la vida y praxis de muchas comunidades eclesiales en América Latina y porque se espera que este tipo de cristología posibilite y dé sentido a esa praxis. En concreto pretende ser el presupuesto cristológico de lo que la teología de la liberación latinoamericana ha explicitado sobre la naturaleza de la teoría y acción eclesiales.

No excluimos por supuesto el segundo sentido de cristología eclesial, es decir, la cristología basada en documentos del magisterio conciliar y papal de la Iglesia. Pero esto lo comprendemos como el momento segundo de lo que de eclesial hay en toda cristología. Más importante nos parece repensar el primer círculo hermenéutico entre praxis cristiana eclesial en un determinado momento de la historia y concepción cristológica. Creemos que la existencia de una cristología eclesial en sentido dogmático no hace superfluo ni inútil el otro sentido de cristología eclesial. Por decirlo brevemente, aun después de las afirmaciones dogmáticas sobre Cristo no se les ahorra a las comunidades cristianas el

esfuerzo que se les exigió a las primeras comunidades: pensar a Cristo originariamente desde su propia situación y praxis. Las afirmaciones dogmáticas aseguran, en formulaciones límite y doxológicas, la verdad sobre Cristo; pero el verdadero conocimiento de Cristo, la apropiación personal y comunitaria de lo que realmente es Cristo, formulado en los dogmas, no es posible ni real sin repensar a Cristo desde la propia situación y praxis.

Precisamente porque se trata de afirmaciones sobre Cristo, y no sobre cualquier objeto o persona, tiene que haber una historia de la cristología que no puede ser arbitrariamente detenida en un momento de la historia. Pues si Cristo no desencadenase historia y realidad cristianas, eso sería la negación formal de su ser—Cristo. Pero si Cristo sigue desencadenando historia cristiana novedosa, entonces es absolutamente necesario integrar esa historia nueva en la reflexión sobre Cristo.

Una cristología histórica.

En segundo lugar esta cristología pretende ser una cristología histórica, no ya sólo en el sentido explicado de que se hace desde la historia actual, sino en el mismo proceso de reflexionar sobre Cristo y analizar los contenidos de la cristología. Esta historicidad se refleja a diversos niveles, y en primer lugar en la misma lógica de la reflexión sobre Cristo. Si el fin de la cristología es confesar a Jesús como el Cristo, el punto de partida es afirmar que ese Cristo es el Jesús de la historia. Esto significa que la lógica de la reflexión cristológica no puede consistir en reflexionar en directo sobre los dogmas cristológicos, sino en recorrer el camino que hace posible la formulación de tales dogmas. El proceso lógico de la cristología no es entonces otra cosa que el proceso cronológico. De ahí el hincapié que se hace en el Jesús histórico. Aun conscientes de las dificultades exegéticas de llegar a ese Jesús, hacemos la afirmación de principio de que el contenido de la confesión de Cristo como el Hijo eterno de Dios tiene que provenir del contenido de la historia y destino de Jesús, por lo menos del núcleo que de ella se puede descubrir a través de las diversas tradiciones del N.T. sobre él. No puede haber una cristología de Cristo sin la historia de Jesús de Nazaret.

La historicidad de la cristología aparece además en el uso de categorías históricas para comprender la historia de Jesús. Esto significa en concreto la preferencia que se da a la praxis de Jesús sobre su doctrina y sobre la doctrina que los teólogos del NT elaboran sobre aquella praxis. Se trata entonces de concebir el nuevo testamento fundamentalmente como historia y secundariamente como doctrina, en la que se expresa lo que de realidad hay en esa historia. Significa también la importancia que se le da a las categorías históricas de pecado y conflicto. Se trata por lo tanto de considerar la historia de Jesús no idealista, sino conflictualmente. Significa un estudio de la persona de Jesús, cuya conciencia se desarrolla no autónomamente sino en la relación a su praxis y conflictividad reales. Significa por último afirmar el mismo proceso de evolución dentro del mismo Jesús, y ello no sólo a los niveles normales del desarrollo de todo hombre, sino también al nivel de la dimensión teológica, es decir, en su relación con el Padre. Significa concebir

al Jesús histórico como la historia de Jesús, y concebir al Hijo como la historia de su filiación.

Por último la historicidad de la reflexión cristológica aparece en recalcar la relacionalidad de Jesús. Esa relacionalidad consiste formalmente en que Jesús no es él mismo el centro de su predicación y actividad, sino que ese centro es el reino de Dios que viene, lo cual supone la confianza incondicional de Jesús hacia el Padre y la realización de ese reino. Si eso es cierto y si el reino no ha llegado todavía, esto supone que la cristología no puede ser un modo de anclarse en el pasado, sino que su reflexión debe estar dirigida al futuro de Dios y de su reino. Supone que no puede hacerse de Cristo un "mito del origen", sino aquél que sigue desencadenando historia hacia el futuro. Dicho de otra forma, el pasado de Jesús sólo se recobra en el presente si impulsa hacia un futuro. La relacionalidad concreta de Jesús hacia el reino de Dios que viene es lo que permite y exige, en nombre del mismo Jesús, que la reflexión cristológica esté orientada hacia el futuro de la historia, para que de ese modo se pueda recobrar el sentido de la confesión de Cristo en el presente.

Una Cristología Trinitaria.

En tercer lugar esta cristología pretende ser una cristología trinitaria. Esta afirmación pudiera extrañar, pues mencionar la Trinidad parece ser abundar en el más sofisticado y aparentemente inoperante de los temas teológicos, elevarse a la más abstracta de las especulaciones, lo cual hemos rechazado al enumerar las sospechas. Sin embargo creemos que es precisamente la teología de la liberación latinoamericana la que está devolviendo seriedad a la reflexión trinitaria; y ello no porque dicha teología especule sobre la Trinidad, sino porque el mismo quehacer teológico es de hecho trinitario, aun cuando en el contenido de dicho quehacer no apareciese ni una sola vez el término "Trinidad" en sus reflexiones.

Lo que queremos indicar es que el planteamiento del círculo hermenéutico en la teología de la liberación es trinitario. Y eso es lo que pretendemos presentar en la cristología. No que vayamos a analizar las posibles afirmaciones de Jesús sobre la Trinidad, sino que afirmamos que la reflexión sobre Jesús sólo se puede hacer trinitariamente.

La reflexión sobre Jesús es teo-lógica en cuanto que no se le puede pensar sino es en relación a lo último que representa el Padre y su reino, misterio último de la historia, inmanipulable e incomprensible, la cual inmanipulabilidad e incomprensibilidad no sólo no desaparece sino que llega a su máxima expresión precisamente a partir de Jesús. Para el mismo Jesús es fundamental mantener el misterio del Padre y mantener que el Padre es el misterio último; y por ello para la reflexión sobre Jesús es fundamental también mantener ese misterio, y no pensar que con Jesús y con la cercanía de Dios que en él acaece, el Padre ha dejado de ser el Dios siempre mayor, el último horizonte de la existencia e historia de los hombres.

La reflexión sobre Jesús es cristo-lógica en cuanto que se afirma que en Jesús se ha revelado el Hijo de Dios por antonomasia. En la revelación del Hijo en la historia de

Jesús ha aparecido aquella definitividad de cómo corresponder al misterio último del Padre en la existencia histórica. Estrictamente hablando Jesús no es el sacramento del Padre, no es la revelación epifánica del misterio último, sino que es la revelación del Hijo, del modo correcto de cómo corresponder y acceder al Padre. Por ello para comprender cristo-lógicamente a Jesús hacemos uso preferentemente de las categorías de "Hijo" y de "Camino" al Padre.

La reflexión sobre Jesús es pneumato-lógica en cuanto que se afirma que sólo dentro de una vida según el Espíritu de Jesús se le puede captar a éste como al Hijo y acceder al Padre. En la novedad de la vida, en la ruptura con el pasado, en la conversión, en la praxis cristiana, en la lucha por la justicia del reino de Dios se da el lugar de conocer a Jesús como al Cristo. Y por ello insistimos en el seguimiento del Jesús histórico, no sólo porque ese seguimiento sea uno de los temas fundamentales de cualquier cristología que reflexione sobre la vida de Jesús, ni sólo porque el seguimiento es la expresión evangélica de lo más fundamental de la ética cristiana, sino porque es también la condición de posibilidad de una epistemología cristológica.

El enfoque trinitario por lo tanto no significa que la Trinidad es uno de los posibles contenidos a introducir en una cristología, sino mucho más fundamentalmente significa que el mismo hacer cristología es imposible si no es dentro de la realidad trinitaria de Dios. Dicho positivamente, sólo es posible si el Padre sigue siendo el horizonte último de la realidad, el Hijo la ejemplaridad definitiva de cómo corresponder al Padre y la vida en el Espíritu de Jesús el mismo hacer cristiano que nos hace hijos en el Hijo.

Este enfoque creemos que es lo más profundo que ha aportado la teología de la liberación a la teología en general, pues ha desplazado el problema de los contenidos de la teología a la misma condición de posibilidad de hacer teología cristiana. La insistencia en que sólo desde una praxis se puede hacer teología es la afirmación de que sólo según una vida en el Espíritu de Jesús se hace inteligible al Jesús que envía el Espíritu. La insistencia en la realización del reino de Dios creemos que es la expresión adecuada de que el horizonte último de la teología es aquella realidad misteriosa y utópica, que aunque siempre delante de nosotros e incapaces nosotros de realizarla plenamente, es el origen más profundo de nuestro ser al mostrarnos precisamente el futuro. La insistencia en el Jesús histórico es la afirmación de la ejemplaridad definitiva del Hijo, con unos contenidos suficientemente concretos —el anuncio de la utopía, la denuncia de la injusticia como pecado por antonomasia, la parcialidad hacia el oprimido, el desenmascaramiento de mecanismos religiosos alienantes— para que su Espíritu no sea cualquier espíritu, ni su Padre Dios a quien se dirige, cualquier divinidad abstracta manipulable. La mutua interacción de hacer una praxis cristiana según el Espíritu de Jesús y la esperanza en la utopía del reino de Dios es el círculo hermenéutico, expresado cristianamente, necesario para cualquier reflexión teológica y, en nuestro caso, para cualquier reflexión cristológica.

Estas son las intenciones del libro que introducimos: buscar aquella comprensión de Jesús que proceda a una praxis según el seguimiento de Jesús en el anuncio del reino, en la denuncia de la injusticia y en la realización, aunque parcial, de ese mismo reino, lo cual desemboca a su vez en un nuevo seguimiento. El mantener vivo ese proceso es la expresión eficaz de la esperanza en el misterio del Padre y en la venida del reino. Y es a la vez la más radical verificación de la verdad de la cristología: que Jesús es el Hijo eterno del Padre porque a través de su Espíritu es capaz de seguir engendrando seguidores suyos, configurando a otros hombres a su imagen.

Limitaciones.

Si éstas son las intenciones de esta cristología, el autor es también consciente de sus deficiencias. En primer lugar esta cristología está dirigida a un grupo determinado de cristianos, a aquéllos que han tomado un compromiso serio en el proceso de liberación. Pero no analiza suficientemente la problemática cristológica de las mayorías. Va dirigida por lo tanto a aquellos cristianos comprometidos con el pueblo mayoritario, pero, no es expresión clara y directa de lo que ese pueblo mayoritario piensa sobre Jesús. El analizar, criticar y encauzar las cristologías populares nos parece una tarea urgente de la teología, pero que no se aborda en este libro. En segundo lugar los textos escriturísticos aducidos necesitan de una mayor fundamentación exegética, tratándose de una cristología que pretende basarse en el Jesús histórico. Naturalmente que hemos tenido en cuenta lo que la exégesis afirma sobre los diversos pasajes y al usar teologías sistemáticas hemos usado aquellas que con mayor seriedad se basan también en la exégesis. Pero el análisis exegético necesita una mayor elaboración.

Hubiéramos deseado superar éstas y otras limitaciones en una edición posterior, pero la urgencia de esta edición y las excepcionales circunstancias por las que está pasando nuestro país y su Iglesia han hecho imposible la reelaboración a fondo del material y el evitar ciertas repeticiones en los diversos capítulos. Nos hemos contentado con añadir el Capítulo V "La oración de Jesús" corregir el Capítulo X "Los dogmas cristológicos" y añadir esta introducción aclaratoria.

San Salvador, El Salvador.
Mayo de 1977.

LA 'CRISTOLOGIA DESDE AMERICA LATINA' DE JON SOBRINO

Para comenzar quiero decir que yo había leído la Cristología de Sobrino antes de este venturoso viaje a México. Me gustó mucho, y tengo escrita una reseña muy laudatoria de ella, aunque muy breve. Al llegar aquí, me alegró el comprobar que ha ayudado mucho a un grupo numeroso de gente a articular su fe; pero me sorprendió el saber la cantidad de temores y malestares que había levantado en otros. Que estos malestares existan en la Gregoriana, ya es cosa que no puede sorprender a nadie. Pero aquí sí que me resultaba extraño. Por eso mi exposición está un poco condicionada por esa situación con la que en parte me encontré: quiere tener algo de "pedagógica". No es que yo conozca con detalle todos esos temores a que estoy aludiendo; pero son cosas de las que uno oye hablar, y entonces se imagina uno por donde pueden ir los tiros y qué dificultades de intelección puede haber etc. etc. Y partiendo de aquí, creo que mi exposición debería imponerse la tarea de facilitar la intelección de algunas cosas y, al mismo tiempo, no negar tampoco las limitaciones que pueda haber, pero sí situarlas correctamente: pues yo creo que la Cristología de Jon es muy buena, a pesar de las limitaciones que pueda tener, y quisiera mostrar que estas limitaciones no desautorizan lo válido que tiene; simplemente obligan a añadir: "bueno, pues aquí o ahí también se podría haber dicho esto otro, además de lo que Sobrino dice" . . .

Por otro lado, no creo que el público tenga obligación de haberse releído el libro durante estos días inmediatamente anteriores a esta sesión, como quizás hemos tenido que hacer nosotros. Probablemente muchos la leyeron, pero hace ya tiempo. Y como yo soy el primero en hablar, creo que mi exposición, por ser la primera, debería tener la misión de evocar el contenido del libro, para que vayan recordando de qué se trata. Por eso me ha parecido que lo mejor podría ser ir siguiendo en mi exposición los diversos capítulos del libro, a ver si así vamos refrescando la lectura que ustedes hicieron algún día.

Si recuerdan, pues, la Cristología de Sobrino puede dividirse en las cinco partes siguientes: una primera que habla de la vida de Jesús y que consta de dos capítulos: el tema del Reino (o la vida como servicio al Reino) y luego la fe precisamente como la historia de ese servicio al Reino. Una segunda parte está dedicada a la muerte de Jesús y, sustancialmente, resume *El Dios Crucificado* de J. Molmann. Siguen dos capítulos cortos que constituyen una única parte dedicada a la resurrección, y que se centran sobre todo en la idea de que la Resurrección sólo es creíble desde una praxis de resucitado. Una cuarta parte la constituye el capítulo sobre la historia de los dogmas cuya misión es llevarnos hasta la cumbre de la fe en Jesús: la confesión de su Trascendencia. Y finalmente hay una quinta parte que consta de un capítulo que puede ser el que haya creado más malestar o dificultades de intelección; un capítulo que podría titularse algo así como: "la desvirtuación del cristianismo que desde sus orígenes dejó de ser fe y pasó a ser religión" y en el cual, posiblemente, hay algún simplismo y algunas cosas que podrían enriquecerse más.

Estos son los cinco puntos que yo trataré, sobre todo el 1, el 2 y el 5, porque me parece que son también los que Sobrino toca más extensamente. Pero si ustedes recuerdan, estas cinco partes están enmarcadas por dos capítulos introductorios (el 1o. y el 2o. del libro) que suministran dos importantes criterios de lectura y de interpretación para este libro. Yo voy a invertir el orden en que los expone Sobrino y comenzar diciendo que, en primer lugar, se trata de una *Cristología desde América Latina*. Subrayo esto porque sé que algunas críticas le han dicho a Jon que su obra no es latinoamericana sino europea. Yo tengo la profunda impresión de que sí que es latinoamericana o, al menos (y esto creo que sí puedo decirlo con más autoridad, como europeo que soy), de que no es una cristología europea, ni mucho menos yanqui (aunque pueda estar hecha con materiales europeos). El segundo criterio hermenéutico es para mí una consecuencia de éste (y por eso he invertido el

orden) y es el tomar al Jesús histórico como punto de partida de la Cristología.

0. CLAVES DE LECTURA DE LA CRISTOLOGIA DE SOBRINO

1. América Latina.

¿Qué significa, pues, Cristología desde América Latina? Jon lo explica, si recuerdan ustedes, mediante aquellos cinco puntos en los que intenta comparar una cristología latinoamericana y unas cristologías europeas (las Rahnner, Pannenberg y Moltmann; pero no habrá tiempo de exponerlas aquí). Como dije, hace la comparación a través de cinco puntos.

El primero: **dónde se ubica una teología**, si en una tradición cultural como ocurre en las europeas (y entonces hay que ver si Pannenberg depende de Hegel y si Moltmann depende de Bloch o quien sea), o si se ubica como viene a decir Jon (en parte porque Latinoamérica no tiene una tradición cultural en el sentido dicho), se ubica en la realidad misma y arranca de lo que está viviendo el continente, el pueblo, pero no ya para "justificar" el compromiso con esa realidad, sino luego de ese compromiso.

Segundo criterio: **qué postura se toma frente a la Ilustración**. Evidentemente, hoy no se puede hacer teología ni explicar la fe, sin tomar postura frente al fenómeno de la Ilustración. Pero esta postura puede ser ante la Ilustración kantiana (es decir: el descubrimiento de que el hombre tiene una razón autónoma y que esta razón debe criticarlo todo, o puede criticarlo todo, y que el ejercicio de esta razón crítica ha de darse en el seno mismo de la teología), o puede ser, en un momento ulterior, ante la Ilustración marxista (el descubrimiento de que el hombre está en el mundo para transformarlo: no meramente para con su razón criticar o explicar las cosas, sino para cambiarlas, porque de la misma realidad brota esa "exigencia de transformación"). Hay aquí dos posibilidades y es también la opción por la segunda la que da el carácter latinoamericano de una cristología, precisamente porque Latinoamérica es "el reverso de la historia" (G. Gutiérrez), la "antología" de las consecuencias de aquella primera Ilustración y de aquella presunta mayoría de edad, que no se ha limitado a eliminar mitos y producir razonabilidad, sino al revés: ha creado una enorme dosis de opresión (y de irracionalidad por tanto) que además se desconoce desde el primer mundo, pero que es condición de posibilidad de la existencia de ese primer mundo. Por tanto, una cristología latinoamericana es clara que debe partir desde ahí.

Tercer criterio: **cómo se interpretan** (hermenéutica quiere decir eso: interpretación) **las formulaciones antiguas de la tradición**, de la teología, del N.T. etc. También aquí habría dos tipos de hermenéutica: una que intenta hacerlas comprensibles, situándolas en un contexto de sentido (vg. el contexto en que fueron escritas etc.) y otra que intenta llegar a su verdad más bien a través de su capacidad de transformación de la realidad: en fin de cuentas decimos muchas veces, al hablar de la resurrección que uno de los argumentos es la transformación de la vida de los apóstoles y demás. Pues de eso mismo se trata: no meramente

de hacer comprensible una afirmación, un dato cualquiera (que Jesús es Hijo de Dios, o que Jesús resucitó), sino de hacerlo verificable, o vivible. Y la cristología latinoamericana estaría también en el segundo polo.

El cuarto gozne o criterio de discernimiento es lo que Jon Sobrino llama la **aporía metafísica**, y quiere decir que, de una u otra manera todo pensamiento se pone en marcha a través de algo que es inexplicable. Y que nunca logrará explicar —esa es la aporía— pero que, en su misma inexplicabilidad, desata y pone en marcha un pensamiento. Sobrino afirma que esta aporía puede ser "de teología natural" o "de teodicea". La primera necesita a Dios para explicar el mundo: llega a Dios partiendo de lo positivo del mundo, de la existencia, de la belleza, de la religiosidad, de la experiencia metafísica. La segunda necesita justificar a Dios ante el hecho del mundo: no llega a Dios a través de lo natural, que más bien le cuestiona a Dios y le plantea la cuestión de cómo justificar a Dios en un mundo donde hay hambre, hay opresión, incomunicación, dolor etc. Y otra vez, la hermenéutica latinoamericana sería la segunda: la que no arranca de la teología natural sino de la teodicea.

Y finalmente, por algo que es típico de toda cristología y, sobre todo de la teología moderna, el último campo de debate es lo que Sobrino llama la **concentración cristológica**, que diría que toda teología es cristología; por tanto habría esa especie de concentración en Cristo, de donde deriva todo pensar teológico. Pero ¿cómo se verifica eso? ¿mediante unos conceptos ya conocidos (Jesús es Sacerdote, Jesús es Salvador, Jesús es Profeta...) y tales que cuando los aplicamos a Jesús ya sabemos lo que significan? ¿O de tal manera que esos conceptos sólo son conocidos, en su significado, desde Jesús? Otra vez es la segunda opción la que marca para Sobrino el carácter latinoamericano, aunque aquí ha de enfrentarse con la dificultad de armonizar esa concentración cristológica, con la "concentración en la realidad" como criterio último teológico, de la que él ha hablado antes.

Bien, aquí se podría comentar que evidentemente, y hablando en pura teoría, una teología debe ser ambas cosas, debe ser siempre el doble polo que hemos presentado: pues una hermenéutica debe ser comprensible y verificable, la Ilustración... pues necesitamos la primera y la segunda Ilustración, y así sucesivamente. Y se puede decir en son de crítica que quizás Sobrino contraponen un poco las cosas.

Pero yo pienso que la contraposición no la hace él, sino que hasta cierto punto se la encuentra hecha; y que si él quizás se inclina demasiado hacia el segundo punto de los que hemos citado, esto se debe a que en estos momentos Europa, o la teología que normalmente se produce en Europa, se decanta cada vez más hacia el primer aspecto. Creo que como europeo puedo decir esto con cierto conocimiento de causa, y creo que esta es una de las causas que están en la base de un fenómeno del que ya ha comenzado a hablarse: una cierta sequedad y un cierto agotamiento de la producción teológica europea, precisamente en los



momentos en que se dispone de más medios materiales para hacer teología: en este momento no hay barths, ni bultmanns, ni rahners y no sabemos si están saliendo o van a salir, pero no se acaba de notar mucho. Y es muy posible que con las facilidades que tiene para trabajar vg. un Küng, saldrían en Latinoamérica docenas de maestros. Ayer mismo tuve una carta de una estudiante de teología alemana, y protestante, que me decía: voy a hacer la tesis sobre la teología de la liberación, ya que sé castellano, porque es la única teología que me dice algo. De modo que este mismo como cansancio, o esta sensación de esterilidad de la teología europea (que quizás proviene de que inconscientemente, o manipuladamente, o como sea, se ha vinculado demasiado al primer miembro de las antinomias que yo he citado) eso sería entonces lo que justifica que la cristología de Sobrino pueda tener cierto carácter de reacción contra esa situación. Porque, en fin de cuentas, por más estéril que sea desde el punto de vista teológico la teología europea, desde el punto de vista de los mercados pues es la que tiene el medio de llenarlos y la que de una u otra manera se impone: no olviden que ya ha pasado el tiempo en

que la gente compraba lo que quería; hoy compramos lo que algunos desconocidos en algún lugar desconocido han planificado que compremos; y esto vale incluso para la teología.

Y como cristología de reacción, la de Sobrino puede tener el peligro —y lo notaré en algún momento— de no incorporar suficientemente el primero de los elementos al subrayar el segundo. Y mi exposición de lo que resta, tendría que intentar reafirmar en primer lugar la importancia de ese segundo elemento, dando ahí un lugar de comprensión de la cristología de Sobrino, pero añadiendo en algunos momentos: bueno, pues aquí también se pudo haber incorporado ese primer elemento y no se hubiera perdido nada, por decirlo así.

Con esto espero que estemos ambientados, aunque no sé si demasiado rápidamente, pero es que cada vez que miro al reloj se me congelan más palabras. Supongamos que estamos ambientados y entonces podemos pasar, como dije, a otro capítulo introductorio.

2. El Jesús histórico.

Sobrino insiste por activa y pasiva en que el punto de partida de la cristología es el Jesús histórico. Y yo sólo quisiera añadir que ese es el punto de partida de la cristología para América Latina; porque esto es una consecuencia de lo anterior (y por eso he invertido en mi exposición el orden de los capítulos).

Es decir: es el punto de partida para una situación que, por un lado, es creyente (por tanto lo cristológico de Jesús se halla como aceptado, incluso ambientalmente, y me parece que todavía bastante). Pero, por otro lado se empieza a hacer la turbadora experiencia de que eso cristológico (es decir: la trascendencia, la divinidad de Jesús etc.) es vivido muchas veces como un obstáculo a la fe tomada como seguimiento y, por tanto, al carácter prático que supone el seguimiento de Jesús. Es nefasto que por ejemplo, la universalidad de Jesús —dada en la Resurrección y en el kerygma primitivo— a base de ser pacíficamente poseída, se vaya convirtiendo en una universalidad abstracta y sin contenidos que no divida los corazones de Israel.

Pero si leemos un poco más detenidamente, nos daremos cuenta de que también para Jon, lo cristológico de Jesús, precisamente por ser pacíficamente poseído, hace también de punto de partida implícito de la cristología, en cuanto que es precisamente aquello que el Jesús histórico tiene que aclarar e iluminar. Sobrino mismo lo dice en algún momento muy rápidamente: "subjetivamente el punto de partida de la cristología es la fe vivida" (p. 280). Por tanto, también es punto de partida; lo que ocurre es que al ser esto como pacíficamente poseído, y además en una situación de injusticia y opresión, se convierte muchas veces en obstáculo aparente de la lucha contra esa opresión. Por eso dice Sobrino: el punto de partida de la cristología es el Jesús histórico. Y habría que añadir: de la cristología hecha desde América Latina; y necesariamente además. Pero si habláramos universalmente, de sólo "la cristología" (si es que esto es posible) entonces las cosas se complicarían un poco más. Porque, por ejemplo, hay cristologías en Europa (en una situación que ya no es de fe poseída por tanto) que se hacen tomando al Jesús histórico como punto de partida (hasta cierto punto citaré aquí la de E. Schillebeeckx, y el *Ser cristiano* de H. Küng) y que no llevan a donde lleva la de Jon (a una crítica de la cristología por Jesús) sino que llevan a una especie de liberalismo, en el sentido en que lo fue el liberalismo exegético del S. XIX. Por tanto no siempre sería tan claro que el punto de partida de la cristología dogmática sea sólo el Jesús histórico. Yo abogaré más bien, sea dicho esto muy de paso, por una postura como la que expongo en el prólogo a la traducción castellana de la *Cristología* de W. Pannenberg, sobre la unidad inquebrantable que forman el Jesús histórico, el anuncio de la resurrección como algo que aclara el enigma de Jesús y que ya hemos oído al comenzar a hacer cristología, y el kerygma primitivo como algo que, a la vez, aclara el significado de ese anuncio de la resurrección y está necesariamente referido al Jesús histórico.

Quizás eso esté dicho muy aprisa, pero ya es suficiente. Ahora quiero aclarar más otro punto: la prueba más clara de que Jon no niega esto (aunque alguna de sus expresiones podría dar la impresión de que sí, y de que habla como más dogmáticamente o más universalmente) es la siguiente: si sólo nos quedáramos con el Jesús histórico habría peligro de convertir el seguimiento de Jesús en un puro mimetismo, en pura imitación. Y si hay algo que Jon repita por activa y pasiva que no es así, es precisamente esto: él centra toda la cristología en el seguimiento, pero insistiendo en que seguimiento no quiere decir mimética, no quiere decir que porque Jesús llevara barba tengamos que llevarla nosotros, o que porque él no ordenara mujeres ya estamos nosotros seguros de que no podemos ordenarlas. Pues bien: lo que hace posible este tipo de seguimiento no mimético son estos dos polos: el Jesús histórico, y el Espíritu "derramado" con su exaltación a la diestra del Padre. Sin el Espíritu de Jesús (que está presente y aplica digamos la vida de Jesús a las distintas situaciones culturales etc), es cuando el seguimiento degenera fatalmente en mimética. Pero sin el Jesús histórico, meramente con el Espíritu de Jesús, entonces el seguimiento degenera fatalmente en arbitrariedad: cada uno tiene el Espíritu que él quiere, y con aquél espíritu que él posee inventa lo que quiere. Y eso es más bien lo que pasa en América Latina.

Bien... me parece que esto es suficiente. Lo que esta introducción pone de relieve por tanto es que la cristología de Sobrino es una cristología crítica. Y entonces sí: el punto de partida de una cristología crítica es el Jesús histórico. Los evangelios y la vuelta al Jesús histórico que ellos suponen (al menos los tres primeros) se escribieron como necesidad de un cierto criterio crítico ante determinadas absolutizaciones de espíritus particulares que se pretendían el espíritu de Jesús.

Y como cristología crítica pienso que dice todo lo que no dicen las cristologías europeas, y creo que éste es su valor. Pone de relieve la seriedad de este no—decir de las cristologías europeas. Añadamos si ustedes quieren que, como cristología crítica, puede en alguna formulación o en alguna expresión, recuperar elementos de aquello que se critica y que sin embargo serían reintegrables en una situación que fuese como más serena, como menos crítica etc. etc.

Y ahora sí que es el momento de entrar ya en la exposición que va haciendo Sobrino del hecho de Jesús.

1. LA VIDA DE JESUS: EL REINO Y LA FE

El capítulo dedicado al Reino (cap. 3) casi lo voy a dejar. Sólo recuerden —los que tuvieron la paciencia de escucharla— aquella charla de hace pocos días en que hablé de la vida de Jesús como resumida en el *Abba* y en el Reino. Entonces: todo lo que Jon dice del Reino yo lo quise decir allí y quizás él lo dice mejor que yo. Pero añadiría como una cierta crítica, que yo hubiese dado igual relieve a la categoría del Padre y a la experiencia del *Abba*, que él la da por supuesta constantemente, pero no la desarrolla tan ex-

tensamente. Y cuando la trata, al final y en un apéndice, es más bien tratando de descubrir en ella la conciencia de Jesús, pero no tanto buscando la vinculación que tiene, para Jesús, la categoría del Reino con el que Dios es Abba, con el que Dios es Padre, y todo lo del Padrenuestro y cómo ambas categorías se polarizan ahí. Creo que, de haber desarrollado esto con la misma extensión incluso de páginas —digamos así— habrían quedado más claras algunas afirmaciones. Entonces, pienso yo, se entenderían mejor los pasajes claves y válidos de la p. 53 (párrafo 1) (1) y p. 55 (párrafo 2) (2), añadiendo que precisamente la relación es persona, que el seguimiento es adoración (y que esto lo distingue de todo otro seguimiento y de toda otra adoración, etc.)

Entonces, también se vería el Reino como fundado y justificado desde Dios, como experiencia de la bondad de Dios, no meramente como algo positivístamente impuesto por la realidad, sin necesidad de otra justificación. Y entonces se recuperaría algo de lo que noté al hablar de la primera y segunda Ilustración. Cuando Sobrino habla de ellas y de la ubicación en una historia cultural etc., parece dar por sentado que la misma realidad justifica su exigencia de transformación, que esa exigencia brota sin más de la realidad (este es un dato que quizás es real y muy típico de los "terceros" mundos). Pero yo no sé si esto sólo es cierto, por así decir, en un primer momento, mientras que más adelante, poco a poco, va apareciendo esa exigencia de una fundamentación del compromiso con la realidad.

También se entendería mejor lo que dice Sobrino del pecado (cf. p. 59) pues hay un paralelismo entre la dualidad Abba-Reino y la doble descripción del pecado: usar del propio poder (el que sea) para "asegurarse" frente a Dios (por donde iría el pecado "personal"), y usar del propio poder para "endiosarse" frente al prójimo (pecado "social"). El primero da lugar al afán de "seguridad" nunca sacrificado y el segundo da lugar a la "hipocresía" que consiste en no anticipar el Reino cuando se dice creer en él. Ambos los han tipificado los evangelios en la categoría (ya más teológica que histórica) de "fariseo". En ambos casos el pecado es una forma de poder, y el pecador es una forma de poderoso (lo que implicará para Sobrino una destrucción de la idea clásica de que el poder es mediador de la Divinidad: lo que "media" a Dios es sólo el amor).

Y finalmente se entendería mejor por qué, al seguidor del Reino, llega un momento (lo que Jon llama "segunda fase de la vida de Jesús") en que no sólo se le pide que trabaje por el Reino con los poderes que tenga, sino tomando como normativa la figura de Jesús (Mc 8, 33, la cruz etc.). Lo que en definitiva implica que, si el Reino es la filiación, Jesús es el Hijo.

Todo esto son sólo posibilidades de enriquecer la tesis de Sobrino. Pero yo sostengo que esa tesis del Reino es válida en cuanto contrapuesta a la de abordar directamente la divinidad (3).

La cuestión de la fe de Jesús.

Luego viene un capítulo que puede haber sido de los

más polémicos, o de los que más incomodidad hayan causado, y que a mí me parece quizás el mejor de la obra: es el de la fe de Jesús. Fe de Jesús en la que quizás Sobrino pone bastante riqueza nueva, al no presentarla como algo ahistorizado o puntual, sino precisamente como algo historizado: una fe que totaliza la historia de Jesús y es así aumento de la conflictividad intrínseca a su vida. Una fe que, en cuanto expresión de la historia de Jesús va evolucionando, al menos en sus expresiones, de acuerdo con las experiencias que la realidad le va presentando a Jesús y que muchas veces son experiencias de fracaso, experiencias casi destructoras de lo que él creía o de lo que él vivía desde la experiencia del Abba (en este sentido, por ejemplo, quedan definitivamente desautorizadas preguntas como la de si Jesús pensaba que el fin del mundo era o no era inminente, porque tal pregunta no deja lugar a lo más definitivo: qué historia tiene esa idea en Jesús).

Bueno, yo me imagino que todo esto puede provocar aún cierta incomodidad o cierta dificultad. Sobre todo cuando Sobrino parece que viene a decir que es en esa fe de Jesús donde él cree que se puede definir o presentar hoy la divinidad de Jesús. Y esto habrá gente que quizás no lo podrá entender y le parecerá que es una destrucción de la divinidad de Jesús, porque nosotros somos creyentes precisamente porque no somos Hijos de Dios (con mayúscula!). Entonces el que nos digan que la fe de Jesús puede ser la categoría que articule su relación con Dios, pues alguno lo puede entender como si fuese una negación de su divinidad... y ya tenemos el escándalo ¿no?

Pues bien, yo creo posible apuntar aquí una pista de comprensión muy válida: en el fondo lo que Jon Sobrino llama la fe de Jesús no es nada más que lo que el mismo N.T., desde los comienzos, ha llamado la "obediencia" de Jesús. Tampoco es claro que si Jesús era El Hijo en sentido pleno, pudiera ser "obediente", y el mismo N.T. nos tiene que explicar que "aunque era el Hijo, aprendió a obedecer etc." ¡Y cuidado que sale veces la obediencia de Jesús en el N.T., y cuidado que incluso polariza en más de un momento toda la vida de Jesús y su relación con Dios!

Naturalmente que, para que esto sea válido, no podemos entender la obediencia de Jesús en el sentido que S. Ignacio llamaría mera obediencia de ejecución, sino más bien como algo de lo que el santo llamó obediencia de juicio; y que el nombre nunca me gustó, pero la realidad entrevista me pareció siempre bastante genial: lo único que me he preguntado siempre frente a la obediencia de juicio es si es posible dar obediencia auténtica de juicio a un hombre o hasta qué grado es posible. Esta es la cuestión que yo tengo porque me parece que el fondo último de la obediencia de juicio es una actitud de fe. Pero volvamos a Jesús: Jesús no fue obediente si su obediencia consistía, digamos así, en una mera ejecución que en el fondo no se entregaba al Padre, no confiaba en El o no estaba de acuerdo. Pero tampoco lo fue si sabía ya todos los motivos del Padre: pues entonces el motivo de su sujeción no era el Padre sino esos motivos mismos que él veía también. En el fondo creo que pueden ver cómo la obediencia es obediencia "de juicio" cuando incorpora ese elemento de fe y disponibilidad.

Y una vez aclarado esto quisiera añadir que todo lo

que Sobrino dice sobre la fe de Jesús, en el fondo no es más que retomar lo que el N.T. dice sobre la obediencia de Jesús (aunque hoy la palabra obediencia suena como más mal, como si se tratase de pura ejecución de un puro robot). Pues bien: Sobrino no es el primero, sino que hay teólogos ya (y teólogos como von Balthasar en el campo católico y F. Gogarten en el campo protestante . . . en fin ambos superortodoxos y hasta políticamente de derechas) los cuales han articulado también, desde esa obediencia de Jesús como expresión de un ser—relacional, de una pura referencia al Padre, han articulado ahí la divinidad de Jesús. Quede pues claro que no hay ninguna novedad en el fondo de lo que dice Sobrino.

Pero aunque no haya novedad sí que hay una diferencia que a mí, sinceramente, me escama bastante: resulta extraño que nadie le ponga objeciones a Balthasar cuando articula la divinidad de Jesús a partir de su obediencia al Padre, mientras esta obediencia, por así decirlo, transcurre tal como la presenta él: allá en el cielo, al margen de la historia, entre Padre e Hijo . . . y que Sobrino encuentre tantas objeciones cuando la articula en una obediencia en el seno de la historia, conflictiva, en una palabra: encarnada. La verdad . . . uno ya no sabe si a veces, en esas objeciones, no se hace más que revestir ideológicamente de ortodoxia, un enorme miedo que tenemos a la obediencia de Jesús: porque entonces, al ser intrahistórica, supone también (de la manera que sea y que no es momento de exponer aquí) nuestra propia obediencia y la obediencia de la Iglesia. Tengo que seguir adelante, pero pediría que esto se medite muy seriamente . . .

2. LA MUERTE DE JESUS

Del capítulo sobre la muerte de Jesús (cap. 5) ya he dicho que, en el fondo, no hace más que exponer un poco a su manera *El Dios Crucificado* de J. Moltmann. Insinúo que esto permite ver en qué sentido es el Jesús histórico el punto de partida de la cristología de Jon: si sólo se tratase del Jesús histórico no cabría aquí este capítulo pues con sola la historia no sabríamos que ese muerto era el Hijo de Dios. Toda la fuerza de la reflexión de Moltmann radica en que aquel muerto era el que resucitó y el Hijo Unigénito.

Pero dejemos esto. En sustancia me parece a mí que esta obra de Moltmann es uno de los grandes libros que se han escrito en los últimos años y que tiene una importancia teológica grande. Quizás pueda resultar unilateral en algún momento, pero la riqueza teológica que brinda (sobre todo en su cap. 6) es mucho mayor. Huelga pues decir que, paralelamente, el capítulo correspondiente de Sobrino me parece un capítulo muy válido, en cuanto intenta presentar la cruz de Jesús precisamente como crítica de todo conocimiento de Dios. Porque después de la crisis sufrida por la palabra Dios, la situación actual, sobre todo a nivel intraccesial, ya no se resuelve meramente con la pregunta de si Jesús era, o no, Hijo de Dios. Tan importante como esa cuestión es esta otra: ¿de qué Dios era Hijo Jesús?

Puede que haya aquí gente a la que, después de leer este capítulo, parezca que se le cae la razón, o el conocimiento natural de Dios y aquella clásica teología natural del

Dios inmutable, del Dios todopoderoso etc. etc. Por eso quisiera subrayar, como elemento pedagógico que permita valorar lo que Jon dice aquí, una comparación que insinúa y no desarrolla, entre lo que dice Aristóteles que es el punto de partida de la filosofía, y el punto de partida de esta teología. Según Aristóteles el principio de la filosofía es algo experiencial: es la admiración; si el hombre no se admirase de que existan cosas, de que haya relámpagos o lo que sea, si el hombre no se admirase nunca habría habido filosofía; lo que dice Aristóteles es que el filósofo es aquel hombre que se admira, y se admira precisamente de aquellas cosas de las que nadie se admira, por cuanto los demás hombres las dan por evidentes, las dan por clarísimas. Pues bien: el filósofo es el que se admira y este es el punto de partida de la filosofía. Sobrino añade en paralelismo con esto (y yo creo que está bien insinuada la comparación): el punto de partida de ese conocimiento teológico que aparece en la cruz de Jesús, es, no la admiración, sino la experiencia de la sym—patheia, de la simpatía es decir: de la acogida a los sufrimientos del otro. Creo que esto es importantísimo y que sin ello podemos entablar a veces diálogos de sordos. Y por ello permítanme que lea la descripción que hace Sobrino aunque esto nos alargue:

“La actitud cognoscitiva que permite una verdadera analogía entre el creyente y la cruz de Jesús, es el dolor ante la presencia de las cruces históricas. Ahí se da una simpatía y un conocimiento connatural para captar lo que pueda haber de presencia de Dios en la cruz y de presencia de Dios en los oprimidos. El sufrimiento precede al pensamiento” añade citando a Feuerbach (p. 154).

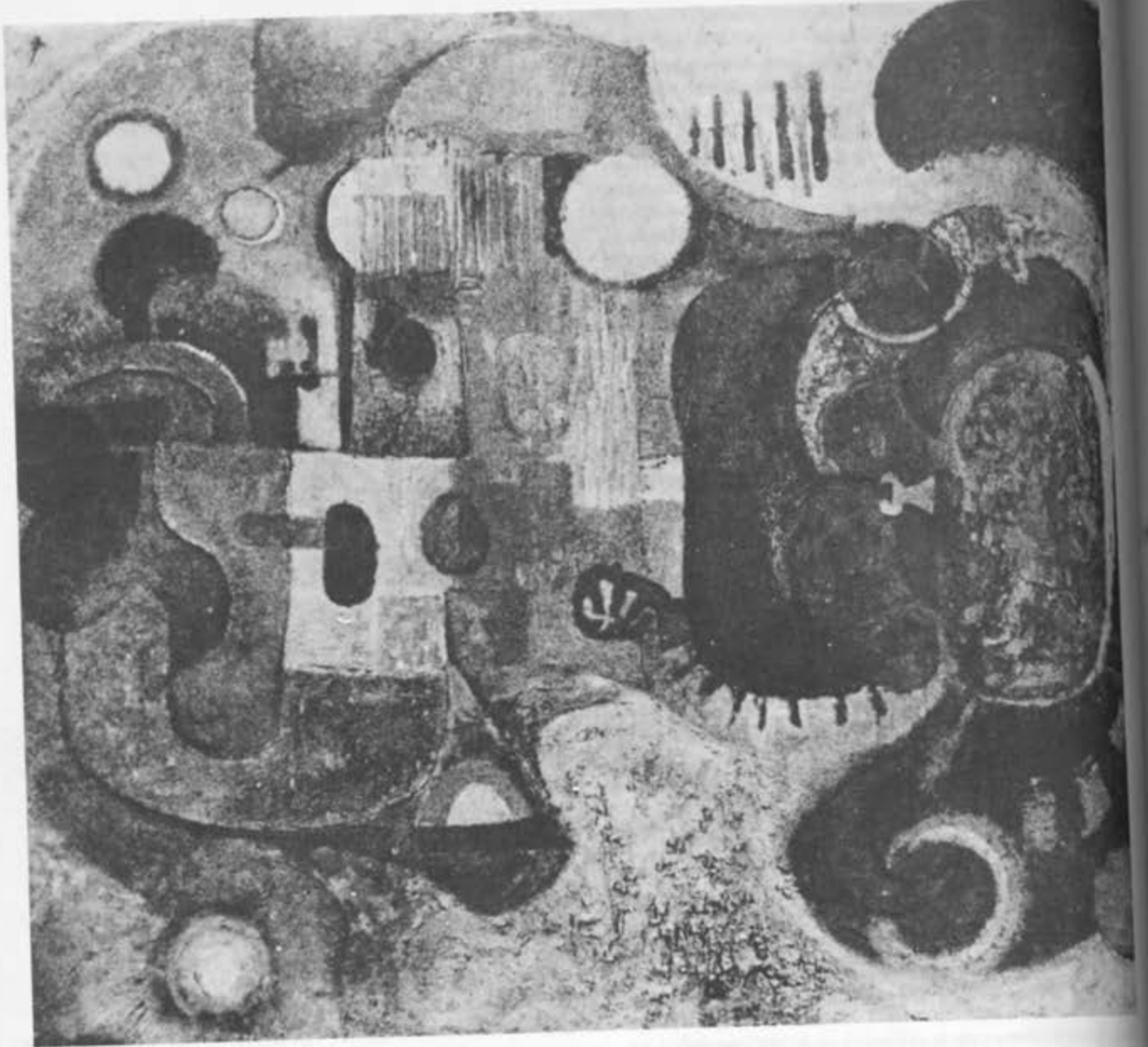
No puedo alargarme más, pero insisto en que sin esto no se puede captar lo que hay de válido en este capítulo.

En cambio, después de aceptar esto como fundamental, quizás me pronunciaría —como algo que puede ser matizado— contra esta tesis que formula Jon en p. 172: “la cruz de Jesús pone en cuestión todo conocimiento de Dios basado en una teología natural”. Y ya nada más.

Pues bien: yo soy de la opinión de que, aunque es verdad que la cruz de Jesús es la crítica de toda teología natural, sin embargo hay un momento ulterior en que la teología natural es recuperada. Les voy a leer lo que escribí en otra ocasión, comentando precisamente el libro de Moltmann:

“Para que la cruz sea verdaderamente escándalo inasimilable para el teísmo, es preciso que, de alguna manera, el teísmo tenga razón, que de alguna forma se reconozcan sus derechos. Más claro: para que sea de veras un escándalo el “dichosos los pobres” y “dichosos los que lloran” es preciso (como hacen los evangelios) que el criterio de felicidad se reconozca puesto en la riqueza y el gozo. De lo contrario lo único que se ha hecho es invertir el teísmo sin superarlo de verdad. Como vg. el masoquismo no es más que una inversión del hedonismo, pero no su superación.

Y si esto es verdad supone, en mi opinión, lo siguiente: que la imagen “religiosa” de Dios (frente a la ima-



gen "creyente") o el dios de los filósofos (frente al Dios bíblico) o la razón (frente a la fe) vuelven a recobrar sus derechos una vez han sido negados por el cristianismo y deben, por tanto, ser recuperados después (nunca antes) de su negación. Derechos de la razón y de la religiosidad que ahora no son expresión del orgullo y del pecado humano (según el diésé del "primer Barth") sino de la condescendencia divina que planta de veras su tienda entre nosotros, que toma de veras nuestra palabra para decir la suya. De esta forma, Dios es más poderoso, más grande y más "Agape en su capacidad de conceder realmente estos "derechos" al hombre pecador, que en su necesidad de negárselos. La analogía entis no es, desde luego, el punto de partida del conocimiento de Dios (aquí la plena razón de Barth) pero, en mi opinión, pertenece intrínsecamente a este conocimiento como su forma.

de articulación para que sea conocimiento humano, fundada, si se quiere, en la analogía fidei o en la analogía doloris que diría Kitamori. Pues el empeñarse en hablar de Dios sólo de una manera digna de El (aquí quizás el grave error de Barth) puede ser una nueva forma de orgullo humano (es decir: de integrisimo) que no hace más que divinizar el propio sistema frente a los otros... (5)

Algo de esto que escribí a propósito de Moltmann lo diría también de Jon. Soy consciente con todo de que lo que ocurre es que estamos en "momentos" distintos. El necesita esa crítica hecha por la theologia crucis precisamente como crítica del carácter burgués y "mundano" de la teología del primer mundo que se autocanoniza inconscientemente de su pecado. Y en esto estoy de acuerdo. Pero crean que no se trata de una discusión bizantina y sin consecuencias

prácticas. La consecuencia práctica que puede seguirse tiene bastante relación con una cosa contra la cual ya reaccionó Bonhoeffer en sus cartas de la cárcel. Bonhoeffer, y desde la cárcel, reaccionaba contra una postura como ésta diciendo: "siempre buscamos para hablar de Dios los límites de la vida, y yo no quiero hablar de Dios en los límites de la vida, sino en el centro de la vida". Porque hablar de Dios sólo en los límites de la vida tiene el peligro de que, sin querer, cometamos con el hombre lo que Bonhoeffer llamaba "una violación espiritual": primero hay que hacerle necesitado, y limitado, y pecador, y triste, para entonces —como de contrabando— poder meterle ahí a Dios como una cuña. Y reaccionando contra esto dice Bonhoeffer que él sólo quiere hablar de Dios en lo positivo de la vida, que es precisamente un poco lo de la teología natural. Quizás la postura de Bonhoeffer es también una postura de reacción; pero tiene algo de válido: y de hecho, la experiencia del Abba en Jesús, está evidentemente pasada por la cruz, pero es anterior a ésta, no arranca de ella.

3. LA RESURRECCION Y LA DIVINIDAD DE JESUS

La premura de tiempo me obliga a no comentar los capítulos (6 y 7) dedicados a la Resurrección, y el dedicado a los dogmas cristológicos (cap. 9). Este último sé que Jon lo ha reelaborado mucho en la segunda edición que yo no conozco aún. De los anteriores sólo subrayaré, como algo con lo que me siento muy identificado, la importancia dada a la cuestión no de si "alguien" resucitó sino de a quién resucitó el Padre (aunque la formulación es mía pero que corresponde a la intención de Sobrino). Desde ahí es de donde se deriva este hecho fundamental: la resurrección de Jesús sólo puede comprenderse desde una posición "transformadora" (o de vivir como "Humanidad Nueva"). Y aquí se inserta aquello que dije en las pasadas charlas de cristología sobre las experiencias pascuales: a ellas pertenece la experiencia del sujeto como resucitado, sin que pueda tratarse de meras visiones "objetivas" y neutrales. Si repensamos esto, quizás entenderemos esa frase importantísima (que no es de Sobrino, sino de K. Rahner, pero también la cita Sobrino): "si nadie creyera en la resurrección de Jesús, Jesús no habría resucitado". ¿Es que parece mentira? Pues sin embargo hay ahí una clave hermenéutica fundamental para entender la Resurrección de Jesús.

4. EL CRISTIANISMO: ¿RELIGION O FE?

Y paso ya directamente al capítulo octavo que, como dije, es el que podría suscitar más dificultad y más polémica. Una vez expuesto todo lo anterior, Jon tiene un capítulo en el que casi viene a decir que el cristianismo, desde sus comienzos, dejó de ser fe en el sentido que él ha expuesto del seguimiento de Jesús (seguimiento que pasa por ese descubrimiento del Dios crucificado y demás), para convertirse en religión, en el sentido de llegar a Dios desde lo positivo, desde la teología natural el culto, el poder y demás. Yo desde luego comparto la tesis y la finalidad del capítulo que intenta decir que el cristianismo no puede ser religión sino fe, y que en el cristianismo en que vivimos quizás hay más de religión que de fe. Creo que Sobrino hace más que recuperar un consejo sobre la religión que ya había dado Pablo y que hoy tenemos muy olvidado: "que nadie venga a daros juicios sobre vuestras prácticas ni en cuestión de fiestas etc. Todo eso era sombra de lo que tenía que

venir, pero su realidad es Cristo. Que no vaya pues a descalificaros nadie que se recrea en devociones y humildades". Pablo considera aquí a la religión como uno de los "elementos del mundo" y por eso su consejo de apartarse del mundo no se concreta ahora en apartarse de vicios o libertinaje, sino en apartarse de preceptos como éstos: "no tomes esto, no gustes de aquello, no toques lo de más allá" . . . "Tales cosas en apariencia se ven razonables por ser actos de piedad individual y por la sumisión y mortificación que pretenden. Pero en sí no tienen ningún valor". Lo que ha de hacer el que cree en la Resurrección es vivir como resucitado, es decir, vivir "para el Reino" cuya realización es precisamente la Resurrección de Jesús, (Cf. Col 2, 16-3, 1). ¿Quieren ustedes, una crítica más radical de la religión y no proveniente de ningún protestante "sospechoso" sino del mismo N.T. y de Pablo? Pues dejen que quede flotando la pregunta de si hoy, la mayoría de los cristianos nos deberíamos llamar gálatas en vez de cristianos, y de si la Roma eclesial mercedera llamaría hoy Roma o Colosas . . .

Con esto creo que queda clara mi adhesión a Sobrino. Y ahora, como en otros momentos, me gustaría ponerle algunos matices.

1) El primero está en relación con lo que he dicho al hablar de la muerte de Jesús. Yo creo que el tema de las relaciones "fe—religión" (esa es la nomenclatura que ya se ha hecho técnica y yo la utilizo ahora prescindiendo de si es buena o es mala) no lo trata en este capítulo con suficiente dialéctica en el sentido de que, otra vez, junto a la crítica de la religión por la fe, es posible una cierta recuperación de la religiosidad o de la religión. Quizás es comprensible este olvido cuando se habla desde América Latina que, así globalmente es un continente con una única fe que es la cristiana, y entonces es lógico que seamos más sensibles al tremendo peligro de que la fe cristiana se convierta en "religión". Pero otra vez: universalizado esto y dicho a nivel de iglesia global, temo que impediría al cristianismo el diálogo con otras religiones, y ésta es una cuestión bien seria. Uno de los alumnos que he tenido aquí, y que ha trabajado entre los indios allá en la amazonia peruana, está preparando un trabajo sobre las religiones de aquellas gentes y lo que el cristianismo tiene o no tiene que decirles. Y él está llegando a la conclusión de que, en realidad, la distinción fe—religión no es la distinción entre el cristianismo y las otras religiones, sino que es una distinción que, hasta cierto punto, atraviesa al cristianismo y atraviesa también a las otras religiones, en las cuales puede haber también fe válida, aunque la llamemos anónima (como se dice hoy) o virtual como se decía antes.

2) Segunda matización: creo que está demasiado simplificada la visión histórica. La historia es terriblemente compleja y, desgraciadamente, cuando uno la describe en dos páginas, pues quizás simplifica. Y mi impresión es que Sobrino es aquí demasiado dependiente de las tesis de aquella escuela que se llamó *Religionsgeschichtliche Schule*, o Escuela de la historia de las religiones, y que hoy está un poco superada. La tesis de estos señores (Bousset, Bultmann, etc.) es que el cristianismo, desde sus primeros momentos habría decaído en algo que hoy llamamos religión y que ellos no llamaron religión pero llamaron helenización y

demás. Yo pienso que hoy sí que estamos en una gran necesidad de criticar al cristianismo en este punto, pero que no es solamente cuestión de la iglesia primitiva, sino de toda la historia de la iglesia. Y por lo que toca a la iglesia primitiva pienso que al decir la frase así nada más: "ya desde sus comienzos el cristianismo se convirtió en religión" . . . pues que se desconocen dos elementos muy importantes de la iglesia primitiva y que matizan esa afirmación:

a/ en primer lugar creo que esa afirmación lee el N.T. fuera de su contexto misionero, exactamente igual que los detractores de Sobrino lo leen fuera de su contexto latinoamericano. La supuesta "heterodoxia" del N.T. es más bien su audacia misionera y su capacidad de riesgo (vg. para romper con el judaísmo). Ese enorme esfuerzo misionero tiene quizás sus handicaps, por ejemplo en una cierta helenización del cristianismo (que hoy deberemos criticar porque hoy la cultura mundial ya no es hija de los griegos), pero hay un esfuerzo de encarnación en el mundo griego, y de ruptura con el judaísmo, que quizás no se hubiese dado desde un puro seguimiento de Jesús, pues Jesús se había mantenido en el mundo judío, sino que se dió realmente desde el Espíritu de Jesús;

b/ por otro lado, esa historia tan simplificada parece desconocer todo lo que el mismo cristianismo (aun cuando se contamine de helenismo) tiene de crítica y de ruptura con el mundo griego, vg. todo lo que he intentado explicar en mi cristología al decir que la historia de los dogmas es una historia de luchas entre religión y fe, que entonces los herejes son precisamente los helenistas y los que hablarían con la "religión" en la mano, mientras el cristianismo habla, por así decir, con la fe en la mano; o toda la crítica del culto que ejerce ya el N.T. etc. etc.

Pero, en todos estos matices, la discusión con Sobrino no estaría, como ven, en el campo teológico, sino meramente en el campo histórico. Y aún me queda una tercera objeción.

3/ tampoco veo demasiado claro el esquema que hace Jon, de que cuando el cristianismo es fe se vincula al Jesús histórico, y cuando se vincula a la resurrección hay peligro de que se convierta entonces en religión. Quizás ha habido otros momentos en que fue al revés, en que quizás la vinculación al Jesús histórico era lo más conservador, y lo revolucionario era el Resucitado. Con sólo el Jesús histórico Harnack hizo del cristianismo una una deliciosa religión del buen burgués. Y en cambio antes he aludido al momento de la ida a los gentiles, de la universalización de la Iglesia y el concilio de Jerusalén: ahí, hasta cierto punto, se rompe con el Jesús histórico desde el Espíritu del Resucitado . . .

Parece, pues, que las cosas son como más complejas, según las diversas situaciones concretas. El esquema de Jon se me antoja como demasiado "luterano", y el luteranismo tampoco ha sido siempre necesariamente revolucionario en la historia.

Por eso, me apartaría de la frase que dice Sobrino en p. 223: "al Cristo de la fe podemos acceder por medio de un acto intencional directo, bien sea de confesión de fe, de doxología, de oración o culto; al Jesús histórico sólo se

accede, como lo muestran los evangelios desde el seguimiento". Lo segundo es verdad, pero lo primero yo diría que no. Aunque parezca una perogrullada yo diría que "al Cristo de la fe sólo se accede desde la fe". Sobrino se ha dado cuenta de que hay "muchos Cristos de la fe" y por eso no quiere a todos aquellos que universalizan falsamente a Jesús, que lo convierten en una vaga apelación a la unidad que permita cerrar los ojos ante las divisiones del mundo. Y entonces dice: la solución esta siempre en el Jesús histórico. Pero quizás tampoco, porque también hay muchos jesuses histórico . . . La cosa es algo menos sencilla y más complicada, y hay que atender a cada momento histórico concreto.

Pero otra vez, como ven, la discusión no se sitúa tanto en el terreno "teológico" cuanto en el histórico. Creo que todos estos matices no quitan nada a la intención y al valor del libro. Desde la presentación de Jesús que Sobrino ha hecho, se debe decir, pienso yo (y aquí es donde está la discusión pero también, a mi juicio, la riqueza del libro) que hay que hacer una crítica al cristianismo que vivimos, como un cristianismo que ha perdido el seguimiento y la calidad de la fe, y que ha recaído excesivamente en eso que modernamente se llama religión. Y que ciertamente, en nuestro caso concreto se ha valido para ese proceso de todas las apelaciones a lo que es la Trascendencia de Jesús, la divinidad de Jesús y demás: recuerden si no, el título de aquel artículo al que aludí el otro día: "Jesús el incendiario, Cristo el bombero" . . . Eso es una descripción de la situación en que estamos hoy; quizás no de la situación en que hemos estado siempre.

Por todo esto es lógico que el libro moleste y que se le acuse de negar la Trascendencia. Pero tengan ustedes bien claro que lo que niega Sobrino no es la trascendencia de Jesús, sino un uso reaccionario de esa trascendencia como el que hacen muchos que se llaman cristianos y que, a lo mejor, hasta son obispos o monseñores.

Y esto es todo. Perdonen que haya tenido que correr tanto para intentar sujetarme al tiempo previsto.

- (1) "La comprensión tradicional (de los milagros y el perdón de los pecados) debido sobre todo al interés apologético ha desplazado el acento directamente hacia la persona de Jesús, desconociendo así el carácter relacional del Jesús histórico quien, en un primer momento, debe ser comprendido a partir del Reino de Dios. Curiosamente se recortaba así la dimensión teo-lógica de Jesús (su relación con Yahvé) al pretender el acceso directo a la divinidad de Jesús".
- (2) "Sería un grave error de funestas consecuencias hermenéuticas usar la actividad de Jesús para mostrar apologéticamente su divinidad. El evangelio muestra, en su generalidad, el movimiento contrario: a Jesús hay que comprenderlo a partir de algo distinto de él, a partir del Reino de Dios. Desde ahí su persona aparece como alguien cuya esencia es estar "al servicio de", cuya esencia es relacional y no absoluta en sí misma".
- (3) "La tentación fundamental que quiere evitar esta tesis (es decir que el primer intento de acceso a Jesús tiene que ser hecho desde el Reino de Dios) es la de abordar directamente el problema de la divinidad de Cristo como si ya se conociese directamente en qué consiste la divinidad y se pudiesen aplicar a Jesús los criterios de esa divinidad ya conocida". (p. 64).
- (4) En la Humanidad Nueva he intentado mostrar, a propósito del binomio Tentaciones-Transfiguración, que los evangelios van precisamente en esa misma línea.
- (5) Cf. Últimas Cristologías, Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología vol XIII, No. 26, (1976) pp.

UNA CRISTOLOGIA CONSCIENTE DE SUS PRESUPUESTOS

El libro "Cristología desde América Latina (esbozo)" de Jon Sobrino, S.J. constituye, a nuestro modo de ver, una valiosa aportación a la reflexión teológica latinoamericana de la liberación. Se trata de una aportación consciente y necesaria, fundamental en el campo de la actual práctica de los cristianos de América Latina y de su reflexión cristológica.

Si repasamos un poco la historia de la cristología en América Latina de los últimos años, pienso que podemos ponderar en el libro una contribución nueva y fecunda, que desde nuestra propia originalidad histórica pone en comunicación a nuestra teología con la contemporánea cristología de la Iglesia, y constituye, además, un futuro y posible enriquecimiento de toda la teología. Efectivamente, considero que, en el campo de la cristología, Medellín (1968) lleva implícita, y algunas veces explícita, una relectura teológica del tema cristológico que tradicionalmente denominaríamos como la obra de Jesucristo, la redención, la soteriología o salvación. Se trató entonces de una relectura concreta e histórica, básicamente en clave Pascual (lo que implica la Resurrección de Jesucristo, el hombre nuevo, la salvación del pecado etc. . .) de los contenidos de estas "realidades límite" (como las llamaría Sobrino) del misterio cristiano. Esto constituyó un esfuerzo genuino y rico, de cuya fecundidad todavía debemos seguir viviendo los cristianos latinoamericanos en pos de una iglesia viva y significativa para el mundo de hoy. No ignoramos que poco antes fueron penetrando, genéricamente, estos temas en la conciencia teológica nuestra, como lo testimonia el libro "Cristología y Pastoral en América Latina", hecho en colaboración por varios teólogos latinoamericanos o ubicados en América Latina y publicado en 1965 bajo los auspicios del Instituto Pastoral Latinoamericano. A partir de Medellín, y en su clave de interpretación, básicamente se suscitaron nuevos estudios cristológicos en nuestros medios, de entre los cuales vale la pena el mencionar el libro "Cristología y Pastoral Popular", de Segundo Galilea y Raúl Vidales, publicado en 1974. Pe-

ro, en nuestro criterio, el segundo verdadero y jalón en la cristología latinoamericana, lo constituyó el libro "Jesucristo el Liberador" de Leonardo Boff, publicado en Argentina por primera vez en español el año de 1974. A nuestro juicio, consideramos que lo nuevo de este libro lo constituye el hecho de que, más consciente de lo que serían los presupuestos hermenéuticos de una cristología latinoamericana, Boff especialmente intenta una relectura de la categoría de Reino de Dios, con acopio suficientemente maduro de la hermenéutica histórico-literaria del Nuevo Testamento. Para probar mi afirmación, remito a los interesados a los siguientes capítulos del libro de Boff: "Al fin, qué quiso Jesucristo?" (III), "Jesucristo, Liberador de la condición humana" (IV), "El sentido de la muerte de Jesús (VI)", "La Resurrección: realizase una utopía humana" (VII), "Jesucristo y el cristianismo. Reflexiones sobre la esencia del cristianismo" (XIII).

En nuestra opinión el tercer gran jalón, y gran paso adelante en nuestra cristología latinoamericana, lo representa el libro que hoy estamos comentando. En nuestro punto de vista ya no se trata solamente de una relectura histórica de la salvación en Jesucristo, ni de una relectura científica y latinoamericana de la categoría del Reino de Dios, se trata de una elaboración cristológica sistemática a partir del Jesús histórico: "Esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico", nos dice Sobrino en el subtítulo de su libro, y, en el primer capítulo de su libro, que precisamente titula "El Jesús histórico como punto de partida de la cristología", asienta lo siguiente: "Digamos desde un principio que para nosotros el punto de partida es el Jesús histórico, es decir, la persona, doctrina, hechos y actitudes de Jesús de Nazaret en cuanto son accesibles, por lo menos de una manera general, a la investigación histórica y exegética". Estas frases las repite a lo largo de todo su libro cuando va tratando los diferentes temas de la cristología y, desde allí, de toda la teología. Suscribimos plenamente desde nuestra experiencia

de la cristología contemporánea, las siguientes frases que Sobrino en esta misma parte escribe: "Como es sabido, en la teología europea el problema del Jesús histórico surgió a partir de la crítica histórica y se planteó en término de saber o no saber los datos históricos sobre Jesús. Bultmann unió a la problemática histórica su propia problemática sistemática, como hemos esbozado, y abandonó el interés por el Jesús histórico, tanto porque la tarea le parecía imposible históricamente como de poco interés para su concepción de fe: Cristo es el Cristo predicado de la fe. Posteriormente E. Käsemann y J. Jeremias, sobre todo, volvieron a recuperar el interés por el Jesús histórico aduciendo que sí es posible llegar con certeza moral a establecer los rasgos fundamentales de Jesús. Pero del interés histórico por Jesús se pasó también al interés sistemático, es decir, a ver en el Jesús histórico la posibilidad de una existencia cristiana (W. Marxen). En la actualidad proliferan los estudios sobre el Jesús histórico y el interés que parece mover a toda esa literatura no es otro que mostrar que la verdadera universalidad de Jesús no puede ser mostrada a partir de fórmulas o símbolos que en sí mismos sean universales (fórmulas dogmáticas, el kerygma como acontecimiento, la resurrección como símbolo universal de esperanza, etc.), sino que la universalidad de Jesús sólo aparece precisamente en su concreción, y que paradójicamente es el acceso al Jesús concreto el que muestra sus virtualidades universales en diversas situaciones históricas... En América Latina la teología de la liberación se ha orientado espontáneamente hacia el Jesús histórico porque al surgir esa teología de una experiencia y praxis de fe vivida en un proyecto liberador, se ha experimentado que la forma de comprender la universalidad de Cristo en estas circunstancias concretas es la de su concreción histórica. En el Jesús histórico se encuentra la solución al dilema de hacer de Cristo una abstracción o de funcionalizarlo inmediateamente". De trascendental importancia teológica nos parecen estas últimas palabras de Sobrino, y por eso nos permitimos subrayarlas. Para comprobar un poco nuestra hipótesis de la cristología latinoamericana reciente, en ese mismo capítulo, en nota 25, Sobrino dice: "Este tema es constante en los teólogos latinoamericanos, por lo menos en el interés de concretizar la figura de Jesús". Somos nosotros los que subrayamos la frase. Y en la misma nota cita a las dos cristologías publicadas (la de Galilea y Vidales, y la de Boff), a las que antes hacíamos alusión. Naturalmente que no es válido que aquí omitamos el planteamiento de la cuestión, que previamente, había establecido Ignacio Ellacuría en su Teología Política, y que, en cita dentro de su texto, reproduce Sobrino: "Esta nueva cristología debe dar todo su valor de revelación a la carne de Jesús, a su historia. Hoy más que nunca es absurdo pretender construir una cristología en la que no cuente decisivamente la realización histórica de Jesús. Lo que antes —y hoy mucho menos— se trataba en los 'misterios de la vida de Jesús' como algo periférico y ascético, debe recobrar su pleno sentido, a condición, claro está, de que se haga una lectura exegético-histórica de lo que realmente fue la vida de Jesús".

Con el denominado por Sobrino "Esbozo de una Cristología desde América Latina", nos encontramos, pues, frente a un valioso intento de sistematización cristológica, consciente de sus presupuestos hermenéuticos, de su ubicación y de sus límites. Y cuando hablo de sus presupuestos

hermenéuticos, me estoy refiriendo a los exegéticos, a los específicamente teológicos, a los históricos, a los filosóficos, implícitamente, a los sociológicos.

Por lo que se refiere a los presupuestos hermenéuticos exegéticos, y en cuanto a mí me es posible saber en razón de mi práctica de enseñanza de la cristología, Sobrino da seria y suficientemente cuenta de las principales conclusiones de la exégesis neotestamentaria de que hoy disponemos basadas en las reglas de interpretación histórico-literaria hoy plenamente aceptadas en el campo de las ciencias bíblicas. Apuntan en su libro, especialmente en el capítulo V "La muerte de Jesús y la liberación en la historia", algunas conclusiones de la hermenéutica histórico-social que hoy en día se investiga en el campo de la biblia, aunque, desde este punto de vista, y una vez que los problemas estén suficientemente más claros científicamente, seguramente la fecundidad literaria de Sobrino nos proporcionará mejores orientaciones.

Por lo que se refiere a sus presupuestos teológicos, el Capítulo X sobre "los Dogmas Cristológicos" que se está añadiendo a la segunda edición en español, me parecen de una notable lucidez. Confieso que yo, en lo personal, no había encontrado ni en libros ni en revistas una sistematización tan ordenada y clara de hermenéutica teológica general y específicamente cristológica como la que nos brinda este capítulo X. La primera parte de este capítulo "Aclaraciones previas sobre la noción de 'Dogma'", me parecen de una extraordinaria riqueza para la elaboración teológica viva que andamos buscando para nuestra iglesia y de aplicación para todos los temas de la teología. La segunda parte de este capítulo, "Los dogmas cristológicos", en buen porcentaje la suscribirían plenamente los Patrólogos especializados en ese período de la Historia de la Iglesia, y el final lo constituye un intento personal de interpretación suficientemente fundado y, desde mi particular punto de vista, correcto. Naturalmente que no sólo en ese capítulo Sobrino da cuenta de su hermenéutica teológica. En todo el libro, y a propósito de los diferentes temas, se va dando cuenta de ella: a propósito, por ejemplo, del problema de Dios, de los diferentes intentos históricos de explicación de la Redención obrada por Jesucristo, de la Resurrección, de la misma Teología de la oración etc. . .

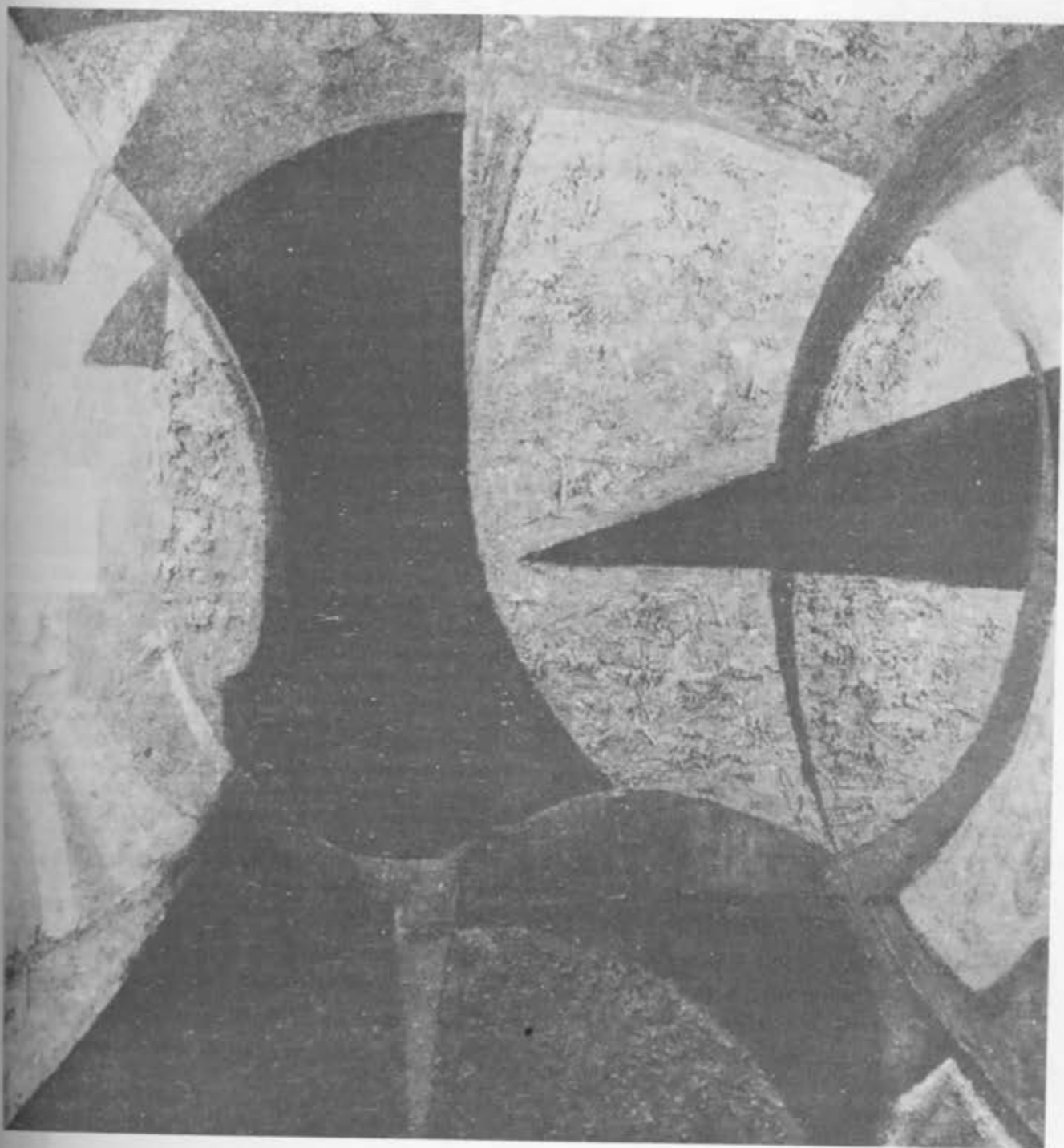
Por lo que se refiere a los presupuestos históricos, explícita y, sobre todo, implícitamente, Sobrino da cuenta de la contemporánea historia crítica de la cristología en sus grandes períodos, que hoy podemos distinguir: de la cristología neotestamentaria en sus principales rasgos, de las definiciones conciliares en los primeros 7 siglos de la Iglesia, de los intentos de reinterpretación de la soteriología en el siglo XI, de la cristología escolástica y tridentina, del racionalismo y el deísmo teológicos en el siglo XVIII, del liberalismo e idealismo teológicos del siglo XIX, de la teología dialéctica y kerygmática de finales del siglo pasado y principios de éste, de las actuales corrientes históricas de la teología tanto en Europa como en América Latina.

A propósito de sus presupuestos hermenéuticos filosóficos, Sobrino es bastante consciente de las actuales investigaciones epistemológicas a propósito de la problemática de la complejidad del proceso del conocer humano. En

este punto, quizás no haya actualmente teólogo, al menos en América Latina, que tan claramente explicita coordenadas de esta naturaleza al inicio de su reflexión. Aunque mi especialidad no es la filosofía, y por lo tanto no puedo emitir juicios autorizados al respecto, sin embargo he de decir que me han resultado particularmente atractivos y sugerentes sus reflexiones sobre los dos momentos de la Ilustración y sus consecuencias para la teología, así como sus observaciones sobre la aporía metafísica y sus consecuencias para la teología natural, la teodicea y la teología.

Por lo que respecta a los presupuestos hermenéuticos

sociales, Sobrino claramente explicita al principio de su libro, e implícitamente está presente en todo él, una lectura socio-analítica de nuestra realidad latinoamericana, en clave de subdesarrollo y opresión: "El lugar de la teología (latinoamericana), dice Sobrino, ha sido entonces más que el diálogo con otras teologías, filosofías o movimientos culturales, el encuentro con la misma realidad latinoamericana de subdesarrollo y opresión". Constatamos el conocimiento científico, por parte de Sobrino, de la teoría del Imperialismo capitalista presente históricamente en nuestros países, y del subdesarrollo capitalista dependiente de los mismos.



AVANCES CRISTOLOGICOS

-Opiniones de un sacerdote en la pastoral-

Un valor de estos estudios consiste en sacar a la Cristología de su fixismo de siglos y vitalizarla con su original dinamismo evangélico.

En cierto modo, algunos fieles han estado interpretando a Cristo como un Dios "vestido" de hombre, sin valorizar debidamente al Dios encarnado, como verdadero hombre, tal como lo indica la Fe, por ejemplo en el Concilio de Calcedonia (a. 451), donde se subraya la presencia de dos naturalezas en Cristo, "no mezcladas ni separadas".

La reacción actual para asentar a Cristo como verdadero hombre, por su parte, tiende a acercarse, si se exagera, o recalcar tanto las limitaciones humanas y aplicarlas a Cristo, que suenan a veces, como si Jesús, desalentado ignorante y mortal, hubiese sido un ser cualquiera humano que "llegó a ser eventualmente Hijo de Dios" y cayó en la cuenta poco a poco, de su personalidad divina.

Mas este extremo queda excluido de esta Cristología, pues claramente aparece en la nueva introducción: "... no excluimos, por supuesto, la Cristología basada en documentos del Magisterio conciliar y papal de la Iglesia". Esto queda anotado para "tranquilizar" a los que temen una innovación peligrosa para la Fe.

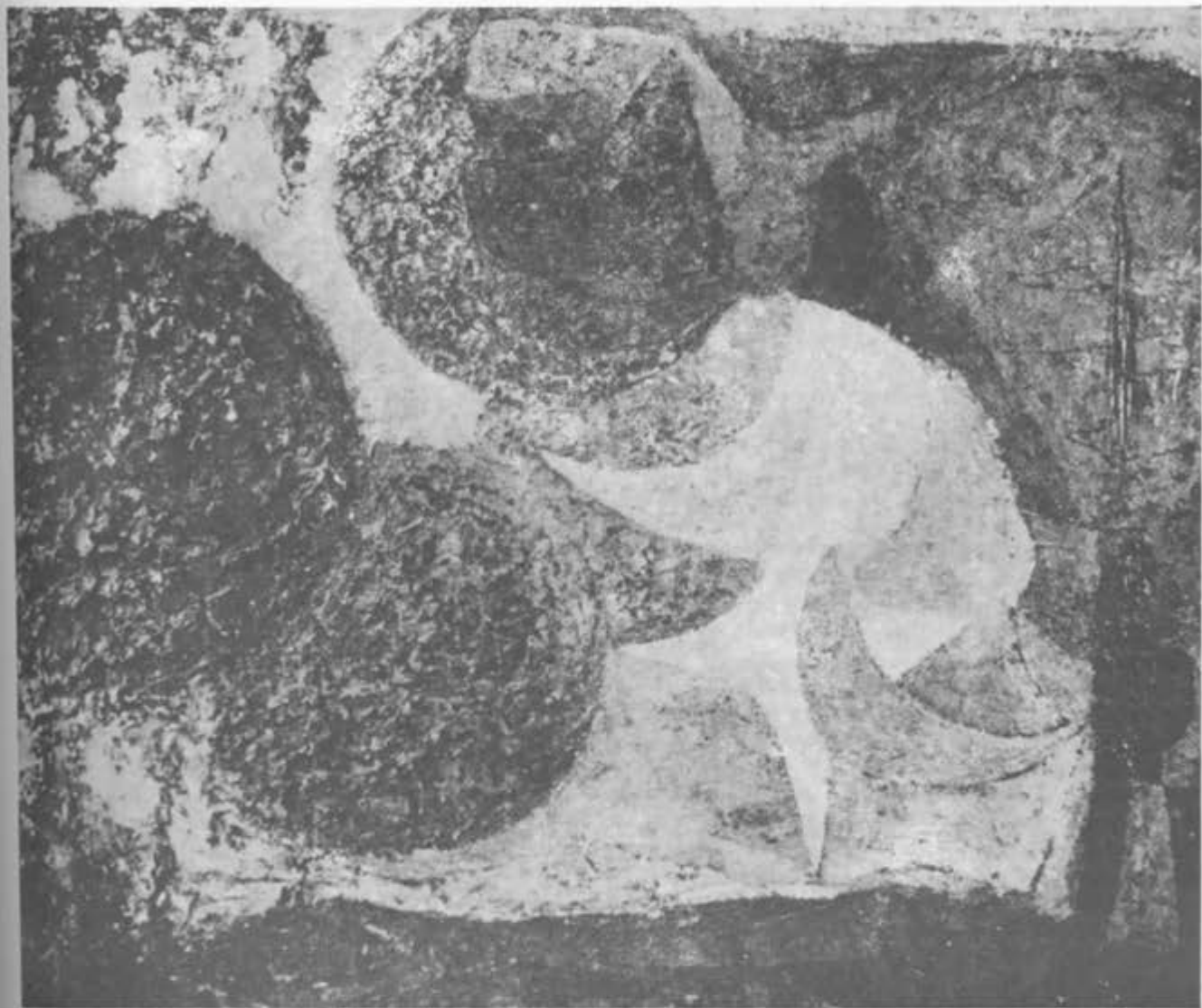
Sin embargo, aún queda largo camino por investigar, lo cual admite el autor al afirmar que "es una Cristología en la encrucijada, en cuanto tiene detrás de sí una larga tradición, que en parte se quiere negar, y en cuanto apunta a una nueva Cristología, auténticamente latinoamericana, que creemos está todavía por hacer".

Así que se nos propone una Cristología que necesariamente tiene un enfoque selectivo y tiene universalidad en cuanto la fuente de inspiración: Cristo. Pero va a tener en cuenta preferentemente el campo que interesa a un estudio de liberación socio-política en orden a la conquista urgente

de la justicia, ausente en el mundo, especialmente en la América Latina. En la riqueza de los datos cristológicos se elegirá una parte, un aspecto dinámico con el cual logremos concretar el aspecto de Cristo que nos ha tocado vivir en nuestra época. Será diferente en aspectos, no contradictorio, con el aspecto de la misión del cristiano europeo, del africano o del Oriente, y tendrá a la vez, valores universales y también individuales, ya que es el mismo Jesús, único y pluralista. No sólo conviene entrar en su estudio parcializado sino que sería útil no argüirle con ideas, aun dogmáticas, que no se niegan, pero que de momento no están en el primer plano de su Cristología. Así, algunas críticas contra Jon Sobrino se han hecho al querer llevarlo a campos teológicos que para él no son primarios, y sólo ha resultado una mayor confusión. En las tesis antiguas seguíamos una forma fija de enmarcar los conceptos, y siempre considerábamos como vital el "status quaestionis", para conocer en qué sentido tomábamos el tema. Aquí ha faltado clarificar mejor esto. Es indispensable aceptar el aspecto de la Cristología en que Jon Sobrino se quiere ubicar, valorando y aprovechando sus investigaciones. Si él ha querido hacer un traje a la medida de América Latina, con tela tomada del campo cristológico universal, no podemos acusarlo de falsedad al querer que ese traje venga a todas las tallas, a todas las situaciones tan variadas, del mundo.

El nuevo capítulo sobre los dogmas cristológicos ha ganado en claridad y orden. Sin embargo, a mi juicio, aún quedan algunos conceptos por aclarar más y fundamentarlos. Si se busca una justificación de esto, se diría que los límites reducidos de un libro obligan a sintetizar; pero así quisieramos ver estas ideas más explícitamente comprobadas.

Por ejemplo, cito algunas de la última parte de este capítulo: al tratar de los primeros concilios y en particular del de Nicea, dice: "Lo que el Logos asume es verdaderamente una historia humana, a través de la cual es el hombre



Jesús se va haciendo hombre, y la revelación del Hijo se va haciendo a través de la revelación de la historia humana de Jesús". Siento dificultad entre la idea de "hacerse" en contraposición de "manifestarse". Creo entender el sentido del autor pero me parecería más feliz el término de ir "apareciendo" y no el de "irse haciendo".

Una clarificación mayor de la exposición dogmática llegaría a la consecución de la meta que se propone Jon Sobrino al decir: "reubicar el camino del creyente para que su vida sea pro-seguimiento de Jesús y así sea también el proceso de su filiación concreta". Mas para conseguir esta meta no es necesario reducir el proceso que siguió Jesús al proceso limitado de cualquier creyente.

La impresión final que se percibe al leer estos avances en la Cristología es doble:

Primero, al alentar y ayudar en el campo de estos estudios que no se calificarán propiamente de una "nueva Cristología" en cuanto sea cambio de contenido, ya que es una vuelta al dinamismo evangélico alentado especialmente con el enfoque del Concilio Vaticano II.

Segundo, un reto aún más difícil, que es el traducir esas orientaciones a un lenguaje popular, al alcance de todos, para sacar estos conceptos tan importantes del nivel de cátedra a la calle donde se debate el fiel cristiano y donde puede incorporarse al Reino.

Cuando nuestras publicaciones se puedan presentar con una dicción al alcance del hombre sencillo, hasta entonces será verdad y realidad el anhelo de Cristo: "los pobres son evangelizados".

Nuestros estudios aún no inician esta etapa vital de hacer operativa una Cristología que enseñe a comprender y seguir al Cristo histórico.

UNA CRISTOLOGIA PARA LA CONVERSION EN LA LUCHA POR LA JUSTICIA

Estas reflexiones quieren ofrecer a diversos tipos de lectores algunos elementos para una lectura cristiana del libro de Jon Sobrino. Entendiendo por lectura cristiana aquella que ayuda a, o fortalece actitudes y acciones de conversión en nuestro mundo real.

Antes de dirigirme a diversos tipos de lectores quisiera aclarar el contexto en el que me parece posible hoy y en América Latina una lectura cristiana de la cristología. Pues no basta que el objeto de una lectura sea Cristo sino que es necesario que la lectura misma sea cristiana.

Un contexto de conversión y lucha por la justicia.

Parafraseando afirmaciones de tres teólogos explicaré lo que quiero decir. El primero párrafo es de Karl Rahner:

"En el fondo el verdadero y último interrogante sobre y a la Iglesia no es acerca de su teología como ciencia abstracta, sino el interrogante sobre si la vivencia de una experiencia religiosa de fe, de esperanza y de caridad realmente maduras, de seguimiento de Cristo crucificado, de valentía hasta arriesgar esta existencia terrena por la voluntad de Dios, es en la Iglesia lo suficientemente fuerte; o si la Iglesia, conservadora o progresista, tendrá a fin de cuentas que instalarse burguesamente en este mundo" (1).

Se trata de la primacía de la conversión y la ortopraxis. El criterio último y verdadero de toda teología debe ser si ayuda a que haya una vida y práctica cristianas vigorosas, y esto a contracorriente de un mundo que tiende a la instalación burguesa. La rectitud científica de una teología puede llevar a una palestinología interesante; pero sólo si se confronta con su capacidad de animar una praxis cristianamente radical llegará a ser teología cristiana.

El que esta conversión cristiana deba darse de cara a la historia real actual, lo mostramos ayudados de un texto de Hugo Assman:

"Si la situación de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. 'Es necesario salvar a la teología de su cinismo'. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo" (2).

Si 'conocer a Yahvé es hacer justicia' (Jer 22, 16), se entiende que la exigencia de situar a la teología al servicio de la conversión en la lucha por la justicia, no es un añadido izquierdoso más o menos accidental sobrepuesto a una teología ya constituida, sino que es constitutivo esencial sin el cual no hay teología cristiana, sino puro cinismo.

El tercer texto viene a concretar los dos anteriores en cuanto a la cristología. Dice así James Cone, el teólogo negro de la liberación:

"En lo abstracto no hay modo de conocer quién es Cristo y quién no lo es. No es ésta una cuestión intelectual. El conocimiento de Cristo se alcanza cuando uno participa en la liberación de los hombres" (3).

No es que las cuestiones estrictamente intelectuales, histórico-críticas, especulativas, no tengan su importancia relativamente autónoma. Sin esta seriedad la teología — también la latinoamericana — puede convertirse en droga para adictos y no en iluminación crítica. Pero no es esto algo que haya que recordar a ninguno de los grandes teólogos de

la liberación (menos a Sobrino, que en todo caso parece a mentes inmediatistas excesivamente riguroso en su sistematicidad, o es atacado de europeizante por quienes juzgan que lo latinoamericano es sinónimo de fácil y no exige y merece un tratamiento de alto rigor intelectual). Lo que se quiere decir es lo mismo que Sobrino ha encontrado en el corazón de los evangelios y ha sabido formular con toda nitidez: que el seguimiento de Jesús no es una consecuencia del conocimiento de Cristo, sino que es su condición: que no hay cristología sino en el seguimiento de Jesús.

Quien quiera encontrar en este criterio decisivo —la conversión en la lucha por la justicia— intrusiones de la sociología, de ideologías horizontalistas o ateas, deberá preguntarse antes por qué intereses o temores está movida su sospecha; si lo que a fin de cuentas persigue es llamarse cristiano y poder a la vez instalarse burguesamente en este mundo, con sus millones anuales de muertos. Si el interés por la justicia fuera sociología y el interés por la instalación teología, la revelación del Dios cristiano estaría del lado de la sociología.

He acudido para empezar a la primacía urgente de la conversión y de una ortopraxis de justicia, porque lo considero absolutamente central para toda teología cristiana y porque es totalmente imprescindible para entender el intento de Sobrino. No lo he hecho para resolver en base a slogans dichos con cierta seguridad 'profética' despectiva los problemas teológicos reales que pueda haber. Estos pueden suscitarse aun en creyentes con voluntad de justicia y conversión, ya sea por deficiencias de Sobrino o por limitaciones de intelección de sus lectores, desde diversas perspectivas. Sin embargo, el explicitar este contexto no me parece ocioso, porque mi experiencia me dice que normalmente encuentran dificultades teológicas en Sobrino quienes no comparten la pasión cristiana por la justicia —se deba esto a deficiencias de conversión cristiana o a que se vive ésta en cauces inadecuados a la situación actual ya muy endurecidos en esquemas difíciles de cambiar.

Tres tipos de lectores.

Los tres tipos de gente a quienes estas notas pretenden ayudar en su lectura de Sobrino son los siguientes:

a. Los que sinceramente —y no por defender su instalación burguesa— encuentran dificultad para reconocer en la sistematización y formulaciones de Sobrino algunos elementos fundamentales de la fe cristológica. Este tipo de gente se encuentra sobre todo entre algunos sacerdotes de cierta edad que recibieron una formulación que sacralizaba los modelos intelectuales en que se expresaba la fe en otros tiempos, o incluso los caminos apologeticos para fundamentar la razonabilidad del acto de fe. Otros encuentran fuente de preocupación en motivos pastorales: les parece que la acentuación de la humanidad histórica de Jesús le resulta al hombre de la calle en oscurecimiento de su divinidad. Frente a estos lectores trataré de dar algunos elementos de comprensión que les ayude a comprender lo que quiere decir Sobrino.

b. Los que en su lucha por la justicia han sentido cuestionarse u oscurecerse su fe cristiana. Este grupo es el que ha resultado más beneficiado por la lectura de esta cristología. Su fe se ha rejuvenecido y su lucha por la justicia ha adquirido más hondura. Frente a estos lectores haré ver la cristología de Sobrino como una pedagogía de la fe al interior del compromiso por la justicia.

c. Los que quisieran comprometerse en la lucha por la justicia, pero temen hacerlo con más radicalidad porque temen ver disminuída la vitalidad de su fe. Este grupo, al menos en un país como México, es sumamente numeroso entre sacerdotes, religiosos y religiosas que han vivido varios años de vida cristiana intensa al margen de un compromiso social más central e histórico. Su sentido cristiano les hace estar abiertos a la lucha por la justicia. Pero la valoración central que dan a su fe y el temor de verla disminuída si se entregan 'demasiado' a una tarea secular, les hace frenar el paso y mantenerse en un equilibristo difícil. Mi intento ante este grupo de lectores es hacerles ver que es una mala cristología la que los frena; que ayudados por una presentación como la de Sobrino pueden y deben arriesgarse al compromiso por la justicia, no sólo sin temor a perder la fe, sino para que ésta sea verdadera y concretamente cristiana.

Lo que pretendo en estas notas no es por tanto una defensa académica de Sobrino —cosa por lo demás posible y útil—, sino un trabajo más modesto (y quizás más útil). La defensa de Sobrino es más bien indirecta: al hacer ver su gran utilidad para una fe cristiana bien encarnada y comprometida en nuestro contexto latinoamericano.

1. Las dificultades provenientes de una visión de la ortodoxia.

No soy de los que descalifican despectivamente a cualquiera que tenga dificultades para aceptar las nuevas teologías a causa de una determinada visión de la ortodoxia. Aunque Sobrino no toma en cuenta directamente a este grupo de gente en su libro, que está directamente dirigido a los otros dos grupos mencionados, me parece que trata con atención y respeto las dificultades que brotan de una mentalidad así. Cuando uno ha estudiado cualquier siglo cristológicamente denso en la historia de la Iglesia —como el siglo IV o el siglo XX— y ha percibido las dificultades y tanteos de las evoluciones y transformaciones, se encuentra uno capaz de comprender que haya dificultades, resistencias, conflictividad. Concretamente es muy difícil sin un verdadero shock el paso de una cristología al estilo de la BAC a una cristología al estilo de Sobrino. Los que han seguido estudiando han intercalado entre uno y otro momento al menos dos elementos fundamentales a nivel estrictamente intelectual: los estudios histórico-críticos del N.T., vistos desde hace años con serenidad y objetividad también en el lado católico; y la cuidadosa crítica de la dogmática escolar tipo Denzinger realizada especialmente por Rahner. Todo esto es propiedad común de cristólogos europeos y latinoamericanos abiertos. Las cristologías de Ducquoc, González Faus y Boff entre otras están para atestiguarlo.

Me parece que, aunque Sobrino ofrece un aporte sistemático de gran vigor y originalidad en relación a las bue-

nas cristologías europeas —la de Rahner o Ducquoc p.e.—, las dificultades dogmáticas y sistemáticas que se le suelen achacar quedan más que resueltas si se aceptan las contribuciones de esos mismos cristólogos de reconocido prestigio y ortodoxia. Esta es sólo una indicación pedagógica, no un argumento de autoridad. Vayamos en concreto a las dificultades teológicas—dogmáticas que suelen presentarse:

1.1 ¿Hacerse Hijo o manifestarse Hijo?

Lo primero y más chocante a una mentalidad tradicional es el instrumental histórico y relacional que usa Sobrino para hacer inteligible y operativa la fe en la divinidad de Jesús: La afirmación que hace problema es que Jesús no sólo es el Hijo de Dios sino que se hace el Hijo en el proceso concreto de su historia, y que además según el Nuevo Testamento lo primero sólo puede hacerse inteligible a través de lo segundo. A la mentalidad tradicional le parece que introducir devenir en el Hijo equivale a introducir creaturidad y por tanto a negar la divinidad.

Afrontaré esta dificultad por tres pasos: presentando algunas fórmulas de Sobrino que sin renunciar a su aporte lo presentan en expresiones más cercanas a la mentalidad tradicional; hacer ver la ortodoxia no sólo intencional sino real de Sobrino y mostrar la importancia cristiana actual de entender la divinidad de Jesús en términos de filiación y de filiación histórica.

Versión histórica de la filiación eterna.

En primer lugar, Sobrino ha intentado en la segunda edición de su libro tender un puente terminológico para hacer ver que su modelo teórico no niega sino afirma la divinidad de Jesús. Afirma por ejemplo que la historia concreta de Jesús es la versión histórica de la filiación eterna del Hijo" (294, 2da. Ed.). Con esto queda dicha sin ambages la filiación eterna del Hijo; y a la vez se afirma que esta filiación eterna sólo es conocida y realizada en Jesús a través de su proceso histórico.

Ortodoxia intencional y real.

A la mentalidad tradicional no le suele hacer dificultad el que se hable de manifestación histórica gradual de una filiación existente plenamente desde el principio. Y evidentemente Sobrino no quiere negar la filiación eterna y preexistente del Hijo. Por eso habla de filiación eterna. Pero el hacerse—hombre del Hijo, es también hacerse—Hijo de Jesús; si es, que su humanidad es real e histórica y atañe real e históricamente al Hijo. De otra manera se da la impresión de que Jesús en su real devenir histórico no es el Hijo; sino de que detrás del devenir histórico está el Hijo: y éste en realidad no se revela, no se encarna, no sufre, duda y muere. Ni nos muestra históricamente lo que es hacerse y ser Hijo. En realidad nosotros ya sabríamos de antemano por conceptos puramente formales o por analogías de la filiación humana qué es ser Dios y que es ser Hijo; y Jesús sólo vendría a demostrar que él es eso que nosotros ya sabíamos antes. O en todo caso Jesús lo iría mostrando como sacándolo de una conciencia divina perfecta desde el principio que sólo se va adaptando a las situaciones humanas, y no a

través de una vida humana 'en todo semejante a nosotros menos en el pecado' (Hebr 4, 15).

Todas las afirmaciones dogmáticas y todos los modelos explicativos afirman verdades límite que no pueden intuirse directamente y que apuntan al misterio sin explicarlo definitivamente. Cuando se afirma que Jesús deviene el Hijo a través de su historia, parece a primera vista que la filiación divina de Jesús queda oscurecida al afianzar tanto su humanidad histórica y procesual. Lo que en realidad pasa es que no se está partiendo de un concepto previo y rígido de divinidad sino se está descubriendo qué sea a Dios a través del proceso histórico revelatorio de Jesús. Y uno debe preguntarse si lo que se está defendiendo con la objeción es la divinidad de Jesús, o una idea de divinidad que quizás bloquea la revelación última de lo que Dios ha querido ser para nosotros en Jesús. En el fondo se entiende la perfección total de Dios como algo que lo incapacitara a acercarse realmente a nuestro proceso histórico; cuando lo que sucede es lo contrario: después de Jesús sabemos que su perfección ha querido consistir en el hecho rompedor de nuestras ideas de Dios de identificarse con la filialización realmente histórica y humana de Jesús. Ese hacerse Hijo de Jesús es lo que el Hijo es. En el fondo Sobrino no hace sino concretar en categorías históricas lo que ya Rahner había expresado en términos mucho más abstractos y sin escándalo casi de nadie, cuando afirmó que 'la trinidad económica es la trinidad inmanente'. (4) No dice Rahner que la trinidad inmanente se expresa en la trinidad económica, sino que son lo mismo. Claro que esto es así por la decisión amorosa de Dios; pero así es. La filiación eterna del Hijo es la filiación histórica de Jesús, procesual y humana por tanto.

Quien esté interesado en relacionar esto con el problema de la inmutabilidad de Dios, puede encontrar también buenos elementos conceptuales en el célebre artículo de Rahner 'Para una teología de la encarnación', publicado desde 1958. (5).

¿Frivolidad escandalosa o responsabilidad pastoral?

Con estas reflexiones sólo hemos tratado de dar elementos para que se comprenda la ortodoxia real y no sólo intencional de Sobrino. Pero me parece más importante hacer ver por qué Sobrino acude a categorías históricas. Algunas noticias de prensa, incluso el reciente artículo de Time (6), dejan la impresión de que los teólogos buscan nuevas categorías para escandalizar y poner en problemas a los custodios de la ortodoxia. O que por un deporte intelectual algo frívolo repiensen y repiensen las cosas para lograr celebridad. Esto es no entender nada del proceso constante y necesario de historización del cristianismo y no percibir nada del gran reto cristiano, pastoral y teológico que significa la actual situación de injusticia y la nueva conciencia histórico—transformadora de los pobres y los hombres con conciencia ética. Ante una situación nueva con características de urgencia cristiana, debe brotar y elaborarse concienzuda y urgentemente una nueva cristología. Por responsabilidad cristiana y por fe en la universalidad dinámica del cristianismo. Quien crea que lo mismo da la cristología implícita por ejemplo en la devoción al Sagrado Corazón, que la cristología de los modelos escolásticos que aprendió en el seminario, o cualquier otra con tal de que afirmen verbalmente

el dogma de Calcedonia, muestra o una gran miopía o una gran irresponsabilidad pastoral. El dinamismo salvífico de Jesucristo no sólo da de sí en el esfuerzo por misionar el helenismo que realizaron no sin conflictos las primeras generaciones de cristianos; o en la proclamación y teologías —más bien infelices— del siglo XIX: también da de sí ante el mundo actual, marcado sobre todo por la urgencia cristiana de transformación de esta situación de injusticia.

Así como era normal en el N.T. que el misterio de Cristo no se expresara apenas en categorías de naturaleza, pero fue urgentemente necesario el expresarlo así al al enfrentar misioneramente el mundo helénico; así es normal que hasta ahora no se haya expresado en categorías históricas, pero es urgente y necesario si queremos afrontar misioneramente el mundo latinoamericano que va naciendo a una conciencia histórica de liberación.

A partir de esta consideración más bien genérica, podemos hacer unas reflexiones más concretas:

a. No se trata aquí de un problema puramente cultural —que ya tendría su peso—, sino de una exigencia ético-cristiana. Me explico: cuando uno lee por ejemplo la cristología de Küng uno tiene la impresión de estar ante un esfuerzo más o menos logrado de adaptación cultural: el hombre europeo del siglo XX necesita otras categorías para entender el misterio de Jesucristo. En Latinoamérica no se trata tanto de esto: lo que está en juego es que no se use el misterio de Jesús para sostener la injusticia. Y las categorías puramente estáticas de la ortodoxia verbal más exacta, si no se transforman a todos los niveles —acción, predicación, teología— en categorías históricas, sirven de hecho perfectamente para justificar la injusticia, resultan de hecho completamente ineptas para evangelizar a los pobres y a los que luchan por la justicia, bloquean de hecho el compromiso más radical por el Reino de muchos cristianos sinceros. (En las primeras páginas de la introducción a la segunda edición —publicada también en este cuaderno— explícita Sobrino muy claramente estos más que peligros de la cristología tradicional).

B. No vamos a sacralizar las categorías históricas de Sobrino. Pero con un ejemplo quisiera hacer ver sus virtualidades: si simplemente decimos 'Jesús es Señor', y no decimos 'Jesús se fue haciendo Señor poniendo los signos del señorío de Dios y luchando contra el mal, la injusticia, etc.:' parece que es posible proclamar el señorío actual de Jesús en connivencia con las graves injusticias actuales. Si simplemente decimos 'Jesús es el Hijo', y no decimos 'Jesús se fue haciendo el Hijo al ir obedeciendo y confiando en el Padre, al ir luchando contra la autosuficiencia orgullosa y creando la fraternidad humana;' parece que es proclamar la filiación eterna del Hijo sin el esfuerzo por irnos haciendo hijos y hermanos. Si esto nos parece demasiado ético y demasiado poco metafísico o teologal, deberíamos preguntarnos si aceptamos realmente aquello de los padres de que Dios se hizo hombre para hacernos a nosotros dioses. No! Detrás de esta objeción hay una sacralización de la ortodoxia que no está dispuesta a pagar el precio de la ortodoxia: hay un grito: 'Señor, Señor' que no está dispuesto a hacer la voluntad del Padre: hay una fe pequeña que se resiste a la urgencia de obrar por un amor con dimensiones

de multitudes y de Reino. En realidad lo más metafísico y lo más teologal está por la encarnación en lo histórico y en lo ético: la filiación eterna se realiza realmente en la filiación histórica. Si la historia de Jesús es sólo un proceso pedagógico para nosotros mientras que al Hijo en realidad no le sucede nada, lo que pasa es que la historia en realidad no importa, sino que es sólo un material necesario para comunicarnos la verdad de la filiación eterna del Hijo. Y lo que sería para nosotros más grave es el mensaje implícito: en realidad nuestra historia —el hambre, la injusticia, la posibilidad de liberación— no importan: son sólo el material pedagógico para que descubramos la filiación eterna del Hijo que nos espera, al margen de la historia en los espacios cúltricos y, más allá de ella, en la parusía.

c. Quizás alguno objete que se puede ser perfectamente tradicional en la formulación teológica y completamente comprometido en el terreno de la justicia. No voy a negar que puedan darse casos aislados. Pero aparte de que ya hay estudios sociológicos que demuestran lo contrario (7) y de que desgraciadamente son muchos los cristianos que con ese punto de partida han perdido la fe, y de que esos no son casos aislados sino muestran el reto del futuro generalizado, aparte de todo esto, yo invitaría a quien piense así que intente evangelizar la noticia del señorío y divinidad de Jesús con categorías tradicionales a los cristianos y no cristianos más generosa y lúcida y comprometidos en el terreno de la justicia. Después de un tiempo quizás le pase lo que a un amigo mío muy querido que le regaló a un universitario comprometido por el socialismo la misma Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez que había criticado antes. A lo mejor acaba regalando, sin acabar de aceptarla del todo pero con verdadera intuición pastoral, la cristología de Sobrino. (Sobra anotar que la pastoral no es el arte de ofrecer mañosamente el cristianismo para que resulte aceptable: sino de ofrecerlo de tal manera que resulte buena nueva exigente y escandalosa).

Puede quedar en el aire la objeción de que es verdad que una cristología así resulta atrayente para los hombres comprometidos con la justicia (y que quizás sacralizan y absolutizan horizontalmente el cambio social). A esta objeción no responderé directamente, porque quedará respondida indirectamente al hacer ver cómo la cristología de Sobrino es una excelente pedagogía de la fe para los cristianos comprometidos (que los lleva a radicalizar su compromiso y a relativizarlo).

1.2 Teología natural y revelación de Dios en el crucificado.

Sobrino presenta la cruz de Jesús como la puesta en cuestión de todo conocimiento de Dios basado en una teología natural' (p. 187, 2da. Ed.) Esto suele hacer dificultad a la mentalidad tradicional católica, que suele preguntarse si esta descalificación aparente de todo conocimiento natural de Dios no está demasiado influida por una mentalidad protestante, concretamente dependiente de Barth y de Moltmann. Si con esto no se descuidan algunas afirmaciones bíblicas sobre el conocimiento natural de Dios que aparecen en los sapienciales, en la carta a los romanos. Si así no se descuidan importantes caminos pastorales para la predicación del evangelio, como el que inauguró Pablo con los atenienses. En fin, si así no se cae en un pancrestismo que

hace imposible el diálogo con los no—creyentes. Si no se niega así la enseñanza del Vaticano I sobre el conocimiento natural de Dios.

No es este el contexto de afrontar en todos sus matices esta problemática. Yo mismo he tenido dificultad para comprender el pensamiento de Sobrino. En este mismo cuaderno González Faus en su apartado sobre la muerte de Jesús ofrece al respecto una matización. Creo que es un tema abierto a la discusión. Yo más bien quisiera sugerir un modelo en el que las afirmaciones de Sobrino mantienen su validez y gran importancia, sin contraponerse con lo que hay de válido en el conocimiento natural de Dios. Más que un nuevo modelo se tratará de concretar para este tema el mismo modelo de Sobrino de dos etapas en la vida de Jesús. Me explico: las dos afirmaciones —posibilidad del conocimiento natural de Dios y crítica desde la cruz de todo conocimiento natural de Dios— hacen problema si se colocan una junto a la otra simultáneamente como afirmaciones absolutas. Detrás de esto hay un modelo platónico que niega la historicidad de la revelación, y que absolutiza a Platón y no a Jesús.

Lo que en realidad sucedió en Jesús fue un proceso salvífico revelatorio. En la primera etapa de su vida Jesús partió del conocimiento histórico de Dios que tenía su pueblo, si bien criticando muchas de sus concreciones a partir de su experiencia única del Abba. Pero poco a poco fue comprendiendo que ese conocimiento de suyo válido era no sólo susceptible de manipulación sino que de hecho era manipulado por el hombre pecador: de modo que la concreción del conocimiento de Dios que tenían los hombres deformaba radicalmente lo que era y quería ser Dios su Padre. Por eso su vida se hizo una lucha sobre el verdadero Dios. Y con su muerte mostró que todo conocimiento previo de Dios tenía que pasar por una puesta en cuestión en la cruz, para ser un conocimiento concretamente cristiano. Sin el mensaje del Reino de Dios no se desata el proceso revelatorio liberador de Jesús; pero sin su lucha y su muerte no llega a ser concretamente cristiano. Y esta muerte de Jesús es una crítica total más que del conocimiento de Dios —que como tal no existe— de todos los conocedores de Dios, que han ocultado la verdad en la injusticia, como dirá Pablo.

De una manera análoga podemos hablar de conocimiento natural de Dios y de revelación en la cruz de Jesús. Aquel es penúltimo, éste es último, para aludir a una célebre distinción de Bonhoeffer. En realidad tampoco se da nunca un puro conocimiento natural de Dios —el Vaticano I habla de que de suyo es posible, aunque difícil; Pablo lo que constata en la carta a los Romanos es el fracaso histórico del conocimiento natural de Dios; la experiencia de Atenas fue que para pasar del Dios desconocido al Dios revelado en la muerte y resurrección de Jesús, se necesitaba una ruptura que aquellos hombres no quisieron hacer—. Pero en todos ellos se parte en un primer momento de algún tipo de referencia absoluta: el Reino de Dios como aparece en la tradición judía, el Dios desconocido, el conocimiento de una ley moral absoluta. Pero no para quedarse ahí, sino para iniciar un proceso que desemboca sólo en Jesús y éste crucificado, locura para los gentiles, escándalo para los judíos.

Así sugerido este modelo —con lo cual me parece que más que corregirle la plana a Sobrino, hago explícito lo que ya está dicho en él implícitamente—, me gustaría sacar dos conclusiones que hacen ver la importancia de plantear las cosas en estos términos:

a. En un primer momento hay que partir asumiendo positivamente todo lo que haya de dinámicas o afirmaciones absolutas en la vida concreta de los hombres. En un contexto teístico puede ser la afirmación explícita de Dios; en un contexto pluralista o simplemente secular, puede ser la afirmación ética y utópica de la necesidad de transformar el mundo; en un contexto religioso, puede ser la necesidad de un sentido religioso de la vida. Incluso habría que decir que estos puntos de partida no hay que tomarlos como equivalentes sino que hay que juzgarlos desde lo que fue la vida de Jesús: aquellos que estén más abiertos a ser asumidos en la línea del anuncio del Reinado de Dios, pueden ser valorados más positivamente. Esta es la razón por la que en la teología latinoamericana —a diferencia por ejemplo de la teología protestante de un Moltmann— hay una mayor capacidad de valoración positiva de la utopía histórica de la liberación, de las ciencias sociales y aun del marxismo; y también esta es la razón por la que hay una valoración más positiva de las religiones históricas y de la religiosidad popular, que en la teología protestante (8).

b. Pero el proceso por el que se llega al conocimiento del Dios cristiano, no es a partir de ahí un proceso lineal y preferentemente cognoscitivo: sino un proceso preferentemente prático y sumamente conflictivo. Como el proceso de la vida de Jesús. Puede y debe haber una crisis en el conocimiento inicial de Dios o de lo absoluto. Porque en él, en cuanto hecho necesariamente por hombres pecadores y en un mundo pecador, hay deformaciones que justifican el oscurecimiento de la gloria de Dios en el mundo. Y ésta sólo se manifiesta en un mundo pecador a través de la muerte—exaltación de Jesús, como muy bien lo intuyó San Juan. (Entre paréntesis quisiera hacer notar, para los que temen que una cristología como la de Sobrino absolutice las ideologías o métodos del cambio social como el marxismo, que es precisamente en su vigorosa afirmación de la cruz de Jesús donde aparece con total claridad que lo único absoluto es Dios y su Reino y el caminar hacia ellos al modo escandaloso de Jesús).

c. Pastoralmente todo esto significa, como lo ha hecho ver Sobrino en artículos posteriores a su libro (9), que la evangelización cristiana consiste ante todo en re—crear el seguimiento de Jesús, con sus diferentes modalidades procesuales y conflictivas, y no simplemente en hacer afirmaciones teóricas más o menos posibles o válidas en sí, pero independientes de que se realice o no la justicia y el Reino entre los hombres. El gran escándalo de la Iglesia del siglo pasado es que mientras se opuso intelectualmente al ateísmo afirmando la posibilidad del conocimiento de Dios, favoreció el que la increencia se extendiera a causa de la oposición eclesiástica a los movimientos humanistas y sociales.

No se trata aquí ni en Sobrino de condenar —quizás anacrónicamente fenómenos históricos que pueden tener explicaciones, sino de evitar que el mismo escándalo vuelva a producirse. No sólo se defiende el conocimiento de

Dios afirmando su posibilidad, sino poniendo las condiciones cristianas para su autenticidad.

1.3 Fe y religión. La religiosidad popular.

En la afirmación constante de Sobrino de que el cristianismo no es una religión, sino fe y seguimiento de Jesús, encuentran algunos motivos de preocupación pastoral. Pienzan que una visión así de la cristología resulta automáticamente élitica con relación precisamente a los pobres latinoamericanos, marcados por la religiosidad popular. Para no alargarme demasiado solamente quisiera hacer algunas precisiones:

1) Sobrino acepta que su cristología está dirigida a un grupo determinado de cristianos 'aquellos que han tomado un compromiso serio en el proceso de liberación.' Acepta como una limitación que "no analiza suficientemente la problemática cristológica de las mayorías", y que "el criticar, analizar y encauzar las cristologías populares (es) una tarea urgente de la teología, pero que no se aborda en este libro" (Seg. Ed., pp. XX).

2) Muchos han pasado de largo una nota importante de Sobrino con relación a la religiosidad popular. Esta nota está puesta precisamente para evitar malos entendidos. Aparece al principio del capítulo sobre fe y religión. Me permito transcribirla, por su importancia: "Esta contraposición entre fe y religión no corresponde, ni tiene por qué corresponder a la distinción entre religiosidad popular y religión 'ilustrada'. En ambos estratos se pueden encontrar elementos de fe y religión. En este trabajo no afrontamos el problema pastoral que representa detectar este tipo de elementos. Sólo nos interesa recalcar según qué estructura y valores debe orientarse una existencia cristiana, que evidentemente encontrarán formas concretas de expresión, según el medio sociológico en que se originen y practiquen" (Seg. Ed. p. 240).

3) El modelo sugerido en el apartado anterior —y sacado de Sobrino— puede dar luz para el manejo pastoral de la religiosidad popular. Su evangelización es un proceso que debe seguir las pautas del proceso de Jesús. El mismo Sobrino no ha tratado hasta ahora el tema de la religiosidad popular; sí lo ha hecho en cambio su colega más cercano en el trabajo teológico, Ignacio Ellacuría. Me parece que hay razones para pensar que entre ambos hay continuidad y no ruptura. Por ello me parece iluminador el transcribir un texto algo largo del citado artículo de Ellacuría:

"Esta Iglesia de los pobres no permite hacer una separación tajante entre fe y religión, por lo menos en unos determinados contextos sociales y en los primeros momentos de un proceso concientizador. La distinción entre fe y religión, que tiene mucho de válida tanto en el orden teórico general como en el orden práctico de determinados medios sociales, debe utilizarse con cuidado en situaciones como las de América Latina. En efecto, esta distinción, bien fundada teológicamente, es necesaria para recuperar la peculiaridad de lo cristiano, pero es manipulable y no siempre se acomoda a la realidad de una Iglesia de los pobres. Puede servir para menospreciar las auténticas necesi-

dades de un estadio cultural y puede también desencarnar la fe, deshistorizarla, ya sea convirtiéndola en algo puramente comunitario y no estructural, ya sea amputando la necesidad de que la fe se 'encarne' en formas 'también' religiosas, como lo exige el carácter corpóreo de la realidad social. El acento centroeuropeo de la fe frente a la religión supone sin duda una recuperación de dimensiones fundamentales, pero tiene el peligro de la subjetivación e idealización individualista y el peligro también de convertirse en una opción para élites. A estos peligros una auténtica Iglesia de los pobres debe responder atendiendo y practicando la fe como seguimiento histórico de la persona y de la obra de Jesús y también como celebración asimismo histórica, que responda como el seguimiento mismo lo debe hacer, a los problemas y a la situación de las mayorías oprimidas, que luchan por la justicia.

"Es así como podría enfocarse el problema de la 'religiosidad' popular, el problema de las formas 'religiosas' de cultivar la fe y de celebrarla. Con todas sus deficiencias son una necesidad histórica, que responde a su manera a la propia historicidad de la fe y pueden ser el gran correctivo para que no prive la mediación histórica de la fe sobre la fe misma histórica. Que, por ejemplo, los sacerdotes en su conjunto abandonen o den poca importancia al anuncio y a la vivencia de las fuentes de la fe en pro de una lucha política, es un error; pretextar que eso es 'fe' frente a 'religión' supone una secularización de la fe, que sobrepasa lo que debe ser una recta historización y politización de la misma. El anuncio y la vivencia de la fe cristiana deben ser, eso sí, una evangelización antes que una sacramentalización. Una evangelización que puede y debe ser política e histórica, pero que es primordialmente anuncio de la salvación que se nos ha ofrecido y dado en Jesús" (10).

4) Todo esto no quiere decir que no deba haber en el proceso de evangelizar la religiosidad popular, un dinamismo crítico de lo religioso en sentido técnico, y que esta crítica no pueda y deba hacerse desde la fe y el seguimiento de Jesús. Segundo Galilea, sin duda el pastoralista latinoamericano que más ha trabajado el tema de la evangelización de los pobres, sabe usar sin temores la distinción entre fe y religión para iluminar la tarea pastoral. El siguiente texto de uno de sus últimos escritos lo evidencia:

"Todo nos lleva a olvidar al Dios crucificado, es decir al Cristo doloroso de la historia, para transformar el cristianismo en una ideología religiosa, o en una religión de la observancia, que pierde de vista el radicalismo del evangelio, la encarnación de la fe y el seguimiento de Jesús de Nazareth. Una cierta teología del 'Cristo de la fe' o del 'Cristo resucitado', desmitizante, a-histórica, me parece ajena al mundo de los pobres y a las opciones de vida evangélica que brotan del seguimiento del Cristo histórico. Pues un Cristo abstracto, puramente post-pascual, sin relación a una historia, es susceptible de 'manipulación', de ser puesto al servicio de intereses personales o sociales. El Cristo

histórico, puede transformarse en un Cristo 'ideológico', individualista, triunfalista o activista revolucionario, según convenga". (11).

El fácil reconocer en este texto el influjo de algunas de las ideas clave de la cristología de Sobrino. Parece por tanto que incluso los enfoques que a algunos les parecen elitistas y pastoralmente peligrosos, pueden ser fecundos para una auténtica evangelización cristiana de Latinoamérica.

Me he extendido en este punto y he aducido los testimonios de Ellacuría y Galilea, no sólo para defender a Sobrino de los que lo atacan, sino aun de quienes lo defienden malentendiéndolo, o haciendo sólo una aplicación posible de algo que en él quedaría abierto a otras posibles interpretaciones.

1.4 El problema eclesiológico: la fundación de la Iglesia.

Se trata de un tema que Sobrino sólo toca marginalmente dentro del contexto de la cristología. Por eso sólo lo aludo someramente en lo que tiene de más importante.

En la teología apologética tradicional solía probarse el origen divino de la Iglesia usando el modelo de un acto jurídico positivo de fundación por parte del Jesús histórico, o al menos del Jesús resucitado. Pero Sobrino siguiendo el sentir común de los exegetas pone en cuestión el que pueda mostrarse que Jesús haya hecho algo así. Afirma a la vez que la Iglesia existe en continuidad profunda con Jesús. (Sobrino dice esto de paso, ya que no está tratando el tema eclesiológico; sino refiriéndose más bien al tema cristológico sobre el saber y la conciencia de Jesús: Cfrs. pp. 87 y 313, Seg. Ed.).

Se trata en realidad no de un tema directamente teológico, sino de discusión histórico-exegética. El que esto sea así es un dato común aceptado incluso por buenos teólogos dogmáticos. En un artículo reciente Leonardo Boff ha presentado el estado de la cuestión con amplitud y equilibrio (12). Y valga por muchos el testimonio matizado de Karl Rahner. Dice en sus tesis de cristología:

"Desde el punto de vista histórico, son muchas las cosas que han de quedar a merced de la problemática histórica acerca del Jesús prepascual. Así, en particular (...) ¿hasta qué punto, dada su espectación próxima del Reino de Dios, previó, pretendió e institucionalizó Jesús antes de Pascua una Iglesia como el nuevo Israel de los creyentes en él?" (13).

Además el mismo Sobrino no dice que la Iglesia sea algo que accidentalmente sucedió después de Jesús. Sino que ésta "surgió posibilitada y en continuidad con Jesús". (p. 313). Y en otros escritos de carácter más eclesiológico —apuntes mimeografiados sobre sacramentos— defiende el modelo de Rahner para entender el origen de la Iglesia en Jesús y defiende que así se entiende más profundamente la necesidad y la naturaleza de la Iglesia. El contexto de este artículo sólo permite decir dos breves palabras sobre cada uno de estos aspectos.

La Iglesia existe no por un acto arbitrario de Jesús —que igual pudo no haber existido— sino que la Iglesia existe a causa de lo que Jesús es para toda la humanidad: en términos de Rahner, 'la donación escatológica de Dios al mundo' (14); en términos de Sobrino el camino histórico de acceder al Padre y a su Reino. Porque Jesús es esto para toda la humanidad, tiene que existir la Iglesia, aunque Jesús no la haya fundado por un acto jurídico positivo.

El que la Iglesia tenga que existir por lo que Jesús es para toda la humanidad y no por un acto jurídico positivo, ayuda también a comprender la naturaleza de la Iglesia. Todo lo que en ella existe debe quedar juzgado por la palabra de Dios, debe prolongar la existencia de Jesús, y no imponerse como imperativo absoluto y aislado que tiende a deformar lo central de la vida cristiana. (15)

2. Pedagogía de la fe interior al compromiso por la justicia.

Un segundo grupo de lectores son aquellos cristianos que en virtud de su fe y de su sensibilidad ética e histórica están ya comprometidos en un trabajo por la justicia. Su compromiso está centrado en la lucha contra la injusticia, en la opción por los oprimidos, en la construcción de una sociedad y un hombre nuevos. De una manera intuitiva su fe se ha centrado en este tipo de praxis. Y de este tipo de praxis ha brotado como necesidad y como fruto una peculiar teología latinoamericana. Una relectura global de los grandes temas de la historia de la salvación —como la realizada por Gustavo Gutiérrez— ha iluminado y criticado esta praxis y esta intuición de fe. Las perspectivas fundamentales son sencillas y profundas: la salvación nos alcanza en el proceso de liberación; caminamos hacia la salvación total afrontando las liberaciones históricas; en el compromiso con el pobre, nos encontramos con el Señor.

Desde muy pronto se vió, sin embargo, que esta nueva praxis y estas nuevas perspectivas exigían un trabajo teológico mucho más amplio. Se percibió especialmente que había una carencia de cristología latinoamericana, y que esta laguna era de carácter dramático: "Lo que asusta en cierta manera es la poca agudeza de la crisis cristológica en medio de una crisis eclesial tan evidente" (16). Explícitamente se captaba la dificultad de encontrar una cristología históricamente mediadora, que no fuera ni una cristología vaga e indiferenciada de cuño suprasituacional, ni una cristología funcionalizada ideológicamente, exclusiva para una situación determinada. En otras palabras: ni una cristología atemporal en la que Cristo queda lejano y no dice nada a la situación actual; ni una manipulación de la figura de Cristo que sólo sirva para justificar el compromiso histórico tal como ya lo vivimos. Ni un Cristo icono, ni un Jesús guerrillero.

Esto que está dicho en términos teóricos bastante abstractos reflejaba realidades concretas más dramáticas en los procesos de fe de cristianos comprometidos. Algunos, llevados originalmente al compromiso social por la fuerza de su fe, empezaron a sentir la imagen tradicional de Cristo tan vaga y distante, que ya no era capaz de

iluminar y criticar su praxis: o prosiguieron su compromiso con una fe casi anónima en busca de una nueva configuración, o la abandonaron y la sustituyeron por una fe de tipo secular revolucionario. Otros configuraron un Cristo arbitrario, calcado sobre símbolos cristológicos tipo Ché Guevara y Camilo Torres o en la simbólica populista del pueblo oprimido: búsquedas éstas generosas pero marcadas por evidentes deformaciones e incapaces por sí mismas de llevar a la madurez en la fe. Estos fenómenos son de por sí inestables y efímeros, aunque de alguna manera vuelvan a presentarse temporalmente en los cristianos que asumen un compromiso liberador. El nuevo 'converso' cae fácilmente en una fe perpleja o en un fanatismo político religioso, o en ambas cosas sucesivamente.

Mi opinión es que la cristología de Sobrino ha sabido explicitar y afrontar esta situación con enorme acierto. Que, independientemente de algunos puntos de detalle que puedan discutirse, ha logrado una imagen de Jesús que le hace justicia a Jesús mismo y que ilumina y critica el compromiso creyente por la liberación. Y ha logrado esto, porque no dibuja una imagen artificial para hacerla aceptable al cristiano comprometido, sino porque la ha articulado tomando en cuenta la situación y los retos latinoamericanos y dejándose impactar y normar por el Jesús histórico como la expresión fundamental y el camino obligado a la universalidad de Cristo.

Son muchos ya los cristianos que han visto articulada y reiluminada su fe al encontrarse con la cristología de Sobrino. Quizás por ser una cristología histórica, se convierte no sólo en una iluminación intelectual libresca en el mejor sentido, sino también en una pedagogía que acompaña el proceso de maduración de la fe. Quizás uno no pueda explicar por qué una cristología tan sistemática como la de Sobrino se convierte a la vez en libro de cabecera de muchos cristianos comprometidos; pero así sucede: me parece que la causa de ello estriba en que Sobrino ha logrado esa unidad entre teoría y praxis que es el aporte más original de la teología latinoamericana: y ha encontrado esta unidad no tanto en imperativos de una epistemología moderna, cuanto en el núcleo esencial de lo cristiano: el seguimiento de Jesús; Jesús mismo como el Camino al Padre, como la historia de su fe.

No es fácil presentar sintéticamente la cristología de Sobrino como pedagogía de la fe al interior del compromiso: porque habría que repetir todo el libro. Sin embargo quisiera resaltar cuatro puntos.

2.1 Un primer paso: Jesús visto desde el compromiso por el Reino.

Jesús no aparece como contrapuesto al compromiso por la transformación del mundo. Sino como totalmente relativo al Reino y su realización. No se predica a sí mismo, sino a su Padre en acción. Trae esperanza para los oprimidos y exigencia y posibilidad de conversión para los opresores. Denuncia el pecado individual y social de este mundo, y anuncia la posibilidad de un mundo y un hombre nuevos.

El cristiano comprometido se encuentra así fortalecido y radicalizado en su opción por un mundo nuevo. No se trata sólo de una exigencia ética, sino de la urgencia agradecida de hacer presente en este mundo el no de Dios a la injusticia y el pecado y el sí de Dios a la justicia y la liberación. En esta perspectiva el cristiano encuentra la unidad originaria de la acción de Dios y la acción del hombre, y de lo horizontal y lo vertical. El Reino de Dios viene en gracia y a la vez exige conversión y acción eficaz. Dios es Padre creando fraternidad. El Reino es futuro trascendente, abriendo el presente injusto por el anuncio y por la denuncia. Ni se trata de integraciones puramente pensadas, sino de integraciones que sólo pueden hacerse en el trabajo por el Reino. A Dios se le descubre yendo hacia Dios. No el que dice Señor, Señor, sino el que hace la voluntad del Padre.

Estas ideas y experiencias corresponden grosso modo a lo que Sobrino llama la primera etapa de la vida de Jesús: y suelen corresponder a un primer paso en la maduración de la fe de los cristianos. Se trata de un proceso que nos lanza al mundo de los pobres y a asumir sus luchas contra la injusticia y por un mundo nuevo.

2.2 Un segundo paso: el compromiso por el Reino visto desde Jesús.

Hacer presente el Reino de Dios en este mundo no fue para Jesús una actividad dominada por él mismo, sino realizada en la confianza y obediencia al Padre. Este se iba manifestando en la conflictividad misma de la historia, como un Dios mayor que no sólo pedía la acción y la palabra, sino la entrega de las ideas y de la persona de Jesús. Que no sólo le pidió luchar contra el pecado, sino cargar con él. Que no sólo le pidió manifestar la presencia victoriosa del Reino, sino la escandalosa entrega de su vida en medio de la ausencia del Padre.

Jesús no sólo se manifestó como quien anunciaba un Reino diverso de él mismo; sino como quien concretaba en el seguimiento de su persona en el camino al Reino. Trabajar por el Reino es liberar a los hombres; pero esta liberación se realiza siguiendo el escandaloso camino de Jesús.

Estas experiencias corresponden a lo que Sobrino llama la segunda etapa de la vida de Jesús; y suelen corresponder a un segundo paso en la maduración de la fe de los cristianos. No sólo hay que luchar por la justicia, sino entregar la propia vida en el seguimiento de Jesús. Jesús no es sólo un camino al Dios conocido, sino el único camino al Dios por conocer. El cristiano no sólo es capaz de eficacia en la acción, sino de entrega esperanzada en los padecimientos que vengan a causa de la acción. Quien haya comenzado el compromiso por la liberación con ideas demasiado claras y con proyectos que tienden a absolutizarse, encontrará en la realización misma de ese compromiso la conflictividad interna y externa que lo pondrá ante el camino de Jesús, el Dios mayor, y la invitación a proseguir la lucha ya sin poseer el proyecto, entregando vida e ideas en esperanza contra esperanza.



2.3 La experiencia del Dios de Jesús.

Algunos echaron de menos en la primera edición de la cristología una insistencia mayor de Sobrino en la experiencia de Dios el Abba. Me parece que lo que le sucede a Sobrino es que nombra a Dios relativamente poco, precisamente porque está aludiéndolo constantemente. Mentar demasiado a Dios indica de ordinario una conciencia cristiana bastante subdesarrollada: mentar demasiado al misterio último es quitarle su carácter de misterio último.

Sin embargo, quien haya leído con cuidado la misma primera edición encontrará una insistencia en el Padre de Jesús absolutamente central: el Dios que viene en gracia; la exigencia de fe y esperanza en correlación a la exigencia de seguimiento y praxis; el Dios mayor de la segunda etapa de la vida de Jesús; la revelación última de Dios en la cruz, etc. etc.

De todos modos, a Sobrino le ha parecido bien expli-

ciar con más amplitud en la segunda edición la experiencia de Dios. (De ahí su nuevo capítulo V: la oración de Jesús). Su insistencia estará en situar esta experiencia en el contexto del seguimiento, de la praxis del amor. "El lugar de la oración de Jesús es entonces no cualquier actitud contemplativa, cualquier disposición subjetiva intencional de pretender ponerse en contacto con Dios; sino aquel lugar donde objetivamente se encuentra a Dios: en el oír su voluntad y en el hacerla" (17).

Al Dios de Jesús —el Dios del Reino, el Dios que es amor y es mayor que todas nuestras ideas— sólo se accede correspondiendo a su praxis de amor y manteniéndose en ella a pesar de las dificultades. En todo este proceso pueden experimentar los cristianos la gratuidad de su mismo compromiso, y superar todo fariseísmo de izquierdas que pueda estar desfigurándolo.

(En este contexto me gustaría decir una palabra sobre este peligro de fariseísmo o justificación por las obras, o autoafirmación sectaria y despreciadora de los demás. Me parece que es un peligro real de los cristianos comprometidos. Y que a la vez es un tema que suele prestarse a inhibir la acción comprometida y conflictiva en favor de la justicia. Es por ello un tema difícil. Me parece que Sobrino es consciente de esto, y que lo trata de una manera más bien implícita, sin cargar demasiado las tintas. Diría que lo trata no a la manera de Pablo, sino a la manera de los sinópticos, que es más cercana a la manera de Jesús. Es una opción legítima y muy coherente con una cristología hecha a partir del Jesús histórico. Presenta todos los elementos cristianos para superar esa tentación y para criticar ese pecado. Puede discutirse si hay momentos en el proceso de los cristianos comprometidos en América Latina en los que sea necesario hablar a la manera de Pablo, cargando un tanto las tintas. Según aquello de que el peligro de los cristianos revolucionarios no es el convertirse en ateos sino en jansenistas... Se trata, en todo caso, de una importante discusión pastoral).

2.4 Un Tercer paso: el seguimiento de Jesús en esperanza contra esperanza: fe cristológica y trinitaria.

Finalmente la cristología de Sobrino es una pedagogía para descubrir, a la luz de la fe pascual y eclesial, toda la amplitud de la fe cristológica y trinitaria, no al margen sino precisamente en la realización del seguimiento de Jesús.

Quien centra toda su vida en el seguimiento de Jesús, en el trabajo por el Reino, quien lucha con toda el alma por la justicia, quien es capaz de afrontar la conflictividad que brota de ahí, quien se mantiene a pesar del peligro de la vida, quien sigue firme con confianza en Dios y obediencia a la misión, es porque considera que Jesús no es sólo un ejemplo inspirador, sino la donación de Dios al mundo, el único camino de ir hacia el Reino y hacia el Padre. Es el Hijo. Tiene la capacidad de seguir suscitando seguidores en todas las situaciones. En él se accede al Abba, trabajando por su reino. Las exigencias de su seguimiento no tienen límites, ni en las estructuras naturales del hombre, como el matrimonio, ni en los peligros, ni en la aparente ineficacia del amor. La posibilidad de seguirlo tampoco queda limitada por las fallas personales, pues en él el amor perdona las faltas y urge a la recreación del mundo.

En el Hijo, en su seguimiento, aparece el Padre, invitando a trascender hacia los oprimidos y despreciados, posibilitando el caminar con Jesús, empujando a una esperanza sin límites, a una entrega casi irracional. Un Dios al que se deja ser Dios mayor precisamente luchando contra la injusticia y entregando la propia vida e ideas. Un Dios que se mantiene misterio último no a pesar sino precisamente por su cercanía en Jesús.

En la praxis del amor aparece finalmente el Espíritu. En la vida según el Espíritu, en el seguimiento y la lucha por la justicia, es donde se accede a Jesús, a su ser el Cristo y en él al Padre.

Una cristología que impulsa un seguimiento así entendido, no sólo es expresión ortodoxa de la fe de la iglesia, ni sólo es correctivo ortopráxico de los peligros de una ortodoxia formal: sino que es ante todo articulación de la experiencia creyente y pedagogía para la profundización de la fe y del amor de quienes juzgan con razón que el compromiso más radical por la justicia no puede estar peleado con la fe en Jesús el Cristo.

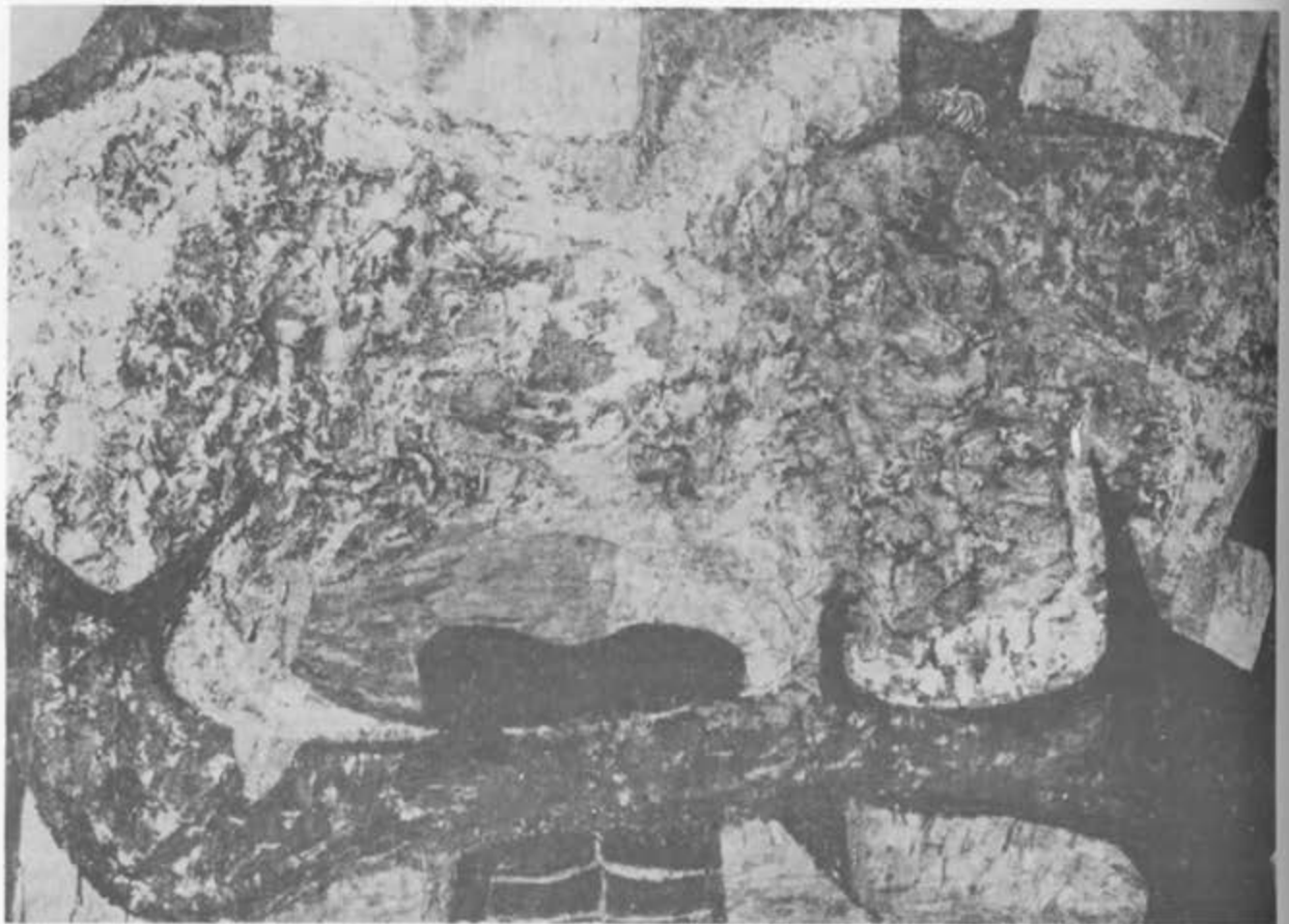
3. Pedagogía para la justicia desde la maduración de la fe.

No hay duda de que desde muchos puntos de vista vivimos los cristianos en una situación de inseguridad. Se han caído muchas teologías, esquemas valorales, instituciones. Estamos en una situación apta para urgentes purificaciones en nuestra vida cristiana y eclesial. Pero a la vez estamos en una situación apta para abrazarnos dogmáticamente a seguridades pasadas o para levantar con categoría de dogma inviolable búsquedas que a penas alcanzan la categoría de hipótesis endebles.

En contraste con esta innegable situación global, el Espíritu ha evidenciado en América Latina un llamado completamente firme: el clamor de los pobres es exigencia del Espíritu. Y sin embargo el contexto es tal que hay un buen grupo de cristianos que sin negar la llamada de los pobres no acaban de actuar en consecuencia por una serie de temores que les parecen cristianamente válidos. Entre estos me parece que el más fuerte es el temor de ver disminuida la pujanza de su fe cristiana si se entregan con pasión al trabajo por la justicia. Y no sólo de su propia fe, sino de la fe de los demás. Que éste no sea un temor irreal o puramente encubridor de su miedo al compromiso, les parece claro por los muchos cristianos comprometidos que han perdido o visto disminuir su fe.

El problema es complejo, y quien escribe estas líneas no ha sido extraño a este tipo de temores. Muchas cosas pueden decirse y analizarse al respecto, algunas más decisivas que otras. Por ejemplo: ¿qué tanto vale la pena conservar o mantener una fe que ha sido y es capaz de cohonstar la tremenda situación anticristiana de injusticia en que vivimos? ; la única manera cristiana de conservar una fe así, ¿no será el transformarla radicalmente? ; etc. No voy a entrar aquí en este tipo de consideraciones. Sino a sugerir algo mucho más sencillo y quizás más útil: que toda esta situación lo que estaba exigiendo es una cristología que hiciera ver que el compromiso por la justicia no sólo no pone en peligro la fe, sino que es el único camino hoy por hoy de que la fe llegue a ser concretamente cristiana.

Después de todo lo dicho en este ya largo artículo, más que probar la afirmación, la presento como un fruto de mi experiencia personal. Y como una invitación fraterna a estudiar la cristología de Sobrino en este contexto. En el trabajo por el Reino, en el riesgo de perder la fe por las dificultades internas y externas del compromiso, en el acercamiento a los sufrimiento y las luchas de los oprimidos, es donde aparecerá en su verdadera trascendencia la fe en Jesús. Se hará nuevo su anuncio del Reino, su lucha contra la opresión, su cercanía al Padre, la incomprendibilidad de su cruz, la fuerza de su resurrección. Y ciertamente en me-



dio de las dificultades, una cristología como la que comentamos puede ser una buena ayuda instrumental, para sumergirnos en esta dolorida, luchadora y esperanzada Latinoamérica y para descubrir en ella la fuerza del que fue crucificado por anunciar y poner signos del Reino de su Padre.

Termino este apartado citando una oración de un sacerdote que ha bregado en medio de los pobres en varios países latinoamericanos y que es por ello un testigo. Por lo mismo su oración sólo en apariencia es pietista:

"Enseñanos a mirar a Latinoamérica como José miraba a María cuando sospechaba que algo extraordinario estaba aconteciendo en su seno. Que nos demos cuenta, aunque sea en medio de dudas y angustias interiores, que también en nuestro continente se está gestando la Salvación, y que esa Salvación eres Tú, Cristo Jesús, Señor y Dios nuestro". (18).

- (1) Schillebeeckx Rahner y otros, La respuesta de los teólogos, Ed. Carlos Lohlé, 1970, pp. 175.
- (2) Assmann, H. Teología desde la praxis de liberación, Ed. Sígueme, 1973, pp. 40.
- (3) Cone James, Teología negra de la liberación, Ed. C. Lohlé, pp. 67.
- (4) Rahner, Karl *Mysterium Salutis*, II-1, Ed. Cristiandad, 1969,

pp. 370ss.

- (5) Rahner Karl, *Escritos de teología*, T. IV, Ed. Taurus, 1961, pp. 139-157.
- (6) Cfr. Time, February, 1978.
- (7) Guichard Jean, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Ed. Sígueme, 1973, cfrs. especialmente el cap. 3.
- (8) Es iluminadora a este propósito la discusión tenida en otro contexto entre J. Moltmann y Metz, cfrs. *Dios y la ciudad*, Ed. Cristiandad, 1975, pp. 21-25.
- (9) Sobrino J., *Evangelización e Iglesia en América Latina*, *Christus* 507 (1978) 25-44. (10) Ellacuría Ignacio, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en *ECA*, 348-349 (1977) 719-720.
- (11) Galilea Segundo, *Los pobres nos evangelizan*, Indo-American Press Service, 1977, pp. 14.
- (12) Boff Leonardo, *El Jesús histórico y la Iglesia*, *Servir* 63-64 (1976) 263-284.
- (13) Rahner I., *Cristología, estudio teológico y exegético*, Ed. Cristiandad, 1975, p. 33.
- (14) Rahner K., *La Iglesia y los sacramentos*, Herder.
- (15) Quien quiera encontrar ideas similares a éstas expresadas con sencillez, seriedad y humor a la vez, puede ver: Díez Alegría, *Creo en la esperanza*, DDB, pp. 141-163 y *Teología en bromas y en serio*, DDB.
- (16) Assman H., o.c., pp. 100.
- (17) Sobrino J., *Cristología desde América Latina*, Ed. CRT, México, 1977, pp. 150.
- (18) Caravias, J.L., *Consagrados a Dios en los pobres*, Indo-American Press Service, 1977, pp. 92.



Y EL ANUNCIO DE LA PALABRA

DOMINGOS DE JULIO

PREDICACION

Domingo 2 de Julio.

11 Reyes 4, 8-11, 14-16; Rom 6, 3-4. 8-11; Mat 10, 37-42.

Es importante situar el contexto en que se da el relato de Mateo. Se trata de una ampliación del Sermón misional, es decir de un sermón de Jesús que preocupado por las multitudes que están extenuadas y abandonadas, pretende hacer llegar a ellas también su mensaje de la Buena Nueva. Ante el rechazo de su predicación por parte de los judíos, Jesús ve la necesidad de ampliar su mensaje a otros pueblos. Esto no lo puede hacer él personalmente, por lo que llama, elige, invita a otros para que lo ayuden en esta tarea difícil de predicar y extender su mensaje; es decir la predicación del Reinado de Dios.

El resultado, de hecho, que se dio en la primera comunidad de creyentes en Jesús, cuando predicaron el Evangelio, fue que sufrieron la persecución y el sufrimiento de parte de las autoridades civiles y religiosas. Jesús mismo anunció que los discípulos padecerían la persecución; por tanto se les pide a los enviados por Jesús que vayan más allá de la comunidad de sangre, es decir que formen una nueva comunidad, puesto que aún en sus mismas familias brotará la división; "no vine a traer la paz". En este mismo discurso, Jesús previene a los enviados, de que en la nueva era que se abre por la tarea que les encomienda, no hay límites en las nuevas situaciones a que pueden ser arrastrados. Les pide pues una disposición total y absoluta en la entrega misma de su persona; a esto conduce la fe en la persona de Jesús.

Pablo, en su carta a los Romanos, pretende hacer ver a los ya numerosos seguidores de Jesús, a los nuevos cristianos, que debe haber una gran coherencia en su propia vida, con respecto a su seguimiento de Jesús. El nuevo hombre justificado, debe excluir el pecado de su conducta, pues sería contradictorio vivir en el pecado. Así, invita a vivir una nueva vida a los nuevos creyentes; los invita a caminar con Cristo, pues el cristiano está capacitado para llevar una vida consciente en la que no cabe el pecado. Es pues necesario hacerse consciente de esa misión básica.

De nadie es desconocido el hecho de la persecución que sufre la Iglesia hoy en nuestro continente, los creyentes, el pueblo de numerosos países que en gran medida son cristianos. De nadie tampoco es desconocido el hecho de la difícil situación por la que atraviesan las diferentes jerarquías eclesíásticas de los países agobiados por las dictaduras militares. Por supuesto me refiero a los grupos de obispos que han tenido el valor de comprometerse con sus pueblos dominados, marginalizados y explotados.

Existen numerosos documentos de Conferencias Episcopales, basados en que el seguimiento de Jesús, (por ser enviados a predicar el mensaje del Reinado de Dios), en los que se denuncia duramente a los gobiernos militares; se denuncian públicamente y con valor las múltiples detenciones, torturas, desapariciones. Existen también multitud de pequeños grupos de creyentes —nuevos constructores de una Iglesia viva y pujante— que sufren constantemente la injusticia y la opresión sin poder expresar públicamente su situación.

Todo esto nos hace pensar con una gran y renovada esperanza en la participación cristiana comprometida con la historia concreta y el evangelio. Todo esto nos hace pensar también que una nueva vida, una nueva Iglesia, más fiel al seguimiento de Jesús, está creciendo en nuestro continente.

Domingo 9 de julio.

Zacarías 9, 9-10; Romanos 8, 9, 11-13; Mateo 11, 25-30

En la primera parte del Evangelio de San Mateo, se habla de la misión de Jesús, como la predicación del reinado de Dios; "conviértanse porque el reino de los cielos está cerca". En la segunda parte del mismo evangelio se insiste en el envío de los discípulos a predicar el reino de Dios. El contexto de este evangelio que hoy se comenta, es la preocupación de Jesús, al ver las grandes multitudes de hombres y mujeres extenuados y abandonados, y que en Mateo toma el significado (por el término que usa), de gente pobre e ignorante, que no tiene el conocimiento de la ley. Esa compasión que Jesús siente por los Hambrientos según Lucas, en Mateo se refiere a los no ilustrados espiritualmente.

En las bienaventuranzas Jesús ofrece ese reinado de Dios a los pobres, a los sin esperanza, o con esperanza por largo tiempo contenidas y silenciadas; a los hambrientos y sedientos; a los que contra esperanza luchan por la justicia y sufren la persecución. El anuncio del nacimiento de un pueblo nuevo, anuncia de una manera impresionante lo que será el reinado de Dios en toda su plenitud. Los pobres, los explotados, los despreciados pueden alegrarse y reconocerse benditos por el Padre porque el reinado de Dios inicia el fin de sus sufrimientos.

Aquí dentro de todo este contexto es donde se sitúa la acción de gracias de Jesús al Padre, por los éxitos de la misión que han tenido los discípulos, y por la inteligencia que ha sido concedida a los "pequeños". Otros "grandes", como son los jefes espirituales, los escribas y los fariseos, no entendieron el mensaje de la salvación. Lo que se afirma es que el mensaje de Jesús no se capta por vía del entendimiento o de la sabiduría, sino que se da a conocer por una revelación y en esa revelación, sólo los sencillos han aceptado el conocimiento que el Padre ofrece a los que lo buscan.

Con Cristo ha entrado en la historia el principio de una práctica nueva en la que Dios mismo se involucra poniéndose una vez más del lado de los pobres que el imperio suscita: "derribó a los poderosos de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada" Luc 1, 52-53. Por eso Jesús agradece al Padre la revelación, al mensaje de salvación que es Don suyo, que encuentra por fin su cumplimiento: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños" Mateo 11, 25.

Pablo en Romanos 8, 9. 11-13, retoma esta experiencia de la comunidad cristiana primitiva y expresa que este nuevo modo de vida se debe únicamente al amor de Dios que se da como un Don de su amor a los hombres.

Corresponder al amor del Padre es comportarse como el Hijo, y esto sólo es posible si el Espíritu del Hijo mueve e impulsa nuestra vida. No podemos olvidar tampoco que Jesús es el símbolo real de aquella expresión bíblica: "He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces pues ya conozco sus sufrimientos" Ex 3, 7. Ese Dios escogió liberar al esclavo Israel y cegar al poderosos Faraón.

Aceptar a Jesús con sus formas concretas como él se manifestó es aceptar el amor del Padre, y es aceptar el amor como algo no manipulable. La predilección por el pobre, por el humillado, por las multitudes pobres e ignorantes, de parte de Dios y de su Hijo Jesucristo, es un hecho que podemos constatar ampliamente a lo largo de la historia de la salvación. La práctica de Jesús es la de un pobre identificado con su pueblo, y totalmente a su servicio. El reinado que El anuncia es el reinado de un Dios que quiere liberar a su pueblo.

Is 55, 10-11; Rom 8, 18-23; Mat 13, 1-23

El relato evangélico que nos presenta Mateo, lo sitúa dentro del ministerio del Reino de los cielos. A lo largo de la predicación de Jesús se fue enfrentando a una situación cada vez más conflictiva con los fariseos. En este pasaje que hoy se comenta se puede ver claramente cómo a partir de una parábola aparentemente sencilla, formula una acusación sumamente fuerte: "porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos y sus ojos han cerrado; no sea que vean y oigan..." Mt 13, 15. Jesús habló a hombres de carne y hueso, en situaciones concretas; por eso era necesario que se adaptara al momento presente y se situara correctamente en el momento que vivía. Por tanto podemos ver claramente en el evangelio, como en la parábola que ahora comentamos, los diferentes momentos por los que pasaba la tarea de Jesús y de sus discípulos de construir el Reino de Dios.

La parábola tiene como centro el Reino de Dios. El Reino de Dios llegará, a pesar de todos los obstáculos que se presenten. Esta esperanza de que se dará es tan cierta como cierto es el que se dará la cosecha en el tiempo oportuno. Se advierte también el optimismo que debe inspirar a los predicadores del Reinado de Dios, por más obstáculos que se presenten, porque a fin de cuentas el cristiano sabe que en Jesús son superables todos los problemas. Y este es un punto central de la enseñanza de Jesús, la firme confianza: la hora de Dios viene ya. Más aún, ya ha comenzado. A lo largo de su vida, a pesar de las dudas, a pesar de los fracasos que no pueden hacer disminuir la certeza de Jesús. De la nada, a pesar de todos los fracasos, lleva Dios hasta el final lo iniciado. Esta oscuridad del Reino va a ser creída en un mundo que aún no ha conocido nada de El. Sólo algunos son a los que se les concede comprender los misterios del reino.

En muchos momentos al releer el evangelio —la parábola concretamente— surge expresada de muchas maneras la similitud de las situaciones que se viven hoy con las de aquellos remotos tiempos. La Iglesia latinoamericana hoy vivamente deseosa de reconstruirse desde su fundamento, se encuentra ante grandes tensiones internas y externas: Numerosos grupos de creyentes, de comunidades que por compartir su pensamiento y su acción, por vivir la fraternidad y solidaridad, son signos claros de una Iglesia viva que se construye día a día. Otros grupos eclesiales temen la fuerza que surge de esas ya innumerables comunidades vivas, formadas en gran parte por el pueblo. Otros fuertes intereses tratan de frenar a la Iglesia latinoamericana que surge del pueblo, porque se opone a sus intereses.

Así la Iglesia Latinoamericana en vísperas ya de la reunión de Obispos en Puebla (CELAM III), trabaja seriamente y espera aportar su reflexión y su experiencia a esa conferencia episcopal. Aunque no se han puesto todos los medios adecuados para que la voz del pueblo llegue oportunamente a los obispos, los grupos eclesiales de base trabajan seriamente para que se oiga su voz.

El Reino de Dios llegará a pesar de todos los obstáculos que se presentan. Esta esperanza en que el Reino de Dios llegará, es tan cierta como lo es el que la cosecha se dará, según la imagen de la parábola.

Domingo 23 de julio.

Sab. 12 13. 16-19; Rom 8, 26-27; Mt 13, 24-43

Periódicamente, a lo largo del año, el tema central de las homilias es el anuncio del Reino de Dios. No es de extrañar porque el tema central de la predicación de Jesús fue el Reino. Hoy leemos tres parábolas sobre el Reino. De esa riqueza que contiene el anuncio del Reino de Dios habrá que extraer algo significativo para el momento histórico que vive la comunidad cristiana.

Una primera reflexión brota precisamente del carácter central propio del anuncio del Reino en toda vida cristiana. ¿En qué medida las comunidades cristianas, parroquiales y diócesis, están referidas al Reino de Dios como núcleo central? Es decir si se trabaja para el Reino y si el Reino es motivo de esperanza y de inspiración, para la acción. En el fondo nos estamos preguntando por aquello que nos da identidad cristiana.

Este asunto es más delicado de lo que a primera vista pudiera parecer. La razón reside en que si bien es fácil estar de acuerdo en que la identidad cristiana radica en la promesa del Reino —escatológico—, no es fácil coincidir en cuáles sean las implicaciones éticas que se siguen a la aceptación de la promesa. El problema se presenta cuando se observan diversas prácticas cristianas. El apelativo cristiano se aplica indiscriminadamente a diversas maneras de vivir. Esto se observa muy claramente en un conflicto laboral, por ejemplo, donde igualmente se consideran cristianos los que están en uno y otro lado del conflicto, los patronos y los obreros. Así la identidad cristiana funciona como un amuleto mágico disociado de la responsabilidad histórica que igualmente sirve a todos. Obviamente este análisis extrapola las posiciones, pero clarifica el fondo del problema.

Estar referidas las comunidades al Reino de Dios como núcleo central que inspira la vida misma y su actividad con valores que hay que encarnar, quiere decir en el concreto que se trabaja fundamentalmente por la creación de la fraternidad, por la lucha contra todo lo que sea pecado —a pesar de que la cizaña se separará hasta el juicio final— y con una esperanza inquebrantable. La parábola de la semilla de mostaza indica precisamente que aunque el principio es pequeño el final es abarcador y total; esa es la raíz de la esperanza.

Esta perspectiva presenta una doble tarea eclesial. La primera consiste en despojar de toda alienación al anuncio del Reino, de todo carácter mágico y tratar de que sea operativo, es decir, que lleve a las comunidades cristianas a encarnar el amor y la justicia. La segunda tarea eclesial es todo un reto. Esta segunda tarea consiste en hablar con claridad en qué consista ser cristiano y trabajar por el Reino. Esto supone una crítica radical a todo aquello que supuestamente se haga llamar indiscriminadamente cristiano, es decir claramente qué sea cizaña y qué sea semilla del

Reino. En esto igualmente no podemos caer en ambigüedades o en conciliaciones. En primer lugar porque no hay lugar a que las haya: sabemos claramente qué sea el Reino y qué se opone a él. En segundo lugar porque no podemos dejar que se desvirtúe el anuncio de la Buena Nueva, que en definitiva trae la salvación a todos los hombres.

Domingo 30 de julio.

1 Reyes 3, 5.7-12; Rom 8, 28-30; Mt 13, 44-52.

Hoy leemos en el evangelio de San Mateo unas parábolas del Reino. Estas parábolas tienen un connotado que puede considerarse muy contemporáneo. Las podemos considerar al lado de la publicidad de los medios de comunicación. El Reino es como un tesoro que se encuentra en un campo y se compra el terreno para conseguir el tesoro. Está cargada de interés personal esta parábola. La diferencia está en que este artículo que se ofrece al consumidor no pretende ser meramente un objeto útil o un placer, sino un valor absoluto e incondicional para toda vida humana. Otra diferencia es que el Reino no está a la vista para que se compre; el Reino es un tesoro escondido que hay que descubrir.

El Reino de los cielos se nos presenta en estas parábolas como un valor absoluto al que vale la pena adherirse radical y totalmente. "El que encuentra el tesoro lo vuelve a esconder y lleno de alegría va, vende cuanto tiene y compra el campo". Es decir sólo se capta el Reino cuando se capta como valor y como valor absoluto. Mientras no suceda esto será imposible tomar la decisión de vender todo para adherirse a él radicalmente. Es decir, siguiendo la parábola, si no se encuentra el tesoro escondido no se compra el campo en donde está escondido ese tesoro.

Una consecuencia de la parábola es que si no se ha captado la hondura del Reino no podrá llevar a una opción radical. No se venderá todo para comprar el campo donde se encuentra ese tesoro. No irá lleno de alegría a vender todo lo que tiene para comprar el terreno donde se encuentra el tesoro escondido. Si no se ha captado la hondura del Reino no se orientará toda la actividad a implementar los valores del Reino que son la justicia, la solidaridad, la fraternidad. La consecuencia lógica de la comprensión del Reino es la conversión. Y correlativamente no habrá conversión sin experiencia de lo que es el Reino, sin comprensión del anuncio del Reino. La conversión nace de la experiencia del perdón y de la justificación y del don que se recibe como promesa.

Por eso su vida se hizo una lucha sobre el verdadero Dios. Y con su muerte mostró que todo conocimiento previo de Dios tenía que pasar por una puesta en cuestión en la cruz, para ser un conocimiento concretamente cristiano. Sin el mensaje del Reino de Dios no se desata el proceso revelatorio liberador de Jesús; pero sin su lucha y su muerte no llega a ser concretamente cristiano. Y esta muerte de Jesús es una crítica total más que del conocimiento de Dios —que como tal no existe— de todos los conocedores de Dios, que han ocultado la verdad en la justicia, como dirá Pablo.



ROMPIENDO LAS REGLAS DEL JUEGO

Los nombres de Bergman, Buñuel, Truffaut, Woody Allen, Cacoyannis, como en otros momentos los de Fellini, Chaplin, El Indio Fernández de los años 40, De Sica, Resnais, Eisenstein, han ejercido su poder de convocación. Los primeros, concretamente, durante la segunda quincena de mayo 78, con ocasión de la IX Muestra Internacional de Cine, en el Distrito Federal.

Poder de convocación que en su proceso sigue condicionado, tristemente, por la explotación comercial, y en su término parece exigir ese cierto aire de misterio que sólo los espectadores iniciados creen tener. Pero que en su origen, como fuerza que revela a los verdaderos artistas, es la capacidad de compartir una auténtica experiencia espiritual y humana, a través del conjunto de símbolos visuales y auditivos propios de cada film.

Habrà oportunidad de volver desde esta nueva sección de CRISTUS sobre algunas películas de esta Muestra de Primavera. Una nota caracteriza a mi juicio el conjunto: la experiencia que uno y otro de esos grandes directores de cine nos transmiten como esfuerzo por romper las reglas de juego dadas: contra la temática que la distribución mercantil exige (exceptuación hecha de la baratísima y recurrente pornografía a la mexicana de *El Lugar sin Límites* y el machismo a la italiana de *La Última Mujer*); contra el desarrollo lineal y meramente descriptivo impuesto por las telenovelas, contra el happy end de tan viejo cuño; contra la producción por consigna (aunque la cubana *El Brigadista* no lo logra del todo); contra la fuga estética ante el conflicto y la lucha de nuestros días.

Expresión fina y honda de este rompimiento es la obra de Michael Cacoyannis, *Ifigenia*, una de las mejores películas, sin duda, de este festival cinematográfico.

El argumento, como para los antiguos espectadores del teatro griego, es conocido de antemano; en la película aparece mediante una secuencia de ambientación bien lograda: para que los vientos soplen y los dioses permitan el viaje hacia Troya es necesario el sacrificio de *Ifigenia*, hija de *Agamemón*. Con la promesa de desposarla con *Aquiles*, su padre la hace venir a *Aulide*. Ahí, contra el amor paterno y en medio del conflicto familiar, es entregada a los sacerdotes de *Artemisa* en favor del pueblo y de su armada guerrera.

Fiel a la tradición, especialmente en la versión que de este símbolo nos transmitió *Eurípides*, *Cacoyannis* vuelve con esta historia a los argumentos que ya previamente lo habían inspirado para *Electra* (1961) y *Las Troyanas* (1971). Pero no enfrenta este mito como mero cantor que repite las mismas viejas estrofas. En su poema visual confiesa su propia actitud intelectual y afectiva ante el sacrificio del inocente. Esta actitud es lo que llamamos temática. Confesarla y decirla ante un mundo que sigue exigiendo hoy la desaparición del inocente, del justo, es un rompimiento de las reglas del juego. Tratar de formularla y valorarla es la tarea y el servicio del crítico y del espectador.

La cuidadosa composición formal de cada encuadre, casi pictórica, tiene así la intención de hacer aparecer con toda su sencillez y belleza a la adolescente y hermosa *Ifigenia*. Importa para *Cacoyannis* subrayar su inocencia,

libre de culpa surgida en la lucha entre griegos y troyanos, entre los generales y su ejército, entre el amor y el odio de los propios padres, entre el sacrilegio de los hombres y el orgullo de los dioses. Si como expresión de todo crimen apareció en las primeras secuencias la muerte del ciervo sagrado, *Ifigenia* será engalanada como esa víctima inocente al ser perseguida en el bosque y llevada al fin al matadero. El fotograma que acompaña la publicidad de esta película resume en la mirada de la joven niña, en las espigas y flores secas de su corona, en el movimiento de su cabeza y de su cuerpo, el mito del ciervo sacrificado. La estética no es aquí fuga, sino empeño por retomar en toda su trágica hondura este mito griego, con pretendida evocación del mito de *Isaac* ante *Abraham*, de *Jesús* ante el Padre que parece abandonarlo.

Con este trabajo artístico *Cacoyannis* nos dice su actitud afectiva de ternura, admiración y protesta ante el sacrificio del inocente. Pero además, retomando los elementos que en la tradición griega original generaban la tragedia, enriquece la experiencia humana, espiritual e histórica que encierra tal mito. Porque el inocente es sacrificado en esta película ¿siempre? —por un planteamiento ideológico y una lucha política que hay que desenmascarar, como juego que intenta simplemente asegurar y perpetuar su enriquecimiento y su hegemonía económica y militar. Según el mito, en favor de *Grecia*. Según *Cacoyannis* —es mi interpretación— en favor de cualquier imperio que siga fundándose en el mismo tiempo de mecanismos y estructuras.

El mandato de los dioses, la condición impuesta por *Artemisa*, es manejo ideológico y emocional de com-

presión religiosa de aquel pueblo. El grito del ejército en pleno —“Busía, Busía: ¡Sacrificio, sacrificio!”— no es ya ofrenda de una fe creyente, sino clamor que ni a superstición llega. Es la salida que el tedio de meses de espera anhelaba. Es la exacerbación de la ira ágilmente recogida con los grandes movimientos de masas que acompañan las tomas de la acción violenta.

Frente a tal planteamiento, para

romper las reglas de juego, Cacoyannis insinúa la interpretación de un mero revanchismo del sacerdote Calcas y una burda manipulación emotiva con que Odiseo transforma la experiencia religiosa en juego político, politiquero, en contra de los jefes de la armada, en contra de Aquiles burlado, en contra de Ifigenia, la inocente. El interés económico de toda la historia queda al descubierto al relativizar el hurto y la violación de Helena como origen de todo el conflicto.

Con tal trasfondo, el dolor de Clitemenestra y de Agamenón, la confusión de Menelao y Aquiles, la tragedia personal de cada uno de los personajes, exigentemente representados por actores de primera como Irene Pappas, Costa Kasakos, la delicada Tatiana Papamoskou, no se prestan al juego sentimental ni al vedetismo; se sacrifican a una madura concepción del cine. De un cine que no podemos desconocer ni ignorar. Porque tiene algo que decir a nuestra propia historia.

HASTA YO PIENSO QUE LOS NIÑOS DE MI COLONIA NECESITAN OTRO MODO DE CATEQUESIS.

PEDIDOS A:
AUGUSTO RODIN 355
APDO. 19213
MÉXICO 19, D.F.

PRECIO: \$ 7⁰⁰ PESOS

POS ...
¿POR QUÉ NO UTILIZAS EL NUEVO CATECISMO DEL CERRO DEL JUDÍO?

YA QUE ...

- ① ESTÁ ADAPTADO A LA PROBLEMÁTICA DE UNA COLONIA POPULAR.
- ② ESTÁ ORIENTADO POR LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA.
- ③ ESTÁ HECHO PARA FORMAR HÁBITOS DE REFLEXIÓN Y DE VIDA ENTRE LOS NIÑOS.
- ④ ESTÁ HECHO CON PUROS MONITOS.

christus

¿YA TOMO NOTA DE LA NUEVA DIRECCION DE CHRISTUS?

Augusto Rodin No. 355
México 19, D.F.
Tel.: 598-47-08

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

**LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS**

CIRIOS PASCUALES
VELAS DECORADAS,
INCIENSOS,
VELADORAS,
ACEITE,
ENCENDEDORES,
CARBON,
CAPITELES,
PORTAVELAS, ETC.

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30



christus

¿YA TOMO NOTA DE LA NUEVA DIRECCION DE CHRISTUS?

Augusto Rodin No. 355
México 19, D.F.
Tel.: 598-47-08

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

**LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS**

CIRIOS PASCUALES
VELAS DECORADAS,
INCIENSOS,
VELADORAS,
ACEITE,
ENCENDEDORES,
CARBON,
CAPITELES,
PORTAVELAS, ETC.

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30



Velas de Calidad

WILL & BAUMER, S.A.

FABRICA DE VELAS "LA MODERNA"

DESDE

6º CLAVEL 224

1898

México 4, D.F.



LOS OBISPOS DE AMERICA LATINA SE REUNEN
De Medellín 1968 a Puebla 1978

Edición popular para grupos, y comunidades eclesiales. Ya se ha comprobado su utilidad en varios grupos, como instrumento de toma de conciencia eclesial, como mecanismo para recuperar la historia de la Iglesia Latinoamericana de los últimos diez años. Con especial énfasis en textos relevantes de Medellín.

Precio: \$6.00

20 o/o de descuento en pedidos mayores de 100 ejemplares.

10 o/o de descuento en pedidos mayores de 50 ejemplares.

Haga su pedido cuanto antes a: **CHRISTUS**
Apdo. 19-213
México 19, D.F.

Nombre _____

Dirección _____

Ciudad _____ Estado _____

Envíeme la cantidad de _____ Cuaderno Popular 1.
Adjunto () cheque () giro postal por la cantidad de \$

CASA MORFIN, S.A.

MATRIZ
AV. CUAUHTEMOC 216-A
CONMUTADOR: 578-22-11
DIRECTOS: 578-19-24
578-20-65

SUCURSAL No. 1
CALZADA DE LA VIGA 376
TELS.: 538-03-69
530-34-91

SUCURSAL No. 2
HEROE DE 1810 No. 123
TACUBAYA
TELS.: 515-78-12
515-04-38

SUCURSAL No. 3
MARINA NACIONAL 265
COL. ANAHUAC
TELS.: 527-25-56
399-09-77

SUCURSAL No. 4
AV. IGNACIO ZARAGOZA No. 574
TEL.: 571-58-11

REFACCIONES PARA AUTOS AMERICANOS Y EUROPEOS

RECTIFICACION DE MOTORES

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Provedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.
Tels.: 522-59-94 Apdo Postal No. 524 2a Rep. Venezuela No. 50
522-29-66
México 1, D.F.

Tenemos en existencia un buen surtido de Expedientes Parroquiales con redacciones aprobadas por la S. Mitra.

Bolck o certificado de bautizo y matrimonio canónico, in facie ecclesiae, exhortos y suplicatorios, informaciones matrimoniales, libros para actas de bautizo y matrimonio, recibos de misas. Inciensos importados y perfumados en cajas de 330 gramos: "Lágrima", "Excelsis", "Angelus", y "Solemnis" pajuelas de incienso perfumado, carbón tardío e instantaneo con 100 panes y en cajas.

COLECCION HABLEMOS DE LA IGLESIA

A la venta:

1. La Iglesia no es el Templo. Ejemplar: \$ 3.00

Los pedidos puede hacerlos a la siguiente dirección:

Cuadernos Populares CRT.
Augusto Rodin 355
Apdo. 19213
México 19, D.F.

Muy pronto a su disposición:

2. La Iglesia no es el Culto.
3. La Iglesia no son los Obispos, ni los Sacerdotes, ni las Monjitas.
4. Jesús ¿se metió en Política?
5. ¿Una Iglesia para los Explotadores y otra para los Explotados?
6. ¿Cómo es nuestra Iglesia en América Latina? (Medellín 1968).
7. ¿La persecución de la Iglesia en América Latina?
8. Puebla'78.

ARTE SACRO



ARTICULOS RELIGIOSOS

IMAGENES, CASULLAS, RECLINATORIOS, ALTARES, SAGRARIOS, AMBONES, CANDELEROS, COLUMNAS, CRUCIFIJOS, PALIOS, FLOREROS, MADONAS.



Juan Fabre R.

FCO. I. MADERO No. 55 DESPS. 204 Y 205
"EDIFICIO IDAROF" - SEGUNDO PISO
TELS. 510-15-17 585-35-90 MEXICO 1, D.F.

**LAS FABRICAS
DE LYON, S. A.**

**ARTICULOS
RELIGIOSOS**

ESPECIALISTAS EN TODA
CLASE DE DISEÑOS

**CASA FUNDADA
EN 1894**

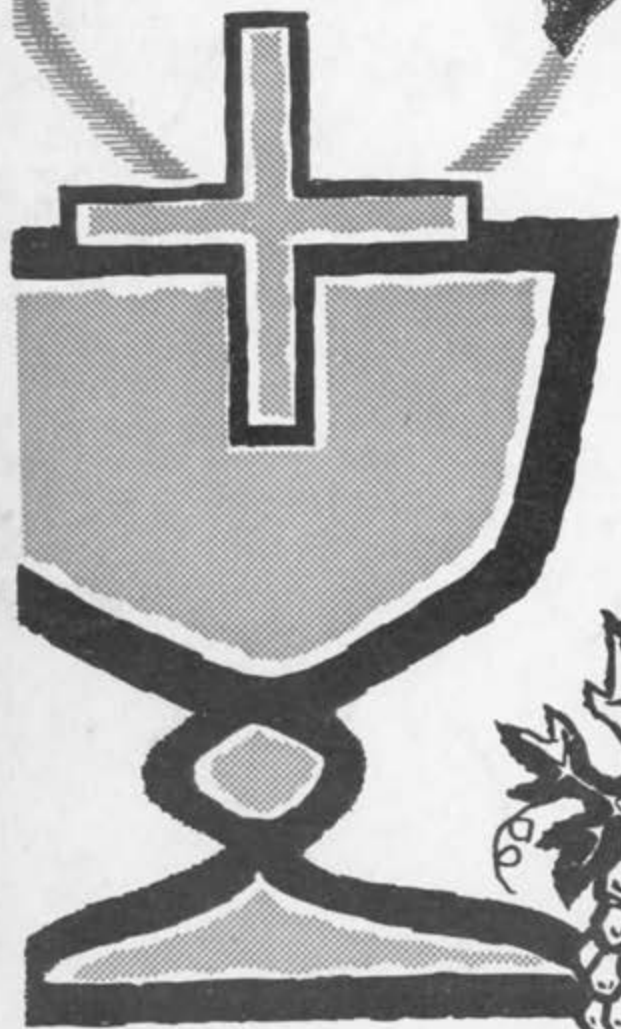


San José, anónimo hispanomexicano (1738)...
Iglesia-Museo de Tepotzotlán, México.

Av. Madero 72-A — Apdo. 310 — México 1, D.F.

Teléfonos: 5-12-19-88 y 5-10-33-86

...fruto de la vid
del trabajo
del hombre



Genimine
Vitis



VINO DE UVA PARA CONSAGRAR
DESDE 1920 LA MARCA DE MAYOR PRESTIGIO

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

DR. R. MICHEL 581 APARTADO 399 GUADALAJARA, JAL