

Jesús, Revelación del Absoluto

Jean Galot, S.J.

Profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma

A. Ensayo de Relativización de Jesús y de la Fe Cristiana

Hay una corriente moderna de Cristología que tiende a relativizar a Jesús. Algunos teólogos han reaccionado contra lo que ellos llaman "la absolutización de Cristo" o una demasiado brutal identificación de Jesús con Dios.

Esta reacción se explica de doble manera. Para algunos proviene de la dificultad en admitir que un hombre pueda ser realmente Dios. Les parece que la identificación pone en tela de juicio la autenticidad de la humanidad de Jesús. Están listos a reconocer en Jesús una singularidad excepcional, como la de un profeta escatológico, y lo definen como un hombre que tiene una relación única con Dios; pero es un hombre que, por ser verdadero hombre, no puede ser real e idénticamente Dios.

Para otros la objeción contra la afirmación tradicional es de orden social y político. "La absolutización de Cristo" es vista como un medio para mantener el "sistema social vigente" y de conferirle un carácter absoluto¹. Los poderes económicos y políticos buscan asegurar la permanencia del régimen capitalista, cuando reconocen en Jesús una participación de lo absoluto. En oposición a esta pretensión, los teólogos partidarios de la revolución social se valen de un Jesús que no habría impuesto a su Reino ninguna estructura absoluta porque El mismo no era absoluto. Este Jesús, inferior a un "Dios siempre mayor", habría dejado a sus discípulos en completa libertad respecto de las estructuras de su Reino. Para confirmar la ausencia de estructuras definitivas, algunos hablan inclusive de una "conversión" de Jesús; conversión que manifiesta su renuencia a considerar como inmutable la concepción del reino que El tuviera al comienzo de su vida pública². Ni en su proyecto, ni en su persona, Jesús habría, pues, manifestado un carácter absoluto.

La difusión de estas opiniones podrá hacer pensar que la fe de la Iglesia ha cambiado o que ella está dispuesta a cambiar. Cristo es reconocido como verdadero Dios y como verdadero hombre, sin que la afir-

¹ Cf. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, México 1977, 2a. edic.: "Si Cristo es sin más lo último, lo divino simplemente, entonces Cristo funge como aquel que llena ideológicamente la carencia de las masas populares oprimidas y enmascara su carencia real" (XIII). "El interés en mantener lo Absoluto de Cristo es en el fondo el interés por mantener lo absoluto del sistema operante en nuestros países" (XIV).

² Cf. J. Sobrino, El seguimiento de Jesús como discernimiento, en *Concilium* 139 (1978), pp. 521-525.

mación de su identidad como Hijo de Dios pueda perjudicar su verdadera humanidad. Esta fe ha sido proclamada en forma definitiva e infalible por los Concilios de Nicea y de Calcedonia³.

Queremos remontarnos hasta el origen de esta profesión de fe, para así comprender mejor cómo se formó.

Si se propone la cuestión de una absolutización de Jesús, es preciso comprobar que no ha habido absolutización, sino más bien reconocimiento, por los primeros cristianos, del Absoluto que le pertenecía a Cristo. La fórmula de fe primitiva: "Jesús es Señor" (Rm 10, 9; 1 Cr 12, 3) es una afirmación de soberanía divina. El himno cristológico de la Carta a los Filipenses reclama a todo el universo para Jesús la adoración debida a Dios: "que todo, al nombre de Jesús, se arrodille, en lo más alto de los cielos, sobre la tierra y en los infiernos, y que toda lengua proclame que Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre" (Fil 2, 10-11; cf Is 45, 23).

¿Por qué esta actitud de fe desde los orígenes del cristianismo? Explicarla por el deseo de absolutizar un sistema social, económico y político sería arbitrario y sin fundamento; estaría completamente fuera de la perspectiva de los primeros cristianos. Una Cristología que pretendiera ser histórica, fundamentando el carácter absoluto atribuido a Cristo en los motivos invocados por la dialéctica marxista, sería por el contrario antihistórica; estaría en contradicción con todo el contexto histórico del que surgió la profesión de fe cristiana.

El motivo de esta profesión de fe es el deseo de responder a la cuestión fundamental de la identidad personal de Jesús, conformándose con la revelación que había sido hecha al respecto. La pregunta: "Vosotros ¿quién decís que soy yo?" dirigida por Jesús a los primeros discípulos (Mc 8, 9 ss) era aquella que por el anuncio del Evangelio reclamaba una respuesta fundada en el contenido mismo de este anuncio.

Es en el testimonio de Jesús sobre sí mismo donde se encuentra el origen de la actitud cristiana primitiva. Es importante ver, por lo tanto, cómo en los textos evangélicos las palabras y los gestos de Jesús conllevan una revelación de lo Absoluto.

B. La Expresión Formal de lo Absoluto

1. "Yo soy", *Afirmación del Ser Absoluto*

La manera como Jesús habla de sí mismo es característica. La expresión "Yo soy" (*ego eimi*) brota de sus labios no solo según el texto de Juan, sino también según el testimonio de los sinópticos. En los Evangelios de Marcos (14, 62) y de Lucas (22, 70) ella aparece en un momento decisivo: a la exigencia solemne del sumo sacerdote, que quería obtener de El una expresa declaración sobre su identidad, Jesús responde:

³ Esta fe es la que viven los cristianos. Sobrino reconoce que su reacción contra la absolutización de Cristo "puede parecer novedosa y aún chocante, pues en la conciencia al menos irrefleja de los cristianos parece evidente que Cristo sea algo Absoluto para el cristiano" (*Cristología*, XIII).

“Yo soy”⁴. Esto quiere decir que El se apropia personalmente el nombre divino que fuera revelado a Moisés: “Yo soy”, fue el nombre que Yahveh reivindicó para sí mismo, el título de la existencia absoluta y de la presencia definitiva (Ex 3, 14). Al retomar este nombre, Jesús pretendía hacer comprender que si El era el Mesías e Hijo de Dios, no lo era simplemente en el sentido aplicable al ser, sino en un sentido superior de quien es Dios. Es ésto lo que desata la acusación de blasfemia, caracterizada por el hecho de que alguien se atribuye lo que correspondé propiamente a Dios.

En el texto del Exodo la declaración de Yahveh se caracteriza por una repetición intencional⁵: “Yo soy el que soy”. Dios aquí manifiesta lo Absoluto de su Ser: cuando El habla de sí mismo no puede decir otra cosa que: “Yo soy” y repetirlo. Mientras que los demás responden “Yo soy un tal”, El no puede menos que añadir “Yo soy”. Lo mismo acontece con Jesús, que se abstiene de decir “Yo soy el Mesías”, “Yo soy el Hijo de Dios”, porque El quiere revelar toda la verdad de su ser, verdad que no puede expresarse sino por un “Yo soy”.

El Absoluto del “Yo soy” impide que Jesús sea atado por la muerte que le va a ser inflingida. Implica su permanencia en el ser y establece la dominación que va a ejercer en el futuro: “Veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha de la Omnipotencia y venir entre las nubes del cielo” (Mc 14, 62). Es un Absoluto que se impone a toda la historia terrestre.

Si orienta todo el futuro, este Absoluto gobierna igualmente todo el pasado. Jesús lo manifestó muy expresamente en la sorprendente afirmación: “En verdad, en verdad os digo que antes que Abraham existiera, yo soy” (Jn 8, 58). Al “devenir” de Abraham opone su permanencia en el ser. El no está en relación a Abraham como lo estaban sus adversarios que se gloriaban de tenerlo por Padre (Jn 8, 39). Es Abraham quien está en relación a Jesús: “Abraham, vuestro padre, se regocijó ante la idea de ver mi día; lo vio y se llenó de gozo” (Jn 8, 56). El “día de Yahveh”, del que dependía la esperanza judía, es en realidad el día de Jesús: “mi día”. Cristo es el punto de encuentro entre la eternidad y el tiempo, en el que el “Yo soy” divino está presente en la historia de la humanidad como el Absoluto hacia quien toda historia converge.

Aunque la declaración conlleva un aspecto misterioso y la apropiación del nombre divino se hace sin referencia expresa al texto del Exodo, los adversarios captaron la pretensión de Jesús de reivindicar para sí el “Yo soy” de Dios; lo acusan de blasfemar y quieren apedrearlo (cf Lev

⁴ Algunos piensan que el texto de Mc 14, 62 se leía: “Tu lo has dicho: Yo soy” (B. H. Street, *The Four Gospels*, Londres 1930, p. 322; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, Londres 1957, p. 568). Contra esta opinión R. Kempthorne demuestra que la versión corta “Yo soy” es la más verosímil (*The Markan Text of Jesus' Answer to the High Priest (Mark 14, 62)*, *Novum Testamentum* 19 (1977), pp. 197-208). Esta versión manifiesta muy particularmente el sentido fuerte del *ego eimi*.

⁵ T. C. Vriezen ha demostrado que la repetición debe ser interpretada como un matiz intensivo: el segundo “Yo soy” quiere resaltar más vivamente el primero para indicar la intensidad de la existencia afirmada (‘ehje ‘asher ‘ehje, en *Festschrift Bertholet*, Tübingen 1950, pp. 498-512).

24, 26). No aceptan esta revelación del Absoluto, revelación que les exigiría de su parte una adhesión de fe.

Antes Jesús había recalcado que esta revelación tomaría una forma más manifiesta y que tendría para ellos un valor decisivo: "Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces sabréis que "Yo soy" (8, 24). El contraste entre el aspecto humano del "Hijo del Hombre" y la identidad profunda del "Yo soy" es evidente. Lo que hay de nuevo aquí es que el Absoluto impone su presencia en un hombre; o más exactamente, es un hombre, el que es el Absoluto y que debe ser reconocido como tal. De la acogida del Absoluto depende la salvación: "Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados" (8, 24). No se trata, pues, de un Absoluto que habría de permanecer alejado de la vida concreta de los hombres; el "Yo soy" entra en el destino de la humanidad para salvarla del pecado y comunicarle la vida.

Al anunciar a sus discípulos la traición de que va a ser víctima, no como un simple accidente, sino como el cumplimiento del plan divino consignado en la Escritura, Jesús apela a su fe en el "Yo soy". "Desde ahora os lo digo, antes de que ésto acontezca, para que cuando suceda creáis que yo soy" (Jn 13, 19). La evocación de la debilidad humana, tan manifiesta en la Pasión, no hace sino reforzar, gracias al contraste a que ya nos hemos referido, la afirmación del Absoluto personal de Cristo. La predicción contribuye a hacer admitir que el "Yo soy" domina la historia.

En estas palabras se descubre una referencia al oráculo del Deuteró-Isaías⁶: "Vosotros sois mis testigos, oráculo de Yahveh, y mis siervos que yo he elegido, para que se me conozca, se crea en mi palabra y se comprenda que yo soy" (Is 43, 10). La expresión griega *ego eimi*, que se encuentra en los Evangelios, se puede traducir como "Yo soy" o "soy yo". Al aplicarse esto que Yahveh había reivindicado para sí mismo: "que se crea que yo soy", Jesús pretendía realizar un oráculo en el que lo Absoluto era puesto en evidencia. Después del "soy yo" venía la enérgica afirmación: "Antes de mí no ha sido formado ningún dios, y no habrá después de mí. Yo, yo, yo soy Yahveh, y no hay otro salvador fuera de mí" (Is 43, 10-11). Al apropiarse el texto profético, Jesús de ninguna manera lo suavizó. Al decir a sus adversarios: "Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestro pecado", El declara equivalentemente: "no hay otro salvador fuera de mí".

Este "Yo soy" o "soy yo" lo demuestra a través de su muerte, por la resurrección, cómo lo había anunciado: "Mirad mis manos y mis pies, yo soy, yo mismo" dice a sus discípulos para responder a sus dudas (Lc 24, 39). Su cuerpo resucitado atestigua la verdad del "soy yo" o del "Yo soy". La afirmación "soy yo, yo mismo", hace pensar en la del salmo 102, 28: "Tú, tú eres el mismo", en el que la inmutabilidad divina es exaltada en contraste con la caducidad de las creaturas.

⁶ Cf. A. Feuillet, Les égo eimi christologiques du quatrième Evangile, *Recherches de Science Religieuse* 54 (1965), pp. 5-22.

2. La Relación con el Padre

Testimonio del Absoluto divino, la expresión *ego eimi* no excluye las relaciones personales del "yo" que es proclamado. Ella indica por el contexto en que es pronunciada una orientación personal hacia el Padre.

Cada afirmación del "Yo soy" se debe comprender a la luz de esta relación. En su respuesta a la pregunta solemne de Caifás, Jesús se sirve de esta afirmación para indicar el sentido pleno, trascendente, de su filiación divina: El es "El Cristo, el Hijo del Bendito" (cf Mc 14, 61-62), es Dios. Afirma entonces a la vez su existencia absoluta y su relación de Hijo al Padre. La pregunta del sumo sacerdote hace comprender los reproches esenciales que le habían sido dirigidos: se presentaba como el Mesías y como el Hijo de Dios. No era acusado de identificarse con el "Bendito", con Dios mismo, sino de comportarse como Hijo del "Bendito" y en cuanto Hijo igual al Padre. "El llamaba a Dios su propio Padre haciéndose El mismo igual a Dios" (Jn 5, 18). Esta acusación, que impulsó a sus adversarios a llevarlo a la muerte, recibe una confirmación decisiva en las palabras pronunciadas durante el proceso.

En los diálogos consignados en el capítulo 8 de San Juan, en donde por tres veces aparece la afirmación "Yo soy", resalta expresamente su relación de origen con el Padre. Habla del Padre que le envió (8, 18) y cuando se le pregunta: "¿Quién eres tú" (8, 25) repite "Yo soy", y añade: "Yo no hago nada por mí mismo; digo lo que el Padre me ha enseñado y Aquel que me ha enviado está conmigo" (8, 28-29).

La discusión sobre Abraham incide esencialmente sobre la paternidad: los adversarios reivindican a Abraham como su Padre, pues declaran "no tener más que un Padre, Dios". Jesús les replica: "Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais, porque yo he salido de Dios y de El he venido; no he venido por mi cuenta sino que El me envió" (8, 41-42). No menos característica es la respuesta a la pregunta: "¿Eres acaso más que nuestro Padre Abraham?" "¿Quién pretendes ser?". "Si me glorifico a mí mismo mi gloria no vale nada; es mi Padre quien quien me glorifica" (8, 53-54). Jesús es más grande que Abraham, y así lo confirma con su "Yo soy"; pero este "Yo soy" no podría ser separado del de su Padre porque todo lo recibe de El.

El "Yo soy" pronunciado con ocasión del anuncio de la traición está colocado en el mismo contexto de las relaciones con el Padre. Después de haber dicho a sus discípulos que la predicción tenía por objeto "que creáis que yo soy", agrega enseguida: "En verdad, en verdad os digo, quien recibe a aquel a quien yo amo, a mí me recibe, y quien me recibe, recibe a aquel que me ha enviado" (Jn 13, 20). Recibir a Jesús creyendo en su *ego eimi*, es recibir al Padre. La intencionalidad de la fe debe entonces remontarse desde Jesús hasta el Padre que lo ha enviado.

Estas declaraciones suponen que el yo del "Yo soy" no es ni el primero en el orden de origen, ni el último en el orden de finalidad. El Padre retiene el primado en el origen y constituye el término. Jesús

no cesa de resaltar la relacionalidad de su yo filial; El sabía, dice San Juan, "que venía de Dios y a El retornaba" (Jn 13, 3).

Esta relacionalidad del yo no disminuye en nada la afirmación del Absoluto del ser. Jesús ha mostrado a qué título se apropiaba el nombre de Dios: "Yo soy". En el Antiguo Testamento no aparece distinción alguna entre las personas divinas. Jesús se aplica el nombre divino a título de Hijo y de esta manera revela su propia identidad, revelando al mismo tiempo la pluralidad de personas en Dios. Su *ego eimi* filial implica que el Padre es el primero en confirmar este nombre. Pero, precisamente por su cualidad de Hijo, que todo lo recibe del Padre, puede decir: "Yo soy" con el mismo valor absoluto; posee el ser con la misma plenitud.

Lejos de oponerse el uno al otro, la afirmación del ser Absoluto y la relacionalidad del yo filial se aclaran entonces recíprocamente. Por el hecho de ser el Hijo, Jesús posee en común con el Padre lo Absoluto del ser.

No se podría explicar su cualidad de Hijo de Dios diciendo que El se hace Hijo, que El torna Hijo progresivamente⁷. Eso sería rebajar su cualidad de Hijo colocándola en el dominio del devenir, mientras que la afirmación "Yo soy" la coloca a nivel del ser que trasciende todo devenir. Ser Hijo no significa solamente estar en camino hacia el Padre, sino ser el Absoluto, como El y no menos que El, en una condición filial.

3. La Relación con la Humanidad

La otra orientación relacional del "Yo soy" se refiere a las personas humanas.

La expresión *ego eimi* no es solamente afirmación de existencia; es también garantía de presencia. Ya en el Antiguo Testamento la revelación del nombre divino había tenido por objeto mostrar el fundamento inquebrantable de la alianza. El nombre "Yo soy" indicaba una presencia siempre actual⁸, suprema garantía de una fidelidad a la persona: "Yo estoy contigo" (Ex 3,12). La presencia implica una relación a otro. En verdad, lo que está directamente expresado por el "Yo soy", es la existencia y una existencia absoluta. No obstante, está expresada dentro de un marco relacional. La relación de presencia con Moisés y con el pueblo judío es querida expresamente por aquel que existe; su presencia es una manifestación de la soberanía de su ser. De ninguna manera suprime el Absoluto implicado en la existencia. Pero le da una dimensión tal que el Absoluto debe ser reconocido según esta intención relacional.

⁷ Es la posición adoptada por J. Sobrino: Jesús "se va haciendo, va diviniendo Hijo de Dios" y debe ser llamado en este sentido "Camino al Padre" (*Cristología*, pp. 293-294).

⁸ H. Cazelles observa que el verbo *hyh*, "ser" significa siempre la existencia concreta y activa; aquí el "Yo soy" expresa la presencia activa y durable. (Por una exégesis de Ex. 3, 14, en *Dios y el Ser, Exégesis de Exodo 3, 14 y del Corán 20, 11-24*, París 1978, pp. 28-33). Este autor llama la atención sobre un paralelo egipcio en el que se expresa una presencia real permanente y activa que se puede formular mediante esta paráfrasis: "Yoy soy el que soy y será allá" (33).

Esta dimensión relacional aparece con fuerza en el "Yo soy" afirmado por Jesús. Este "Yo soy" se revela en un diálogo en el que reclama la fe, a fin de poder dar la salvación: "Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados" (Jn 8, 24). Aun en el caso en que la trascendencia del ser absoluto aparece en contraste con el devenir de Abraham, ésta no impide su revelación al dirigirse a los hombres, puesto que ya ha provocado el gozo de Abraham (Jn 8, 57).

Tres diálogos en los que el *ego eimi* en el sentido del "soy yo" juega un papel esencial, confirman la intención de nuclear las relaciones con todos. El encuentro con la Samaritana termina con las palabras: "Soy yo, el mismo que te habla" (Jn 4, 26). El "soy yo" se refiere al Mesías, en cuya venida la mujer pone su esperanza; según las palabras de Jesús, en un Mesías que posee el poder divino de dar el agua viva, agua que mana hasta la vida eterna (4, 10, 14). La expresión *ego eimi* implica entonces una trascendencia y hace tanto más significativa la entrada en diálogo: "soy yo quien te habla".

Al caminar sobre las aguas tranquiliza a sus aterrados discípulos: "Soy yo, no temáis" (Jn 6, 20; Mt 14, 27; Mc 6, 50). El *ego eimi* es pronunciado de una manera particularmente amigable. No es simplemente igual al "yo soy" que no importa qué hombre podría decir a sus compañeros al encontrarse y ser reconocido por ellos. Ese que camina sobre las aguas manifiesta su soberanía sobre las fuerzas de la naturaleza. Pero El quiere poner esta soberanía al servicio de sus discípulos protegiéndolos de todo temor.

En el momento de ser arrestado Jesús se dirige hacia los que le buscan y les dice con ardor: "Yo soy" (Jn 18, 5-6.8). Sus adversarios retroceden y caen en tierra. El incidente se explica por la sorpresa y el estupor ante la actitud firme y segura de Jesús; es especialmente mencionado por el evangelista como un signo de soberanía divina. Lo que es preciso destacar más aún es que quien posee esta soberanía se entrega a sus enemigos.

La voluntad de entrar en relación con los hombres haciéndoles conocer su "Yo soy" no se limita a sus discípulos ni a personas que, como la Samaritana, viven fuera del medio religioso judío. Esta concierne también a los adversarios y demuestra así su apertura universal.

A aquellos que desean suprimir de la vida terrestre esta presencia del *ego eimi*, Jesús anuncia que esta tentativa marcará el punto de partida de una venida más amplia. La venida del Hijo del Hombre "sobre las nubes del cielo" será una venida a la manera divina; la nube es el signo de la Teofanía. El Hijo del Hombre que se sienta a la derecha de la Omnipotencia es el Cristo en el misterio de su Ascensión; El viene, en efecto, entre los hombres por su Espíritu como lo revela en Pentecostés. La permanencia inquebrantable del "Yo soy" se manifestará mediante esta venida que tiene por objeto transformar el destino de la humanidad.

Lejos de ser hierática y plasmada en su infinita superioridad, la presencia del "Yo soy" se dispone a invadir progresivamente el universo con la perspectiva del estado final en el que "Dios será todo en todas

las cosas" (1 Cr 15, 28). El ser Absoluto quiere llenar la historia humana y llevarla a su término.

Es esta la presencia que acompañará todo el proceso de desarrollo de la Iglesia. Jesús lo promete a los que envía a enseñar a todas las naciones. Esta es la conclusión del Evangelio de Mateo: "He aquí que yo soy con vosotros hasta la consumación del mundo" (Mt 28, 20). El "Yo soy" es inseparable del "con vosotros". La intención revelada en el "Yo soy" dicho a Moisés, garantía del "Yo soy contigo", toma en este momento su dimensión definitiva.

Los discípulos hubieran podido objetar su impotencia ante la inmensidad de la misión que les había sido confiada, y decir como otrora Moisés (Ex 3, 11): "¿Quiénes somos nosotros?...". El Cristo que tiene todo poder en el cielo y sobre la tierra les da lo Absoluto de su ser divino: lo que construirá la Iglesia y la extenderá por el mundo no son sus fuerzas humanas abandonadas a sí mismas, sino el "Yo soy con vosotros" que les asegura una nueva identidad y una energía superior. Así como Moisés se tornó otro en su misión por el "Yo soy contigo", ellos se superan a sí mismos gracias a la presencia continua y activa de Cristo.

C. La Manifestación Práctica de lo Absoluto

La revelación de lo Absoluto en Jesús desborda la expresión formal del *ego eimi*. Esto aparece en los múltiples aspectos de su comportamiento. Las actitudes prácticas proclaman a su manera la soberanía integral del "Yo soy" o del "soy yo" sin que la palabra sea pronunciada.

1. La Autoridad en la Enseñanza

Según el testimonio de los Evangelios, los oyentes de Jesús descubrían en su manera de enseñar una actitud de autoridad que confería a su doctrina un carácter absoluto. "Se asombraban de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas" (Mc 1, 22). Mientras que los escribas apoyaban toda la fuerza de su enseñanza en el texto de la ley y eran cuidadosos en referirse sin cesar a este texto, Jesús aparecía como quien tiene en sí mismo la autoridad. En realidad se trataba de reivindicar una autoridad no menos válida que la de la ley, a saber, la autoridad divina. La enseñanza de Jesús no se presentaba entonces como relativa a otra cosa; El tenía en sí todo el valor de lo Absoluto, que se imponía de manera definitiva, sin apelación.

Es necesario añadir que Jesús no vacila en relativizar en función de su persona los textos del Antiguo Testamento, puesto que El pretende cumplirlos. El se coloca expresamente por encima de las prescripciones de la ley cuando declara en múltiples oportunidades: "Se ha dicho... pero yo os digo" (Mt 5, 22.28.32.34.39.44). Las prescripciones anteriores habían sido formuladas en nombre de Dios por intermediarios, que no expresaban todo el pensamiento divino; no podían tener sino un valor provisorio, relativo a aquel que haría conocer perfectamente el plan divino y sus exigencias. La afirmación "yo os digo", corresponde

en el terreno de la actividad de la predicación a la expresión "soy yo" o "Yo soy". Atribuye al yo de Jesús un poder absoluto.

El Absoluto de la persona se comunica entonces a las palabras: "El cielo y la tierra pasarán, mas mis palabras no pasarán" (Mc 13, 31). Según un oráculo del Deutero-Isaías, Yahveh había declarado: "Los cielos se desvanecerán como el humo, y la tierra se deteriorará como un vestido... pero mi salvación será eterna" (51, 6). El valor soberano que Yahveh había reivindicado para sus palabras, Jesús lo atribuye a sus propias palabras. La declaración tiene un alcance general, porque El no dijo "estas palabras" en referencia al discurso que acaba de pronunciar, sino que dice: "mis palabras", sin limitación. Por el hecho de que el Absoluto pertenece a su persona, El confiere a todas sus palabras, cualesquiera que ellas sean, un valor definitivo.

El empleo de la palabra "Amén", destacado por la afirmación "Yo os digo" tiene una singularidad sin paralelo en el uso judío, que contribuye a demostrar una reivindicación excepcional de autoridad. Hasta entonces esta palabra tenía un valor de respuesta, mientras que Jesús se sirve de ella para introducir sus palabras de revelación. La expresión "Amén, yo os digo" parece corresponder a la fórmula empleada por los profetas: "Así habla el Señor"⁹. "Amén" que se puede traducir por "ciertamente" o "en verdad" significa la certeza absoluta que debe ser acogida de manera incondicional.

Lo absoluto de la verdad anunciada fundado sobre lo absoluto del ser personal, es entonces expresado por ciertas declaraciones de identidad relatadas en el Evangelio de San Juan: "Yo soy la verdad" (14, 6); "Yo soy la luz del mundo" (8, 12; cf 3, 19; 9, 5; 12, 35.46). Se encuentra el equivalente más implícitamente de estas declaraciones en otras fórmulas: "Todo el que es de la verdad escucha mi voz" (18, 37); "El que me sigue tendrá la luz de la vida" (8, 12). A diferencia de todos los que no hacen sino transmitir la verdad o comunicar la luz, Jesús es personalmente verdad y luz. Su persona es palabra absoluta.

Sin embargo, como se dijo de la expresión *ego eimi*, es preciso agregar que la afirmación de lo Absoluto no excluye ni la relación fundamental de Hijo al Padre, ni la relación establecida con la humanidad.

El evangelista que relata las declaraciones más precisas de Jesús concernientes a la identificación de su persona con la verdad y con la luz, es también el que destaca más su relación íntima con el Padre en la predicación. Jesús atribuye al Padre el origen de toda su enseñanza: "Yo no hablo por mí mismo, pero mi Padre que me ha enviado me ha prescrito lo que debo decir y hacer entender... las palabras que yo digo, las digo como el Padre me las ha dicho a mí" (Jn 12, 49-50). Esto es verdad tanto en lo referente a la doctrina como al ser personal: el Hijo recibe todo del Padre. Pero lo recibe totalmente, de tal suerte que lo posee como Hijo; de esta manera toda la verdad del Padre se encuentra en El.

La relación establecida con los hombres es suficientemente atesti-

⁹ Cf. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, I, París 1973, p. 48.

guada por la actividad misma de la enseñanza. Pero conviene anotar que la palabra de Cristo, con el valor absoluto que la caracteriza, es la más adaptada a los que la escuchan: "Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre" (Jn 7, 46), dicen los guardias encargados de arrestar a Jesús. De tal manera fueron seducidos por sus palabras que no pudieron poner sus manos sobre El. Aquel que es la verdad y la luz hace penetrar sus palabras de la manera más humana en sus oyentes.

2. *El Poder sobre el Reino*

Los ensayos de relativización de Jesús han invocado, para justificarse, el contenido mismo de su predicación. Conocidos autores han dicho que Jesús no se predicaba a sí mismo sino que predicaba el Reino: Todo en El dependía del Reino de Dios cuya venida El anunciaba; todo era relativo a este Reino¹⁰. Solamente después de su resurrección, fue la comunidad cristiana la que lo colocó como centro de su mensaje, dando como resultado que siendo El quien había anunciado, se torna así en la persona anunciada.

Esto implica olvidar que, según el testimonio de los textos evangélicos, la presencia de Cristo es el tema central de su predicación. La pregunta fundamental propuesta por Jesús a sus discípulos para obtener su adhesión de fe concierne a su identidad personal: "Vosotros quién decís que soy yo?" (Mt 8, 29). Es éste también el objeto de la cuestión suprema propuesta por el sumo sacerdote en el proceso: Jesús es condenado a muerte porque se declara el Cristo, el Hijo de Dios.

Cuando El anuncia la venida del Reino de Dios no se coloca en situación de dependencia respecto al Reino. El identifica con su propia presencia la presencia del Reino al indicar que es El quien hace venir el Reino: "Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Lc 11, 20). Cuando Jesús declara a sus discípulos que el "misterio del Reino de Dios" les ha sido dado, en contraste con aquellos que no son de los suyos para quienes todo se pasa en parábolas (Mc 4, 11), hace alusión al don que les otorga de su presencia personal en este mundo y de toda la luz que aporta a los que viven en su intimidad. Cuando El les pide abandonar todo "por el Reino de Dios" (Lc 18, 29), esto significa un abandono total "por su nombre" (Mt 19, 29), o "por su causa" (Mc 10, 29), porque los discípulos se consagran al Reino con la adhesión a su persona "siguiéndole".

Por otra parte Jesús actúa como Señor del Reino: El muestra que no tiene rango de servidor del Reino sino de Señor. A los Apóstoles que han permanecido siempre con El en sus pruebas les declara: "Yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí" (Lc 22, 29). El Reino es ante todo el Reino del Padre, pero Jesús lo llama también Reino del Hijo del Hombre (Mt 13, 41-43), porque el Padre ha comunicado al Hijo la plena soberanía sobre el

¹⁰ Cf. J. Sobrino, *Cristología*: "Jesús no se predica a sí mismo, sino que tiene un polo referencial que es el Reino de Dios" (XIII). "Jesús no es el centro de su predicación" (35).

Reino. Encontramos la relación esencial al Padre que es el origen de todo, pero en esta relación al Padre, Jesús se afirma como Maestro Absoluto del Reino. No falta nada a su soberanía divina.

Esta soberanía está destinada a ser ejercida en el juicio universal de la humanidad. El poder de juzgar, reservado a Yahveh en el Antiguo Testamento, ha sido puesto enteramente en las manos del Hijo del Hombre: "Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de El todas las naciones..." (Mt 25, 31-32)¹¹. La descripción del juicio se hace en términos apocalípticos, pero precisamente por ella pone en evidencia la persona hacia la cual convergen los caminos de los hombres. El Hijo del Hombre aparece como la autoridad absoluta, sin apelación, que decide la suerte de cada existencia humana. Jesús no se limitó a una descripción general del juicio de la humanidad; resalta la función del Hijo del Hombre en el juicio individual de cada persona¹². Este es un poder que recibe del Padre (Jn 5, 27), pero es un poder que posee en plenitud.

Este poder está unido a la capacidad de dar la vida (Jn 5, 26), y empieza a ejercerse en esta vida terrestre, especialmente por el poder de perdonar pecados. Por el milagro de la curación del paralítico, Jesús demuestra que el Hijo del Hombre tiene el poder sobre la tierra de perdonar pecados (Mc 2, 10 ss). En su propio nombre perdona los pecados y en su propio nombre realiza las curaciones milagrosas, signos de salud espiritual. Cuando llega el momento de conceder a los discípulos el poder de perdonar los pecados, ese perdón lo han de otorgar en nombre de Cristo.

Jesús reivindica al mismo tiempo un poder absoluto sobre toda la economía del Reino. Hemos mencionado la autoridad suprema con la que modifica la antigua ley. Presenta el mandamiento del amor mutuo como "su" mandamiento (Jn 15, 22), mandamiento "nuevo" (Jn 13, 34) que El mismo instituye. No obstante el hecho de que el sábado era guardado por sus contemporáneos como una ley en la que se manifestaba la soberanía de Yahveh sobre el pueblo, no vacila en decir: "El Hijo del Hombre es Señor del sábado" (Mc 2, 27; Mt 12, 8). En virtud de esta soberanía deja a sus discípulos en libertad para actuar de una manera que era considerada contraria a las prescripciones de reposo, y los defiende contra todo reproche.

Las dos orientaciones relacionales características de la revelación de lo Absoluto no faltan, puesto que Jesús declara que ha recibido todo su poder del Padre, y lo ejerce en beneficio de la humanidad. Según la intención del Padre, El ha sido enviado no para condenar sino para salvar (Jn 3, 17). Su autoridad de juez se ejercita de una manera característica en la remisión de los pecados. Su autoridad de legislador

¹¹ Este cuadro del juicio evoca la descripción del juicio escatológico en Zc 14, 5: "Yahveh tu Dios vendrá y todos sus santos con El". Pero aquí la venida de Dios como juez se realiza en la venida del Hijo del Hombre.

¹² Cf. Mt 10, 32; Mc 8, 38; Lc 9, 26; 12, 8.

del Reino se ejerce por la puesta en evidencia de la ley de la caridad que debe favorecer la reconciliación universal y la edificación de una sociedad fraternal. Su soberanía sobre el sábadu quiere procurar una liberación de reglas demasiado estrechas y proteger a los discípulos contra injustas acusaciones.

Lo absoluto del poder que se manifiesta en Jesús nada tiene de temible; beneficia a los hombres y puede serles útil al máximo porque es lo Absoluto divino a lo cual nada se puede oponer.

3. *La Soberanía sobre la Existencia Humana*

Si se quiere situar a Jesús en relación a la fe, hay una primera constatación que se impone: los evangelistas jamás dicen que Jesús cree. Por el contrario son unánimes en declarar que exige la fe en su persona. Es significativa la recomendación que precede a la Pasión: "Creéis en Dios, creed también en mí" (Jn 14, 1). Al ciego de nacimiento a quien le había dado la vista, le pregunta: "¿Crees en el Hijo del Hombre?" (Jn 9, 35). Indica el valor decisivo de esta adhesión de fe para la obtención de la salud: "Tiene que ser levantado el Hijo del Hombre, para que todo el que crea en él tenga vida eterna" (Jn 3, 14-15). Los discípulos son invitados esencialmente a una profesión de fe en su persona; después del anuncio de la Eucaristía se hace más especialmente la opción: que los que dejen de creer se vayan (cf Jn 6, 66).

Ahora bien, esta exigencia de fe no puede hacerla sino quien se presenta como el Absoluto al que se deben adherir el espíritu y el corazón del hombre. En la Antigua Alianza Dios era el único que reclamaba legítimamente la fe; la exige de manera exclusiva para sí al condenar la idolatría o el culto a los dioses falsos. Jesús pide que en adelante toda la fe se centre en El porque es el Hijo del Padre y por tanto no menos que el mismo Dios, enviado por El; de allí que ha de recibir el homenaje que los hombres deben a Dios. La fe cristiana no es solamente la fe en Dios; ella es la fe en el Hijo encarnado, Dios y Hombre.

La exigencia de la fe se acompaña de la exigencia del don más completo: la vida humana. Según el enunciado de las Bienaventuranzas, la felicidad suprema es dada a quienes son perseguidos y sufren por la fidelidad a Jesús: "Bienaventurados sois si los hombres os odian, os expulsan, os insultan y proscriben vuestro nombre como malo por causa del Hijo del Hombre" (Lc 6, 22). Al reclamar una abnegación que llegue hasta los más grandes sufrimientos y el sacrificio de la vida, Jesús afirma su poder divino: solo Dios puede demandar del hombre el don absoluto de su existencia. Es esta la manifestación más concreta del Absoluto, porque repercute en todo el destino del hombre.

Cuando Jesús llama a alguien a seguirlo abandonando todo lo demás, manifiesta este dominio que quiere ejercer el Absoluto divino sobre la vida humana. Las palabras de Pedro: "Nosotros lo hemos abandonado todo para seguirte" (Mt 19, 27) muestran que la radicalidad del desprendimiento había sido muy bien comprendida y aceptada, y que para los Apóstoles Jesús se había convertido en el todo de su existencia.

La recompensa anunciada por Jesús contribuye a atestiguar la soberanía con la que conduce la vida humana.

Es preciso aún tener en cuenta que esta exigencia del Absoluto no conlleva detrimento alguno para quienes la acogen. Jesús por su parte promete la vida eterna y el ciento por uno en esta vida. La soberanía incondicional sobre el destino de la persona favorece el desarrollo más completo de esta persona ya en la existencia terrestre. Es al interior de una actitud de amor hacia la humanidad como el Absoluto se revela en Jesús.

Es también al interior de la relación filial al Padre donde Jesús reclama, en cuanto Absoluto, el don de la fe y del amor. El mira al Padre como el término último de su existencia terrestre, como aquel en cuyas manos se abandona en el momento de su muerte (Lc 23, 46). Hace caminar a los hombres hacia el Padre y les prepara un lugar en la casa del Padre (Jn 14, 3). Pero, sin embargo, El es más que un simple camino hacia el Padre, porque en su calidad de Hijo es el Absoluto al que se debe adherir la persona humana, creyendo en El, adorándolo y amándolo.

Conclusión

Sin pretender tomar en consideración todos los textos en los que se manifiesta la persona divina de Cristo, comprobamos que por su afirmación fundamental "Yo soy" y por su manera soberana de hablar y de obrar, Jesús se presentó a la humanidad como quien es personalmente el Absoluto. El exige que se le reconozca como el Absoluto y que la adhesión por la fe y por el amor a El sea total.

No hay ninguna oposición entre esta revelación del Absoluto y la afirmación de la relación filial al Padre, que pertenecen esencialmente a la definición de la identidad personal de Jesús. Siendo que integralmente El es el Hijo, posee todo lo que posee el Padre, y como El es el Absoluto. De manera muy especial El es el Absoluto manifestado a los hombres en la relación de amor por la cual Dios entra en contacto íntimo con la humanidad.

Los primeros cristianos no tuvieron necesidad de absolutizar a Jesús. Ellos lo miraron siempre como el Absoluto, ya que la vida, muerte y resurrección de Jesús así lo testimoniaron. La Buena Nueva era aquella del ser Absoluto que vino en medio de los hombres para vivir una vida humana y así transformar todas las relaciones humanas. La mirada de fe de los cristianos se centró desde el principio en aquel que dijo de sí mismo "Yo soy" y demostró la verdad de su afirmación. No hay cristianismo auténtico sin la adhesión al Absoluto personal de Cristo.

Teología Latinoamericana

Reflexiones Críticas y Consideraciones Prospectivas

Sergio Silva G., S.S.CC.

Profesor de la Facultad de Teología de Santiago, Chile

Como lo dice el subtítulo, este artículo tiene dos partes: la primera mira hacia atrás, fundamentalmente a la literatura teológica latinoamericana de los últimos 15 años; la segunda propone algunos modos y condiciones de un quehacer teológico que quiera ser latinoamericano.

I. Reflexiones Críticas

1. *El corpus de "Teología Latinoamericana" y el enfoque de mi reflexión*

1. Puede pensarse que la expresión "teología latinoamericana" se refiere ante todo a una determinación geográfica del origen de la producción teológica. Por "teología LA" habría que entender, entonces, toda la literatura teológica escrita en AL. Lo que trae consigo una serie de preguntas de difícil respuesta. ¿Son latinoamericanas las obras editadas en AL aunque de autores extranjeros? ¿Y si ellos viven y trabajan —o han vivido y trabajado— en AL? ¿Son latinoamericanas las obras de latinoamericanos que no integran en su discurso teológico ni explícita ni implícitamente (aunque esto último es de difícil juicio) la realidad latinoamericana? ¿Qué hay que entender por "realidad" latinoamericana: sólo un determinado análisis social? Las preguntas podrían seguir:

Por otra parte es claro que hay en esta literatura teológica latinoamericana —sea cual sea el límite que se dé a lo "latinoamericano"— diversas corrientes. No sólo entre una teología de la liberación (que según algunos sería la más genuinamente latinoamericana) y otras co-de la liberación y las ha caracterizado como "teología de la liberación". Últimamente Maximino Arias ha señalado dos tendencias en la teología de la liberación y las ha caracterizado como "teología de la liberación y política" y "teología de la liberación y cultura", según que su acento esté puesto en las estructuras sociales y políticas o en la historia y la cultura de AL respectivamente¹.

2. Mis presentes reflexiones críticas se basan no en una delimitación a priori de un corpus de teología latinoamericana según determi-

¹ Ver Maximino Arias Reyero, La Cristología del Documento de Puebla, en *Teología y Vida* 1980, p. 132s.

nados criterios de latinoamericanidad, sino en la producción teológica latinoamericana que las circunstancias me han llevado a conocer, que de hecho ha sido de la corriente que suele llamarse "teología de la liberación". Entre estas circunstancias, la primera fue el trabajo en mi tesis doctoral sobre el tema Fe y política como desafío latinoamericano. Ahí tuve oportunidad de leer todo lo publicado en tres revistas latinoamericanas: *Mensaje*, de Santiago de Chile, *Perspectivas de Diálogo*, de Montevideo, y *Víspera*, del Secretariado del MIEC-JECI, entre los años 1967 y 1971, ambos inclusive. Pude leer también algunos libros, como la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez, *De La Sociedad a la Teología* de Juan Luis Segundo, *Opresión/Liberación*, desafío a los cristianos de Hugo Assmann y otros². Luego he hecho lecturas dispersas con ocasión de cursos dados en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile o de otros.

Por último —cosa que para un juicio crítico de la teología LA es de importancia— está el conocimiento "de oído" del pensamiento de muchos teólogos latinoamericanos, logrado en el contacto personal con ellos.

Estas reflexiones críticas se refieren, pues, a la "teología latinoamericana" tal como queda circunscrita en lo que acabo de decir. Si valen, valen respecto de ella. Sin embargo de esta amplitud, cada afirmación particular procuraré fundamentarla con algunas citas de unos pocos trabajos entre los más recientes.

3. Una última observación previa antes de entrar en materia. La crítica que paso a exponer no la hago como desde fuera de la teología LA, sino desde el punto de vista y la opción fundamental por los pobres que creo compartir con buena parte de esta producción teológica latinoamericana. Pero quizá con un acento propio: mucho de lo negativo que señalo en ella lo he descubierto en un proceso que se puede considerar como de autocrítica. Estas reflexiones tienen, pues, algo de una confesión.

2. *El aporte de la Teología Latinoamericana: una experiencia espiritual de los pobres*

4. Creo que hay consenso —expresado por ejemplo en la Declaración de la Comisión Teológica Internacional de Octubre de 1976— en que la teología de la liberación se basa en una determinada experiencia espiritual, la del testimonio evangélico de entrega a los pobres y a su liberación. Dicho con palabras de Leonardo Boff, "lo que sustenta la práctica y la teoría (teología) liberadoras es una experiencia espiritual de encuentro con el Señor en los pobres"³. Esta experiencia, convertida

² La lista completa del corpus analizado en mi memoria está en mi libro *Glaube und Politik. Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung*. Frankfurt a.M. y Bern, Lang 1973, pp. 291-296. Este corpus comprende 81 títulos, de los cuales los últimos seis son libros y el resto artículos de revistas.

³ Leonardo Boff, O.F.M., *Mística y acción política. Contemplativus in liberatione*, en *Mensaje*, 1980, p. 171.

en punto de partida del quehacer teológico, es, a mi juicio, el gran aporte de la teología de la liberación. Vale la pena leer algunos trozos de la declaración de la Comisión Teológica Internacional:

“El Concilio Vaticano II ha recordado a la Iglesia la obligación permanente de ‘escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio’ (GS 4). El cumplimiento de esta recomendación fue objeto de una especial insistencia en los documentos emitidos por la II Conferencia General del Episcopado de América Latina, efectuada en 1968, en Medellín (Colombia): la Iglesia escucha el clamor de los pobres y se constituye en la intérprete de sus angustias (...). Es preciso tener en cuenta estas circunstancias⁴ para comprender los numerosos ensayos teológicos que, sobre estas cuestiones, han sido publicados en estos últimos años. Si revisten un carácter científico, no son, por eso, ante todo, como los frutos de una investigación teórica; no se presentan, en primer lugar, como una teología ‘escrita’. Quieren mantenerse en estrecho contacto con la vida cotidiana de las poblaciones víctimas de la miseria y con la tarea que la Iglesia debe cumplir en esta coyuntura. Su 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 (...). Este testimonio de la preocupación por los pobres, que se alimenta del Evangelio de Jesucristo (cf. Lc 4, 18ss), es como el constante resorte espiritual de todos los ensayos de los teólogos en la materia; las consideraciones teológicas y las opciones políticas le deben su inspiración declarada. Una experiencia espiritual estimula el esfuerzo intelectual que tiende a traducir los movimientos de la caridad cristiana en consignas eficaces de acción, mediante la reflexión humana y el llamado análisis científico. Los dos momentos, el de una experiencia espiritual de carácter fundamental y el del pensamiento teológico y científico, son complementarios y forman una unidad viva. Es necesario, empero, cuidarse de confundirlos. No tenemos derecho, pues, de oponer una crítica negativa a los diferentes sistemas teológicos de que se trata, si no nos mantenemos atentos al clamor de los pobres y si no buscamos una mejor manera de responder a él. Pero, por otra parte, hay motivo para preguntarse si los proyectos teológicos más aceptados en la actualidad, tal como de hecho se presentan, son los únicos que abren el camino que lleva a encontrar más adecuadamente el deseo de un mundo más humano y más fraternal. En efecto, toda teología que se impone la tarea de ser eficaz, debe eventualmente acoger las modificaciones y los correctivos que se indican, si éstos le permiten cumplir mejor su misión fundamental”⁵.

5. Como condición y a la vez como fruto de esta experiencia espiritual de los pobres, la teología de la liberación ha aportado también a la Iglesia una nueva visión del mundo de los pobres latinoamericanos, haciéndonos caer a muchos en la cuenta de su existencia y de su dife-

⁴ La Comisión se refiere a los muchos documentos de la Iglesia que se ocupan de este “desafío lanzado por la opresión y por el hambre”.

⁵ Comisión Teológica Internacional: La Promoción Humana y la Salvación Cristiana, en *Mensaje* 1977, pp. 679-680. Con pequeñas omisiones, he reproducido todo el primer párrafo de esta Declaración. El texto se encuentra también en *Medellín* 1977, pp. 590-591.

rencia cultural con respecto al clero y a la mayoría de los cristianos de más peso en la Iglesia. Recogiendo una insinuación de Gustavo Gutiérrez, dice Fernando Castillo L.:

“Como lo ha observado Gutiérrez, los cristianos que asumen este compromiso (se refiere al compromiso con la lucha por la liberación de los oprimidos) hacen la experiencia de entrar en un mundo nuevo, el mundo de los pobres, del pueblo. Es un mundo ‘nuevo’ para ellos, porque no ha sido hasta ahí el mundo de la Iglesia. En esa praxis de solidaridad los cristianos han ido aprendiendo a mirar el pueblo desde la perspectiva del pueblo, han visto la red de relaciones sociales que mantienen al pueblo en situación de despojo”⁶.

En este despertar de la Iglesia y los cristianos latinoamericanos al mundo de los pobres han jugado un papel importante, a mi juicio, algunos sacerdotes, religiosas y laicos extranjeros que han entregado sus vidas al servicio del Evangelio entre los pobres de AL. Por lo mismo que venían de otras culturas, pudieron muchas veces captar, mejor que los connacionales, la diferencia cultural entre el pueblo y los grupos medios y altos. En efecto, los connacionales, fácilmente deslumbrados por la aparente identidad de lenguaje, de religión y de historia, y provenientes en su mayoría de los grupos medios o altos de la sociedad, no percibían esa diferencia en toda su verdad, interpretándola muy a menudo como mera deficiencia cultural. Ha ocurrido, así, algo que ya la Ilustración francesa convirtió en recurso literario: la presencia del extranjero permite detectar por contraste lo propio de la cultura que, de otro modo, pasa inadvertido, cubierto de una especie de velo de naturalidad.

3. *El defecto de la teología de la liberación: una experiencia no plenamente espiritual de los pobres*

6. No todo en la teología de la liberación ha sido aporte positivo. Hay también lagunas y deficiencias. Quiero detenerme en el que, a mi parecer, es su defecto principal: la experiencia de los pobres que está en la base de esta teología no ha sido todavía elaborada teológicamente como una experiencia plenamente espiritual. No me refiero evidentemente a la experiencia de quienes conviven con los pobres de AL y hacen suyos sus “gozos y esperanzas”, sus “angustias y temores”, sus aspiraciones y luchas. Mal podría yo juzgar de la calidad espiritual de su vivencia de fe en medio de los pobres. Me refiero exclusivamente a la elaboración teológica de esa experiencia, experiencia compartida en alguna medida por la mayoría de los teólogos de la liberación. Es la reflexión teológica de esa experiencia la que me parece aún deficitaria. Este defecto de elaboración espiritual de la experiencia de los pobres

⁶ Fernando Castillo L., Religión popular, desafío y esperanza, en *Fe y Solidaridad*, Servicio de Documentación, Serie Religión del Pueblo, n. 1, diciembre de 1979, p. 10, mimeografiado. Este artículo fue publicado en versión sintetizada en *Conciltium*, junio de 1979.

se muestra sobre todo en tres aspectos: en la tendencia a romper las tensiones entre el amor de Dios y el del prójimo y entre la persona y las estructuras de la vida colectiva, y en la no bien lograda integración de las ciencias modernas en la mirada de la fe.

Veamos cada uno de estos tres aspectos con algún detalle.

3.1. *Tendencia a romper la tensión entre el amor a Dios y el amor al hermano.*

7. Quizá nadie en todo el NT ha expresado como San Juan esta tensión que está en el centro de la fe cristiana: "El que diga 'Yo amo a Dios' mientras odia a su hermano, es un embustero, porque quien no ama a su hermano, a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo" (1 Jn 4,20), y dos versículos más adelante: "Sabemos que amamos a los hermanos cuando amamos a Dios cumpliendo sus mandamientos" (1 Jn 6,2). Es decir, si es verdadero que el que no ama al hermano no ama a Dios, también es verdadero que para amar verdaderamente al hermano hay que amar a Dios, fuente del amor. Se trata de una tensión entre las dos formas reales de un único amor, no de una difícil suma de dos amores diferentes. En un sentido, la prioridad la tiene el amor al hermano: es en la realidad del encuentro con el hermano "visible" donde se hace verdad el único amor. En otro sentido, la prioridad la tiene el amor a Dios: porque ese amor concreto al hermano sólo hace verdad el amor, que es el decisivo, al Dios "invisible".

El primer sentido es "encarnatorio": el amor se encarna y por lo tanto se hace real, saliendo de la ambigüedad del sentimiento, en el amor práctico al hermano. El segundo sentido es esencial: el amor a Dios es el contenido, es la sustancia de lo que se tiene que encarnar, porque en la fe cristiana de lo que se trata es de entrar en la circulación del Amor de Dios.

8. Creo percibir en la teología de la liberación una tendencia a romper esta tensión. Se da por sentado que en la fe cristiana se trata de amar a Dios y se elabora más detenidamente la otra vertiente, la del amor al hermano. Esta tendencia se hace perceptible en expresiones como las siguientes:

— A propósito de 1 Jn 4, 11: "Si Dios nos amó de esta manera también nosotros debemos amarnos unos a otros", comenta Jon Sobrino: "Lo que quiere decir Juan es que la forma correcta de responder al amor de Dios es amar a otros; la forma correcta de responder en la fe es una praxis del amor, y sin ésta, aquella es realmente vacía, no puede constituirse como tal. Obviamente Jn habla también del amor cristiano a Dios —expresión de la fe—, pero lo más típico suyo consiste en que la correcta relación con Dios *no es otra cosa que* la correcta relación con los hombres"⁷. Aunque ese "no es otra cosa que" puede

⁷ J. Sobrino, S.J., *Evangelización e Iglesia en América Latina*, p. 21. El subrayado es mío. — En el presente artículo citaremos tres estudios de Jon Sobrino, que serán citados respectivamente como:

ser interpretado en un sentido correcto, la tendencia espontánea es a ver en él una ruptura de la tensión por reducción de uno de los polos (el amor a Dios) al otro (el amor al hermano).

— En el mismo artículo insiste Sobrino: “Se da por lo tanto en Juan una dialéctica importante. La fe es la gratuidad de saberse amado por Dios, y de ahí se deriva *en primer lugar* la praxis del amor hacia los hermanos”⁸. Lo obvio sería esperar en vez de esa “praxis del amor hacia los hermanos” una respuesta “en primer lugar” a ese amor gratuito de Dios, amado por sí mismo.

— Todavía Sobrino en el citado artículo: “Reino de Dios es para Jesús un modo de convivencia entre hombres según el cual éstos sean hermanos y *de esa forma* hijos de Dios”⁹. Tiendo a pensar que en el conjunto del NT la verdad es exactamente al revés: que para hacernos hermanos tenemos que empezar por ser hechos y dejarnos hacer hijos de Dios.

9. Es coherente con esta acentuación del amor al hermano que en alguna medida la saca de su relación con el amor a Dios, una cierta desvalorización de la oración.

— Dice Arturo Paoli: “En Roma conocí algunas señoras que, sin tener nada o casi nada que hacer, formaban parte de una asociación de adoradoras. Pasaban horas enteras sentadas o arrodilladas delante de la hostia. ¿Qué le dirían a Jesús? No lo sé, pero sé que lo *único que se le puede decir a Jesús* es ser Jesús, esto es, salvar al mundo. Pero salvar al mundo quiere decir hacernos hermanos, y hacernos hermanos quiere decir no aceptar la distribución actual de los bienes de la tierra, y cambiarla”¹⁰.

¿Es tan cierto que lo único que se le puede decir a Jesús es “ser Jesús, esto es, salvar al mundo”? ¿No se desconoce así el aspecto propiamente contemplativo de la oración cristiana, el entrar en la oración que el mismo Jesús dirigía a su Padre? ¿O era ésta también únicamente oración para pedir la salvación? Es indudable que la oración —la de Cristo y la del cristiano— tiene que ver con la salvación, con la irrupción definitiva del Reinado de Dios en nuestro mundo —como lo muestran los siete momentos en que Jesús aparece en oración en Lc—, todos ellos referidos a su misión mesiánica. Pero hay una manera de entender esa referencia al Reinado de Dios y a la salvación como exclusivamente

— Sobrino I: Evangelización e Iglesia en América Latina, en *Fe y Solidaridad*, Serie Reflexión Teológica, n. 13, agosto-septiembre de 1978.

— Sobrino II: La Unidad y el Conflicto dentro de la Iglesia, en *Fe y Solidaridad*, Serie Reflexión Teológica, n. 15, enero de 1979.

— Sobrino III: Reflexiones sobre el Documento de Cristología de Puebla en *Fe y Solidaridad*, Serie Iglesia Latinoamericana, n. 3, junio de 1979.

⁸ Sobrino I, p. 22. Subrayado mío.

⁹ Sobrino I, p. 23. Subrayado mío.

¹⁰ Arturo Paoli, *El Rostro del Hermano*. Sigueme, Salamanca 1979. El subrayado es mío. He utilizado un extracto mimeografiado, por eso no se indica la página en las citas.

en la línea del quehacer, olvidando que el hombre tiene también una dimensión de ser.

A la que habría que añadir, quizá, una dimensión de "estar", siguiendo lo de Mc 3, 14: los doce fueron escogidos para estar con Jesús y para ser enviados a participar en su propia misión.

—Sobrino, sin embargo, desvaloriza estar contemplativo con Jesús en una nota de su artículo ya citado: "El estar con Jesús no significa en la teología de Marcos el hecho pasivo de centrarse en la persona de Jesús, sino en la globalidad de su misión. (...) No tiene, pues, el sentido unilateral personalista de centrarse en la persona de Jesús. La contraposición del v. 14 entre 'estar con Jesús' y 'ser enviados a predicar' es la contraposición entre acompañar la misión de Jesús o ir enviados a misionar sin Jesús"¹¹. Para lograr esta desvalorización del centrarse personalista en la persona de Jesús, Sobrino ha tenido que torcer manifiestamente el texto de Mc y de paso construirse un fantasma fácil de despachar.

10. Esto me lleva a otra observación. Cuando se rompe en el pensamiento la tensión entre dos polos que se dan en la realidad, se suele desencadenar una inagotable polémica de acentuaciones unilaterales que van construyendo un fantasma con un polo despojado de su relación al otro, fantasma fácilmente destruible. Pero la propia construcción se presta admirablemente para que el oponente haga otro tanto.

En la medida en que la teología de la liberación reacciona contra una presentación de la fe —y una vida de la fe— en que el proclamado amor a Dios se unía sin mayor problema a un menosprecio e incluso a un atropello opresor del hermano, sobre todo de los pobres, es quizá inevitable un cierto desbalance en la elaboración teológica de la tensión entre las dos vertientes del amor cristiano. Es el precio que hace pagar la polémica. Pero la mejor manera de destruir el error dualista y a la vez de no romper la tensión constitutiva del amor, es precisamente mostrando la indisolubilidad de ambos amores, recorriendo sus relaciones en ambas direcciones: del amor de Dios al amor del prójimo y del amor del prójimo al amor de Dios.

11. Al no considerar adecuadamente la tensión entre el amor de Dios y el amor del prójimo se puede caer, por último, en una acentuación unilateral de los valores cristianos de justicia, amor, paz, libertad, etc., desprendidos de su relación viva con la persona de Dios. En un texto en que trata de la relación entre la historia presente y la plenitud futura del Reinado de Dios, dice Sobrino: "En un sentido es claro que la historia actual es previa a su plenitud final. Esta es una utopía y por lo tanto no adecuadamente analizable por la razón humana, sino captada a modo de esperanza. Pero según la fe la historia presente no es sólo una prueba para adquirir la futura, como si entre ambas no existiese continuidad. Pues precisamente la prueba presente consiste en realizar bajo las condiciones de la historia lo que en la esperanza se espera como consumación final: el Reino de Dios. *El contenido de la*

¹¹ Sobrino I, p. 34, nota 5.

prueba es la realización del amor, de la justicia, de la fraternidad entre los hombres, que son los símbolos usados para describir la plenitud final. Por ello, aunque la plenitud es gratuita y acción de Dios, y en ese sentido discontinua con la historia presente, existe sin embargo, una profunda continuidad. Sólo quien hace aquí la nueva tierra participará en el nuevo cielo"¹². Dios aparece aún, para dar la plenitud final, pero la "prueba" en la historia es la construcción que el hombre hace de los valores cristianos. La relación con Dios no parece formar parte de esa prueba.

12. En definitiva, yo diría que la teología de la liberación corre el riesgo de no considerar adecuadamente que el contenido esencial de la fe es la relación del hombre con Dios, mediada por Jesucristo. Relación que tiene que hacerse carne en la totalidad de la vida del hombre, en "obras" de diverso tipo.

De alguna manera, pues, la tensión entre el amor a Dios y el amor al hermano reproduce la tensión que hay entre la fe y las obras; mejor, es el núcleo de esta tensión. Sabemos que ya en los primeros años de la Iglesia esta tensión se prestó a polémicas y malas comprensiones. De ello testimonian Pablo (que acentúa el valor salvador de la fe) y Santiago (que acentúa la necesidad de las obras, para que la fe sea viva, es decir, salvadora). Ambas tensiones se dan entre un polo en cierta manera visible (las obras, el amor real al hermano) y un polo en cierta manera invisible (la fe, el amor a Dios). Hoy vivimos en un ambiente cultural impregnado del pragmatismo propio de los Tiempos Modernos, que —quizá sin saberlo reflejamente— ha hecho suyo el principio de verificación empírica del positivismo. Si es cierto que la teología de la liberación tiende a romper la tensión del amor en favor del polo visible, esto podría estar indicando que no se ha liberado aún plenamente de esta influencia cultural moderna ni se ha dejado criticar por aquello de Saint-Exupéry en *El Principito*: "Lo importante es lo que no se ve".

Pero esto nos lleva a la segunda manifestación de la falta de elaboración plenamente espiritual de la experiencia de Dios en los pobres en la teología de la liberación.

3.2. *Tendencia a romper la tensión entre el corazón del hombre y sus organismos.*

13. Si la primera manifestación del defecto de la teología de la liberación era teológica, esta segunda es propiamente antropológica, aunque luego se traduzca también en teología. Se trata de una visión insuficiente del hombre que tiende a romper la tensión entre los dos polos que la constituyen: el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, o —como yo prefiero decir, recuperando el sentido bíblico de la palabra "corazón"— el corazón y los organismos del hombre (organismos que son tres: el corporal, el síquico y el cultural).

¹² Sobrino I, p. 17. Subrayado mío.

La teología de la liberación tiende a poner el amor al hermano sobre todo en la construcción de una nueva sociedad. Así, una vez desbalanceada la tensión constitutiva del hombre, del polo orgánico se escoge su aspecto cultural, colectivo. (Otros grupos o movimientos pueden hacer otra elección, pero sobre la base de la misma ruptura, sea que acentúan lo síquico —las ideas ortodoxas o los actos ascéticos de la voluntad, por ejemplo—, sea que acentúan lo corporal —el sometimiento a determinadas normas de conducta).

14. Veamos algunos textos donde se manifiesta la tendencia a esta ruptura.

—Dice Paoli a propósito de la Eucaristía: “Pero comer la carne y beber la sangre significa meterse dentro del problema de la distribución de los bienes y del uso de esos bienes, *ya que* en ese uso es donde nos hacemos amigos o enemigos, en donde somos hermanos u opresores”¹³. Ese “*ya que*”, que he subrayado, puede entenderse bien. Pero lo espontáneo es ver ahí un desconocimiento de la dimensión interior del hombre, que es donde se decide su conducta exterior: “porque de dentro, del corazón del hombre, salen las malas ideas: inmoralidades, robos, homicidios, adulterios, codicias, perversidades, fraudes, desenfreno, envidias, calumnias, arrogancia, desatino” (Jesús, en Mc 7, 21-22).

—El mismo Paoli insiste: “Si no somos hermanos porque los bienes están mal distribuidos, hacernos hermanos significa cambiar la relación entre los hombres cambiando la relación con los bienes”. ¿Es tan cierto que no somos hermanos *porque* los bienes están mal distribuidos? Jesús quizá lo diría al revés: están mal distribuidos los bienes porque no tenemos corazón de hermanos. Es cierto que nuestro corazón es influido por nuestros organismos y que la extracción social y la inserción social nos predisponen para ver o no ver determinadas realidades o para verlas y sentirlas de tal o cual manera. Pero eso no justifica poner la carreta delante de los bueyes.

—Sobrino, aún reconociendo que el amor al hermano tiene múltiples formas, dice: “En nuestro Continente, el amor debe tomar privilegiadamente, aun sin ignorar otras necesarias formas de amor, la forma de la justicia, como vehículo indispensable de la creación de la fraternidad entre los hombres y así de la filiación de hijos de Dios”¹⁴. Sobrino tiene plena conciencia de que este amor que se hace lucha por la justicia social no es más que una mediación del Reinado de Dios, no constituye ese Reinado. Que, por lo tanto, vale para él la reserva escatológica. Sin embargo, afirma: “En esta situación (de violencia institucionalizada en AL) lo más típico de la evangelización no debiera ser relativizar las mediaciones del reino, sino promover con todas las fuerzas las mediaciones de una sociedad más justa, sobre la cual ciertamente habrá que aplicar *después* la reserva escatológica”¹⁵. Y, a continuación, en directa referencia al problema que vengo señalando, dice: “Y algo parecido habrá que decir del peligro de que la persona individual quede ahogada

¹³ Obra citada en la nota 10.

¹⁴ Sobrino I, p. 19.

¹⁵ Artículo citado, p. 19. El subrayado es mío.

en el enfoque estructural de los problemas y soluciones. Es evidente que la evangelización no puede ni debe olvidar el aspecto personal del hombre, pues es claro en la fe cristiana el valor absoluto de la persona humana y la necesidad ineludible de que ella misma tome decisiones que son inalienables. Pero en nuestro Continente es también claro que ese valor de la persona humana y su misma capacidad de decidir está secularmente amenazado y anulado en gran parte por las estructuras en que vive. Por ello la evangelización aunque no hará depender de la transformación de las estructuras la total renovación de la persona, el hombre nuevo, deberá tomar absolutamente en serio el cambio de dichas estructuras injustas, pues son la negación formal del Reino de Dios en su aspecto comunitario y además uno de los más serios obstáculos para que la misma persona, en cuanto individuo, recobre y crezca en su dignidad de hijo de Dios".

— También se encuentra esta ruptura en algunas expresiones de los hermanos Boff. Dicen: "La política se presenta hoy como una dimensión esencial de la fe. En la medida en que fe implica el ágape (caridad), y que el ágape tiende a una inserción social e histórica, es imposible hoy creer auténticamente sino participando en la política"¹⁶. Lo que me preocupa en esta formulación es el exclusivismo que refleja. Porque igual raciocinio se puede hacer con cualquiera de las otras manifestaciones del organismo cultural del hombre, con la estética, por ejemplo. Pero ¿quién aceptaría que "es imposible hoy creer auténticamente sino participando en la estética"? Creo que hay aquí un doble desconocimiento de hecho: de la variedad (y por lo tanto multiplicidad) de aspectos de la dimensión cultural del hombre y de la variedad (y complementariedad) de vocaciones personales.

— Otra formulación de los hermanos Boff muestra esta misma tendencia excluyente: "En verdad, el Reino no está solamente en la Iglesia. Está también en la sociedad. No está sólo en la comunidad religiosa, está inclusive en el Partido. Pero está ahí o aquí de modo diferente. Ahí como manifestación, aquí como realización. Ahí como celebración, aquí como instauración. Ahí como pistis (fe) aquí como ágape (amor). Allí como ciencia, aquí como praxis. Allí como liturgia, aquí como historia"¹⁷. Como si no hubiese más realización del Reinado de Dios que la transformación de la sociedad. Quizá estamos ante una reacción (unilateral) contra una presentación y vivencia de la fe que expulsaba del Reinado de Dios precisamente lo que los Boff ahí afirman. Pero ¿por qué responder a una exclusión con la exclusión contraria? ¿No refleja esto una ruptura de las tensiones constitutivas del hombre?

15. Esta ruptura *puede* llevar a dos consecuencias negativas. Por una parte, a una pérdida o al menos desvalorización del mundo interior

¹⁶ Clodovis Boff y Leonardo Boff: Comunidades cristianas y política partidaria. Traducción mimeografiada por *Fe y Solidaridad*, Serie Reflexión Teológica, n. 16, mayo de 1979, p. 4, de un artículo publicado primero en *Revista Eclesiástica Brasileira* de septiembre de 1978.

¹⁷ Artículo citado, p. 7.

del hombre y a un menosprecio por todo sufrimiento humano que no sea producto de las estructuras de la sociedad. Es decir, a una subordinación de la persona a las estructuras, lo que es exactamente contradictorio con la fe cristiana (y que suele llevar a una distorsión del privilegio evangélico de los pobres, eliminando de él a los niños, las prostitutas, los recaudadores de impuestos y otros. Sobre esto vuelvo más adelante). A este propósito, creo iluminador citar algunas expresiones de un marxista chileno en el exilio, José Rodríguez Elizondo, en entrevista publicada en *Mensaje* (1980, 329-332): "La desgracia del exilio es que muchas veces hay gente que piensa más en las tomas de posiciones abstractas, en las tesis, en el combate con enemigos 'principales', gigantescos, enormes, y que no tiene demasiado tiempo para pensar en el pequeño, concreto y siempre valioso ser humano" (p. 331). Pero, según su testimonio, él logró encontrarse con otros hermanos en desgracia, que sí percibían ese valor del hombre: "Habíamos sido educados —dice— de acuerdo con ciertos cánones cristianos; teníamos esa solidaridad con el prójimo como tal, y no con el prójimo como perteneciente a determinada clase, a determinado partido o a determinada ideología" (ibidem).

No estoy diciendo que la teología de la liberación haya caído en este peligro. Sólo afirmo que hay que tenerlo presente como cautela, porque al romper la tensión constitutiva del hombre es casi inevitable caer en él.

16. Por otra parte, la ruptura de la tensión entre el corazón del hombre y sus organismos puede abrir paso —a la vez que ser su efecto— a la supervaloración que la cultura moderna hace de la acción, del quehacer, de la praxis o como se quiera decir, por encima del ser y del estar de hombre en el mundo y ante Dios. Sobrino, por ejemplo, insiste en que la Iglesia se constituye para la evangelización (lo que es cierto) y en la evangelización (lo que es discutible). Pone como modelo al propio Jesús, tal como lo presenta la reflexión de la Carta a los Hebreos sobre su sacerdocio. Dice textualmente: "La misión sacerdotal, evangelizadora en nuestro lenguaje, es lo que ha constituido al mismo Jesús"¹⁸. Creo percibir aquí también una reacción. En el pensamiento medieval el acento era inverso; lo que se expresaba en el axioma "agere sequitur esse", la acción es fruto del ser. Este pensamiento de la teología de la liberación sería de nuevo tributario de la cultura moderna, que es cultura de la acción, sobre todo de un determinado tipo: la acción de conquista y de dominación. ¿No habría que pensar más a fondo la relación entre el ser y el quehacer —incorporando, quizá, también el estar— del hombre, para reconocer a cada polo su valor, sin romper las tensiones que establece con los otros?

17. Por último, pienso que la ruptura de la tensión que constituye al hombre desemboca inevitablemente, cuando se consuma, en el fari-saísmo —que es el gran adversario al que se enfrenta Jesús, la postura que El maldice con sin igual fuerza.

¹⁸ Sobrino I, p. 24.

Un elemento importante del farisáismo es contar con las propias fuerzas —con la propia capacidad de acción— y no remitirse a la envolvente y siempre previa acción del amor creador y liberador de Dios. Algo de esta actitud —que constituye también la que Pablo tiene en vista cuando polemiza contra los que creen en la justificación por las obras y no por la fe— creo percibir en textos como los siguientes.

— En referencia a la unidad de la Iglesia Sobrino señala: “Cualquier ideologización de la unidad eclesial debiera tener en cuenta que esa unidad es ciertamente un desiderátum en el NT (...), que por esa unidad hay que trabajar (...), para que la mera declaración de que existe un solo Señor, una sola fe, un bautismo, un cuerpo, un Espíritu, un solo Dios y Padre no realiza por sí la unidad; es el fundamento cristiano de que lo que haya de haber de unidad sea cristiano, pero de por sí no la realiza sin más”¹⁹. No pretendo negar la posibilidad de que nos quedemos en meras declaraciones; pero me habría gustado que se expresara más nítidamente que la unidad de la Iglesia es un regalo de su único Señor, que debemos primero acoger con humildad y agradecimiento, para luego hacer crecer con toda nuestra capacidad de comunión.

— Otro texto del mismo artículo de Sobrino deja pensativo: “En ese hacer histórico de la misión la Iglesia irá reconquistando su esencia cristiana y se irá aproximando a la Iglesia de la fe; irá haciendo real su fe en Jesús como el Cristo, irá comprendiendo su misión también como un camino del pueblo de Dios hacia el Padre”²⁰. Me parece riesgosa esa dicotomía entre la Iglesia y la Iglesia de la fe, como si el don de Dios (la Iglesia de la fe) fuera distinto de la tarea nuestra (la Iglesia, la de la historia).

— El mismo acento en la acción del hombre se percibe en otro artículo del mismo Sobrino: “La realidad cristiana es el proceso histórico de creer en el Dios del reino *haciendo* el Reino de Dios”²¹. Es cierto que se suele usar hoy la expresión “hacer” o “construir el Reino de Dios”. La ha encontrado, por ejemplo, en discursos de Juan Pablo II. Pero cree que no es exacta y se presta para una interpretación “conquistadora” y “dominadora”, muy del gusto del pensamiento moderno.

— Es curioso que cuando Sobrino se refiere a la lucha de Jesús con los fariseos, dice: “Lo que Jesús denuncia en sus controversias y anatemas es el legalismo de quienes han hecho de Dios legalismo opresor y no amor”²². Es decir, según él Jesús condena sobre todo el contenido del farisáismo (identificado con ese “legalismo opresor”) y no tanto la actitud, que consiste entre otras cosas en romper la unidad del hombre quedándose con sólo lo externo (ver Mc 7; Mt 23; etc.).

¹⁹ Sobrino II, p. 19.

²⁰ Sobrino II, p. 20.

²¹ Sobrino I, p. 20. El subrayado es mío.

²² Sobrino I, p. 21.

3.3. *El problema de la integración de las ciencias modernas en la mirada de la fe.*

18. La historia de las conflictivas relaciones de la fe con la razón moderna muestra que no ha sido fácil para la Iglesia integrar en su mirada de fe la nueva cultura que surgió en Europa a partir del Renacimiento. Particularmente difícil le ha resultado integrar no sólo algunos resultados de las ciencias modernas —como pueden ser, por ejemplo, el heliocentrismo de Copérnico y Galileo, las teorías de la evolución de la vida desde Darwin y Lamarck o la sicología de las profundidades desde Freud—, sino sobre todo el modo científico de enfocar la realidad física y humana. Es cierto que el método de las ciencias modernas —en la medida en que prescinde de la “hipótesis Dios”— hace más difícil esa posible integración que, en ningún caso, por lo tanto, podrá significar una mera canonización de las ciencias por la Iglesia (¿para qué? por lo demás), sino que inevitablemente ha de incluir un momento crítico en que los supuestos de las ciencias deben ser sometidos a cuestionamiento desde la fe y las opciones antropológicas y metafísicas que trae consigo.

Si hago este breve recuerdo de una ya larga historia de desencuentro es para relativizar esta tercera manifestación del defecto que vengo criticando en la teología de la liberación. No se trata de algo propio de ella, sino, en cierto sentido, de lo que podríamos llamar un “mal común” de la teología moderna. Esta, en efecto, ha oscilado demasiado a menudo entre un “liberalismo” que adapta la teología (y a veces la fe misma) a la modernidad, y un tradicionalismo que le vuelve decididamente las espaldas.

En el caso de la teología de la liberación LA veo esta dificultad de integrar los aportes de las ciencias modernas en la mirada de la fe sobre todo en dos zonas: en la exégesis y en las doctrinas eclesiológicas. Me detengo un momento en cada una de ellas.

19. Planteado abruptamente y sin muchos matices, creo que el problema de la exégesis —que la teología de la liberación importa de la escuela histórico-crítica europea, ya que no se ha desarrollado aún una escuela original en AL— es que tiende a poner como norma de la fe la historia que ella reconstruye con ayuda de sus métodos científicos, por encima del testimonio de la fe que en la SE la Iglesia apostólica nos ha dejado.

Por mi parte, creo que esa norma es el testimonio de la fe de la comunidad apostólica y que el valor de la crítica histórica (y de cualquier otro método científico de análisis de la SE) depende de la medida en que nos ayuda a penetrar más a fondo y mejor en el sentido de ese testimonio.

De nuevo son algunas expresiones de Sobrino las que más a las claras muestran esta tendencia a invertir los papeles del testimonio y de la ciencia exegética.

—En su artículo sobre “La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia” insiste Sobrino en varias oportunidades en que la Iglesia no se

funda tanto en la enseñanza de Jesús como en su historia: "Si la Iglesia reconoce en su fundador no un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada sólo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la Iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús"²³. "El cristianismo no es una verdad que aparece hace dos mil años para ser después aplicada a lo largo de la historia, sino que se funda en la historia concreta de Jesús de Nazaret que a su vez desencadena una historia"²⁴.

Sin tocar el fondo del asunto —en el que, creo, hay una importante verdad— cabe anotar que Sobrino no señala aquí cómo podemos tener hoy acceso a esa historia de Jesús. Pero en otro lugar del mismo artículo supone inequívocamente que la puerta de acceso es la exégesis histórico-crítica: cuando habla del "redescubrimiento del Jesús histórico"²⁵.

—A propósito de la fundación de la Iglesia por Jesús dice Sobrino en una nota: "Lo que llamamos concepción histórica quiere decir que el NT debe en general ser leído como historia a través de la cual se comprende también su doctrina. Reconocer esto es importante para el problema que nos ocupa, pues aun cuando *la exégesis dificulte aceptar sin más como problema del Jesús histórico* el texto clásico de Mt 16, 16-20 o designar exactamente el lugar y tiempo en que las hubiera pronunciado, no supone esto ignorar la realidad fundamental de la fundación de la Iglesia por Cristo, sino buscar en la misma historia de Jesús aquella realidad que desencadena realmente la realidad de la Iglesia"²⁶. La afirmación que hace aquí Sobrino in recto me parece matizada; pero de paso, en la frase que he subrayado, se afirma algo inaceptable, porque ahí se pone el resultado (siempre hipotético) de la ciencia histórica por encima del testimonio (inequívoco, a mi juicio) de la comunidad apostólica.

20. El problema de la exégesis tiene otro aspecto de consecuencias delicadas, que surge de la investigación histórica del AT. En efecto, esta investigación no tiene por qué hacerse a la luz de la fe en Jesús como término y plenitud de la historia de salvación del pueblo de Israel. Se priva así necesariamente, en la medida en que se pretende científica, de un principio clave de la interpretación cristiana del AT. La consecuencia puede ser grave si, además, como expresé en el párrafo anterior, a los resultados de la exégesis histórica se les da un valor implícitamente normativo para la fe.

Por una parte, en el pueblo de Israel la revelación de Dios está aún en estado de promesa. Esta promesa va avanzando hacia su cumplimiento mediante nuevas intervenciones históricas de Dios que superan lo anterior —piénsese por ejemplo en la forma cómo ve el segundo Isaías la relación del retorno del Exilio en Babilonia con el Exodo de Egipto—. Pero desde la fe en Cristo sabemos que la promesa se ha cumplido y no

²³ Sobrino II, p. 17.

²⁴ Sobrino II, p. 19.

²⁵ Sobrino II, p. 6.

²⁶ Sobrino I, p. 34, nota 4. El subrayado es mío.

podemos ya esperar nuevas intervenciones de Dios que superen lo ocurrido en El, si no es la consumación escatológica de su Reinado, que extenderá a la humanidad lo ya realizado en Cristo.

Por otra parte, las intervenciones de Dios en el AT son marcadamente políticas: se trata de crear un pueblo que sea suyo y esto supone un pueblo que sea políticamente soberano, que no esté sometido a otros pueblos y a sus dioses. En Jesús, sin embargo, se supera —sin negarla— esta perspectiva política: huye al monte solo cuando quieren hacerlo rey luego de la multiplicación de los panes (Jn 6, 15) y no contesta la pregunta de los discípulos por la restauración del Reino en Israel antes de su ascensión (Hch 1, 6-8).

Creo que el recurso de la teología de la liberación al AT, sobre todo al tema del Exodo, no ha sido suficientemente cristocéntrico y ha consistido muchas veces en un simple adosar los textos bíblicos a la situación actual de los pueblos latinoamericanos, saltándose no sólo la necesaria mediación cristológica del AT sino también la mediación cultural, es decir, la elaboración de la diferencia histórica entre el pueblo de Israel en el AT y los pueblos latinoamericanos de hoy. No quiero negar con esto la validez y la riqueza de un procedimiento de lectura de la SE que consiste en reconocer la propia historia (personal o colectiva) en la del pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento. Quiero señalar sólo uno de los límites que hay que tener presente precisamente para que ese procedimiento sea válido y fecunda la vida actual de la fe.

21. La dificultad de integrar en la mirada de la fe la manera de ver y los resultados de las ciencias modernas se ve también muy patente en el caso de la Eclesiología. Aquí hay un campo en cierto modo privilegiado para el choque de esas dos visiones, porque la Iglesia es, por una parte, una organización humana como cualquier otra —y, por lo tanto, un interesante objeto para las ciencias sociales— y, por otra, es el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo, el Templo del Espíritu, es decir, una realidad sólo accesible desde la fe. La Iglesia es, así, una realidad constituida por una tensión análoga a la que acabamos de ver que constituye al hombre: su corazón, lo que la hace ser Iglesia, es su relación invisible con Dios, mientras que su organismo está dado por su realidad organizacional, histórica.

Creo que aquí también la teología de la liberación tiende a romper la tensión de estos dos polos, de nuevo en favor del polo visible. Es decir, la mirada de la fe tiende a ser ahogada por la mirada de las ciencias sociales.

Quizá por reacción contra una actitud muy difundida anteriormente de cierto paralelismo, en que los hombres de Iglesia se refugiaron muchas veces en su mirada de fe para desconocer algunos aspectos de la realidad histórica y social de la Iglesia.

Esta tendencia la veo confirmada en expresiones como las que siguen:

— En su artículo sobre la unidad de la Iglesia se refiere Sobrino al pluralismo al que el Concilio Vaticano II dio carta de ciudadanía en la Iglesia y que permite reconciliar —según él inadecuadamente aún— unidad y multiformidad en la Iglesia. Sobrino critica este pluralismo por-

que en él "estaba ausente la concepción de la unidad a partir de la misión (de la Iglesia), es decir, a partir de lo por hacer, tanto en el sentido futuro como práxico. Y estaba ausente sobre todo la parcialidad de esa misión. La dirección hacia el pobre y el oprimido, si es que se consideraba, era una más de las exigencias, pero no la que concretaba todo el hacer eclesial. Y al faltar esa parcialidad constitutiva se ignoraba *la constitución del mundo y de la Iglesia de forma antagónica entre oprimidos y opresores*, lo cual es la más profunda causa del conflicto y la óptica también de considerar la unidad de la Iglesia"²⁷. Cabe preguntarse si es verdad que el mundo y la Iglesia, en lo que tienen de más entrañable, estén constituidos por ese antagonismo. Leída con rigor, esa expresión revela una indebida sociologización de la mirada sobre la Iglesia.

— Más adelante, en el mismo artículo, dice Sobrino: "Es un error buscar el primer origen y la primera solución al problema del conflicto (dentro de la Iglesia) en *la pura subjetividad* de los individuos. Evidentemente que el carácter de las personas y de los grupos configurará externamente el conflicto; pero *su raíz no está ahí*. Lo que la Iglesia tiene planteado hoy no es un problema de sicología —como tantas veces se presupone—, no es un problema de docilidad o rebeldía psicológica, sino que es un problema de misión"²⁸. Entendido como un conflicto entre una interpretación psicológica y una sociológica del conflicto dentro de la Iglesia —como parece ser aquí— no hay salida: porque ninguna de las dos perspectivas logra penetrar hasta el corazón del hombre, que es tanto el punto donde se origina el conflicto, como la sede capaz de recibir y asumir la misión que Dios le da.

— Esta misma mirada sociológica, que no logra penetrar en la profundidad espiritual de la Iglesia, se manifiesta en lo que dice Sobrino sobre el profetismo y la herejía en la Iglesia: "El que la Iglesia pueda integrar ese nuevo avance (que propone el profeta) motivará que el profetismo no se convierta en herejía; pero si no integra la profecía, la Iglesia se anquilosará"²⁹. Poco antes ha dicho, en referencia a la herejía: "Esto mismo vale para el profetismo (se refiere a que hace repensar el problema de la unidad ayuda a que sea más cristiana), sólo que el profeta permanece dentro de la Iglesia, y por ello perpetúa el conflicto en su mismo seno".

De modo que, según Sobrino, toda la diferencia entre el profeta y el hereje es quedarse o no dentro de la Iglesia, al margen del espíritu con que se quede. Se trata, a mi entender, de una concepción muy superficial, que no penetra hasta el corazón.

— El problema que estoy tratando de mostrar queda agudamente planteado en una nota de Boff³⁰ en que se refiere a "la complejidad de lo real social, hoy extremadamente sofisticado y asequible *solamente* mediante el instrumental científico" (subrayado mío). Creo, por mi parte, que el instrumental científico desarrollado hasta hoy nos permite captar

²⁷ Sobrino II, p. 2. Subrayado mío.

²⁸ Sobrino II, p. 9. Subrayado mío.

²⁹ Sobrino II, p. 13.

³⁰ En el artículo citado en la nota 3, p. 174, nota 3.

solamente la expresión orgánica de la realidad social, no el corazón del hombre que ahí se expresa. Por lo demás, en los distintos y a veces contrapuestos enfoques de las escuelas de ciencia social anida una misma visión del hombre como creador ilimitado y por lo tanto irresponsable. De modo que si la visión de las ciencias sociales no se integra en una mirada que vea el corazón, no sólo es inútil sino que es perjudicial, pues puede hacer creer —en parte debido a su misma sofisticación conceptual— que nos introduce a profundidades de la realidad social inaccesibles de otro modo.

Creo que en Puebla los Obispos de AL nos señalan este camino de integración cuando, en lugar de recurrir a mucho instrumental sociológico para describir la pobreza de AL nos hablan de los rostros de pobres que nos desafían (número 31 a 39). Porque el rostro, más que los conceptos de las ciencias sociales, es la ventana por donde asoma el corazón del hombre.

22. Cuando no se logra integrar críticamente la ciencia en la mirada de la fe sino que ésta se subordina a aquella, se pierde el sentido simbólico, que es esencial a la fe cristiana (y al hombre mismo), y se reduce el símbolo a mero signo. Es lo que ocurre en este pasaje de Sobrino: aludiendo a lo que dice el Vaticano II sobre la Iglesia como signo y sacramento: “El Concilio elige un concepto sistemático de suma importancia. Pues *el signo es un tipo de realidad que no tiene consistencia en sí misma, sino sólo en cuanto significa algo para alguien*”³¹. La frase que he subrayado es la negación misma del símbolo —y los sacramentos son símbolos, no meros signos—. Al no captar lo que hay en el símbolo (de nuevo la analogía con el corazón del hombre), su carne es reducida a mero vehículo de un significado, es decir, de un contenido conceptual que se adosa arbitrariamente a esa carne. Nos encontramos aquí con ese sesgo dominador y constructivista del hombre y la cultura modernos.

23. Una última observación. Creo que esta sociologización de la mirada en la teología de la liberación da cuenta de una dificultad sentida por muchos frente a la presentación exclusivista del privilegio de los pobres. Percibo tres problemas en el tratamiento que suele darse a este tema en la teología de la liberación.

—El primero se refiere directamente al hecho de que el “pobre” es interpretado ante todo en un sentido social y económico. Esto lleva a olvidar que junto a los pobres (que indudablemente en boca de Jesús son los pobres reales) El menciona otras categorías de destinatarios privilegiados del Reinado de Dios: los niños, los pecadores (entre los cuales están los extremadamente ricos recaudadores de impuestos) y otros. Oigamos a Sobrino: “En el sentido material del término los pobres son los destinatarios privilegiados de la evangelización. Esto lo muestra la historia de los profetas y de Jesús. De hecho Jesús aparece que se dirige con gran frecuencia a los empobrecidos y socialmente desclasados. Esto es coherente con su visión del reino de reinstaurar la fraternidad hu-

³¹ Sobrino I, p. 5. Subrayado mío.

mana. *El empobrecimiento material es la forma de deshumanizar las relaciones entre los hombres*, y la acción de Jesús pretende en la medida de su eficacia restablecer esas relaciones”³². La frase que he subrayado manifiesta una reducción sociológica y económica de las relaciones entre los hombres. Pienso que éstas también se deshumanizan —y quizá más radicalmente— por la falta de respeto a la dignidad, es decir, por no permitirle al otro ser otro delante de mi. El empobrecimiento es malo precisamente porque impide al pobre desarrollar plenamente su alteridad y su dignidad.

— El segundo problema es que del privilegio en cuanto destinatarios del Evangelio se pasa a un privilegio en cuanto al contenido mismo de la Evangelización. Hablando de la tensión que hay entre Cristo como contenido de la Evangelización y Cristo como evangelizador —que le parece “la tensión de fondo de la Cristología”—, dice Sobrino: “Para que la evangelización avance cristianamente en América Latina se deberán tener muy presentes ambos términos de la tensión. En el fondo sabremos a qué Cristo predicar si predicamos como El el Reino de Dios; sabremos cómo evangelizar, qué buena nueva hay que anunciar, qué Cristo salvador y liberador hay que presentar, si como El anunciamos la buena nueva a los pobres, y en ellos encontramos el rostro escondido de Cristo”³³. ¿Podemos predicar una buena nueva previa a Cristo o al margen de El? No pretendo desconocer el hecho de que en el proceso de evangelización el evangelizador no sólo transmite la buena nueva, sino que, en la medida en que los destinatarios aceptan el Evangelio, ambos penetran más a fondo en su comprensión y vivencia, de modo que el evangelizador es también evangelizado y descubre “un rostro escondido de Cristo”. Pero esta verdad no tiene por qué hacer desconocer la otra: el evangelizador, si es auténtico, tiene ya una buena noticia sobre Jesús que transmitir.

— Por último, creo que el privilegio de los pobres suele extenderse en la teología de la liberación indebidamente también al papel del evangelizador. Es decir, que al pobre se le considera muchas veces no sólo como destinatario privilegiado de la evangelización sino también como agente privilegiado. Boff trata de justificar teológicamente esta última extensión diciendo: “Creemos que en los últimos años hubo una irrupción volcánica de Dios en nuestro Continente latinoamericano. El ha privilegiado a los pobres como su sacramento de auto-comunicación. En los pobres hizo oír sus exigencias de solidaridad, de identificación, de justicia y de dignidad. Y las Iglesias supieron ser obedientes (ob-audire = ser oyentes) a la llamada de Dios”³⁴. Mi dificultad frente a este texto está en la afirmación de que los pobres son sacramento de la autocomunicación de Dios. Creo innegable que en los pobres Dios nos llama a la solidaridad activa. Pero otra cosa es que sean sacramento, es decir, vehículos del encuentro con el Señor resucitado. Al afirmar que son sacramento, ¿no se tiende a hacer de ellos una especie de absoluto estático?

³² Sobrino I, p. 28.

³³ Sobrino III, p. 9.

³⁴ En el artículo citado arriba en la nota 3, p. 171.

Creo que, por el contrario, el NT nos presenta a los pobres más como destinatarios privilegiados del Evangelio que como agentes sacramentales de la comunicación de Dios. Esto permite conservar a la afirmación del privilegio de los pobres su carácter de afirmación estrictamente teológica, es decir, referida a Dios y al misterio de su elección gratuita e inmerecida, y le quita ese carácter de afirmación social y antropológica que de otro modo reviste y que lleva inevitablemente a buscar en los pobres aquellas cualidades que los hacen dignos de este privilegio.

El NT nos muestra que a Dios no lo encontramos estáticamente en el "sacramento" de los pobres sino en el dinamismo de los que asumen frente a los pobres la actitud de Dios. Creo que por esto a las cuatro primeras bienaventuranzas de Mateo, que hablan de los pobres y los que sufren como destinatarios de la misericordia de Dios, siguen otras tres que se refieren a los que asumen la acción y la mirada de Dios para con los pobres. Creo que esto mismo quiere decir Jesús cuando al final de la parábola del Buen Samaritano invierte la pregunta inicial del escriba: lo que importa no es determinar estáticamente quién es el prójimo sino hacerse dinámicamente prójimo del necesitado.

II. Consideraciones Prospectivas

24. Entramos ahora a la segunda parte, que será más breve, pues se trata de hacer algunas proposiciones sobre el futuro quehacer teológico en América Latina, y de proponer algunas consideraciones prospectivas.

Al hablar de "prospectiva" no estoy pensando en una predicción ni en una exploración de las posibilidades futuras de la teología latinoamericana. Mi propósito es más modesto: quiero señalar algunas pistas que a mi juicio están abiertas y que sería deseable que la teología latinoamericana las recorriera. La crítica que acabo de hacer en la primera parte muestra ya las grandes líneas de estas proposiciones.

He tratado de mostrar que el defecto o el déficit fundamental de la teología de la liberación que se ha estado haciendo en AL estas últimas dos décadas consiste en una elaboración insuficientemente espiritual de la experiencia del Señor en los pobres, experiencia que la teología de la liberación quiere poner como fundamento de su propia reflexión y que hemos reconocido como la gran riqueza que esta teología aporta a la Iglesia.

El esfuerzo futuro debería consistir, entonces, en elaborar con mayor plenitud espiritual esa experiencia fundamental.

En la crítica mostré con algún detalle que esa deficiencia se traduce en una inadecuada atención a dos tensiones que son constitutivas de la fe cristiana y del hombre, respectivamente: la tensión entre el amor a Dios y el amor al hermano y la tensión entre la persona y las estructuras de su vida colectiva. Esta deficiencia lleva también —y en parte es fruto de ella— a una inadecuada integración de la perspectiva de las ciencias modernas en la mirada de la fe.

Para lograr esa elaboración más plenamente espiritual de la expe-

riencia de Dios en los pobres, habrá que trabajar, pues, esas tensiones en toda su realidad y habrá que esforzarse por lograr una nueva relación con las ciencias.

Mostré también en la parte crítica que en gran medida este déficit de la teología de la liberación le viene de la influencia envolvente de la cultura y el pensamiento modernos, asumida sin suficiente crítica. Esto nos pone como tarea futura contribuir a un discernimiento crítico de la modernidad.

En lo que sigue, quiero desarrollar algunos de estos puntos; pero antes propongo dos observaciones sobre el problema de la identidad latinoamericana de la teología y de la cultura.

1. *El problema de la identidad latinoamericana de la teología y la cultura*

25. En estos años recién pasados, los teólogos de la liberación han enfatizado a menudo el carácter latinoamericano de su modo de hacer teología. A veces esto les ha servido de coartada frente a las preguntas críticas de sus colegas, sobre todo europeos.

De creerle a Erik Erikson, todo adolescente pasa necesariamente por una crisis de identidad; la adolescencia es el período en que el hombre, que ya no es niño y todavía no es adulto, busca afanosamente su propia identidad. Quizá los pueblos y los grupos humanos reproducen de alguna manera las mismas crisis de los individuos. La teología latinoamericana estaría, entonces, en su adolescencia —con toda esa capacidad de irritar que tiene el adolescente, pero también con toda su carga de promesa de una vida nueva.

Lo importante, me parece a mí, son dos cosas: no caer en un prurito de originalidad latinoamericana y no usar la latinoamericanidad como un pretexto para no exponerse a la crítica. El prurito de originalidad normalmente lleva a la esterilidad. La originalidad es un don, no una construcción laboriosa. Y las más de las veces, el que es verdaderamente original no tiene conciencia de serlo, pues sólo está expresando lo que él ve, como fruto espontáneo de su modo de estar en el mundo y de captarlo.

Por otra parte, inmunizarse a la crítica so pretexto de que los otros no entienden esta originalidad, llevaría a la teología latinoamericana a su ruina. No sólo desde un punto de vista teológico —pues sólo tenemos acceso a la Verdad total en la comunión eclesial que crea el Espíritu Santo—, sino también desde el punto de vista de la fecundidad de la reflexión. No podemos aislarnos de Europa y de la tradición teológica a la que pertenecemos. No tenemos nosotros ni el espíritu ni los instrumentos de investigación que su larga tradición ha creado —y sin ellos la reflexión se ahoga o se degrada en pragmatismo utilitario.

26. Esto me lleva a mi segunda observación previa. En estos años se ha hablado mucho —y a veces por las mismas personas— de dos conceptos a mi juicio contradictorios. Por una parte, se ha insistido en la necesidad de valorar la cultura y las culturas latinoamericanas (hay

una serie de números en el Documento de Puebla que recogen esta preocupación); por otra, sin embargo, se ha mostrado con mucho vigor la dependencia cultural en que se encuentra América Latina y el peligro de una total transculturación que la amenaza, por obra de la fuerza avasalladora de los MCS y de los nuevos estilos de vida coherentes con la producción y el consumo masivos (lo que también señala el Documento de Puebla).

Creo que ha llegado la hora de preguntarnos si existe una cultura latinoamericana. Aunque parezca extraño o inusual, el acento de la pregunta está puesto no en "una" sino en "cultura". No señala, por lo tanto, el problema de la unidad o pluralidad de la cultura en AL —es obvio que hay muchas culturas, entre ellas algunas aborígenes absolutamente irreductibles al "mestizaje cultural" de que han hablado los Obispos en Puebla, tratando de interpretar nuestra realidad cultural. Lo que quiero preguntar es si hay cultura propiamente tal en AL.

El sociólogo y el antropólogo cultural pueden objetar aquí que no existe pueblo conocido sin cultura —y quizá estarían dispuestos a extrapolar esa constatación diciendo que tampoco nunca lo habrá—. Sin embargo, creo que hay razones para hacerse esta pregunta.

27. La cultura es una magnitud histórica, sometida al cambio como todo lo humano. Las culturas nacen, crecen, maduran, decaen y mueren. Pero el ritmo de sus procesos de cambio es quizá más lento que el del individuo. Y, por lo mismo que toda cultura crea una infraestructura material —lo que algunos llaman 'civilización' para distinguirla del núcleo central de la cultura—, se produce en ellas algo análogo a lo que ocurre en el individuo: algunas funciones de su organismo perduran algún tiempo después de su muerte. Y precisamente porque se trata de un muerto, se desarrollan sin limitación, hasta que también les alcanza la desintegración.

Mi pregunta es precisa, así, con la ayuda de esta analogía con la persona humana (analogía cuya validez habría que someter a prueba): ¿está muerta la cultura latinoamericana y lo que en este momento ocurre entre nosotros no es más que la persistencia de algunos procesos de su infraestructura junto con la invasión de una cultura nueva?

La pregunta habría que extenderla quizá a la cultura moderna en general. El desmesurado desarrollo de los procesos y productos tecnológicos puede entenderse como síntoma de muerte: ya no está despierto el corazón de la cultura y no se puede controlar el crecimiento tecnológico.

28. A este argumento se puede añadir otro, basado en la riqueza relativa de una cultura.

Es cierto que no existe una cultura que pueda ser considerada como la cultura ideal o superior, norma de toda otra cultura. Quizá durante demasiado tiempo el Occidente se creyó la cultura superior, en parte como justificación ideológica de su tendencia expansionista y conquistadora.

Sin embargo, la comparación entre diferentes culturas nos muestra que unas son más ricas que otras, en el sentido que permiten y favorecen un mayor desarrollo de las mejores potencialidades del hombre.

Habría que preguntarse qué ocurre actualmente en las distintas cul-

turas y subculturas latinoamericanas. ¿Están favoreciendo el desarrollo integral y armonioso de la persona, sobre todo de las personas del mundo popular? La respuesta no podrá ser sí o no; pero en la medida en que se acerque más al no habrá que concluir que en América Latina no hay cultura propiamente tal.

29. No pretendo dar aquí respuesta definitiva al interrogante acerca de la existencia de una cultura latinoamericana. Sólo quiero insistir en que esta pregunta es importante cuando se trata de hacer teología latinoamericana. En efecto, nunca la teología ha florecido al margen de un florecimiento cultural —sea que ella se desarrolla en el surco abierto por otros crecimientos culturales, sea que ella contribuye decisivamente a despertar las energías espirituales de una cultura—. Y no puede ser de otra manera, pues la teología, en cuanto reflexión sistemática sobre la vida de la fe, requiere de instrumentos culturales que toma de la cultura en que vive o los crea aportándolos a ella.

2. Una "teología latinoamericana" hecha desde AL y para ella

30. Aún antes de resolver el problema planteado acerca de la cultura latinoamericana, se puede afirmar que una teología será latinoamericana en la medida en que se haga desde AL y para ella; o, como dice Ronaldo Muñoz, "a partir de nuestra realidad y al servicio de las urgencias de nuestra misión evangelizadora"³⁵.

¿Qué significa hacer teología "desde AL"? De partida, no se trata de un problema de ubicación geográfica, sino fundamentalmente de un asunto de situación cultural.

La teología es reflexión sobre la vida de la fe. Toda reflexión se hace siempre desde un determinado punto de vista, que le es dado al que reflexiona por su situación cultural e histórica. La SE, la tradición, la vida actual de la Iglesia y los cristianos nunca los leemos desde un punto de vista universal, absoluta, omnicompreensiva. Nos aproximamos a ellos desde una perspectiva, que nos descubre aspectos siempre limitados y particulares.

Es cierto que, dentro de ciertos límites, podemos cambiar nuestro punto de vista y obtener así nuevos aspectos que enriquecen nuestra comprensión de la fe.

Este punto de vista se traduce para la reflexión teológica en determinadas preguntas que la guían. Estas preguntas las podemos tener explicitadas o no; de cualquier manera, son ellas las que nos hacen encontrar en el depósito de la fe y en la vida actual de la fe determinadas respuestas.

Hacer teología desde AL significaría entonces hacer nuestras las preguntas que nos impone la situación cultural de AL. Dicho de otro modo, habría que hacer la reflexión teológica situados en el corazón

³⁵ Ronaldo Muñoz, Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla, en *Fe y Solidaridad*, Serie Iglesia Universal, n. 3, marzo de 1979. Edición original mimeografiada.

de la cultura latinoamericana. Lo que nos devuelve a la pregunta por la identidad cultural latinoamericana.

31. En Puebla, los Obispos de AL han hablado de un "mestizaje cultural". Puede que sea así, en algunos casos, en épocas o regiones. Para el conjunto de la historia latinoamericana quizá sea más exacto decir que se trata de trasplantes culturales muy diversos, de intentos variados de injertos culturales.

Si esto es así, entonces el problema de la situación cultural desde donde se hace la teología se agudiza. En cierto sentido hay que optar. O se hace teología desde la cultura moderna tal como se aclimata en nuestras tierras en las capas sociales dominantes o se intenta hacerla desde la situación del pueblo. En el primer caso, se cuenta con un aparato cultural desarrollado, que aparentemente facilita las cosas. Pero quizá se pierde savia vital, si es cierto que esa cultura moderna, también en AL agoniza. En el segundo caso, se está más indefenso: no hay instrumentos culturales desarrollados para la reflexión, no hay tampoco una adecuada protección crítica frente a la fuerza conquistadora de la civilización moderna. Pero está la fuerza vital que habita en el pueblo. Pienso que es ésta la opción que hay que hacer. Y la veo coherente con la opción por los pobres que los Obispos de AL tomaron en Puebla.

Hacer teología desde AL significa, entonces, asumir la situación cultural del pueblo como punto de partida de la reflexión, hacer nuestras las preguntas que de ahí surgen y con ellas interrogar al Evangelio y a la vida de la fe. En diálogo con los otros puntos de vista que se han dado en la historia de la Iglesia y que se dan actualmente en su vida. Pero enraizados firmemente en el pueblo latinoamericano.

Para lograr este enraizamiento pueden ser útiles los análisis de las ciencias sociales, siempre que se les integre en una mirada de fe que trasciende las limitaciones que he señalado en la primera parte de esta ponencia.

32. Enraizado en la situación cultural de un pueblo latinoamericano, el teólogo deberá hacer su reflexión también para ese mismo pueblo. El servicio del teólogo consiste precisamente en que "lee" el Evangelio y la historia de la fe para otros y con otros. Si el momento "desde dónde" se lee el Evangelio apunta sobre todo a la teoría, el momento "para quiénes" se lee nos lleva explícitamente a la praxis, al quehacer.

Este momento práctico del quehacer teológico no es un añadido posterior a la misma comprensión del depósito de la fe. Cada uno a su manera, Gadamer (en "Verdad y Método") y Habermas (en "Lógica de las ciencias sociales" y en "Conocimiento e interés") han mostrado que este momento práctico forma parte del proceso mismo de la comprensión histórica. Para Gadamer, comprender un texto, una tradición o una historia no es apoderarse del objeto y dominarlo al modo de las ciencias naturales, sino, por el contrario, es servir al contenido de este texto, de esa tradición o de esa historia, haciendo posible aplicar a la situación presente lo válido que hay en él, es decir, su referencia a la verdad, de manera de poder dejarse formar por ella.

La teología trabaja también con un contenido histórico, que apunta a la verdad de Dios con nosotros, verdad de vida. Pero hay una diferencia con el simple conocimiento histórico: no basta aquí con que el teólogo individual configure su vida de acuerdo a la verdad que ha contemplado, sino que su reflexión es un servicio a la Iglesia, que es la que en último término está llamada a adecuarse a la Verdad.

Sabemos, en efecto, que el Evangelio es fermento de transformación de la realidad total, del hombre y sus culturas. La teología latinoamericana deberá reflexionar explícitamente sobre qué transformación es la que el Evangelio debe lograr en nuestra situación cultural, pero desde la perspectiva de los pobres.

33. Recogiendo positivamente la crítica que he hecho a la teología de la liberación, creo que es de vital importancia que en el futuro la teología latinoamericana incorpore más detenidamente una reflexión sobre la transformación de la persona. No como un añadido a la transformación social y cultural sino como su centro orientador y su núcleo. Sólo así se librará de la politización indebida que ahora la amenaza.

Este peligro de politización indebida le viene, a mi juicio, de la insuficiente profundidad espiritual con que elabora la experiencia de Dios en los pobres —lo que le he reprochado como deficiencia capital—. Este peligro se manifiesta en la tendencia a reducir la fuerza transformadora del Evangelio a la sustitución del sistema capitalista por un sistema socialista. Esta tendencia se ve, por ejemplo, en el siguiente pasaje del artículo de los hermanos Boff ya citado, en que responden a una posible objeción de reformismo hecha a sus proposiciones sobre la actuación política de los cristianos en la actual cuyuntura brasileña (proposiciones que se resumen en que los cristianos apoyen el actual partido de oposición, tratando de convertirlo desde dentro de un partido popular): “¿No sería esto reformismo? ¿Paliativo (ilusorio)? ¿No sería una desviación de una opción de fondo por una sociedad alternativa? No, si se mantiene claro el proyecto fundamental que orienta los diferentes pasos por dar. Hay que aprovechar las brechas del sistema”³⁶. Dos o tres frases más adelante se expresa cuál es esta sociedad alternativa: “Claro, no será con un sinnúmero de reformas que se va a pasar al socialismo, como cree la social-democracia. Sino que las reformas han de tener un contenido revolucionario”. Y, poco más adelante, hablan de poner “como objetivo a largo plazo el proyecto de una sociedad socialista”. Esta misma tendencia se muestra en la condenación de las estructuras capitalistas como pecado. Dice Sobrino: “La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos (...); si llama por su nombre el pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran a la sociedad”³⁷.

Dejando de lado la tremenda simplificación que hay en hablar de esos dos “sistemas”, creo que detrás de esta tendencia hay un falso

³⁶ Cf. artículo citado en la nota 16, p. 12.

³⁷ Sobrino II, p. 20.

dilema: o capitalismo o socialismo. Un dilema falso, pues no logra ver —y más bien oculta— que ambos sistemas tienen en común un elemento cada vez más decisivo en la configuración social: la ciencia y la técnica modernas, que determinan las formas de la producción y de la organización de la sociedad.

En repetidas ocasiones los Obispos de AL nos han llamado a romper el cerco de esas dos opciones. Esa ruptura no se produce, a mi parecer, por las terceras vías que intentan administrar con más sentido social el aparato productivo y la organización de la sociedad. Esa ruptura se producirá cuando se descubra una nueva manera de producir y de organizarse, que ponga en el centro al hombre y no a las cosas; cuando se logre incorporar en la ciencia y la técnica modernas junto al principio de dominación de la naturaleza, hasta ahora sin contrapeso, el principio de la responsabilidad: fuimos puestos en el jardín para labrarlo y cuidarlo.

Esto me lleva a mi última consideración prospectiva.

3. *Una "teología latinoamericana" como crítica de la cultura moderna*

34. Creo que, si es cierto lo que vengo señalando, hacer la crítica de la modernidad es un deber de toda la teología, no solo de la teología latinoamericana. Pero es también una oportunidad de la teología latinoamericana. En efecto, nuestra situación cultural en cuanto herederos de un trasplante cultural occidental más o menos logrado, pero siempre dependiente de los centros del Norte, nos hace capaces, por una parte, de hablar y entender el lenguaje de la modernidad y nos pone, por otra parte, en el lado donde esa modernidad hace sentir toda su negatividad.

A nivel social y cultural ya no es un misterio para nadie que la cultura moderna ha producido tres grandes desequilibrios. Fundamentalmente por los métodos depredatorios de producción se ha roto amenazadoramente el equilibrio ecológico, pero también se han agudizado las tensiones sociales tanto a nivel internacional como a nivel nacional (me refiero al conflicto entre burguesía y proletariado, las dos clases que se han desarrollado junto con la revolución industrial), y se ha amenazado el equilibrio síquico no sólo por la velocidad de los cambios culturales y el agitado ritmo de vida que impide la comunicación serena y privada al hombre de un contacto fecundo con la naturaleza, sino ante todo por una degradación del trabajo mismo por obra de su indefinida división que, como ha mostrado el Padre Lebret, incapacita al hombre para crear una cultura a partir de su mismo trabajo.

Dicho sea de paso, creo que Leonardo Boff ve las cosas con demasiado optimismo cuando dice: "El desarrollo socio-histórico se encaminó hacia la relativa autonomía de lo profano y de una cultura del trabajo. La operatividad y la eficacia llegaron a ser los ejes de la moderna cultura, cuya expresión acabada se encuentra en nuestros días bajo el imperio de la empresa científico-técnica"³⁸. Esa "cultura del

³⁸ Artículo citado, *Mensaje* 1980, p. 172.

trabajo" le hace escribir la siguiente nota: "Con la cultura del trabajo se ha creado algo sin precedentes en la historia de la humanidad; hubo una notable actividad de las fuerzas productivas, cambiando al hombre y su mundo; ya no se trata solamente de trabajar, sino de producir lo máximo con el mínimo de inversión. Esto hoy tiene una dimensión planetaria. La Iglesia no ha asimilado todavía en forma adecuada esta revolución; la ética, la espiritualidad y la teología están todavía demasiado marcadas por un mundo de ritmos de la naturaleza y de la armonía del mundo antiguo. Fue mérito incuestionado del sistema capitalista haber introducido este cambio cualitativo en la historia; y es también su gran contribución".

Los desequilibrios que he mencionado son sentidos con mayor o menor intensidad tanto en los países centrales del Norte como en los países periféricos del Sur. Pero es un hecho que los países centrales están en mejores condiciones para defenderse de sus funestas consecuencias, en parte exportando a los países periféricos algunas de las causas o de los efectos de estos desequilibrios, como ha ocurrido, por ejemplo, con el alza de los salarios de los obreros europeos, financiada en alguna medida por el creciente deterioro de los términos del intercambio comercial entre los países centrales y los periféricos.

35. Hay otra razón que hace ver la oportunidad que tiene la teología latinoamericana de hacer una crítica a la modernidad, una crítica que pueda ser eficaz, es decir, que lleve a un cambio cultural efectivo o que contribuya a él. De hecho, una transformación de los modos de producción y de organización social es más posible en el corto plazo en países como los nuestros, donde la complejidad y por lo tanto la extrema delicadeza de los mecanismos y procesos sociales no es tan alta como en el Norte desarrollado.

36. Que la crítica a la modernidad no es sólo un deber sino una posibilidad abierta para la teología latinoamericana se puede fundamentar, por último, por el hecho de que en nuestros pueblos se mantienen aún vivas —aunque amenazadas de muerte próxima— enormes fuerzas de resistencia a los males de la modernidad.

Pienso sobre todo en la capacidad que tienen grandes sectores de nuestros pueblos de vivir desde el corazón. Al revés del hombre típicamente moderno, que ha ahogado en sus empresas de conquista y de consumo su radical realidad de creatura pecadora, pero llamada a la comunión con Dios y con los hermanos, el hombre del pueblo latinoamericano vive con el corazón aún a flor de piel, y, por lo mismo, tiene todavía un gran sentido de Dios y de fraternidad.

37. Al hacer esta crítica no podrá la teología latinoamericana desconocer todo lo positivo que la modernidad ha significado en cuanto a despertar capacidades reales del hombre para tomar en sus manos la historia y llevarla a una meta de mayor libertad, igualdad, fraternidad.

La postura crítica que estoy tratando de diseñar no es un puro antimodernismo —como pudo ser la crítica ultramontana del Liberalismo del siglo pasado, encerrada en el dilema revolución-contrarrevolución, sin

abertura a un futuro nuevo—. Es más bien una postura consecuente con el repetido llamado hecho por las jerarquías de la Iglesia en estos últimos años a evangelizar las culturas. Como en todo proceso evangelizador, se trataría de hacer presente la buena noticia de la inminente irrupción en la historia del Reinado de Dios. Pero de hacerla presente no sólo de palabra, sino también con el poder transformador del Espíritu de Dios. Se trata de despertar el corazón de la cultura moderna para que sean los mismos hombres modernos los que transformen su cultura, como expresión de su conversión al Dios vivo y verdadero. Con las energías de todo orden que ha desencadenado la cultura moderna, se trataría de oponerse a sus desviaciones destructoras de la vida y de construir lo que Pablo VI ha llamado la "Civilización del Amor".

Pienso que la situación de nuestra generación es dramática. O se logra esa conversión o la catástrofe se hará inevitable. Esta es la oportunidad y el desafío de la teología latinoamericana: contribuir a preparar y a llevar a cabo esta conversión.

Formación Teológica del Sacerdote Latinoamericano Hoy

Francisco Interdonato, S.J.
Profesor en la Pontificia Facultad de Teología
de Lima y en la Universidad Católica de Perú

I. Problemática y Situación Actual en Latinoamérica

1. Problemática General

Sin levantar demasiado la voz, parecé realista afirmar, y todo profesor de teología o filósofo de Escolasticados eclesiales que oye las cosas existir consigo lo sabe, que el nivel de formación teológica de los estudiantes de esta disciplina y aspirantes al sacerdocio ha bajado en una proporción que es cada vez más urgente medir y valorar. Y eso en un momento en que las exigencias del saber teológico, análoga y paralelamente a las exigencias de todo conocimiento científico, han crecido con una celeridad sin precedentes, extensiva e intensivamente. Esto debe considerarse no sólo una frustración para su realización humana y la fruición intelectual que los estudiantes deberían encontrar en la "scholé", sino que a la larga repercute gravemente en su plenitud de fe.

Todo esto tiene mucho que ver con la difusa tendencia de tantos estudiantes, y luego sacerdotes y agentes pastorales, de buscar en otras áreas su satisfacción y realización. Asimismo se relaciona con el extraño prejuicio de tantos estudiantes que rechazan o desestiman la teología en favor de otras materias, antes de estudiarla debidamente y comprenderla; y en la oposición a un pasado no digerido e incluso no explorado.

No es suficiente explicación el hecho de que también en el mundo estudiantil universitario laico ha disminuido la actitud *intelectual*, y que las llamadas "letras" o "humanidades" y los estudios especulativos en general, hayan cedido el campo a las ciencias y la mayor parte de los alumnos bien dotados opten por carreras científicas. En esta opción influyen otros factores (el económico no es el menor). En cambio desafía toda comprensión inmediata que no tengan interés para los genuinos problemas teológicos y filosóficos aquellos que precisamente optaron vocacional y cosmovisionalmente por su estudio. Las consecuencias en estos últimos tocan el fondo personal. Afectan la identidad de su ser y actuar, puesto que las ideas de las cuales deben vivir y que irán a comunicar no las sacan del estudio profesional serio y profundo de sus cursos académicos, sino de materias accesorias aprendidas —de ordinario no orgánicamente— en libros y revistas de muy diferente índole.

Este conocimiento y actividad supletoria no subsana la ruptura de esa cuerda esencial para el estudiante eclesiástico (a él nos referimos

directamente en este estudio) que es tal precisamente porque estudia teología; y eso se presume de él. Se espera que sea capaz de orientarse y orientar en la creciente multiplicación de problemas teológicos y en la pululación de teologías en genitivo. Desde luego debe ampliar el horizonte de comprensión de sus propias ideas mediante el diálogo con otras áreas, pero revisadas críticamente. Sobre todo se espera de él que sepa armonizar o discernir adecuada y reflejamente el pluralismo teológico, de la necesaria unidad en la Confesión de la Fe.

El Cristianismo es una Religión esencialmente doctrinal, y la unidad de Fe le es constitutiva. Ahora bien esta unidad de Fe debe expresarse necesariamente en palabras. No basta profesarla con la simpatía mutua, con proyectos humanos comunes, ni siquiera con el culto... que por otra parte no se da sin palabras. Por supuesto no bastan las solas palabras (Mt 7,21) puesto que éstas se refieren a realidades, acciones y experiencias; remiten al Ser de Dios, de Cristo, de la Iglesia, que si bien no se hacen presentes sin palabras, no se identifican simplemente con ellas. La realidad precede a la teoría. Primero se vive algo y después se habla de ello; pero es necesario *hablar*; es indispensable la doctrina, sobre todo cuando aquello que se practica y se hace, no tiene un significado natural, único, y no obstante debe expresarse y guiar a la práctica, a la acción. La Fe y el Culto cristianos son instituidos y debe saberse la institución; mas como en el Cristianismo, en cuanto Religión revelada, la desproporción entre la realidad y la capacidad de expresarla es mayor que en ningún otro campo, la expresión, la palabra, es decir, la teología, tiene que tener también un desarrollo (evolución).

Todo lo anterior pretende poner de relieve, de alguna manera, lo irónico de que esta caída de la formación se haya producido justamente en un momento en que más que nunca la teología debería ser el plasma estructural del estudiante eclesiástico. La magnitud de este hiato entre la realidad (la decadencia de los estudios) y su mayor necesidad actual, se acrecienta si se pasa de la comprensión de la Fe en el interior de la misma Fe, a la urgencia de defenderla, en sí y en los otros, de los ataques explícitos o implícitos, tanto a la Fe como a su expresión. Por demasiado obvios y conocidos, no insistimos aquí en los ataques del ateísmo y del antiteísmo por parte de los otros. Queremos más bien pensar en lo que afecta interiormente al estudiante de teología. Para él ahora no es sólo la "Fides quaerens intellectum" (la fe que busca la comprensión) lo que exige una mayor profundización teológica; ni sólo el "intellectus quaerens Fidem" (el entendimiento que busca la Fe); sino la "Non-Fides quaerens fidem" y el "contra-intellectum quaerens intellectum". La "Non-Fides", la falta de Fe, no ya del ambiente; es la incredulidad latente del propio estudiante de teología, crecido en medio de un pluralismo de creencias y no-creencias que requiere la consolidación de las infraestructuras de la propia Fe y vida cristiana, que por añadidura son constantemente puestas en cuestión por la teoría y por la práctica y por la disminución de la práctica litúrgica aun en ambientes eclesiásticos.

2. Situación en América Latina

La restricción en "América Latina" (A.L.) es asertiva, no necesariamente exclusiva. Puede muy bien suceder lo mismo en otras partes; pero aquí prescindimos por no poder apelar, como se requiere, a un conocimiento directo e inmediato que sí reivindicamos acerca de A.L. Y no obstante, incluso de nuestro Sub-Continente, tenemos que limitar más el horizonte de análisis. Excluimos la consideración de aquellas peculiares dificultades no intencionadas, impuestas por factores más o menos estructurales, que por lo demás no son "de hoy", como por ej., la existencia de múltiples Seminarios con muy pocos estudiantes, precarias Bibliotecas, apenas revistas, sin publicaciones, en una palabra, sin estímulo para mantener y elevar el nivel científico de los Profesores y por tanto de los alumnos. Consiguientemente, como lo prueban los resultados, tampoco hay auténtica eficiencia pastoral, por más que la palabra *pastoral* se use muchas veces como sucedáneo consolador del mancado nivel científico o académico. No hace falta recurrir al ejemplo normativo de la Patrística para afirmar que la deficiencia pastoral no se ha debido nunca al exceso de ciencia teológica sino a su escaso goteo. No debe, pues, usarse como testaferrero de la falta de vitalidad intelectual o de poder formativo.

Esas son, entre otras, las razones para centrar nuestro análisis en aquellas características de la formación teológica del estudiante eclesialógico de hoy que nos parecen especialmente defectivas y que fueron introducidas y promovidas deliberadamente, o permitidas por poca claridad de ideas y de fines. Eso no es lo mismo que culpa formal —que probablemente no la tiene nadie— y que en cualquier caso no es objeto de nuestro estudio. Lo que nos proponemos es llevar a nivel consciente la culpa material de la caída de los estudios que, sin barato irenismo, tenemos que reconocer que la tenemos todos, profesores y alumnos, puesto que estamos esencialmente (trascendentalmente) relacionados y condicionados unos por otros. Incluso esa severa falta que Bonhoeffer —Autor proféticamente de hoy— achacaba directamente a los estudiantes de teología, es claro que le toca también a los docentes: "Despreciar cuestiones que parecieron importantes para otros grandes hombres, ¿es algo más que ignorancia mal disimulada? ¿No es mejor preguntarse si uno está en su sitio como teólogo?... ¿Desde cuándo acredita un cristiano el hablar sobre cosas que no entiende ni de lejos?... Es desesperanzador que prefiera ser tenido por hombre de mundo que por teólogo... El menos que nadie necesita ir con politiquesos: le basta con un trabajo teológico objetivo"¹.

No es, pues, de ahora ni el *de dónde* ha caído el estudiante ("de su sitio como teólogo", "de un trabajo teológico objetivo") ni el *a dónde* ha caído ("querer ser tenido por hombre de mundo", "ir con politiquesos"); sin embargo hay una diferencia desde luego cuantitativa, mas también cualitativa. Para la magnitud e intensidad con que sucede ahora,

¹ Bonhoeffer, D.: Consejos a los Estudiantes de Teología en SelT. 50 (1974), p. 112.

no basta— como bastaba en tiempos de Bonhoeffer— el simple propósito, la resolución interna de aplicar el remedio. Más aún, apenas si se da la posibilidad de hacer ese propósito. Hace pocas décadas era perfectamente posible suscitar la resolución interna de recuperar su sitio como teólogo, de dedicarse a un trabajo teológico objetivo, y bastaba esa resolución para lograrlo porque se daban los condicionamientos internos y externos, de parte del estudiante, del profesor y de la comunidad cristiana. Ahora hay que restaurar previamente esos condicionamientos, sin los cuales ni siquiera se percibe como un deterioro lo señalado por Bonhoeffer. No puede haber propósito de curar un mal si antes no se ve claramente que es un mal. Cuando la percepción del entendimiento es clara, la recuperación es asunto fundamentalmente de la voluntad, que si necesita ser fortalecida por razones, éstas son más bien de índole espiritual, ascéticas, apostólicas, que pueden adquirirse en un retiro.

En cambio ahora se requiere prácticamente volver a plantar nuestras raíces de percepción comprensiva, de valoración, de finalidad. No es cuestión de enderezar el rumbo perfectamente conocido y admitido por todos, es necesario volverlo a fijar (no inventarlo) y aceptarlo con una convicción que tal vez toca a las mismas infraestructuras de la Fe. En otras palabras, la situación no es aquella en que Paul Claudel decía hallarse: "Todo el edificio de mis certezas había quedado en pie; lo que pasa es que yo había salido de él". En tales adjuntos, bastaba (por ardua que fuera la decisión de la voluntad) decidir volver a entrar; ahora hay que restaurar previamente el edificio.

3. La Infraestructura Metafísica de la Teología

Una de esas infraestructuras que se resquebrajaron y cuya necesidad y valor nadie discutía ni ponía en duda es la infraestructura metafísica de la teología. Desde luego hay factores generales, por ej., la mentalidad positiva científica, el ecuménico acercamiento al Protestantismo siempre desconfiado del saber filosófico, etc., que acrecentaron la dificultad de asimilarse la concentrada intensidad de las fórmulas metafísicas decantadas por la Escolástica. Sin embargo la grave deficiencia de que hablamos aquí no la constituye esa especie de cansancio metafísico generado indirectamente por ciertos elementos de la cultura en una época determinada, susceptible de ser recobrado por una vigorización interna. La constituye la hostilidad a la metafísica *promovida* directamente, por ej. cuando se la tacha sistemáticamente (por evidente influjo de la mentalidad marxista) como *ideología*. Calificación superficial y fundamentalmente falsa, que si bien no suprime la metafísica en general, porque es imposible, como dice Rahner, ya que: "La metafísica se da inevitablemente con la existencia del hombre. El hombre interpreta su experiencia partiendo siempre de un horizonte de decisiones a priori que preceden a aquella y la abarcan al mismo tiempo. Más propiamente hablando, la auténtica y genuina metafísica consiste únicamente en la reflexión sobre aquellas implicaciones trascendentales, irrecusables, que encierran en sí mismas su propia luz y certeza y acompañan necesariamente toda realización espiritual y

libre de la existencia"². No la suprime, decimos, pero sí alienta una mala metafísica. Mala metafísica es calificar de ideología a esa metafísica que acompaña a la realización religiosa y a la reflexión teológica cristiana sobre ella. No podemos extendernos en mostrarlo. El lector interesado puede leer todo ese ensayo de Rahner que hemos citado.

4. Otras Disciplinas y Actividades "Concretas"

La exclusión o desvalorización de la infraestructura metafísica de la teología no suele plantearse explícitamente, de manera programada; pero a eso equivale el decir que hay que dedicarse —o el hacerlo de hecho— a estudiar otras disciplinas más "concretas", como se las llama, o a otras actividades. Desde luego es legítimo el interés del estudiante de teología y futuro sacerdote, por el mundo concreto de los hombres; puesto que el fin, la meta del Cristianismo, está mediatizado por su inserción y preocupación por el mundo de los hombres. Tiene, por tanto, que tender puentes formales y materiales desde su isla de estudiante al mundo en torno; a pacto empero de no eliminar el carácter básico de *isla*. Por antipática que resulte la expresión, sin ese aislamiento bien entendido (no el local, sino el opcional) el estudiantado de teología no podrá dar una formación seria. Todo estudio especializado —aun el laico, como no dejan de observarlo los profesores de universidades civiles— requiere un esfuerzo de abstracción, de aislamiento psicológico (favorecido por un racional aislamiento material) que si no se lo valora y respeta, no hay camino al saber y, paradójicamente, tampoco al compromiso maduro y eficaz con el mundo.

Con el eufemismo "Otras actividades concretas" hoy en L.A. se designa la actividad política y la orientación expresa o velada de los estudios llamados "teológicos" a esa actividad más o menos ampliamente entendida. No vamos a extendernos en mostrarlo, ni es necesario; no obstante se requiere de algún ejemplo. Sólo en calidad de ejemplo, vamos a remitir a un par de artículos recopilados en un reciente número de *Selecciones de Teología*. Uno es de L. Boff, y allí se pueden leer expresiones como estas: "Encarnando las causas universales, la Iglesia llega a ser ella misma universal"³. ¿Cuáles son esas "causas universales"? ¿No lo es la voluntad salvífica, la Redención universal, la acción del Espíritu Santo? La respuesta de Boff es: "La salvación y la gracia no pueden ser confiscadas totalmente por la Iglesia (el significante), porque el mundo es también portador de gracia y salvación"⁴. ¿Qué es lo que confisca la Iglesia? Ella profesa que no hay más salvación y gracia que la de Cristo, que El es el único portador de la Gracia. ¿En qué sentido es portador también el mundo? No lo dice directamente Boff, pero parece que ese sentido discurre por aquí: "El destinatario del mensaje de la

² Rahner, Karl: Ideología y Cristianismo, en *Concilium*, 6 (1965), p. 50.

³ Boff, Leonardo: Misión y Universalidad concreta de la Iglesia en *S&T*. 73 (1980), p. 96.

⁴ *Ib.*, p. 98.

Iglesia, de la *Gaudium et Spes* —dice— es el “hombre ilustrado”; en cambio el destinatario del mensaje de *Medellín* es el hombre “mal escolarizado”⁵. Esta diferencia ¿no es enteramente gratuita? ¿O es esta la causa universal (“el hombre mal escolarizado”) que abrazó *Medellín* en contraposición de la causa particular de la *Gaudium et Spes*?

Imprecisiones y sumariidades semejantes a éstas son típicas de este tipo de literatura teológica conocida como de “la liberación”. A modo de ilustración veamos algún texto del otro artículo seleccionado circunstancialmente: “El discurso teológico actual de la Iglesia tiene sus raíces en el mundo académico o eclesiástico oficial y utiliza unos recursos intelectuales y materiales que vedan toda posibilidad de participación popular en su elaboración”⁶. Lo que en el fondo latente de este lenguaje extendido en L.A. vendría a significar “mundo eclesiástico oficial” (lo pretenda o no el Autor citado, que confesamos no conocer) y “participación popular”, se parece demasiado a “estado burgués” y “proletariado”. De ahí que no ayudaría mucho el argüírle que la “Iglesia oficial” es constituída también por gente del pueblo. Nos objetaría que no basta “ser del pueblo”, hay que “tener conciencia popular”. Por eso es mejor preguntar directamente al Autor en cuanto personificación de una larga corriente: ¿Qué *participación popular* postula en la elaboración de la teología? La teología es una disciplina técnica e, igual que cualquier otra, no es tarea ni de la burguesía ni del pueblo sino del que la ha aprendido. Ello no quiere decir que la Fe sobre la cual reflexiona sistemática y científicamente la teología, no sea de todo el pueblo cristiano, que no la posean todos (hay Santos doctos e indoctos) y que todos no sepan dar razón de Ella con conocimiento *respectivo* (proporcionado a su estado). Pero, así como todos viven la estética y todos saben dar alguna razón respectiva de sus experiencias estéticas y no obstante sólo algunos pueden componer una “Poética” (como hizo por primera vez Aristóteles) o elaborar una *estética* formalmente dicha, ¿por qué se extraña que suceda lo mismo con la elaboración de la teología o con la elaboración de “una manera de legitimarla”⁷.

En todo esto nada puede ocurrir por espíritu clasista o porque la jerarquía o los teólogos opriman o exploten al pueblo. Simplemente sucede que la elaboración de la teología supone el conocimiento y uso de las Fuentes de la teología (Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio, Teólogos), y para saberlas no basta pertenecer a una clase o a otra. Esto es tan obvio que con razón se recela que existen intenciones no explícitas... ¿No lo son?: “La raíz profética de ese discurso (teológico popular) empuja a la acción y arrastra a una pastoral comprometida de alcance socio-político”⁸, añade el Autor, por cierto con elucubraciones nada “populares” y sí muy académicas y sofisticadamente intelectuales;

⁵ Ib., p. 99-100.

⁶ Libanio, Joao Batista: Teología popular: legitimidad y existencia en *SeT*. 73 (1980), p. 113.

⁷ Ib., p. 115.

⁸ Ib., p. 120.

no sin metafísica, sino con una muy precisa que se diferencia de las otras que "interpretaban el mundo", en que ésta quiere transformarlo. No discutimos aquí, no es nuestro tema, si hay que transformar el mundo socio-económico, la dirección y alcance en que hay que hacerlo, y si luego hay que transformar el mundo transformado. Tratamos de la formación de los estudiantes de teología; y si tocamos a la filosofía marxista es porque la filosofía marxista ha tocado a los estudiantes, a un sector de ellos que parecen sentir más la orfandad de Marx y Lenin que la de Santo Tomás.

5. *Santo Tomás, Marx y los Estudiantes de Teología*

Sin reticencias gazmoñas, pero también sin desviarse a un barato anticomunismo de índole socio-económica, hay que reconocer en el nivel en que se sitúa este artículo, que el atolladero de los estudios y de la enseñanza de la teología en L.A. es la fascinación que ejerce una filosofía tan superficial —en cuanto filosofía— como el marxismo en estudiantes y profesores que deberían estar alimentados y alimentarse con la médula de león de los fuertes estudios metafísicos escolásticos, claro está, desarrollados y puestos al día en el fondo y en la forma, como ha hecho y hace todo teólogo que sabe que tener pasado es convertirlo en su propio presente. No estamos interesados en halagar a nadie acusándolo de comunista y menos al que realmente lo es. Creemos que en la gran mayoría de los estudiantes de teología y sacerdotes atraídos por el ideal marxista obra una motivación inculpable, quizá inconsciente, que nos acecha a todos, de la índole que Metz describía así: "Corremos el peligro, como se percibe por todos lados, de que se quede en un puro culto del prójimo y acabemos reduciendo el Cristianismo a una especie de paráfrasis de la conciencia humanitaria del progreso. Hay que denunciar claramente esta tendencia como lo que es: el peligro típico de una religión envejecida, que trata de alcanzar o más bien robar, por el camino de un mero humanitarismo, la universalidad que no logró por el camino de su misión en la historia"⁹.

No sabemos si Metz incluía al Marxismo entre esas paráfrasis a través de las cuales muchos sacerdotes y estudiantes buscan esa "universalidad...". Nosotros creemos que es la principal en la presente situación en L.A.; si no, cotéjese con la expresión de Boff arriba citada: "Encarnando las causas universales, la Iglesia llega a ser ella misma universal"¹⁰. En todo caso, y ciñéndonos exclusivamente al tema que nos ocupa, ¿quién no ha leído o escuchado en nuestro medio una proposición más o menos como ésta: "Si Santo Tomás hubiera vivido en nuestra época, habría realizado la síntesis entre Cristianismo y Marxismo, de la misma manera que en su época realizó la síntesis entre Cristianismo y Aristotelismo"? Prescindiendo de las finalidades políticas que puedan subyacer a esta hipótesis, aturde la caída en los estudios teológicos (y

⁹ AA. VV.: *La Respuesta de los Teólogos*, C. Lohé 1970: La de Metz, J. B., p. 162.

¹⁰ Cf. la nota 8.

filosóficos) que supone. No toma en serio a Santo Tomás; implica una analogía totalmente inexistente entre Aristóteles y Marx; hace de la teología ya no señora sino "ancilla philosophiae".

Sería ingenuidad pasar con desdén a lado de esa hipótesis sin poner de realce su inconsistencia. Comencemos por la última implicancia, la desvalorización de la teología. Si bien la teología más que sincrónica (atemporal), es diacrónica, esto es, sufre el influjo de su ambiente, de ello no se sigue una dependencia intrínseca de la teología respecto de la filosofía del tiempo. Como decía gráficamente Rahner con ocasión del séptimo centenario del Doctor Común: "Lo mismo que en cualquier tiempo, su teología se encuentra condicionada por la situación intelectual y eclesiástica que le tocó vivir. Pero ello no lo convierte en un teólogo que se contenta con correr tras la moda del momento y se deja dictar su teología sólo por las llamadas necesidades de su tiempo"¹¹. Lo que Santo Tomás haría con el marxismo en cuanto sistema filosófico sólo puede saberse conociendo el pensamiento de Santo Tomás. El decía: "Esta ciencia (la teología) puede tomar algo de las disciplinas filosóficas, no porque le haga falta necesariamente, sino para manifestar mejor sus propios contenidos. Puesto que no recibe sus principios de otras ciencias, sino inmediatamente de Dios por revelación"¹². Según esto, es claro que S. Tomás tomó "algo de las disciplinas filosóficas" porque, afirma un gran tomista, "estaba convencido que una mejor filosofía posibilita una mejor teología"¹³; pero de ahí no se sigue sin más que *syncretizó* a Aristóteles con el Cristianismo.

Muchísimo menos se sigue que lo que S. Tomás hizo con Aristóteles, teísta, lo haría con Marx, ateo; o que simplemente lo podría hacer aunque se lo propusiera, como si se tratara de dos pensadores equivalentes. El genio de Aquino, amante por excelencia de la verdad, pudo tomar la filosofía del ser y las grandes tesis de la filosofía de Aristóteles porque eran verdaderas, como lo prueba y lo probará su resistencia a los dientes de los milenios, y por tanto podían servir "para manifestar los contenidos de la Fe"; pero ¿de qué le serviría una filosofía como la de Marx que, en cuanto filosofía, no contiene ninguna verdad perenne y sí muchos errores? Lo que sí tendría en cuenta es el aspecto socio-económico del marxismo que podría manifestar parte del contenido no de la Fe sino de la Moral cristiana.

Tendríamos que extendernos inoportunamente aquí, si quisiéramos puntualizar el sentido exacto de nuestro enunciado, esto es, que S. Tomás no *syncretizó* sin más a Aristóteles con el Cristianismo; sólo tomó de él lo que Malevez llama *invariantes*, es decir: "Aquellos elementos de los que se puede mostrar que se dirigen, por encima de las diferencias históricas de los espíritus, al espíritu humano como tal, siempre idéntico a

¹¹ Rahner K. (y otros): *Teología y Mundo Contemporáneo*: Ed. Cristiandad, 1975, pp. 36-37.

¹² S. Th. 1 q. 1 a. 5 ad. 2.

¹³ Schmaus, M.: Thomas von Aquin, en *Stimmen der Zeit*, 1974, p. 158.

sí mismo"¹⁴. La palabra *invariante* no es de las que están en alza en el mercado estudiantil; pero los estudiantes de teología deberían poder verificar por sí mismos que la metafísica de Aristóteles lo es en el sentido en que la aritmética es de Pitágoras, es decir, en cuanto fue *descubierta* por ellos, no en cuanto fue un momento de la historia del pensamiento que puede ser sobrepasado como la diligencia lo fue por el ómnibus; si no, pregúntese a esa historia. O sin remontarse demasiado lejos, pregúntese qué añadió Sartre con su voluminoso *El Ser y la Nada* e incluso el potente genio metafísico de Heidegger con su *Ser y Tiempo*, a las grandes tesis sobre el Ser de la metafísica de Aristóteles, completadas y a veces transvalorizadas por Santo Tomás (por ej., con la "analogía del Ser"). "Invariante", "filosofía perenne", no es sinónimo de estático; antes bien exigen la evolución y desarrollo del pensamiento. Nadie postula petrificarse en Aristóteles y ni aun en S. Tomás. Mucho antes de nuestros "filósofos sociales" y de nuestros "teólogos populares", Lacordaire había dicho que Santo Tomás "no es un límite sino un faro".

Pero el faro debe conocerse y contar con él; no sólo por su valor y autoridad extrínseca (consagrada por la historia antes que por la Iglesia), sino por su valor intrínseco. Debería someterse a la luz de ese faro el espejismo del materialismo marxista que tan extrañamente ilusiona nada menos que a los herederos natos de la más formidable herencia filosófica. Por mucho que el materialismo actual, por una apropiación infundada y aplicación indebida del evolucionismo se presente como *científico*, y por la adopción puramente formal del molde hegeliano se denomine *dialéctico*, en cuanto metafísica explicación del mundo, es muy antiguo; esencialmente no difiere del antiguo Atomismo de Leucipo y Demócrito; y la refutación de S. Tomás¹⁵ sigue perfectamente válida. Por este y otros textos y por todo el contexto de Santo Tomás, lejos de conjeturar que ahora haría una imposible síntesis de Marx y el Cristianismo, se puede suponer que, así como no la hizo con el Islamismo (no obstante ser una Religión Superior, mucho más cerca del Cristianismo que el ateísmo) antes bien contra él primariamente escribió el *Contra Gentes*, ahora no compondría una síntesis con el materialismo marxista sino —salvo que lo considerara supérfluo porque ya está filosóficamente desmentido en el conjunto de su obra— escribiría un "Contra Marx".

En el escrito de Rahner citado más arriba¹⁶ añadía que Santo Tomás no compartía la opinión, de que la teología, disciplina que se ocupa del infinito misterio de Dios y de la penetración salvadora de Jesús en ese misterio, que podía permitirse el parlotear imprecisa y vagamente. Los estudiantes de teología, y también los profesores, tocados de anti-intelectualismo, debemos aplicarnos esas palabras con sincera autocritica. Las respuestas *concretas*, aun para las preguntas sobre la política y problemas inmediatos, parecen tales sólo al socaire de un "parloteo impre-

¹⁴ Malevez, L.: L'invariant et le divers dans le langage de la foi, en N. R. Th. 1973, (tomo 95), p. 356.

¹⁵ Cf. C. G. II, 49.

¹⁶ Cf. la Nota (11).

ciso y vago", no cuando esa respuesta se apresta a darla un teólogo que tome como premisa el Cristianismo, es decir, ese trasfondo doctrinal que se llama la "analogía de la Fe". Lo alarmante en nuestros países, donde la Iglesia fue la madre nutricia de la cultura, es precisamente el que nos hemos resignado a que el pensamiento cristiano ya no cuente en la configuración de la vida.

Ciertamente es una exageración y superficial generalización decir que en muchos Escolasticados la sociología tiende a reemplazar a la teología; la psicología a lo moral; y más que en formar al futuro apóstol, se piensa en el futuro agente del cambio social. Pero eso es precisamente lo grave, que se trata sólo de exageración. Si se mira no *hasta dónde* se ha caído sino *desde dónde* se ha caído, la exageración no resulta ningún consuelo. Se aplica muy bien a este caso lo que decía Bernanos: El peligro no está en la subversión de las fuerzas del mal sino en la corrupción de las fuerzas del bien. La medida del daño es el bien que se ha perdido y el bien que no se hace. Lo trágico es que esto no es verificable en teología y en Religión. Sólo cabe vislumbrarlo mostrando el ser del cual debería proceder ese *actuar* benéfico y salvífico; aquí trataremos de mostrar el ser de la verdadera teología.

II. Qué Teología (y Filosofía) Estudiar Hoy

1. Introducción

La primera parte no debe dejar el tufo de una requisitoria quejumbrosa, mucho menos enderezada contra los estudiantes de Teología. Para éstos sólo se desea ayudarlos a encontrar durante la etapa de los estudios expansión sin límites de todas sus potencias humanas y divinas, y preparación para su misión, a través de esa teología tantas veces refinada. Los graves defectos que se han señalado en el estado actual de los estudios de teología, no lo fueron para culpabilizar —menos aún subjetivamente— sino para contribuir a descubrirlos y clarificarlos. Ahora, en esta segunda parte, nos proponemos sugerir algunos remedios.

El punto de partida nos parece que es aceptar con autoconvencimiento este diagnóstico del P. Tresmontant: "Los cristianos hoy están enfermos porque no saben que la teología se aprende como la matemática, la física u otra ciencia; que tiene un contenido, un fundamento, que la razón puede verificar; y que puede ser enseñada"¹⁷. Aunque aquí no tratamos directamente del estudio de la filosofía —esto requiere artículo aparte— a causa de su íntima relación con toda la teología, es bueno añadir que también la filosofía se estudia y aprende como las matemáticas. Dejemos que lo diga una extraordinaria autoridad, Lonergan: "Presenciamos todavía el escándalo de que los hombres, mientras tienden a convenir en las cuestiones científicas, tienden a estar en desacuerdo en la manera más afrentosa en enunciados filosóficos básicos"¹⁸. Enunciados

¹⁷ Tresmontant, C.: Un Philosophe pour aujourd'hui et pour demain, en *Le Monde*, Marzo 7, 1974, p. 12.

¹⁸ Lonergan, B.: *Method in Theology*, Herder and Herder, N. Y. 1972, p. 20.

filosóficos que él afirma, con razón, ser tanto o más exactos y verdaderos que los de las matemáticas y ciencias. Lonergan pone la causa de esta anomalía en el método erróneo o incompleto, nosotros creemos que previamente —aquí y ahora— debe ponerse también en la falta de convicción de que *debe usarse* el método, de que debe estimarse la teología y filosofía, de que debe restaurarse la vida intelectual agrietada de los estudiantes (y profesores); convencerse de que una falla en la estructura e infraestructura doctrinal —a diferencia de las caídas en moral— son irrecuperables por un acto de voluntad, por el arrepentimiento. Este, aun cuando se dé, rescata la culpa, pero no puede llenar el vacío ontológico de años de incuria o desvío; aunque estos años se hayan llenado con el estudio de las ciencias humanas, la sociología, la política. En esta sustitución está el verdadero problema.

2. Ciencias Humanas, Sociología y Teología

No se pretende menospreciar a la sociología y ciencias humanas ni negar su importancia y utilidad para la teología. No siendo la Revelación, a la cual expresa la teología, un acontecimiento meramente interior e individual, sino también —y esencialmente— externo y comunitario, y por estar entregada y confiada a una sociedad visible, institucionalizada, con una historia divina y *humana*, como es la Iglesia: “No puede ésta (y por consiguiente la teología) substraerse al análisis sociológico”, concluye coherentemente el P. Alfaro en un notable estudio¹⁹. Pero al propio tiempo este Autor delimita exactamente el campo y función que a la sociología y ciencias humanas le compete dentro de la teología, es a saber, el de comprender las estructuras humanas de la Revelación, de la Fe, de la Iglesia y de la existencia cristiana. La teología debe tener en cuenta estos datos; de igual manera que la moral matrimonial, la paternidad responsable, etc., deben tener en cuenta la demografía, las estadísticas, etc.; y tenerlas en cuenta no como quiera sino como auténticas “señales de los tiempos”. Observando empero que las “señales de los tiempos” no son Revelación ni la determinan; pero sí la interrogan, la sacuden; para hacerle soltar esos contenidos que posiblemente tiene y que requieren estas circunstancias para reparar en ellos. Análogamente y con parecida finalidad, la teología debe atender a los datos de la sociología, la psicología de lo profundo y otras ciencias humanas.

Ya hace más de una década que el famoso congreso promovido por la revista “*Concilium*” había abordado este punto por boca de uno de sus principales expositores, Schillebeeckx, que concluía así: “Los cristianos reconocemos que se debe estudiar el fenómeno cristiano y puede ser interpretado con la pauta de cualquier modelo científico de interpretación, psicológico-cultural, estructuralístico, socio-religioso y teórico-social. Pero estamos convencidos que la Fe auténtica, en cuanto tal, no

¹⁹ Alfaro, Juan: Teología, Filosofía y Ciencias Humanas, en *Gregorianum*, Vol. 55 (1974), 209ss; en particular, el párrafo directo sobre nuestro asunto, p. 228 hasta el final.

se agota en una interpretación del Cristianismo solamente a través de esos modelos de interpretación”²⁰. Creemos que peca de modesto este ilustre Autor; sin soberbia alguna se puede mantener la fórmula de que esos modelos de interpretación, cuando se usan para interpretar realidades de Fe, son *auxiliares* de la teología, la única que finalmente puede interpretar, aclarar y sistematizar la Fe.

Los “modelos científicos de interpretación” tienen su límite justamente en ser *científicos*, en el sentido restringido, concreto de la palabra. En cuanto tales —aun prescindiendo de su carácter exclusiva y excluyentemente natural— usan categorías esencialmente descriptivas; mientras que la Revelación, transmitida en palabras, postula necesariamente, para ser interpretada, de un lenguaje especulativo. Esto es tan cierto que no bastaría ni aun la sola teología llamada positiva” (que presenta las “Fuentes”), pues ésta, ni aun proponiéndoselo, podría ser una mera *presentación* de las Fuentes; primero porque la presentación ya implica una elaboración especulativa; y segundo porque —aun cuando fuera hipóticamente posible— la sola presentación sería tan insuficiente, que clamaría, para ser entendidas, aplicadas, esa peculiar teología que se llama precisamente “especulativa”, que siempre la ha habido y ahora es más necesaria que nunca. Esto hace doblemente peligroso y grave el rechazo o la resistencia de los alumnos (y profesores) de tal teología y su refugio en las ciencias humanas.

3. Razones que Explican la Actitud del Alumno

La primera nos parece ser que el alumno inicia sus estudios de filosofía y teología con la experiencia y el conocimiento informe (pre-científico) de los problemas del yo (cuerpo y alma), del mundo, de Dios, del Cristianismo; y se imagina que todo tiene solución clara y sencilla. Se decepciona luego al ver que no es así; que esos problemas son tan antiguos como la humanidad y que hay una sucesión de sistemas más o menos opuestos, que él se inclina a creer que son juegos intelectuales. Igualmente los desencanta el constatar que el Evangelio no es tan “sencillo”; que entre los Escrituristas se da análoga sucesión de sistemas contrarios. Ve asimismo que en teología no se han cerrado las actas sobre una vasta cantidad de verdades; que aun en los Dogmas, hay una evolución... etc. Por otra parte compara este saber filosófico y teológico con el de las ciencias exactas, donde ve un progreso continuo... y lo atribuye a que estos conocimientos son concretos, no especulativos.

La falta de interés intelectual que luego se constata en los alumnos de teología y su preferencia por las ciencias humanas es en gran parte consecuencia del malentendido que subyace en esta comparación (explícita o implícita) del conocimiento filosófico y teológico con el científico. Ya hemos dicho que el primero no es menos exacto que el segundo; sin embargo es cierto que en las ciencias hay progreso lineal —desde la

²⁰ Schillebeeckx, E.: La categoría crítica de la teología, en *Concilium*, Diciembre 1970, (Número extraordinario), p. 223.

rueda hasta poner un hombre en la luna— mientras que en teología, y más en filosofía, hay un eterno retorno circular. Esto es cierto; pero es falso atribuirlo a que el conocimiento filosófico y teológico sea menos exacto y que no progrese, sino a que en esto se distingue esencialmente del progreso científico. Las ciencias, por usar instrumentos, recogen el progreso y lo concentran en la construcción de máquinas y aparatos que, una vez contruídos tras años o siglos y aun milenios de laborioso y lento progreso, son entregadas a las generaciones futuras todo listas y perfectas para ser utilizadas, sin necesidad de recorrer y comprender los infinitos experimentos, titubeos y errores que marcaron su secular camino. En otras palabras, el progreso científico es acumulativo. Un mecánico, sin recapitular la ciencia del pasado, sin tener que entender los pasos que hicieron posible la idea y funcionamiento de una máquina, la puede construir y utilizar. Así, cada generación comienza donde la anterior llegó.

Dejemos a la imaginación vislumbrar lo que eso significa y tratemos de comprender, en cambio, por qué cada filósofo, cada teólogo, tiene que ser comparativamente como *un primer filósofo* y *un primer teólogo*. No obstante haber sido precedidos por una pléyade incomparable de filósofos y teólogos, no pueden situarse simplemente en las cimas por ellos alcanzadas, ¡tienen que volverlas a subir! Para poseer y manejar una verdad, les hace falta fundamentalmente recorrer el camino por el que dicha verdad fue alcanzada y superar de nuevo los titubeos y errores que superaron las generaciones pasadas, aunque ciertamente de la mano de ellos. Pero es substancialmente cierto que una generación de filósofos y teólogos no puede entregar la verdad ya lista, como un automóvil o cohete que sólo hace falta aprender a manejar o construir mediante fórmulas claramente transmitidas. Si se quiere poseer y manejar una verdad filosófica o teológica no basta adquirirla (como la adquieren los niños en la catequesis); debe más bien descubrirla. Aun cuando ya fue descubierta por otros que la entregan a los posteriores, éstos tienen que *entenderla* intrínsecamente, tanto para recibirla personalmente como para transmitirla o usarla. Si no la entiende, no le sirve y propiamente ni siquiera la puede creer. Entenderla es prerequisite para comprobarla; no le basta accionar una palanca o girar un interruptor. Por supuesto el niño o el adulto sin conciencia crítica, puede creer bajo la palabra de la autoridad; pero no el filósofo o teólogo que estudia profesionalmente y que se plantea el problema de la verdad de manera personal.

Incluso la "división del trabajo", tan decisivo en las ciencias, y aun el "trabajo en equipo", tiene una utilidad muy limitada en filosofía y teología. Propiamente no es posible recibir la conclusión sacada por otro (como la máquina fabricada por otro) si él de alguna manera, pero de una manera intrínseca, no la verifica. Por todo esto, el alumno de filosofía y teología no tiene por qué decepcionarse y volcarse a las ciencias humanas, concretas. Debe comprender y aceptar la diferencia entre uno y otro conocimiento que aun Bergson y en el exclusivo campo de la filosofía, ponía en que ésta (la filosofía) no da importancia a la verdad recibida pasivamente: Exige que cada uno la reconquiste por la reflexión y el esfuerzo personal. Son diferentes; pero eso no significa que la filosofía (y mucho menos la teología) sea inferior. No es, claro está, la única

actividad del hombre; pero es la más característica. La pregunta filosófica: ¿Qué es?, es la que separa al hombre del animal. No se debe soslayar el verdadero problema que es la necesidad de amar la verdad (= filósofo), el fomentar la pasión de la admiración. Esta es la medida del valor de la filosofía, no la acumulación de sus logros.

Lo dicho es muchísimo más cierto respecto de la teología, de la cual directamente tratamos aquí. De Cristo han hablado Juan, Pablo... y todos han balbuceado tímidamente; pero es infinitamente más valioso balbucear de Cristo que hablar con corrección de todas las ciencias, sin menoscabo de la necesidad de que haya quien cultive éstas. Por tanto hay que aclarar otro malentendido que los alumnos de teología (no sólo ellos) suelen tener:

4. El Evangelio es "Sencillo"

Es usual escuchar de profesores, sacerdotes y alumnos que el Evangelio es "sencillo" y que lo ha complicado la teología (se entiende, naturalmente, la teología clásica, la tomista). Es por tanto imperativo explicar aquí dos cosas: 1º El Evangelio no es "sencillo" en el sentido vulgar y superficial de la palabra; 2º Tampoco en el sentido científico, es decir, no es sencillo como (parecen serlo) los hechos de las ciencias.

Desde luego el Evangelio tiene una sencillez primordial que le proviene de ser palabra de Cristo, Dios-Hombre. Pero se trata de una sencillez peculiar, la más difícil en su sencillez precisamente por ser palabra de Dios. Lo que esto significa lo podemos vislumbrar en el efecto que producían las palabras de Jesús en su auditorio: "Jamás hombre alguno ha hablado como este hombre" (Jn 7,46); "les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas" (Mt 7,29). ¿Por qué este efecto? Porque Cristo no hablaba como un profesor, un intérprete, que analiza y construye. No es que era menos que un profesor, sino que era Dios; y la palabra de Dios no es ni puede ser complicada, mas es abisal. Su pensamiento no era de quien descubre las verdades básicas, sino de Quien las muestra por haberlas, no propiamente aprendido sino contemplado en el misterio de la vida de Dios. En consecuencia las proponía no con raciocinios sino con autoridad, esto es, iluminando e intranquilizando a la vez. Desde este punto de vista, el pensamiento de Jesús, como decía Guardini, se puede considerar pre-teórico, no porque no se plantee el problema de la verdad y del sentido, sino porque la posee y la *revela*. Dios sólo puede hablar diciendo: "Esto existe"; "Yo soy". Y de Jesús, el Hombre-Dios, puesto que conoce por *visión* (no por raciocinio discursivo) se dice que El "era la luz de los hombres" (Jn 1,4), *era*, no "la descubre"; "No tenía necesidad de que se le informara acerca de los hombres, pues El conocía lo que hay en el hombre" (Jn 2,25). No "descubría" la verdad, puesto que "era lleno de gracia y de verdad" (Jn 1, 14.16); "El es la verdad" (Jn 14,6); vino "para dar testimonio de la verdad" (Jn 18,37), no para averiguarla.

El Evangelio, pues, por lo menos, o mejor dicho, a lo sumo, cuando se trata de las "mismísimas palabras de Cristo" es sencillo, es decir, no-teórico, no-teológico, porque el conocimiento de Cristo es intuitivo e

individual; mientras que el del hombre es discursivo y universal (esto es, conoce sólo las esencias genéricas, no las individuales). Por tanto no es teórico, no es teológico (el núcleo del Evangelio) pero hace posible la teoría, la teología, y la exige si ha de ser comprendido por el hombre. Como Dios hizo el mundo, mas no lo interpretó; dijo "Ser", mas no cómo y por qué; Jesús, análogamente, se autorreveló como Hijo y llamó a Dios "Padre", mas no explicó su propio ser ni la naturaleza de la filiación respecto del Padre, etc., tareas todas que pertenecen al hombre. Por eso para éste sí es necesaria la teoría y la teología, como aparece ya en el mismo ámbito del N.T. llamado tardío (Juan, Hechos, Epístolas) donde no se reproducen solamente las palabras de Cristo sino que hay una elaboración del Hagiógrafo. Fuera de algunas cosas sencillas en sí, porque son marginales, cuando el resto del N.T. habla del misterio de Dios, de Cristo, por ej. gran parte del Evangelio de Juan, la Epístola a los Romanos, Efesios, Hebreos, etc., ya no aparece ni siquiera esa sencillez —que por lo demás lo es sólo de primer plano— de los Sinópticos.

Por supuesto que todo el N.T. puede ser conocido por los "sencillos", pero en el sentido evangélico de "humilde: "La ocultó a los sabios y reveló a los pequeños" (Mt 11,25). Aquí *sabio* y *pequeño* no lo son en el sentido de la pura intelectualidad objetiva, ya que la revelación en ningún supuesto está proporcionada a la razón humana, sino de la *soberbia* y *humildad* religiosa. "Todo aquel que es de la verdad oye mi voz" (Jn 18,37); sólo a éstos "el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la verdad completa" (Jn 16,13). Pero es claro, aquí como en cualquier otro aspecto del Cristianismo que la asistencia del Espíritu no será mágica ni automática. El Espíritu no guiará a la verdad a aquel que no busca la verdad con toda la capacidad de su ser, sea intelectualmente cultivado o no. Aun el Magisterio extraordinario del Papa y los Concilios, a quienes se les ha prometido infaliblemente esa asistencia del Espíritu, no la reciben independientemente del esfuerzo y actividad personal. Al contrario, es una asistencia precisamente a *esta* actividad y esfuerzo humano para descubrir la verdad y la voluntad de Dios. No es lo mismo que la inspiración de la Sagrada Escritura en que Dios es Autor, juntamente con el Hagiógrafo. El Magisterio, los Padres Conciliares permanecen los únicos autores de su texto y no pueden excusarse de la investigación personal. Mucho menos podrán, pues, los teólogos y estudiantes particulares remitirse al Espíritu Santo como si vivieran pared de por medio (según la metáfora de Rahner), y pero aún, usarlo como salvaguardia para su negligencia o sustituto de la teología especulativa y metafísica.

"Se habla con excesiva facilidad de la *teología no-metafísica* —dice C. Geffré... la expresión constituye una pretensión ilusoria si creemos renunciar al alcance ontológico del lenguaje teológico como lenguaje sobre Dios"²¹, y añade: "Culturalmente la muerte de la metafísica no ha hecho más que preceder a la muerte de Dios en la historia del pensamiento

²¹ Geffré, C.: Sentido y contrasentido de una teología no metafísica, en *Concilium*, 76 (1972), pp. 406-407.

occidental”²². En efecto, puede haber una filosofía o metafísica sin teología, pero no al revés. El Cristianismo es una Religión cultural, no sólo en cuanto por su misma esencia supone cierta altura o madurez de la cultura humana, ya que se basa en Escrituras normativas que debe leer, interpretar y trasladar a la Fe contemporánea; sino también porque abarca todo el campo de las posibilidades humanas, tanto internas como externas, todo lo cual es materia de la encarnación de lo religioso. Por consiguiente —es una conclusión que deduce G. Baum—: “La misma naturaleza del Cristianismo, por tanto; exige que determinados grupos de personas dediquen todas sus energías a las tareas intelectuales”²³. No se sabe —depende de varios condicionantes— quiénes serán permanentemente ese “grupo de personas”; pero durante el período de los estudios, lo son ciertamente *todos* los Estudiantes. Aunque vayan a ser “Pastores” —¡también los otros tienen que ser Pastores!— y aunque lo vayan a ser de una grey sencilla, tienen que ser entrenados en una Doctrina rigurosa, científica. Las palabras *rigurosa*, *científica* no significan más —ni menos— que ser capaz de pensar claramente; asimilarse la substancia de la Fe; adquirir ese cuerpo de doctrina y convicciones firmes que llamamos tradicionales porque tienen que mirar al pasado donde está el acontecimiento central del Cristianismo, pero que por eso mismo —y sólo en virtud de eso— le dan el instinto de Fe para habérsela con los nuevos problemas que surgen. No queremos abordar aquí el hecho —por otra parte obvio— de que esta tarea es correlativa de alumnos y profesores, y que es el profesor el que tiene que tomarse más trabajo y estudio para poseer un cuerpo teológico que pueda transmitir, sin descuidar un método apto, como pide el Vaticano II: “El mismo método de enseñanza debe suscitar en los alumnos el amor a la verdad rigurosamente buscada, observada y demostrada” (O.T. n. 15).

Para mayor claridad, nos parece útil sintetizar lo dicho hasta aquí en esta segunda parte (que hemos titulado “Qué teología estudiar hoy”): 1) No es alternativa la huída a las ciencias humanas, es decir, lo que algunos llaman a la “Teología popular”; 2) El recurso de considerar el *Evangelio sencillo* es ambiguo y, por tanto, no basta limitarse a una búsqueda (en sí legítima) de estímulos religiosos y a una llamada “Teología pastoral”; 3) Tampoco sería solución una “Teología rigurosamente científica”, entre otras cosas porque en sentido estricto, ni siquiera sería posible. A esto último no hemos dedicado párrafo aparte, pero es susceptible de ser aclarado en pocas palabras.

Actualmente (tal vez también antes) es claro que nadie puede ser especialista e investigador propiamente dicho en las diversas ramas de la teología. ¿Significa esto que no se puede estudiar científicamente, es decir, que el estudiante de teología de hoy (y el sacerdote) no puede dar honradamente cuenta intelectual de lo que profesa, enseña y enseñará? Esta es la pregunta central que se propone Rahner en su reciente “opus magnum” (el “Curso fundamental sobre la Fe”) y la responde distin-

²² *Ib.*, p. 408.

²³ Baum, G.: La vocación de los intelectuales en la Iglesia, en *Concilium* 101 (1975), p. 25.

guiendo dos niveles de reflexión científica, no subordinados ni escalonados. El segundo nivel no es posible que lo abarque un solo individuo; en cambio sí el primero. El texto en que mejor lo expresa nos parece que es el siguiente: "En la situación actual todos nosotros somos, en cierto sentido, y permanecemos inevitablemente *rudos*. . . . Semejante afirmación no es un salvoconducto para la pereza, para la inercia o indiferencia intelectual. . . . frente a aquella respuesta de nuestra esperanza y de nuestra fe que es necesaria y posible —y por ello está preceptuada— en cada situación individual concreta de un hombre determinado. Pero respecto de muchas reflexiones teológicas es lícito decir: Yo *no puedo* llevarlas a cabo, por ello *tampoco tengo necesidad* de poderlo hacer. Y sin géneros de dudas puedo, no obstante, ser un cristiano que vive su fe con la honradez intelectual exigida a todo hombre"²⁴. Que este primer nivel de reflexión permite poseer (y transmitir) la fe con honradez intelectual; que no es de menor dignidad o científicidad que el segundo; que es posible poseerlo, . . . ahí está su notable libro para probarlo. Aquí no cabe exponerlo. Desde luego nos parece una alternativa válida y un posible enfoque; pero tampoco de él podemos decir que represente la respuesta adecuada a la interrogante que es el título del punto —el central— que estamos viendo: "¿Qué teología estudiar hoy?".

En seguida brotará la observación: Si no debemos estudiar ni la primera teología, ni la segunda, ni la tercera. . . . ¿Qué resta? ¡Pues la Teología! "Esto es lo que había que practicar aunque sin descuidar aquello" (Mt 23,23). La falla estuvo no en hacer lo relativo sino en absolutizarlo; no en atender también a lo secundario sino en convertirlo en primario; no en cuidar la parte sino en tomarla por el todo. Trataremos, pues, de decir qué debemos recuperar en la formación teológica del sacerdote de hoy en L.A.

5. Qué Teología Estudiar Hoy

La actitud anti-intelectual de los Estudiantes de hoy es herencia de la generación anterior, más que de estudiantes, de un sector de Profesores que comenzó a desconfiar del tomismo por su carácter intelectual, metafísico, "griego", identificando el realismo de Santo Tomás con el racionalismo. Es notorio que el gran Doctor no parte, para el conocimiento filosófico, de construcciones a priori, sino de lo sensible, de la experiencia; y para el teológico, de los datos revelados. Ciertamente que da predominio al *logos* sobre el *pathos*, esto es, a la inteligencia objetiva sobre la afectividad y subjetividad. . . . Pero ¿quién puede considerar esto un defecto en filosofía y teología? Sin ello ¿hubiera sido posible organizar toda la "gesta Dei" en la formidable arquitectura de la "Suma"? El defecto, no de Santo Tomás, que precisamente hizo lo contrario, sino de los *tomistas* (en particular después del s. XVI) fue el encapsularse en la repetición y en comentarios de comentarios, cerrándose sobre sí mismos en vez de abrirse en diálogo creador con las corrientes filosóficas

²⁴ Rahner, K.: *Curso fundamental sobre la Fe*. Herder, 1979, p. 26.

y con las ciencias naturales. Mas esta deficiencia ya no la pueden invocar los Estudiantes de hoy. Se ha subsanado hace décadas. Y cuanto al diálogo con otras filosofías, el problema ya no está en su ausencia sino en que se ha convertido en monólogo; no porque se haya llegado a una síntesis armoniosa sino porque uno de los dialogantes, el cristiano, el teólogo, se ha diluído muchas veces en el otro; precisamente porque se ha despojado de lo permanente del tomismo, de sus grandes principios estructurales del ser, su portentosa intelección del dato revelado, los siglos de pensamiento allí decantados. ¿Sin esta formación previa, cómo separar los errores del mundo moderno e incorporarse sus verdades?

Lo mismo habría que decir respecto de la psicología, sociología, política. El peligro de ninguna manera está hoy en que la teología no respete sus principios y verdades y aun hipótesis realmente probables; está en que la teología se ha disuelto en ellas (en un grado variable) cuando el conocimiento de sus planteamientos, de sus conclusiones, tenía que servirle *para* ser teólogo. Lo cual no significa instrumentalizar esas disciplinas, sino saber que sus verdades particulares claman por la verdad plena, absoluta, que sólo puede dar la teología que las supera (sin alardes vanos) como dice S. Tomás: "En cuanto a certeza, porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de la razón humana, con la cual pueden equivocarse; mientras que la teología tiene su certeza de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse. Y es superior por la dignidad de la materia, porque esta ciencia es principalmente de aquello que por su elevación sobrepasa a la razón; mientras que las otras ciencias tratan solamente de aquellas cosas sujetas a la razón"²⁵. Esto no es del "tiempo de Santo Tomás" porque es simplemente meta temporal. La teología fue y es un conocimiento sistemático y reflejo de la Fe que guarda dependencia y referencialidad respecto de la revelación, a la vez que instaura un proceso racional e histórico, auténticamente humano, para conocer las fuentes materiales de la ciencia de la Fe, esto es, la Sagrada Escritura y Tradición, con su mutua relación y conexión; y así ha de seguir siendo si ha de permanecer teología.

Este ser perenne de la teología ha sido desquiciado desde hace una larga década por la *Teología de la Liberación* que introdujo este concepto de la teología: "Reflexión crítica, a la luz de la Fe, de la praxis cristiana en el seno de la sociedad"²⁶ que enrumbo de hecho según este concepto a bastantes estudiantados eclesiásticos del Continente, no obstante que tal concepto hace agua por todas partes. Porque si la teología reflexiona "a la luz de la Fe", quiere decir que la Fe se ha estructurado previa e independientemente de la teología. Ahora bien, la Fe católica se entiende como contenido ("fides quae") y como acto ("fides qua"), en que el acto se orienta al contenido y lo afirma. Por tanto la Fe siempre denota el *contenido* de la Fe; contenido que evidentemente no pudo estructurarse sin proceso teológico. La Fe independiente de la teología y previa (con prioridad temporal) a ella es impensable si se toma a la Fe,

²⁵ S. Th. 1 q. 1. a. 5 c.

²⁶ Gutiérrez, G.: *Teología de la Liberación*, C.E.P. Lima, 1971, p. 99.

como debe tomarse, con la explicitación, por lo menos postapostólica y Patrística, obrada justamente por la teología. Pero aun cuando alguien quisiera identificar la Fe con la Revelación primera, cerrada con la muerte del último Apóstol, tampoco se podría excluir de su ámbito a la teología. Ya lo hemos dicho respecto del N.T. tardío; pero ni aun del N.T. primitivo, es decir, de los Sinópticos. También éstos reflejan las ideas del mundo en que escribieron los Evangelios, que Bultmann llamó *míticas* y los Papas y el Vaticano II, con término más propio, *géneros literarios*²⁷, modos de decir que de ninguna manera se identifican con lo que se quiere decir, con la Revelación. Modo de decir que no está en absoluto garantizado por la Revelación y que coherentemente desde el principio (sin esperar a San Agustín y menos a la "desmitologización") fue distinguido del Sagrado Relato, del contenido revelado.

Tampoco es suficiente revestir las palabras con el manto de la sacralidad para cubrir su inconsistencia. Decir que "lo primero es el compromiso de caridad, de servicio... La teología viene *después*, es acto segundo"²⁸, no tiene sentido, fuera de atribuir a la caridad la prioridad de *dignidad* que nunca nadie ha dudado de que le corresponde. Pero evidentemente en el texto y contexto de la teología de la liberación se habla de prioridad temporal, cosa lógicamente inexistente. Porque el "compromiso de caridad" cristiana no es el mero arranque sentimental; tiene un sentido preciso teológico, no necesariamente explícito y reflejo, pero inherente, sin el cual no sería la virtud teologal cristiana. Mas no hace falta elucubrar lo que en la teología de la liberación significa "acto segundo", basta leer su literatura: "Se podría decir que la teología de la liberación, al definirse como reflexión crítica a partir de la interioridad de la praxis liberadora, no sólo se entiende como *acto segundo* en relación al *acto primero* de la praxis, sino también como *palabra segunda* en relación a la *palabra primera* de las ciencias humanas"²⁹. No vamos a repetir lo que hemos escrito ampliamente en otro lugar³⁰; entre otras cosas porque aquí no es nuestra intención hacer controversia; y porque el interlocutor primario es el estudiante de teología; sin embargo para él, con frecuencia hipnotizado por los anillos difusos de la teología de la liberación, nos parece importante reiterar y apoyar en el testimonio de algunas autoridades que la concepción de la teología que han introducido, apenas conserva la fachada de teología.

6. Qué es Teología y las otras Teologías

La respuesta no debe simplificarse. Por una parte ha sido y es incuestionable que la teología es la reflexión crítica y sistemática sobre la Fe y acerca de la Fe; no sobre otra cosa (la praxis o las ciencias

²⁷ Cf. las fuentes de la D. V., n. 12, en particular las Notas 6 y 7.

²⁸ Gutiérrez, O. C., p. 28.

²⁹ Assmann, H.: *Teología desde la Praxis de la Liberación*: Sígueme, 1973, p. 50.

³⁰ Cf. Interdonato F.: *Teología Latino-Americana, ¿Teología de la Liberación?* Ed. Paulinas, Bogotá 1978, en particular el cap. I, pp. 9-29.

humanas) a la luz de la Fe; y sin embargo es también palmario que se puede y aun se debe hacer teología de la liberación, lo mismo que otras teologías. Todo está en situarla en su nivel. Para ello es indispensable recordar las siguientes nociones:

La Fe cristiana incluye, llamémoslos así, tres *niveles* de verdades: 1º: El de las *Verdades Reveladas*, es decir, contenidas en el hablar sobrenatural de Dios (Sagrada Escritura y Tradición), únicas que pueden ser proclamadas dogmas por el Magisterio;

2º: El de las *Verdades Conexas* con las anteriores, o sea, aquellas en que una de las premisas está tomada de la Revelación, y otra de una disciplina o ciencia natural. Precisamente por estar su verdad condicionada por la validez y temporalidad de estas ciencias o disciplinas humanas, no son susceptibles de ser declaradas dogmas. Caen, pues, en el ámbito de la Fe, pero sin su certeza absoluta y perenne (ejemplos clásicos son el monogenismo; el juzgar de la ortodoxia de los escritos de un teólogo, etc.);

3º: El de las *Conclusiones Teológicas*: Verdades que en sí no están contenidas en la Revelación sino que son *deducidas* de Ella³¹, con mayor o menor evidencia, pero que nunca se identifican con la Palabra de Dios ni pueden pertenecer a la Fe estrictamente dicha, aunque sean objeto del Magisterio Ordinario. No es posible dar ejemplos porque se despliegan en un amplio abanico que va desde muchos de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia a tantas aplicaciones de la Moral natural; pero quedará explicada ampliamente porque precisamente en este nivel entra la "teología de la liberación" y otras teologías análogas llamadas globalmente "en genitivo".

Está claro que lo que caracteriza al Cristianismo es el primer nivel, el de las Verdades Reveladas, y a él se aplica el concepto de teología dado al inicio de este párrafo (y se supone que se habla de éste, mientras no se diga lo contrario), de "Conocimiento crítico y sistemático de la Fe o Verdades Reveladas", que hemos dicho ser universal y constante también entre los modernos, con algún matiz que es preciso ver.

Podríamos arrancar con las conclusiones de ese Congreso de Teología que reunió *Concilium* con ocasión de su primer lustro. La primera de esas Conclusiones, aprobada por votación, dice: "Sin pretender dar una definición de teología, la entendemos como la reflexión que los cristianos hacen sobre su fe y sobre su experiencia cristiana en un tiempo y en una cultura determinada"³². A la definición tradicional "reflexión sobre su fe" añade el nuevo matiz: "y sobre su experiencia cristiana en un tiempo y en una cultura determinada". Sin incidir en el hecho de que aquí no se dice: "sobre la praxis", consta que no se modifica el concepto tradicional, sino que se lo extiende para comprender las teologías en genitivo que se multiplicaron en estos últimos años, con positiva riqueza de la teología en indicativo. Los teólogos de *Concilium* solidaria-

³¹ En la terminología introducida por Rahner (Cf.: Rahner, K.: *Escritos de Teología*, Taurus 1961, Tomo IV, pp. 384-5) se entienden las deducciones *ónticas* (no lógicas) de la Sagrada Escritura.

³² *Concilium*, número extraordinario, Diciembre 1970, p. 317.

mente mantuvieron ese concepto dos años después al presentar "el nuevo rostro de *Concilium*" donde de paso y como algo consabido anotan: "...la teología como reflexión crítica de fe sobre la buena noticia de Jesucristo"³³.

Igual concordancia encontramos en los teólogos singulares, por ej., E. Biser: "Teología es el conocimiento en torno a la autoexpresión revelante de Dios, expresada estructuralmente acerca de un *más* que precede a toda pregunta y que igualmente dice más de lo que haya podido preguntarse"³⁴. J. Alfaro, tratando de responder a la pregunta de si la teología exige una reflexión filosófica, de manera indirecta y por tanto más significativamente, define así a nuestra disciplina: "La teología, como autocomprensión crítica y metódica de la Fe"³⁵.

Es una confirmación muy reveladora el que los Autores Protestantes en esto no se diferencien de los Católicos, a no ser algunos teólogos de la secularización, como Harvey Cox cuya tesis central propuesta en su más famoso libro (*La Ciudad Secular*): "En la ciudad secular la política hace lo que una vez hacía la metafísica: da unidad y sentido a la vida humana y al pensamiento"³⁶, si bien él la desdijo de facto en su siguiente libro *La Fiesta de Locos*, la carnavalada de querer substituir la metafísica por la política, resonó extraña e ingloriosamente en la "teología de la liberación". Pero el hecho es que el ayer "best seller" de Cox es hoy apenas un suburbio de la teología protestante; mientras que aquel teólogo que pretendió erigir ineptamente como su precursor, Bonhoeffer, conserva toda su actualidad. Pues bien, éste opinaba muy distinto: "Debe ser captado (el estudiante de teología) por la causa de la teología: La disposición para reflexionar sobre la Palabra y la voluntad de Dios, para aprenderla y llevarla a la práctica"³⁷. No es distinto el pensamiento de los Autores Protestantes actuales más ilustres, por ej., Moltmann, por cierto muy comprometido en el diálogo con el marxismo: "Teología, como discurso sobre Dios es sólo posible a base de lo que dice Dios mismo"³⁸.

A este concepto esencial, mantenido intacto —como no podía dejar de suceder— dijimos que modernamente, a impulsos de las "señales de los tiempos" se le han añadido matices peculiares. Uno de ellos ya lo hemos mencionado³⁹; aquí hay que referirse a otro. Es la explicitación del carácter eclesial de la teología, el que ésta no puede ser "teología de éste o del otro teólogo" sino "teología de la Iglesia". La "señal de los tiempos" es que de hecho por muchos, y de derecho por varios, es negado modernamente. Curiosa pero sintomáticamente, esta explicitación del carácter eclesial de la teología la hicieron los dos teólogos que más podían haber reivindicado el carácter personalista de la teología, ya que

³³ *Concilium*, 80 (1972), p. 437.

³⁴ Biser, Eugen: *Religiose Grundverständnis*, en *Stimmen der Zeit*, Enero 1975, p. 16.

³⁵ Alfaro, Juan: a. c., p. 209.

³⁶ Cox, Harvey: *The Secular City*: McMillan, 1966, p. 254.

³⁷ Bonhoeffer, D.: *Consejos...* a. c., p. 112.

³⁸ Moltmann, J.: *El Dios crucificado*, Sígueme, 1975, p. 101.

³⁹ Cf. la Nota (29).

han sido —así los consideran tantos— los más creativos de este siglo, Barth y Rahner (no deja de ser asimismo significativo el hecho de que procedan de distinta confesión). Afirma el primero: “La tarea que tenemos los teólogos no consiste en defender o representar determinada posición, idea o teoría; como teólogos no podemos ser nada distinto de una especie de testigos. Nos encontramos en presencia de un hecho y ese hecho se ha manifestado en la Biblia”⁴⁰. El segundo, más explícitamente si cabe, rehusa hablar de *su propia* teología porque: “Lo decisivo es la convicción de que una teología es realmente interesante y responde de verdad a su esencia, precisamente cuando no es la teología *propia* de un teólogo *particular*, sino cuando es una teología de la Iglesia. La teología debe ser por definición un elemento del proceso en el que la Iglesia intenta escuchar mejor la palabra de Dios, pronunciada en ella”⁴¹.

Este mismo autor (Rahner) en su reciente libro fundamental añade a la definición tradicional de teología un elemento que ilustra nuestro tema de fondo: “La teología como reflexión sistemática sobre la Fe cristiana a partir de la situación conjunta y de la autointeligencia entera del hombre”⁴². El elemento añadido es: “a partir de la autointeligencia entera del hombre” que, como se ve en seguida, se aplica —sin menoscabo de que sea “teología de la Iglesia”— al peculiar método y fin teológico de “primer nivel de reflexión” desarrollado en este admirable “Curso”. El que lo haya leído sabe que él llama “teología de primer nivel” a la elaborada sin la especialización característica de la teología positiva a base de las Fuentes (Escritura, Tradición, Magisterio, Teólogos) que Rahner explícitamente usa muy poco, no por menos aprecio, sino porque conscientemente quiere elaborar *una* teología (no *la*) con ese “giro antropológico o trascendental” que de ninguna manera disuelve la Revelación en lo humano. El modestamente lo contradistingue del segundo nivel de reflexión al que llama *científico*; pero cualquier lector que no huye el “esfuerzo del concepto” para entenderlo sabe que el “primer nivel” de Rahner no es *menos científico* sino *distinto*.

Pero aquí no vamos a discutir eso. Lo que nos interesa es llamar la atención de que en su definición, conservando lo esencial, le añade este matiz epocal, que él sabe que no es el tradicional y al que no pretende *substituir* ni tampoco ignorar: De hecho está en el fondo de toda su teología y sólo porque la tiene profundamente asimilada pudo darle ese “giro”; no es “una nueva manera” sino la “manera fundamental” extendida a toda la teología. A nadie se le ocurriría negar que se pueda hacer esta teología de “primer nivel” y en realidad, de alguna manera siempre se ha hecho. La consecuencia inmediata e inmediatamente evidente es que también se puede hacer teología de la liberación, igual que se hacen muchas otras teologías en genitivo (“de la mujer”, “de los medios de comunicación”, etc.). Todo está en que autoidentifique su ser, lo sitúe en el lugar que le corresponde y respete el ser de la teología primariamente dicha y su función normativa; se entiende positivamente (no sólo norma negativa), sin lo cual ninguna teología podría ser católica.

⁴⁰ Barth, K.: (y otros): *Hacia un Nuevo Humanismo*: Guadarrama, 1957, pp. 128-9.

⁴¹ Rahner, K.: *La Gracia como Libertad*: Herder, 1972, p. 147.

⁴² Rahner, K.: *Curso Fundamental...* o. c., p. 518.

Ahora bien, dado el planteamiento equívoco y su evolución, para la teología de la liberación identificar su ser implica *rectificarlo* explícitamente. Si es teología debe ser reflexión sobre la Fe, aunque sea, como de hecho es, sobre las Verdades Conexas con la Revelación; pero no "reflexión sobre la praxis" que en su mayor parte ha sido sobre la praxis política y sobre las ciencias humanas. Por mucho que se añada: "A la luz de la Fe", esto no convierte a esas reflexiones en teología, como no es teología tomar sus decisiones de profesional (médico, ingeniero, comerciante) "a la luz de la Fe". La decisión permanece una decisión médica, técnica, económica, no teológica, aunque, si es cristiano, tiene que tomarla "a la luz de la Fe", como lo dijo Maritain en un admirable texto que merece recordarse: "Denunciemos, pues, el equívoco contenido en una fórmula como ésta que no es raro encontrar: 'Queremos juzgar desde el punto de vista católico todas las cuestiones temporales, políticas o económicas'... hay un juicio *del catolicismo* sobre estas cuestiones, pero este juicio versa únicamente sobre ciertos principios muy elevados de los que éstas dependen o sobre ciertos valores espirituales implicados en ellos; y no podría aconsejar si conviene sostener o combatir la política triguera de M. Flandin o la política exterior de M. Laval. Y hay un juicio que yo, *católico*, formo sobre estas cuestiones, sobre las que conviene que adopte un criterio, si me entrego a la acción política, esclareciendo con las luces de mi conciencia católica mis conocimientos y mis pasiones de hombre metido en los negocios del mundo; pero sería intolerable que sobre ello pretendiera yo hablar en nombre del catolicismo o arrastrar a mi camino a los católicos como tales"⁴³; substitúyase "en nombre de la teología" (en vez de "en nombre del catolicismo") y todo lo dicho aquí se aplica con mucha más razón a la teología y a los teólogos de la liberación.

La teología de la liberación si bien no llegó a pie sino a caballo a la fama, no debe experimentar como una humillación ser considerada una de las varias teologías en genitivo. Puede ser muy bien la primera entre ellas, la más urgente, etc.; pero la primera después de la *única*. Debe en concreto renunciar expresamente a la pretensión de ser *la* teología o una nueva manera de hacer *la* teología y muchísimo más a querer sustituirla de derecho o de hecho, es decir, dándole en la práctica más tiempo, etc. Ser una de las varias teologías en genitivo no implica desvalorización. Precisemos un poco más qué es una teología en genitivo. Surge a partir de una situación existencial más o menos nueva (de una "señal de los tiempos"), por ej., el progreso científico; la conciencia más clara de la igualdad de los sexos y el reclamar, consiguientemente, más participación de la mujer en la Iglesia; el mayor anhelo ecuménico; el clamor por la justicia; el deseo universal de una mayor socialización, etc. Estas han dado origen a diversas teologías llamadas por lo mismo en genitivo: "Teología del progreso"; "de la mujer", etc., y también la "teología de la liberación". Pero ni ésta ni las otras pueden concebirse como reflexiones sobre la *praxis*, es decir, sobre el fenómeno del progreso, del feminismo, de la socialización en sus diferentes y complejas modalidades.

⁴³ Maritain, J.: *Humanismo Integral*, Ed. C. Lohlé 1966, p. 227.

Repetimos, aunque estas reflexiones se hagan "a la luz de la Fe" (y así debe hacerla todo cristiano, en el sentido que explicó Maritain), no tendríamos *teología* de ningún nivel, sino *evolucionismo* en cristiano, *política* en cristiano. O mejor dicho, tendríamos *una manera cristiana* (entre las varias posibles) de hacer política, feminismo, evolucionismo. Para hacer teología, aunque sea de segundo o tercer nivel, se deben tomar como objeto de reflexión formal las premisas Reveladas y de ahí deducir conclusiones teológicas que guíen la conducta concreta en el mundo de hoy y de cada época. Esto no sólo se puede, se debe hacer porque el Cristianismo no puede alcanzar salvíficamente al hombre concreto en una situación concreta sin la mediación y asimilación teológica de las "señales de los tiempos". Pero no son éstas las que juzgan y norman a la Revelación, sino que ellas deben ser normadas.

De acuerdo a lo dicho la concepción verdadera y legítima de una teología en genitivo, o, aplicándola directamente a la que más influyó en la caída de los estudios y formación teológica del estudiante L.A., la teología de la liberación, su concepción verdadera e incluso necesaria sería ésta: Es la reflexión que a partir de la Fe, de la Revelación, trata de entender y fijar las relaciones existentes entre el fenómeno actual del clamor por la justicia y creciente sentimiento de socialización, con el fenómeno perenne y salvífico del Cristianismo; a fin de iluminar y ayudar a resolver los complejos y graves problemas que plantean tanto esas relaciones en sí, cuanto el involucramiento de los sacerdotes y cristianos en ese movimiento liberador.

Si la teología de la liberación se hubiera presentado así, sin las arrogantes ínfulas de ser *la* teología o una nueva manera de hacer *la* teología, le habría ahorrado a la Iglesia L.A. el peor trauma que ha sufrido en la formación de sus estudiantes; y creemos firmemente que no habría perdido ninguno de sus fines ni la eficacia en alcanzarlos... a no ser para los que piensan triunfalísticamente que en la retorta de la teología se puede cocinar la panacea económica, técnica, sociológica, para todos los males del Continente. Si sólo se espera de la teología y de la Religión aquella contribución que *en cuanto* teología y *en cuanto* Religión —sin disolverse por tanto en política o en disciplinas humanas— realísticamente puede prestar, lo habría hecho más profunda y efectivamente. Esta contribución *propia* (de la teología y de la Religión) no es pequeña, no es inocua, es literalmente la más grande y la más necesaria. Esto no es optimismo ni pesimismo; es esperanza (no alienación) del *todavía no*, pero *ya*. Si el Cristianismo como tal transformó el mundo —en un sentido enteramente verdadero—, ¿por qué habría de convertirse ahora en estéril? San Juan, San Pablo, no se disolvieron en el Paganismo. Sin Ellos el mundo hubiera progresado igualmente; pero con ellos, permaneciendo ellos mismos, el mundo progresó con alma cristiana. Este es el reto al estudiante de teología L.A. hoy. Por supuesto, todavía estamos a tiempo, y la capacidad de recuperación del Cristianismo es inagotable; pero no es automática ni mágica. Supone el actuar inteligente y libre del hombre, en este caso, de toda la Iglesia Latinoamericana.

Socialismo: ¿Nombre de la Utopía Cristiana?

José L. Idígoras, S.J.

Profesor de Teología en la Facultad Pontificia y Civil de Lima, Perú

Desde hace algunos años se ha comenzado a utilizar el término "socialismo" para designar la utopía cristiana hacia la que aspiramos. Nos parece que tal terminología supone una novedad en el lenguaje teológico y queremos por eso hacer algunas reflexiones sobre la conveniencia de utilizarla. No pretendemos hacer un estudio sobre un tema tan complejo como el socialismo, sino limitarnos a la conveniencia del uso de ese término y las razones que lo pueden aconsejar o disuadir.

La *Octogesima adveniens* ha puesto de relieve el fenómeno del "renacimiento de lo que se ha convenido en llamar utopías". La insatisfacción del presente y la conciencia del ritmo acelerado de la historia empujan hacia esa reflexión esperanzadora sobre el futuro. Pero si ese interés es universal, creo que en América Latina su impacto ha sido aún mayor. El excesivo contraste entre las condiciones de vida popular y los modelos que ostentan las clases acomodadas y que se exhiben en las pantallas provoca ese salto febril hacia el mundo soñado de los ideales. Más aún, la creciente politización de la vida hace sentir cada vez más hondamente la distancia entre la actual realidad social y las aspiraciones igulitarias que la política presenta como tareas inmediatas que se han de conquistar en la lucha. La práctica demagógica de muchos partidos y las críticas exacerbadas de las ideologías izquierdistas han contribuido a hacer más explosivas las esperanzas y a forjar mundos ideales que fascinan con su justicia y perfección.

El citado documento papal nos hace caer en la cuenta de los efectos ambiguos de las utopías. "Un cómodo pretexto para quien desea rehuir las tareas concretas refugiándose en un mundo imaginario". "Una coartada fácil para deponer responsabilidades inmediatas". Pero a la vez puede tratarse de una crítica social que "provoca con frecuencia la imaginación, prospectiva a la vez, para percibir en el presente lo ignorado que se encuentra inscrito en sus posibilidades, y para orientar hacia un futuro nuevo"¹. Dinamiza así las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón hacia metas sin término. Esa ambivalencia es la que hace peligrosa e incierta una estimulación indiscriminada de los resortes utópicos, sobre todo en nuestros países insatisfechos y colmados de mentes juveniles.

La utopía ha florecido en todos los pueblos, a lo largo de la historia. Pero conviene distinguir entre lo que es una utopía espontánea que emerge instintivamente del corazón y vive en el alma de los pueblos,

¹ *Octogesima adveniens*, n. 37.

sin correctivos críticos, y la utopía más reflexiva que es fruto del pensamiento filosófico o de la proyección de las ciencias humanas y sociales.

La utopía espontánea encierra en sí, en forma confusa, todos aquellos elementos que anhelamos para nuestra felicidad. La imaginación los amontona unos junto a otros, sin analizar las posibilidades de conciliación entre ellos. En ese mundo maleable de la fantasía, se pueden yuxtaponer todos los bienes ansiados, sin choques ni resistencias. Allí se juntan, con el mismo orden de rango, la verdad y el sentimiento, la contemplación y la acción, la naturaleza y la técnica, la libertad y la igualdad, el amor y la lucha. Todas las dimensiones se aúnan conciliatoriamente, como las imágenes en el sueño. Los problemas nacen cuando se trata de acercar esos ensueños a la realidad.

La utopía reflexiva es más crítica y trata de organizar los diversos elementos de la realidad, con inevitables preferencias unilaterales y con inevitables conflictos que excluyen las síntesis anheladas. Estudia, pues, qué aspiraciones habrá que sacrificar en favor de otras más valiosas y busca las direcciones y fronteras de la acción. No es ya el mero fruto de la imaginación, sino a la vez de la razón sintetizadora y crítica. Esta utopía muestra así la visión del hombre y de la sociedad de los que la propugnan. Siempre habrá valores que se prefieren, frente a otros que son marginados. Unas veces dominará el amor, otras la libertad, otras la justicia.

Estas dos formas de utopía suelen estar muy relacionadas en la vida real. La reflexiva que impone límites y deslinda posibilidades es más propia de las minorías. Pero cuando esas utopías, por críticas que sean, logran encarnarse en el pueblo suelen hacerse pronto espontáneas y confusas, aun cuando se sientan dirigidas por determinadas corrientes de pensamiento.

Ahora bien, cualquiera que sea la utopía necesita siempre de un nombre dinámico y estimulante que despierte con su impacto todo ese mundo de realidades emotivamente amadas por el que se lucha. Un nombre conciso y sonoro estrechamente ligado a las constelaciones imaginativas de los bullentes deseos y promesas.

Ahora no nos referimos al nombre de la utopía trascendente de que nos habla la revelación. Esa realidad no puede ser objeto directo de nuestra planificación o construcción social, sino que es fruto de la comunicación soberana de Dios en diálogo con sus creaturas. Y su nombre es múltiple en la tradición cristiana, aunque la designamos preferentemente como Reino de Dios. Aquí nos referimos a la utopía intramundana que dirija nuestros impulsos hacia la construcción de un mundo más justo y más humano. A la meta que oriente el dinamismo temporal de los creyentes en aspiración incesante hacia el Reino, aun cuando éste sea el encuentro dialéctico de la gracia con el trabajo humano.

Estamos convencidos que entre nuestra utopía y el Reino ha de haber estrecha relación. La utopía es la cara inmanente y siempre imperfecta de lo que Dios ha de revelar en su plena manifestación. Por eso necesitamos también un nombre distinto de Reino, un término vivo y actuante que despierte resonancias profundas para la acción y movilice hacia una lucha solidaria.

No nos puede extrañar que, bajo esta perspectiva, se haya recurrido con frecuencia al término "socialismo", no sólo por grupos de creyentes, sino por la misma jerarquía. Es una palabra que evoca una concepción de la sociedad más solidaria que individualista, más igualitaria que competitiva, más integrada que en perenne tensión. Se trata, a la vez, de un término ligado a las realidades socio-políticas y capaz de despertar hondos anhelos populares. Como señala I. Ellacuría, refiriéndose al socialismo, "no puede extrañar ni a los políticos ni a los hombres de la iglesia que sus respectivos movimientos entren en conexión, a pesar de que uno vea el problema más desde la historia y el otro lo vea más desde Dios"².

El término que designe la utopía no ha de ser un concepto preciso y claramente delimitado. Se trata de un concepto que deslumbra con su fulgor y estimula desde su distancia idealizadora. Aunque la utopía, cuanto más reflexiva, más nítidamente habrá de marcar senderos hacia metas e ideales concretos. Pero nunca se pueden exigir las precisiones conceptuales de las ciencias de lo real. Sin embargo ahí es donde precisamente puede radicar la debilidad de una utopía o de los términos que la designan. Si se presta a tantas interpretaciones que apenas conserve un núcleo común y significativo.

L.J. Leuret, tratando de alcanzar el significado del socialismo, nos dice: "El resultado es que ya no se sabe más qué cubre la palabra socialismo, fuera de una vaga aspiración a tener más o la igualmente vaga aspiración a alguna sociedad mejor"³. Y un político revolucionario se expresa así: "Socialismo. ¿Qué socialismo? Hoy todo el mundo habla de socialismo. La palabra socialismo se ha convertido en la salsa de todos los platos, en la flor en el ojal de toda mentira, en una moda. ¿Hemos olvidado acaso que también Mussolini chachareaba sobre el socialismo, que incluso procedía de él y también Hitler? Nazismo ¿no es tal vez la abreviatura de nacionalsocialismo? Alguien dice socialismo y vosotros detrás sin preguntaros qué socialismo, sin mirar a la cara a quien dice socialismo"⁴.

Por eso, si no podemos pretender una definición del socialismo, debemos al menos hacer alguna distinción elemental que salga al paso a la excesiva ambigüedad del término. Sólo así se evitarán instrumentalizaciones que servirán a causas contrarias de la que se profesa.

L.J. Leuret distingue tres tendencias en el socialismo: socialismo utópico, socialismo reformista y socialismo revolucionario. Y nos hace notar que el socialismo utópico brotó siempre de raíces religiosas y estuvo cargado de hondas aspiraciones éticas y humanistas. Es anterior a Marx y ha brotado como rechazo de las injusticias reales del mundo, y con la aspiración de forjar una sociedad más igualitaria, donde los valores morales primarán sobre el lucro y la competencia. El socialismo refor-

² I. Ellacuría: "Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo", en *Concilium* 125 (1977), 284s.

³ L. J. Leuret: *Manifiesto para una Civilización Solidaria*. Santiago 1975, p. 49.

⁴ Alekos Panagulis. En la biografía novelada de Oriana Fallaci: *Un Nombre*. Barcelona 1979, p. 292.

mista equivale a los socialismos debilitados que se retraen de los métodos revolucionarios y buscan caminos más prácticos de llegar al poder.

"El socialismo revolucionario ha sido absorbido por el comunismo"⁵. Es marxista. Su dirección es contraria a la del socialismo utópico. Las aspiraciones idealistas de mundos más justos eran para Marx anhelos propios de los frustrados, formas de expresión religiosa, en el fondo, opio. El pretendió, con mentalidad materialista, descubrir las leyes reales de la sociedad que regían los caminos necesariamente y la impulsaban hacia el socialismo. Este socialismo se presenta hoy en nuestros países esencialmente ligado a una filosofía materialista, a una teoría del conocimiento y una praxis ideológica que significan prácticamente la destrucción de la conciencia cristiana⁶. Así lo juzgan lo mismo las autoridades de la iglesia que las autoridades oficiales del marxismo.

La *Octogesima adveniens* advierte claramente que el socialismo "asume diversas formas bajo un mismo vocablo, según los continentes y las culturas". Reconoce los valores del socialismo utópico, aun cuando reconoce que los creyentes "se sienten tentados a idealizarlo en términos, por otra parte muy generosos: voluntad de justicia, de solidaridad, de igualdad"⁷. Respecto al socialismo reformista, por primera vez, la Iglesia lo reconoce como camino liberador, dentro de ciertos límites. Sin embargo, respecto del socialismo marxista, la enseñanza de la Iglesia sigue rechazando que los cristianos puedan adherirse "a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva"⁸.

El Socialismo de los Obispos Latinoamericanos

Vamos a fijarnos ahora en algunos textos de obispos latinoamericanos que ensalzan el socialismo, como la utopía a la que debemos aspirar los cristianos. Es evidente que no se trata del socialismo marxista, ni del socialismo reformista. Nuestros prelados hablan en un plano religioso y utópico, de la superación del presente orden opresor y de una nueva sociedad que describen con los términos de una utopía espontánea y muy poco crítica.

Ronaldo Muñoz, tratando de analizar el significado del socialismo en los documentos eclesiales latinoamericanos, entre los años 1965-70, se expresa en estos términos: "La mayoría de los documentos, cuando proponen un socialismo, se refieren más bien a un conjunto de valores que, como rectores para la construcción de la nueva sociedad, les parecen prestarse mejor al servicio del hombre, les parecen más conformes con el evangelio. Más en concreto mencionan el hecho de poner las motivaciones morales y solidarias por encima del interés individual, la igualdad

⁵ L. J. Le Bret, I. c., p. 47.

⁶ Ver Puebla, n. 545.

⁷ *Octogesima adveniens*, n. 31.

⁸ O. A., n. 26.

fundamental y la fraternidad entre los hombres, el más justo reparto de los bienes y la dignificación del trabajo"⁹. De esa manera juzgan que la Iglesia latinoamericana se refiere a un socialismo "original, popular y democrático" que responda a nuestras características y se aparte de los abusos cometidos por ciertos socialismos históricos.

Creemos que esa es la tónica general de los documentos episcopales, al respecto. Lo que significa que se trata de un socialismo claramente utópico y espontáneo, sin la menor reflexión a los modos de una posible conciliación entre la igualdad y la democracia. Nos vamos a limitar ahora a citar tres textos episcopales que nos parecen característicos de esta tendencia.

El primero es el llamado "Mensaje de obispos del tercer mundo", en el que un grupo de obispos latinoamericanos, en unión con otros de países subdesarrollados, hace un llamado para despertar la conciencia de los pueblos pobres. Se alegran de las tendencias que en la Iglesia tratan de rechazar el capitalismo egoísta y se adhieren a la causa socialista. "Los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental. Lejos de rechazarlo, sepamos adherirnos a él con alegría, como a una forma de vida social más adaptada a nuestro tiempo y más conforme con el espíritu del evangelio"¹⁰.

Es evidente que los obispos se mueven ahí en un plano religioso y utópico. Podríamos añadir también que su utopía es plenamente espontánea e ingenua. Es cierto que en el evangelio hay rasgos socialistas, como veremos. Pero si los obispos se refieren al campo socio-político no pueden contentarse con hacer alusión al espíritu evangélico. Hay de por medio graves problemas como el de la conciliación de la tendencia socializadora con la personalización y de la libertad con la igualdad. Y sin embargo no se hace ni el más mínimo esfuerzo por integrar aspectos tan conflictivos entre sí. Se limitan a una evocación del evangelio y lo proyectan sin más sobre la actual realidad social. Lo que en el fondo se descubre es la honda aspiración por una sociedad más justa y más humana a la que, por contraste con la presente injusticia, se la designa como socialista.

Un esfuerzo más reflexivo de opción socialista nos lo ofrecen los obispos peruanos, con su documento elaborado para el sínodo de Roma, en 1971. Se trata de un texto que hay que comprender en las circunstancias concretas en que se escribió. En 1968 el general Velasco había comenzado lo que se designó como "la revolución peruana" que trataba de cambiar la sociedad pacíficamente hacia estructuras más justas y humanas. Fue un momento de gran expectativa para las fuerzas renovadoras del país. De hecho, el partido democristiano fue el que ofreció un apoyo más comprometido a la nueva experiencia revolucionaria. También la iglesia oficial la respaldó con su simpatía y su aliento. Saludó

⁹ R. Muñoz: *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca 1974, p. 251.

¹⁰ "Mensaje de obispos del Tercer Mundo", n. 14. En *Signos de renovación*, Lima 1973, p. 24.

con gran gozo lo mismo la reforma agraria que la reforma educativa. Y hubo en muchos cristianos entusiasmos prematuros.

La "revolución peruana" no se declaró socialista ni pretendió serlo. Proclamó su respeto a la propiedad privada, aunque trató de privilegiar a la propiedad social, dirigiendo por ese cauce las grandes empresas y la comercialización de las exportaciones. Se autodesignaba, como defensora de una sociedad de participación plena, con ciertos tonos socializantes. En este sentido, la declaración de los obispos va a ir más allá que la misma revolución. Pues va a propugnar abiertamente el socialismo.

Al entusiasmo que las primeras reformas del régimen despertaron en algunos círculos cristianos, hay que añadir la aparición de la *Octogésima adveniens* que, por primera vez, en la enseñanza social de la iglesia, abría las posibilidades de una senda socialista para los cristianos. Los redactores del documento hacen como una gavilla de las alabanzas al socialismo en el documento papal y tratan de atenuar las precauciones y restricciones que se plantean sobre él. De esa manera, resulta una aceptación gozosa del socialismo, aun cuando ya se afirma que no se trata de muchos de los socialismos históricamente existentes. Vamos a citar los párrafos, a pesar de su longitud.

"Lo antedicho y la experiencia de nuestro pueblo lleva al rechazo del capitalismo, tanto en su forma económica, como en su base ideológica que favorece el individualismo, el lucro y la explotación del hombre por el hombre". "Por tanto ha de tenderse a la creación de una sociedad cualitativamente distinta. Entendemos por tal una sociedad en la que rige "la voluntad de justicia, de solidaridad y de igualdad" (O.A. 31), que responde "a la aspiración generosa y a la búsqueda de una sociedad más justa" (O.A. 31) y en la que se realicen "los valores en particular de libertad, de responsabilidad y de apertura a lo espiritual que garanticen el desarrollo integral del hombre" (O.A. 31). "Ahora bien, para que se dé una sociedad de este tipo es menester que la educación de todo el pueblo sea hecha en el sentido social y comunitario de la vida humana, en el ámbito total que abarca la cultura, la economía, la política y la sociedad entera. Por eso tantos cristianos reconocen hoy día en las corrientes socialistas así entendidas, "un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fe" (O.A. 31). "Una educación así concebida conduce a la creación de un hombre nuevo y una nueva sociedad. Un hombre social y una sociedad comunitaria, en la que la democracia sea real por la participación política de los miembros de la sociedad, por la propiedad social de los bienes de producción, por una concepción y una práctica humana del trabajo, por una sumisión del capital a las necesidades de toda la sociedad. Por consiguiente esa sociedad así entendida excluye en su concepción a ciertos socialismos históricos que no admitimos por su burocratismo, por su totalitarismo, por su ateísmo militante"¹¹

No cabe duda que se puede leer en estas páginas reflejado el entu-

¹¹ "La justicia en el mundo". Documento del episcopado peruano para el Sínodo de 1971. En *Signos de liberación*, Lima 1973, p. 180.

siasmo de una hora concreta que pronto se desinfló. Por eso los obispos peruanos no han vuelto en los años posteriores a referirse a este texto o sacar consecuencias de él.

También en este texto los obispos se mueven en el plano utópico y con una visión ingenua y espontánea de la utopía. Así parecen pretenderlo expresamente, al tomar para su descripción rasgos que Pablo VI atribuye a la idealización abstracta que algunos creyentes hacen del socialismo. Y hablan así de "voluntad de justicia e igualdad", de "sociedad más justa", de aspiraciones que bullen en los creyentes. Por otro lado, asocian idealistamente y sin el menor sentido del conflicto, la propiedad social de los medios de producción con la democracia real y efectiva de todos los miembros de la sociedad, la necesidad de una determinada forma de educación social con el pleno respeto a la libertad, la voluntad de igualdad con el desarrollo integral. Hacen esa acumulación de rasgos sin el menor esfuerzo imaginativo de integración y sin un sentido realista que se plantee los bienes a los que hay que renunciar o las fronteras que en caso conflictivo no se podrán sobrepasar. Se amalgaman acriticamente bienes del sistema socialista y del liberal en forma abstracta y al conjunto se lo designa un tanto unilateralmente como socialismo.

Vamos a citar un tercer ejemplo que surge en circunstancias semejantes a las del documento peruano. Se trata del caso de Nicaragua en que los obispos, tras una cruenta guerra civil y la victoria popular contra un tirano, sienten la necesidad de estimular reformas sociales, en un clima político inseguro y ambiguo. La Iglesia quiere apoyar los cambios que contribuyan a un mejoramiento del pueblo, pero siente la incertidumbre que provoca todo golpe brusco, cuyo porvenir depende de la voluntad de personajes desconocidos. Las nuevas reformas se levantan con el nombre de socialismo. La Iglesia no lo rechaza, pero pone un número de condiciones para que ese socialismo pueda ser genuino y acogido por los cristianos. Aceptación condicional que trata de protegerse de ulteriores abusos. Citamos también los párrafos, a pesar de su longitud.

"Se oye expresar a veces con angustia el temor de que el presente proceso nicaragüense se encamine hacia el socialismo. Se nos pregunta a los obispos qué pensamos sobre ello". "Si, como algunos piensan, el socialismo se desvirtúa, usurpando a los hombres y pueblos su carácter de protagonista libre de la historia; si pretende someter ciegamente al pueblo a las manipulaciones y dictados de quienes arbitrariamente detentarían el poder, tal espurio o falso socialismo no lo podríamos aceptar. Tampoco podríamos aceptar un socialismo que extralimitándose, pretendiera arrebatarnos al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida o de expresar públicamente esas motivaciones y sus convicciones, cualquiera que sea su fe religiosa". "Igualmente inaceptable sería negar a los padres el derecho a educar a sus hijos, según sus convicciones, o cualquier otro derecho de la persona humana".

"Si, en cambio, socialismo significa, como debe significar, preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses y un modelo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente par-

tipativa, nada tenemos que objetar. Un proyecto social que garantice el destino común de los bienes y recursos del país y permita que, sobre esta base de satisfacción de las necesidades fundamentales de todos, vaya progresando la calidad humana de la vida, nos parece justo. Si socialismo significa una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre las ciudades y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y del manual; si significa participación del trabajador en los productos de su trabajo, superando la alienación económica, nada hay en el cristianismo que implique contradicción con este proceso...". "Si socialismo supone poder ejercido desde las perspectivas de las grandes mayorías y compartido crecientemente por el pueblo organizado, de modo que vaya hacia una verdadera transferencia del poder hacia las clases populares, de nuevo no encontrará en la fe, sino motivación y apoyo". "Si el socialismo lleva a procesos culturales que despierten la dignidad de nuestras masas y les comunique el coraje para asumir responsabilidades y exigir sus derechos, se trata de una humanización convergente con la dignidad humana que proclama nuestra fe"¹²

Lo primero que advertimos en este texto es la aceptación cristiana del término socialismo, aun cuando se lo describe como una realidad que puede prestarse a abusos y desviaciones que lo harían reprobable. Pero se acepta como concordante con la fe un socialismo genuino. Se describe después ese socialismo en forma condicional y se le atribuye un conjunto de aspiraciones muy generales, típicas todas ellas de la enseñanza social de la Iglesia. Más aún, se tiende a describir el proceso en forma progresiva y evolutiva, más que revolucionaria. Y hasta podríamos decir que los rasgos que se caracterizan como socialistas no lo son en forma exclusiva y que se podrían realizar por tanto en otras formas de gobierno.

Concluimos por eso que también aquí los obispos hablan en un tono utópico, tratando de describir las reformas necesarias en la sociedad de acuerdo a la visión cristiana. Desaparece también aquí todo esfuerzo por integrar las contradicciones reales del hombre y de la sociedad y por establecer prioridades y sacrificios inevitables. Seguimos pues en el plano de la utopía espontánea que se describe como socialista sin perder los rasgos democristianos.

Resumiendo lo común a los tres textos que hemos aducido, podemos advertir en los obispos una tendencia a aceptar un término que tradicionalmente estaba reprobado en la enseñanza católica y precisamente para describir la utopía de una sociedad nueva y justa. Pero cuando tratan de describir ese socialismo, rehuyen colocarse en el plano concreto de las situaciones socio-políticas y se limitan a describir un régimen abstracto e ideal que reúne las más hondas y genuinas aspiraciones humanas. Se contentan con ofrecer ese modelo utópico espontáneo como contraste de la presente situación de injusticia generalizada.

En ese nuevo lenguaje creo que podemos encontrar un aporte muy positivo. La utilización del término "socialismo" para designar la utopía

¹² Carta de los obispos de Nicaragua del 17 de nov. de 1979. Tomada de un folleto multicopiado.

cristiana no servirá ciertamente para guiar a los cristianos hacia una opción política concreta ni para iluminar el sentido real de la praxis política. Pero al optar por la designación de la sociedad anhelada con el título de socialista, los obispos manifiestan una clara y valiente ruptura con el orden actual. Abandonan de esa manera las tradicionales posturas conformistas y respetuosas del statu quo e ingresan en el lenguaje del cambio y de la transformación social. Como dijimos, la utopía significa una cierta visión determinada del hombre y de la sociedad. Y los obispos, al menos con su terminología, se declaran contra una sociedad dominada por el lucro y la ganancia y se muestran decididos partidarios de una sociedad distinta donde imperen los valores sociales y fraternos.

Sin embargo, hay que reconocer, a la vez, que ese lenguaje utópico e ingenuo se presta a fomentar los sentimientos de frustración ante el presente y de evasión imaginativa hacia un futuro irreal, como indicaba la "Octogesima adveniēns". Se pinta una utopía sin restricciones en la que confluyen los bienes de sistemas contrapuestos y consiguientemente toda restricción real dentro de una sociedad concreta tiende a considerarse como negación injusta de la utopía. El resplandor del mundo imaginado acriticamente puede llevar al desprecio del mundo real y a la insatisfacción ante reformas y sacrificios inevitables. Es el peligro de un opio utópico que se esparce hoy no en nombre de la religión, sino de políticas idealistas.

Evolución y Ambigüedad de la Terminología

El uso del término "socialismo" como designación de la utopía cristiana supone un profundo cambio en la enseñanza de la Iglesia. No podemos olvidar la enseñanza todavía cercana de Pío XI. En ella se distinguía ya claramente entre el socialismo marxista y lo que son otras corrientes socialistas donde se mezclaban aspiraciones utópicas y sistemas más moderados y democráticos de socialismo. La posición del Papa es marcadamente distinta frente a esos dos tipos diversos de enfocar el cambio social. El marxismo es rechazado tajantemente, como contrario a la fe y a la praxis cristiana. Sin embargo se reconocen los grandes valores humanos del socialismo. "El socialismo parece inclinarse y hasta acercarse a las verdades que la tradición cristiana ha mantenido inviolables: no se puede negar, en efecto, que sus postulados se aproximan a veces mucho a aquellos que los reformadores cristianos de la sociedad con justa razón reclaman". Y un poco más abajo se refiere al socialismo más moderado y precisa: "puede llegarse insensiblemente a que estos postulados del socialismo moderado no se distingan ya de los anhelos y postulados de aquellos que, fundados en los principios cristianos, tratan de reformar la humana sociedad"¹³.

Sin embargo, a pesar de esos encomios, la conclusión a que llega el Papa es sorprendentemente dura y la condenación del socialismo se ha hecho célebre: "Socialismo religioso, socialismo cristiano implican tér-

¹³ *Quadragesimo anno*, nn. 113-4.

minos contradictorios: nadie puede ser a la vez buen católico y buen socialista" ¹⁴. Si en el año 1931 se hablaba tan tajantemente de esa mutua exclusión, ¿tanto ha podido cambiar el socialismo o la enseñanza social de la iglesia que hoy no sólo se pueda ya hablar de posible conciliación, sino que se pueda decir que el socialismo es el nombre de la utopía cristiana?

La *Octogesima adveniens* ha modificado ciertamente la postura que tan tajantemente marcó la *Quadragesimo anno*. Y lo ha hecho por un doble motivo. Primero, por la apertura creciente de la iglesia hacia los cambios sociales en favor de las clases más oprimidas. Pero además porque de hecho los socialismos europeos, a los que directamente parece tener en cuenta la carta papal, se han desacralizado en esos cuarenta años, y han perdido mucho de su tradicional mística absolutizadora. La mayoría de los partidos socialistas europeos han entrado ya abiertamente por las vías democráticas y han proclamado el respeto a la libertad religiosa. Desaparecen así los obstáculos que Pío XI veía en su tiempo para una estrecha colaboración de los cristianos en el socialismo.

Pero la enseñanza papal no llega en su cambio a proclamar al socialismo, como la meta utópica a la que deben tender los cristianos. Se limita a distinguir tres niveles diversos, aunque interdependientes, el de la búsqueda utópica de los ideales sociales, el de los movimientos históricamente organizados y el de la ideología integral. Y añade: "La vinculación concreta que, según las circunstancias, exista entre ellos, debe ser claramente señalada, y esta perspicacia permitirá a los cristianos considerar el grado de compromiso posible en estos caminos" socialistas, aunque poniendo siempre a salvo los valores de la libertad y apertura hacia lo espiritual ¹⁵. Es todavía una concesión restrictiva muy distante de considerar al socialismo como utopía. Y es que el Papa habla de los partidos socialistas existentes concretamente en Europa.

Muy distinto parece ser el mensaje de los obispos latinoamericanos que no se suele referir a partidos socialistas concretos a los que pueda orientarse la acción de los cristianos. Y la razón es que de hecho, en la mayoría de los casos, no suelen darse partidos socialistas que no se declaren abiertamente marxistas y propugnadores de la dictadura del proletariado. Nuestros obispos hablan un lenguaje mucho más utópico, cuyo contenido viene a significar meramente el rechazo de la injusticia presente y la necesidad de tender hacia situaciones más justas. O tratan de respaldar ciertos movimientos, no surgidos democráticamente, y de cuyas metas existen dudas razonables y expresan con esa ocasión la necesidad de cambios en favor del pueblo postergado.

En concreto, en el caso que hemos visto de los obispos del tercer mundo, hablan en general y al margen de un contexto social concreto. Y aun la cita que nos aducen con la alabanza al socialismo pertenece al discurso de un patriarca oriental en el Concilio.

El texto de los obispos del Perú se puede contemplar más en su contexto tras el fracaso de la "revolución peruana". En efecto, en 1980

¹⁴ Q. A., n. 120.

¹⁵ O. A., n. 31.

se llevaron a cabo elecciones generales democráticas y se pudo ver el arraigo del socialismo en el pueblo. Mientras los socialismos marxistas presentaron varias listas y obtuvieron un buen grupo de representantes, los partidos propiamente socialistas sólo presentaron dos listas. Una de ellas no consiguió representación alguna para el parlamento. La otra que no se atrevió a presentarse sola, sino que fue unida con el Partido Comunista Peruano, sólo consiguió, a juicio de los mejores comentaristas, disminuir el caudal electoral del tradicional partido moscovita. Vemos, pues, que el llamado del episcopado no se encontraba respaldado por los votos populares. Fue meramente un respaldo a la revolución militar. Y pasada esa hora, en el momento de las elecciones libres, el socialismo se esfumaba y sólo quedaban los socialismos marxistas que podían así aprovechar el prestigio que los obispos habían podido dar a dicha causa.

Algo semejante podemos sospechar de Nicaragua. Si las circunstancias mantienen hasta ahora la revolución en una situación poco definida, juzgamos que el socialismo utópico que preconizan los obispos está más distante de la realidad que un socialismo marxista u otras formas de régimen.

Se pone así de manifiesto la ambigüedad de la utilización del término "socialismo" en nuestros países latinoamericanos. Pues en la realidad concreta no se dan partidos socialistas que no sea los marxistas. Cualquier exaltación, por utópica que sea, del socialismo tiende a redundar en favor de la causa marxista. Y esto va claramente contra la misma intención del lenguaje de los obispos.

No pretendemos decir que todo cambio marxista quede excluido para los cristianos. No nos interesa aquí esa cuestión. Lo que sí queremos poner de relieve es que, en ningún caso, se puede imaginar que el marxismo pueda ser el nombre de la utopía cristiana. A lo más se podrán tolerar muchas de sus actitudes en determinados casos concretos y con mucha discreción. Pero en la práctica el elogio impreciso de la sociedad socialista puede llevar a muchos a creer que lo que se propone como meta ideal no es un socialismo cualquiera, sino el marxista que es el único que actúa realmente en el campo político.

Y ese peligro es mayor porque algunos autores parecen apoyarse precisamente en ese equívoco para apoyar la causa marxista. Un ejemplo claro lo tenemos en los llamados "cristianos por el socialismo". Por un lado, se denominan con la categoría de socialistas y ensalzan los valores de esa sociedad igualitaria. Pero a la hora de la verdad se descubre que su socialismo es en la práctica el marxismo. Así nos dicen: "Queremos identificarnos claramente como cristianos que, a partir del proceso de liberación que viven nuestros pueblos latinoamericanos y de nuestro compromiso práctico y real en la construcción de una sociedad socialista, pensamos nuestra fe y revisamos nuestra actitud de amor a los oprimidos". Pero a la hora de concretar ese socialismo de inspiración cristiana, nos hablan de una "alianza estratégica" con los marxistas, de un caminar "siempre juntos en una acción política común hacia un mismo proyecto histórico de liberación total"¹⁶.

¹⁶ Conclusiones del Primer Encuentro Latinoamericano de "Cristianos por el socialismo". En *Signos de liberación*, p. 241.

En el mismo sentido se mueven muchas de las expresiones de teólogos de la liberación que ensalzan al socialismo, como la gran meta de la justicia cristiana, pero a la hora de la acción no cuentan mas que con la ideología y el apoyo de los partidos marxistas. I. Ellacuría, en su artículo sobre las relaciones entre socialismo y cristianismo, nos dice: "Es claro que el socialismo pretende muy explícitamente la solidaridad a través de la justicia; es claro que busca la salvación histórica y no de tal o cual hombre, o de la suma de individuos, sino del pueblo en su totalidad, a través eso sí de una clase redentora"¹⁷. La mayoría de los términos parecen referirse a un socialismo utópico que ensalza la justicia social. Pero por la alusión a la clase redentora y el resto de la inspiración del artículo, caemos en la cuenta que el socialismo de que se trata es el marxismo.

Los obispos chilenos que vivieron más de cerca un proceso socialista democrático sintieron la instrumentalización del término "socialismo" en muchos medios cristianos. Por eso se expresan con plena claridad.

Hacen ver, en primer lugar, el peligro de una utilización utópica del socialismo, como mero rechazo de la actual situación injusta. "Por reacción a un mal conocido y duramente sufrido —los excesos del capitalismo— podemos tender, a veces, a inclinarnos con una simpatía demasiado ingenua hacia un socialismo que, por ser aún futuro, imaginamos como idílico, tratando de idealizarlo en términos, por otra parte, muy generosos". Y previenen para no establecer comparaciones simplistas entre el bien y el mal, para lo que hacen caer en la cuenta de los abusos de muchos socialismos. "Con esto el sentido de la opción cambia bastante para los cristianos, pues ya no se trata de reemplazar unas estructuras cargadas de pecado por otras cuajadas de esperanza: tanto las estructuras capitalistas como las socialistas necesitan ser purificadas de los elementos de opresión que las manchan"¹⁸.

Pero sobre todo tratan de esclarecer el equívoco, utilizado por muchos, de ensalzar el socialismo utópicamente, para de esa manera implantar el marxismo. "En Chile no interesa hablar del socialismo en general, ni de sus múltiples posibilidades, sino de una modalidad socialista concreta, de aquella que se propone construir entre nosotros y que se ha dado en llamar "socialismo a la chilena". "En Chile no se está construyendo un socialismo cualquiera, sino un socialismo de inspiración marcadamente marxista. Socialismo y marxismo no tendrían necesariamente que coincidir... Pero hoy en día y en el caso concreto de Chile, es la ideología marxista la que anima a los grupos más representativos que se encuentran dirigiendo el actual proceso de construcción del socialismo"¹⁹.

Vemos, pues, que existen problemas muy reales en el uso ingenuo e indeterminado de la terminología. Hay abusos en la descripción ingenua y espontánea de una utopía socialista, al margen de los conflictos

¹⁷ I. Ellacuría, 1. c.

¹⁸ "Evangelio, política y socialismo". Documento de trabajo de la Conferencia episcopal de Chile, de 27 de mayo 1971, nn. 32 y 62.

¹⁹ L. c., n. 30.

reales para su realización. Y hay problemas en levantar banderas socialistas en regiones donde los únicos socialismos concretos son los partidos marxistas que instrumentalizarán las prédicas eclesiales al servicio pragmático de su causa.

Socialismo Evangélico y Socialismo Político

Si nos fijamos ahora brevemente en las razones de la preferencia de muchos cristianos por el socialismo, podemos decir que una primera es que nuestra sociedad se halla precisamente en un régimen capitalista y siente sus efectos con profunda frustración. La utopía no se puede designar con ningún nombre que se halle estrechamente ligado a la presente situación. Toda utopía es lejana y sin espacio. Por eso se suele acudir a sistemas que sean lejanos para que se presten a la idealización. La misma sociedad socialista no describe ya la utopía social con el nombre de socialismo, sino que huye en el tiempo a una situación futura y esplendorosa que designa como comunismo. Son siempre muy patentes las lacras de la realidad actual, para que se pueda asemejar a la utopía. Por eso el socialismo puede ser nombre de la utopía en países no socialistas.

Sin embargo juzgamos que no es esa la única ni la principal causa de la preferencia de los cristianos por el socialismo. Creo que podemos afirmar sin exageraciones que en el evangelio mismo podemos encontrar un cierto espíritu socialista. Así como sería absurdo insinuar que hay en el evangelio un espíritu capitalista, resulta plausible hablar de un cierto socialismo. Es un dato en el que han insistido muchos de los socialismos utópicos y religiosos.

Y es que creemos que hay una diferencia fundamental entre el capitalismo y el socialismo. El primero suele ser el resultado de las tendencias egoístas espontáneas y predominantes en el individuo y del ansia de la propia superación. Por eso podríamos decir que un cierto espíritu capitalista se ha dado siempre desde la sociedad esclavista hasta la actual sociedad de consumo. Algo de ese espíritu se dio en algunas etapas del antiguo testamento y suscitó la réplica contundente de los profetas, defensores de la justicia. Y aun la crítica evangélica de las riquezas no se puede comprender sin el sustrato de esa sociedad avara, llena de espíritu capitalista.

Y no es que queramos reducir el capitalismo a la mera espontaneidad. Reconocemos que se ha dado también una mística capitalista, llena de austeridad y amor al trabajo, dedicada a la producción y parca en los gastos que ha contribuido poderosamente a la multiplicación de las riquezas. Pero el capitalismo, aun en esos casos, tiene algo de más natural y espontáneo que el socialismo. La mística de posesión y de triunfo brota más fácilmente de la naturaleza que la mística socialista de compartir los bienes y preocuparse primordialmente del bien común.

Por eso el espíritu socialista no ha surgido espontáneamente en la historia de la sociedad occidental. Ha sido más bien el fruto de visiones y aspiraciones ético-religiosas, ansiosas de corregir los males sociales que

se seguían del desarrollo abusivo de las tendencias egoístas. Las utopías filosóficas y la vivencia de círculos religiosos presintieron una forma nueva de convivencia social en la que predominaran los aspectos comunitarios y fraternales.

En ese sentido, nos puede decir L.J. Leuret que "el socialismo aparece como una reacción prohumana contra el capitalismo en cuanto éste se presenta como sistema inhumano"²⁰. Y el mismo Fidel Castro en un diálogo con E. Cardenal, le decía que "el capitalismo era muy peligroso, porque era muy atrayente. Iba a favor de todos los instintos del hombre: el egoísmo, la codicia, la sensualidad, la pereza, la prostitución de todo tipo, la usura. Mientras que el socialismo era antiinstintivo. La posición del socialismo ante el capitalismo era desventajosa, porque era el sacrificio"²¹. Es decir que ve el socialismo en función de una mística y una ascética.

No cabe duda que el evangelio está dentro de esa corriente profética que censura los abusos de una sociedad del bienestar y de la avaricia, en que la clase vencedora acumula los bienes y tiende a idolizar el dinero. En ese medio, Jesús llama a una conversión que aleje de ese espíritu capitalista y arrastre hacia los nuevos valores de la comunidad, el amor y el sacrificio por los hermanos. La crítica al espíritu capitalista va unida a una nueva visión de la sociedad, donde predominan los valores altruistas y fraternales.

Frente al egoísmo avasallador que regía aquella sociedad de lucro y de avaricia, Jesús pone como valor fundamental el amor al prójimo (Mt 7,12). La nueva comunidad de sus discípulos estará formada por hermanos (Mt 23,9). Los ricos y los que se afanan por los bienes terrenos apenas podrán entrar en el Reino (Mc 10,25). No importa perder el propio tiempo y abandonar el trabajo, si se trata de servir al peregrino que se encuentra abandonado (Lc 10,30 ss). La "injusta riqueza" hay que saberla utilizar para conseguir verdaderos amigos que nos acerquen a Dios (Lc 16,9). No hay que preocuparse por el mañana, ni se deben acumular riquezas (Mt 6,25 ss; Lc 12,16 ss). En el fondo, hay más dicha en dar que en recibir (Hch 20,35), principio que es la antítesis del espíritu capitalista y la base de una convivencia socialista y fraternal. La tendencia competitiva a superarse se ha de cambiar de dirección y hay que competir en el servicio a los otros (Mc 10,42 ss).

De hecho, los primeros cristianos de la iglesia de Jerusalén empezaron a vivir el cristianismo en forma socialista. Poseían todos los bienes en común y recibían de la comunidad cuanto necesitaban para su sustento, de manera que no había entre ellos indigentes (Hch 4,32 ss). La enseñanza teológica sobre el Cuerpo Místico venía a confirmar la integración de todos los cristianos en un organismo común en el que cada miembro estaba al servicio de la totalidad. De hecho la tradición de una vivencia socialista del cristianismo, con comunidad de bienes y de tareas, se ha

²⁰L. c., p. 47.

²¹"Ernesto Cardenal en Cuba". Buenos Aires 1972, p. 363.

conservado en la vida religiosa, cuyo ideal ha sido siempre la igualdad fraterna entre todos y la comunicación generosa de todos los bienes.

Ahora bien, es evidente que ese socialismo evangélico no se ha pensado a nivel estatal, como forma de gobierno de una sociedad. Se inspira mucho más directamente en el socialismo familiar en el que los miembros de la familia tienen todas las cosas en común y se comunican los bienes en virtud del amor que los une. Fueron más bien los cristianos de la edad moderna los que, al surgir las nuevas corrientes socialistas, sintieron en ellas una cierta connaturalidad con su propia tradición religiosa y trataron de mostrar que Jesús había sido el primer socialista y que la primitiva comunidad había estrenado el nuevo sistema de vida. Así surgieron en muchos países europeos partidos socialistas cristianos que se oponían al espíritu capitalista del lucro y de la competencia y llamaban a una reforma social hacia la comunidad de bienes entre todos los ciudadanos²².

Sin embargo conviene señalar la gran diferencia que media entre el socialismo evangélico y un socialismo, como régimen político. A pesar de una evidente semejanza espiritual, como tendencia a la comunicación y comunión de bienes, las diferencias son decisivas y no se puede sin más pasar de un plano al otro, como a veces se hace.

El socialismo vivió por los primeros cristianos o los religiosos fue siempre el fruto de una conversión personal, llevada a cabo libremente. Y de esa conversión interior brotaba la opción por un nuevo género de vida en fraternidad con los hermanos. En el socialismo político se trata de un régimen de vida obligatorio e impuesto a todos los ciudadanos. El espíritu evangélico llevó siempre hacia tendencias heroicas que exigían sacrificio y abnegación en favor de los otros. Y era en virtud de ese compromiso valiente y generoso, como los cristianos o los religiosos se comprometían a una vivencia comunitaria, renunciando a la propiedad privada de los bienes. En el socialismo político, el sacrificio se exige a todos aun a los que voluntariamente no desean hacerlo. El socialismo cristiano, como toda la moral de Jesús, está inspirado en el amor que arrastra a la comunicación generosa de los propios bienes con aquellos a los que se ama personalmente, o en virtud de la unión mística con Cristo. En el socialismo político, los móviles amorosos han de ser reemplazados por otros más prácticos y legales.

El socialismo político está así siempre en peligro de reprimir las profundas aspiraciones a la personalización por imponer los esquemas socializantes. Y cuanto las relaciones sociales son más vastas y complejas, mayor necesidad hay de férreos controles y burocracias impersonales que hagan funcionar una máquina que no se mueve con resortes espontáneos. Por eso el socialismo estatal sigue teniendo un carácter represivo, mientras impone una renuncia total a los bienes de producción. Y aunque trata de despertar una mística social, ahí mismo practica la violencia, pues no espera a que los ciudadanos elijan libremente el sistema, sino

²² G. Ruggeri: "Cristianismo y socialismo en Italia". En *Concilium* 125 (1977), p. 153ss.

que les impone una educación que ha de llevarles a los modelos preconcebidos por dirigentes ideologizados.

El evangelio, por el contrario, se mueve siempre en la dimensión religiosa de la libertad y del amor. Toda la economía de la elección de los creyentes está regida por la libertad soberana de Dios que dista mucho de las leyes niveladoras de la justicia. Así lo muestra la parábola de los trabajadores de la viña, o de los talentos. Y a su vez Dios espera siempre la libre respuesta del hombre, respetando su libertad aun en el caso del rechazo, como vemos en el joven rico.

Muchas de las dificultades que hemos señalado del socialismo político se atenúan, cuando deja de imponerse como sistema dictatorial y se acude a él por vía democrática. Comblin señala el fracaso del socialismo marxista por su sistema socialista de nacionalización de los bienes que no redundan en beneficio de los particulares. Y ve el futuro en nuevas formas de socialismo menos rígido y más democrático. Un socialismo que consistiría en una "sociedad en que los productores controlan las condiciones y los resultados de su actividad de producción"²³. Al tratarse ahí de una socialización más fácilmente conciliable con la personalización, se hace más fácil concebir ese socialismo como utopía para los esfuerzos cristianos.

Nombre de la Utopía Cristiana

El documento de consulta para Puebla había abordado positivamente el tema del socialismo, como posible meta de la acción cristiana. Sin embargo, la asamblea en su documento definitivo ni siquiera nombró al socialismo. Quizás porque advirtió que se trataba del nombre de una utopía que podía ser fácilmente instrumentalizado. Y porque advertía que no existían en la presente coyuntura de nuestro Continente caminos reales que pudieran encauzar las aspiraciones socialistas sinceras de los cristianos.

A lo largo de este artículo, hemos mostrado el peligro real de esa manipulación del término "socialismo". Usado con buena voluntad y sentido cristiano puede, sin embargo, servir a una causa contraria. Por eso juzgamos que el término "socialismo" no es el más adecuado para expresar en forma ordinaria la utopía por la que luchamos. Pero sin embargo no podemos menos de reconocer el valor que ya señalamos, de expresar el rechazo del orden presente y alinear a los cristianos en una actitud de cambio y de compromiso con las clases más oprimidas. Por eso tampoco rechazamos el término sin más.

Son muchos los que juzgan conveniente que, cuando se utilice dicho término, se le añada algún apelativo que precise su significación y lo deslinde de interpretaciones contrarias o ambiguas. Aunque de esa manera el término pierda en contundencia y agresividad. Unos prefieren hablar de "socialismo en libertad", otros de "socialismo de rostro humano", otros de "socialismo humanista" o "socialismo democrático". Lo

²³ J. Comblin: *Teoría de la Práctica de la Revolución*. Bilbao 1979, p. 147s.

fundamental es que se ponga de relieve una cierta característica que lo despegue de concepciones inhumanas y anticristianas.

Pero, a la vez, nos parece también importante el que la enseñanza social de nuestra iglesia evite descripciones utópicas ingenuas y espontáneas de la sociedad futura, pues ya indicamos que se pueden convertir en opio para el pueblo. Eso no significa renunciar a la utopía ni a la utopía socialista. Significa hacer esfuerzos para presentar ideales de alguna manera factibles y en los que no se escamotee la ineludible dimensión contingente y limitada de nuestra naturaleza ni la ineludible necesidad de ingentes sacrificios para las mejoras que siempre serán de alguna manera precarias. Pues para los cristianos la auténtica utopía definitiva es sólo el Reino de Dios, donde Él romperá los moldes de nuestra naturaleza y será posible una felicidad sin herida ni angustia. Todas las demás utopías, aunque necesarias y útiles para la praxis temporal, siempre deberán estar condicionadas por las posibilidades de lo real, aun cuando esa realidad esté abierta a horizontes nunca delimitables con precisión.

Evangelización Liberadora

Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

Rector del Instituto Teológico Pastoral del CELAM, Medellín

La expresión "Evangelización liberadora" es usada en el Documento de Puebla en los nn. 485, 487, 488, 490 y aparece solo en el título general para los nn. 491-506, que es la última parte del texto redactado por la Comisión VI. En el resto del Documento la expresión reaparece solamente en el n. 562, un texto elaborado por la Comisión VII (que tenía como tema: "Ideologías y Política"). Todas las otras Comisiones, incluso la que redactó el texto sobre la naturaleza de la Evangelización, desconocen la expresión.

En este punto el Documento final de Puebla depende directamente del anterior Documento de Trabajo, que había dado a la *parte social* del marco doctrinal el título general "Evangelización Liberadora" (pp. 74-86, nn. 484-560). El mismo título formulado en el Documento de Puebla antes del n. 491 ("Evangelización liberadora para una convivencia humana digna de hijos de Dios"), se encontraba, un poco más breve, en el Documento de Trabajo antes del n. 494 ("Evangelización liberadora para una convivencia humana"). También los textos de los nn. 491 ss. del Documento de Puebla son tomados casi literalmente del Documento de Trabajo nn. 494 ss. (pero sin citar esta fuente, ya que era norma dada a las Comisiones de trabajo no citar este Documento ni el de Consulta, que, como textos preparados para Puebla, no tenían derechos autorales reservados).

El anterior Documento de Consulta no había usado la expresión. Pero la parte titulada "Marco de la Doctrina Social" comenzaba con esta afirmación: "Toda Evangelización de la Iglesia es liberadora, incluso en el campo de la convivencia humana. Este es el tema que abordaremos".

La Comisión VI de Puebla había sido encargada de redactar un texto sobre "Evangelización y Promoción Humana", título que a partir de la tercera redacción pasó a ser: "Evangelización, Liberación y Promoción Humana", insinuando una diferencia entre liberación y promoción humana. La idea central de todo este texto era situar el tema en "el nexo intrínseco e interpelación recíproca entre evangelización y promoción humana o liberación", afirmando que esta idea central se explicita en primer lugar en la "Evangelización liberadora" o el aporte específico de la Iglesia en el campo social. Ya en la tercera redacción la idea central recibió esta formulación: "La evangelización liberadora en su relación con la promoción humana, la liberación y la doctrina social de la Iglesia". Esta formulación fue conservada también en la cuarta redacción, el texto solemnemente votado el día 13 de febrero de 1979. Pero en el texto oficial aprobado por Roma y publicado, desaparece el adjetivo "liberadora" (véase el texto, después del título, antes del n. 470),

reapareciendo, sin embargo, en los ya citados nn. 485, 487, 488, 490, 562 y en el título antes del n. 491.

Es, pues, de esta Evangelización "liberadora" de la que habla Puebla en el n. 470 cuando declara reconocer "los esfuerzos realizados por muchos cristianos de América Latina para profundizar en la fe e iluminar con la Palabra de Dios las situaciones particularmente conflictivas de nuestros pueblos", alentando a todos los cristianos a seguir prestando este servicio evangelizador "y a discernir sus criterios de reflexión y de investigación, poniendo particular cuidado en conservar y promover la comunión eclesial, tanto a nivel local como universal".

Puebla se refiere también a este tipo de Evangelización liberadora cuando, en el n. 471, afirma que a partir de Medellín "los agentes de pastoral han logrado avances muy significativos y han tropezado con no pocas dificultades".

Pero el texto final de Puebla no nos dice en qué logros o dificultades nuestros Obispos estaban pensando concretamente. Tal vez por la necesidad de abreviar el texto omitieron estas indicaciones. Pues en la segunda redacción encontramos este elenco bastante rico de logros y dificultades:

Logros en la Evangelización liberadora a partir de Medellín:

- * Concientización cristiana de numerosos grupos y, en cierto grado menor, de todo el pueblo, de su propia situación, de sus propios derechos y de su propia fuerza para el cambio.
- * Clarificación progresiva de la Evangelización liberadora y de la promoción integral del hombre.
- * Presencia más comprometida de la Jerarquía en la predicación del Evangelio y en la acción en defensa del hombre.
- * Testimonio cristiano heroico de algunos en defensa de la dignidad del hombre.
- * Mayor diálogo al interior de la Iglesia.
- * Creciente ejercicio del magisterio episcopal en materia social.

Dificultades en la Evangelización liberadora desde Medellín:

- * Insuficiencia de centros de concientización y formación social.
- * Reacciones violentas de oligarquías y sistemas políticos de diversos signos.
- * Falta de justicia y coordinación al interior de la Iglesia.
- * Tendencia a reducir la Evangelización a puro compromiso político o social, así como a reducirla a un mero espiritualismo desencarnado.
- * Surgimiento de algunos grupos cuyo pretendido magisterio se muestra independiente de y en contradicción con el auténtico Magisterio de la Iglesia.
- * Presencia insuficiente de los cristianos en los campos político, económico y profesional, aunque se reconoce y se estimula el testimonio generoso de entrega de muchos.

- * Confusión en la jerarquía de valores.
- * Ausencia o debilidad de los cuerpos intermedios (sindicatos, asociaciones profesionales, etc.).
- * El atractivo que ejerce en algunos dirigentes católicos, tanto la ideología marxista como algunos integristas de derecha.

El Documento de Puebla retomó la idea dominante en el Documento de Trabajo con relación a la dinámica de una evangelización verdaderamente liberadora: la atenta consideración del punto de partida: liberación *de*; del punto de llegada: liberación *para*; y de los *medios* que deben emplearse en este proceso. Son, dice Puebla, al mencionar los dos primeros (el terminus a quo y el terminus ad quem), "dos elementos complementarios e inseparables" (n. 482). Siguiendo esta dinámica interna de la evangelización liberadora, el Documento de Puebla desarrollará tres ejemplos concretos, tomados también del Documento de Trabajo:

- * Liberación *del* ídolo de la riqueza *para* el uso común de los bienes (nn. 493-497; en el Doc. de Trab. mucho más ampliamente en los nn. 499-520).
- * Liberación *del* ídolo del poder *para* una convivencia social en libertad y justicia (nn. 498-506; Dc. de Trab. nn. 523-533).
- * Liberación *del* ídolo del placer *para* la auténtica vida humana y familiar (está solamente indicada en la nota 1 al n. 506; en el Dc. de Trab. nn. 535-536).

Esta dinámica, tal como es vista y practicada por Puebla, podría ser aplicada análogamente a muchos otros capítulos. Tenemos, pues:

a) *Liberación "de"*. La primera pregunta será, pues: ¿de qué quiere liberar nuestra labor evangelizadora? Una acción liberadora supone una situación de esclavitud, servidumbre, cautiverio, opresión, dominación o dependencia.

Todos concordamos en que es necesario buscar primero las *causas* de estos males que claman por liberación, para entonces descubrir sus remedios o los medios liberadores. Para dar una respuesta *crisiana* a esta pregunta fundamental, no basta el análisis científico del hombre individual (psicología), ni el análisis científico de la sociedad, aunque sendos análisis sean también necesarios. Ya lo habían proclamado nuestros Obispos latinoamericanos en 1968, en Medellín: "El origen de todo menoscabo del hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un Continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá Continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables" (Justicia 3). Por eso decía el Papa Juan Pablo II a los Obispos reunidos en Puebla, al terminar la parte titulada "verdad sobre el hombre": "Esta verdad completa sobre el ser humano constituye

el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como *es la base de la verdadera liberación*".

Sería necesario recordar todo el amplio capítulo de Puebla sobre el hombre (nn. 304-339) y que he comentado en esta Revista el año pasado (pp. 200-226). Solo a partir de esta rica antropología *cristiana* propuesta por Puebla, que corrige las tantas visiones inadecuadas del hombre en América Latina (las deterministas, las psicologistas, las economicistas, las científicas y las estatistas), estaremos preparados para entender correctamente el punto de partida indicado por Puebla en nuestro n. 482: "La liberación *de* todas las servidumbres del pecado personal y social, *de* todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su *fuerza* en el egoísmo, en el misterio de iniquidad".

b) *Liberación "para"*. Jamás será suficiente liberar "de". Sería una acción liberadora inacabada, abandonando a los liberados en el caos de la perplejidad, desorientación, duda y anarquía. Es necesario conocer de antemano el punto de llegada. También aquí se presentan cantidad de respuestas inadecuadas, insuficientes o incluso totalmente equivocadas. Una vez más pensamos que la antropología revelada por Dios en Jesucristo, y solo ella, es capaz de dar la única respuesta cierta. En el ya citado capítulo de Puebla sobre la visión cristiana del hombre encontramos todos los elementos más importantes para una respuesta cabal. Nuestro n. 482 piensa poder resumirlo así: "La liberación *para* el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres, que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas".

"Para el crecimiento progresivo en el ser", es la feliz formulación de Puebla. El Concilio Vaticano II, en una afirmación que se hizo famosa, había dicho: "El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene" (GS 35a). En su capítulo sobre Cristo, Puebla intercala una página sobre "comunión y participación" (nn. 211-219), que debería ser meditada ahora. En el n. 215 decía: "La comunión que ha de construirse entre los hombres abarca el ser, desde las raíces de su amor y ha de manifestarse en toda la vida, aún en su dimensión económica, social y política. Producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la comunicación de su propia comunión trinitaria". Y aclara en el número siguiente: "Esta es la comunión que buscan ansiosamente los muchedumbres de nuestro Continente cuando confían en la providencia del Padre o cuando confiesan a Cristo como Dios Salvador; cuando buscan la gracia del Espíritu en los sacramentos y aún cuando se signan 'en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo'".

Creer en el ser significa crecer en la comunión trinitaria. "La Evangelización es un llamado a la participación en la comunión trinitaria" (n. 218). "Necesitamos ser una comunidad que viva la comunión de la Trinidad y sea signo y presencia de Cristo muerto y resucitado que reconcilia a los hombres con el Padre en el Espíritu, a los hombres entre sí y al mundo con su Creador", explica Puebla (n. 1301).

Esta es la meta de los cristianos.

Ya es evidente que solo a partir de la fe cristiana se puede hablar

en los términos de Puebla. Quienes nos hablan son efectivamente nuestros Pastores, "sacramentos vivos de la presencia de Cristo" (cf n. 258). Ellos nos explicarán que esta liberación, entendida a la luz de su punto de partida y a la luz de su meta final, se va realizando en la historia, en la personal de cada uno y en la común de los pueblos, abarcando las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones. En este punto nuestros Obispos no dejan de subrayar una vez más este principio: "En todo esto ha de circular la riqueza transformadora del Evangelio, con su aporte propio y específico, el cual hay que salvaguardar" (n. 483).

c) Los *medios*. También con relación a los medios que nos ayudan a salir del punto de partida para llegar a la meta deseada, hay que buscar la respuesta en la verdad cristiana sobre el hombre. "Nos liberamos (del pecado) por la participación en la vida nueva que nos trae Jesucristo y por la comunión con El, en el misterio de su muerte y su resurrección" (n. 329), misterio que, explican nuestros Obispos, debe ser vivido en los tres planos de nuestras relaciones con la naturaleza, con los demás hombres y con Dios, "sin hacer exclusivo ninguno de ellos" (ib.). "Así, si no llegamos a la liberación del pecado con todas sus seducciones e idolatrías; si no ayudamos a concretar la liberación que Cristo conquistó en la Cruz, mutilamos la liberación de modo irreparable. También la mutilamos si olvidamos el eje de la Evangelización liberadora, que es la que transforma al hombre en sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario. La mutilamos igualmente, si olvidamos la dependencia y las esclavitudes que hieren derechos fundamentales que no son otorgados por gobiernos o instituciones, por poderosas que sean, sino que tienen como autor al propio Creador y Padre" (n. 485).

Y más explícitamente todavía: "Es una liberación que sabe utilizar *medios evangélicos*, con su peculiar eficacia y que no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases, sino a la vigorosa energía y acción de los cristianos, que, movidos por el Espíritu, acuden a responder al clamor de millones y millones de hermanos" (n. 486). Con este párrafo quiso el Documento de Puebla resumir los nn. 555-560 del Documento de Trabajo, que tenían este título: "Espíritu con que los cristianos hemos de hacer la liberación". Anticipándose a la Encíclica *Dives in Misericordia*, el Documento de Trabajo recordaba cómo el cristiano, impulsado a la acción por la justicia y apremiado por la situación, siente la tentación de clamar al cielo para que castigue a los responsables, pero a la vez escucha del Señor el reproche que hizo a los discípulos cuando pedían lo mismo: "No sabéis de qué espíritu sois" (Lc 9, 55). Indicaba entonces la necesidad del espíritu de amor, más fuerte que la violencia, y que urge a mayores esfuerzos y sacrificios que cualquier predicación o proclamación de la sola justicia, rechaza todo método, medio o estrategia de cambio social que se base en el odio, en la exclusión sistemática e inapelable de cualquier sector de la sociedad, en el juicio y condenación sin piedad ni perdón, o en la aceptación de la violencia como medio necesario y legítimo del cambio social. Es lo que ahora repite incansablemente nuestro Papa Juan Pablo II en sus viajes apostólicos por el mundo.

Así somos llevados al camino del seguimiento de Jesús: "Camino que no es el de la autoafirmación arrogante de la sabiduría o del poder del hombre, ni el del odio o la violencia, sino el de la donación desinteresada y sacrificada del amor. Amor que abraza a todos los hombres. Amor que privilegia a los pequeños, los débiles, los pobres. Amor que congrega e integra a todos en una fraternidad capaz de abrir la ruta de una nueva historia" (n. 192).

En una palabra, tal como Puebla entiende la Evangelización liberadora, "debe ponerse en claro que esta liberación se funda en los tres grandes pilares que el Papa Juan Pablo II nos trazó como definida orientación: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre" (n. 484).

De este modo el Documento de Puebla nos hace volver a sus tres capítulos fundamentales sobre el contenido esencial de la Evangelización o sus "verdades centrales" (n. 166).

Pero con eso se amplía profundamente el concepto mismo de la Evangelización "liberadora" y su correspondiente Teología de la liberación. Ya no es únicamente la pastoral social de la Iglesia: es sencillamente "la pastoral" o "la evangelización", que incluye, como "parte integrante", la dimensión social o la promoción humana en sus aspectos de desarrollo y liberación (cf. n. 355), pero mantiene firmemente como base, centro y culmen o "contenido esencial", la salvación que Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, ofrece a todos los hombres como don de la gracia y de la misericordia de Dios (cf. n. 351).

Una evangelización "liberadora" centrada en lo que Puebla llama "parte integrante" (cf. nn. 338, 355, 475, 827, 1012-1013, 1254, 1283) sería una evangelización inauténtica, destrozada, muerta. En su Alocución a la Conferencia Episcopal del Brasil (CNBB), el día 10 de julio de 1980, en Fortaleza, decía el Papa Juan Pablo II, en el n. 5, bajo el título "La CNBB y la Evangelización":

"En la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, que es sin duda la carta magna de la evangelización en este último cuarto de siglo y uno de los más notables Documentos del magisterio de Pablo VI, este grande e inolvidable Papa recordaba que la evangelización es algo rico, complejo y dinámico (n. 17), que comporta variados elementos, pero subrayaba: 'Evangelizar es, antes que nada, dar testimonio, de manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo en el Espíritu Santo' (n. 26); la base, el centro y el culmen de la evangelización es la salvación en Jesucristo (n. 27). El Documento de Puebla sigue de cerca la inspiración de la *Evangelii Nuntiandi*, cuando, al hablar del contenido de la evangelización, presenta como 'contenido esencial' (n. 351) las 'verdades centrales' (n. 166) sobre Jesucristo (n. 170 ss.), sobre la Iglesia (n. 220 ss.) y sobre el hombre (n. 304 ss.), designando todo lo demás como 'parte integrante' de la evangelización".

Puebla y la Comunicación Social

Mons. Luciano Metzinger, S.S.CC.
Presidente del Departamento de Comunicación Social
del CELAM, Lima, Perú

Entre los muchos temas que trataron los Obispos de América Latina en la III Asamblea General de Puebla, no podía estar ausente la Comunicación Social, que prorrumpe cada día con más fuerza en la vida del hombre moderno y en la sociedad de nuestro tiempo y llega a ejercer un influjo siempre creciente en las actividades políticas, socio-económicas y culturales de las naciones.

Este tema ha sido estudiado en muchos documentos eclesiales anteriores: conciliares, pontificios y otros. Sin embargo, Puebla no se limita a repetir lo ya dicho; nos ofrece más bien una visión novedosa de la Comunicación Social, visión de la que se deriva una aplicación renovada a la evangelización y a la acción pastoral de la Iglesia en general.

El DP no habla solamente de la comunicación en general, sino que aborda también algunos puntos particulares. Entre ellos la comunicación informativa. Este punto nos merece una especial atención en este momento, cuando el Santo Padre acaba de definir la necesidad y las exigencias de la libertad de expresión y cuando la Iglesia en América Latina está comprometida en establecer su propio sistema de comunicación informativa.

En el presente estudio abordaremos ambos temas: el de la comunicación en general y el de la comunicación informativa.

I. La Comunicación Social en General

Un Cambio de Perspectiva

Para entender el progreso alcanzado en Puebla sobre el tema de la Comunicación Social, debemos tener presente la costumbre arraigada en la Iglesia (en los documentos y en la praxis) de considerar la Comunicación Social como un conjunto de *medios* particularmente aptos para evangelizar. Hablamos de *medios* de Comunicación Social más bien que de la *Comunicación* misma. En Puebla asistimos a una revolución copernicana en este campo: la comunicación como tal pasa al centro de las preocupaciones.

A primera vista el cambio no es tan evidente cuando examinamos donde se ubica el tema de la Comunicación Social en el DP. En efecto, lo encontramos en el III Capítulo de la III Parte, es decir en el Capítulo de los Medios para la Comunión y Participación. Y en este Capítulo la Comunicación Social ocupa el 5º y último lugar, después de la

Oración pública y privada, después del Testimonio de vida, después de la Catequesis, después de la Educación. En apariencia nada ha cambiado.

Sin embargo, basta leer el n. 1063 que introduce la sección sobre la Comunicación Social, para sentir de inmediato el cambio de perspectiva, el cambio en la visión que tradicionalmente se tenía de la Comunicación Social.

“La evangelización, anuncio del Reino, es comunicación: por tanto, la Comunicación Social debe ser tenida en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la Buena Nueva”.

De entrada este texto sitúa la Comunicación Social a su verdadero nivel, en el lugar que le corresponde en la vida y la actividad de la Iglesia. Ella tiene por razón de ser evangelizar y evangelizar es comunicar. Por lo tanto la Comunicación Social está al centro mismo de la vida y de la actividad de la Iglesia y penetra todos los campos donde se realiza la evangelización.

Notemos de paso que si el DP trata exprofeso de la Comunicación Social solamente en la III Parte, de hecho la encontramos mencionada a lo largo y en todas las partes del Documento: Parte I: nn. 62, 158; Parte II: n. 419; Parte III: nn. 573 —familia—, 790 —laicos—, 900, 949 —liturgia—, 1172 —juventud—. Esta difusión de la Comunicación Social a través de todo el DP y en lugares donde no se trata siempre de *medios* de comunicación como *medios* es el mejor indicio del cambio de perspectiva indicado. Pero ¿de dónde ha surgido este cambio?

El por qué del Cambio de Perspectiva

Muchas son las razones que explican este cambio. Señalaremos las principales siguiendo el mismo documento.

1. *La Comunicación acto social vital.* El cambio de perspectiva se produce cuando se percibe la Comunicación Social como un acto social vital que nace con el hombre mismo (n. 1064). En efecto, por la comunicación se establecen las relaciones interpersonales e intergrupales mediante las cuales se enriquecen mutuamente las personas y los grupos; y así nacen progresivamente las diversas sociedades y culturas. De esa manera la comunicación integra a los hombres en una comunidad, estimula la participación activa en el grupo, los enriquece y los personaliza. Salta a la vista que este nuevo concepto de la Comunicación Social es mucho más amplio y más rico que el concepto de *medios* de comunicación o medios de evangelización, aún cuando reconocemos con Pablo VI (*Evangelii Nuntiandi*, 45) que ellos son hoy día medios poderosos, medios *imprescindibles* para el primer anuncio y para la profundización de la fe. Se trata, en el nuevo concepto, de una realidad social marcada con valores propios en constante intercambio entre las personas y los grupos. Se trata de un fenómeno cultural.

2. *La Comunicación un hecho cultural.* La Comunicación Social llega a ser un hecho cultural en diversos sentidos y de diversas maneras.

a) Ella es un hecho cultural porque genera culturas. El fenómeno se manifiesta con particular intensidad en nuestros tiempos. Con la multiplicación y sofisticación de los Medios de Comunicación Social y de los retransmisores de mensajes la Comunicación Social tiene una fuerza extraordinaria para transmitir modelos de conducta y estilo de vida y contagiar así las masas. Así se producen los intercambios culturales y los cambios de culturas, así se establecen a veces los colonialismos culturales, más nefastos que los colonialismos políticos y económicos, porque afectan al alma misma de los pueblos.

De estos intercambios ¿surgirá una creciente uniformidad e irá unificándose todo el planeta con una sola cultura? Tal vez pura utopía.

De todos modos el ser la Comunicación un hecho cultural interesa sobre manera a la evangelización que debe tener en cuenta las diversas culturas y respetar los valores propios de cada cultura salvándolos, purificándolos y coronándolos con los valores del Evangelio.

b) La Comunicación Social es también un hecho cultural porque ella se expresa a través de signos y símbolos que no son definitivos ni eternos, sino que cambian lentamente de una época a otra, a tal punto que este cambio puede provocar distanciamiento entre dos generaciones sucesivas. No hablamos en este momento de la lengua: el español, el inglés, el chino, aunque ellas también sufren cambios profundos a lo largo de los siglos. Hablamos más bien el *lenguaje* dentro de una misma lengua. Observamos que en el mundo actual se va imponiendo progresivamente, al lado del lenguaje conceptual tradicional, o lenguaje de la Galaxia Gutenberg, el nuevo lenguaje de la imagen. Recién nos damos cuenta de este fenómeno. Los que tuvimos una formación tradicional, la formación clásica en la primera mitad del presente siglo hasta los años 60, tal vez no percibimos la enormidad del cambio que ha venido realizándose en los últimos 20 años. La generación que llega hoy a los 25 años, la que nació y creció con los medios electrónicos (con la "tecnológica", según el vocabulario del P. Enrique Baragli, S.J.), esa generación hace mejor que nosotros la distinción entre la civilización Gutenberg y la civilización onírica: la civilización de la imagen. No se trata aquí de unas especulaciones más o menos arriesgadas o a lo mejor de unos cambios previsibles para un futuro lejano. Se trata de una realidad presente que afecta ahora mismo nuestra misión evangelizadora. A la gente de hoy no se puede anunciar la Buena Nueva en el lenguaje de ayer, so pena de no ser escuchada ni mucho menos entendida esta Buena Nueva. Es un hecho el cual Pablo VI llama nuestra atención en el n. 43 de *Evangelii Nuntiandi*. Me parece digno de notar que muy poca gente se haya enterado de este texto y de su profunda significación. Nos contentamos con citar la frase famosa del n. 45 de la misma Exhortación Apostólica, donde Pablo VI afirma imprescindible el uso de los Medios de Comunicación Social para la evangelización y que la Iglesia se sentiría gravemente culpable de no hacerlo. Y nos olvidamos o no nos percatamos de las verdaderas razones por qué el uso de esos medios es hoy en día indispensable.

3. *El influjo que la Comunicación Social ejerce en el hombre y en la sociedad.* Las consideraciones que preceden tienen un cierto carácter teórico. Pero los estudios y las investigaciones científicas realizadas a nivel mundial nos dan a conocer los frutos concretos de esta civilización de la imagen.

Frutos positivos: a pesar de los pésimos pronósticos de algunos tradicionalistas radicales, son muchos los frutos positivos cosechados merced a la Comunicación Social. El DP los enumera en el n. 1068, reconociendo que los Medios de Comunicación Social son factores de comunión y contribuyen a la integración latinoamericana; contribuyen a la democratización y a la expansión de la cultura; ofrecen esparcimiento en particular a las gentes menos favorecidas que viven fuera de los centros urbanos; aumentan las capacidades perceptivas por el estímulo audiovisual.

Frutos negativos: Pero al lado de esos aspectos positivos debemos señalar también aspectos gravemente negativos como son: el control de los Medios de Comunicación Social y la manipulación ideológica por parte de los poderes políticos y económicos de ambos signos (capitalista y marxista); la explotación de las pasiones, el sexo, la violencia; la destrucción de valores propios por la excesiva programación extranjera; la masificación o actitud gregaria que producen los Medios de Comunicación Social por la falta de sentido crítico en los perceptores. Esos son los principales aspectos negativos enumerados en el n. 1069.

Estos efectos negativos cobran toda su drástica significación cuando consideramos el *bombardeo* a que someten al hombre de hoy los Medios de Comunicación Social: prensa, cine, radio, TV, publicidad de todo tipo en la calle, en el lugar de trabajo, en las salas y lugares de esparcimiento, en el hogar, de día y de noche, con mensajes ideológicos diametralmente opuestos a los valores evangélicos. Mensajes que, a lo largo de las 24 horas de cada día, corroen y destruyen la formación cristiana que la Iglesia da a sus fieles durante breves momentos semanales.

Al mirar la Comunicación Social como hecho global, es decir como acto social vital, como fenómeno socio-cultural que afecta todas las relaciones humanas, y como fenómeno que invade toda la vida del hombre, el DP examina y pondera los efectos que la Comunicación Social tiene en la vida y la acción pastoral de la Iglesia. Este estudio llevó a los Obispos en Puebla a determinar las opciones y a establecer las prioridades que esta situación reclama.

Opciones y Propuestas Pastorales como Consecuencias del Cambio de Perspectiva

Primer Criterio: El n. 1080 formula el primer criterio que ha de regir las opciones. Reza así: "Integrar la Comunicación Social en la pastoral de conjunto". Es decir: no basta dar a la Comunicación Social algún lugar en un determinado campo de la acción pastoral, sino que ella debe estar presente en todo el ámbito de la pastoral. De ahí derivan las siguientes *propuestas pastorales*:

1. La jerarquía, los agentes pastorales en general deben conocer, comprender, experimentar más profundamente el fenómeno de la Comunicación Social, a fin de adaptar las respuestas pastorales a esta nueva realidad e integrar la Comunicación Social en la pastoral de conjunto (n. 1083).

2. Para hacer efectiva la articulación de la Pastoral de la Comunicación con la Pastoral Orgánica, es necesario crear donde no existe y potenciar donde lo hay, un Departamento (nacional y diocesano) para la Comunicación Social e incorporarlo en las actividades de *todas las áreas pastorales* (n. 1084).

Segundo Criterio: "Dentro de las tareas por realizar en este campo, dar prioridad a la formación en la Comunicación Social, tanto del público en general, como de los agentes de pastoral a todos los niveles" (n. 1081). La razón es evidente. Sin esta formación previa, resultaría utópico el integrar la Comunicación Social en la Pastoral de Conjunto.

De estos criterios derivan estas *propuestas pastorales*:

1. Se propone como acción prioritaria la formación en la Comunicación Social.

* de los aspirantes al sacerdocio y a la vida religiosa, integrando esta formación en el curriculum normal de los estudios;

* de los agentes de pastoral: sacerdotes, religiosos, laicos, programando sistemas de formación permanente (n. 1085).

2. En cuanto a la formación del gran público para que tenga una actitud crítica ante los medios de Comunicación Social se recomienda esta acción a los organismos eclesiales que operan a nivel continental (UNDA, OCIC, UCLAP) (n. 1089).

3. Una recomendación especial concierne el estudio del *lenguaje* por ser de primordial significación para la transmisión del Mensaje (n. 1091).

4. Finalmente se recomienda un uso global de los Medios de Comunicación Social, tanto de los medios masivos como de los medios grupales, haciendo hincapié en esos últimos por ser particularmente adecuados para una enseñanza sistemática y una profundización de la fe (n. 1090), pero teniendo en cuenta que los unos y los otros son necesarios, aunque a diverso título, para la evangelización del mundo moderno.

Pocas son las propuestas pastorales que sugiere el DP como consecuencia del cambio de perspectiva en la forma de entender la Comunicación Social. Pero si llegamos a ponerlas en práctica con decisión y firmeza, la acción evangelizadora de la Iglesia comenzará a renovarse con el dinamismo propio de esos medios proclamado en tantos documentos eclesiales desde Vaticano II.

II. Comunicación Informativa

Tema menos universal por cierto, pero no menos actual es el de la comunicación informativa. Hace poco el Santo Padre destacaba su

importancia en una audiencia a unos 200 periodistas de la Asociación de la Prensa Internacional en Italia, recalcando que la libertad de información es piedra fundamental de otras libertades. Una prensa informando libremente es pues la condición indispensable y la garantía para el funcionamiento normal de la vida democrática.

El tema cobra toda su significación en un mundo que va tomando conciencia de este papel de la comunicación informativa y se interroga sobre la calidad de la información que le proporciona el sistema vigente de las agencias internacionales de prensa. Desde algunos años la UNESCO abordó esta problemática en varios encuentros y en particular en las reuniones internacionales de San José, Costa Rica (12-21 de julio de 1976)¹, y de Nairobi, Kenya (Octubre-Noviembre de 1976)². Esos estudios culminaron en el "Rapport de la Commission Internationale d'étude des problemes de la communication", comisión creada por la UNESCO y llamada Comisión MacBride por el nombre de su presidente, la que acaba de publicar el resultado de sus trabajos en el curso de 1980 bajo el título *Voix Multiples, un seul monde* con el subtítulo: "Hacia un nuevo orden mundial de la información y de la comunicación más justa y más eficaz".

Esta problemática de tanta importancia para la humanidad presente en su afán de establecer una sociedad pluralista y auténticamente democrática, no podía dejar indiferentes a los Obispos reunidos en Puebla. Quisiera señalar brevemente su posición respecto de la comunicación y la información tanto en la sociedad civil de América Latina como en la misma Iglesia en este Continente. Brevemente y sin entrar en detalles, pues nuestro propósito no es el de ofrecer un estudio exhaustivo de esta problemática, sino el de hacernos tomar conciencia de esta realidad difícil e importante y llevarnos a adoptar las decisiones y actitudes que exige de nosotros.

Una Visión de la Realidad en el Campo de la Información

Los Obispos demuestran un conocimiento cabal de la situación reinante en América Latina en el campo de la comunicación informativa. Una realidad nada halagadora y que además no es privativa de este Continente. No se niegan los aspectos positivos de la comunicación; sin embargo, los Obispos se ven constreñidos a señalar que los aspectos negativos prevalecen y a denunciarlos. El análisis enumera los siguientes puntos:

* El monopolio de la información en manos de los poderes políticos y económicos. Las personas y los sectores vinculados con esos grupos de poder tienen la capacidad de comunicar. Los otros son voces silenciadas: no tienen posibilidad de acceso y participación en el proceso comunicativo. Puede suceder que se reconozca y se proclame la libertad de expresión y de información; pero esta libertad formal de nada sirve,

¹ Conferencia intergubernamental sobre Política de comunicación en América Latina.

² 19a. Reunión de la Conferencia General de la UNESCO.

si no se da al mismo tiempo la posibilidad de ejercer esta libertad. Posibilidad que no existe en América Latina donde hay un verdadero monopolio social sobre la comunicación interna a nivel nacional y un monopolio aún más dominador a nivel internacional, quedando impedido de esa manera el juego normal de la vida democrática.

* La manipulación de los mensajes de acuerdo con los intereses de los sectores de gobierno y de poder económico (DP nn. 1069, 1071). Es una consecuencia fatal de lo anterior. Los que disponen de la capacidad de comunicar e informar no escapan a la tentación de utilizarla para la consecución de sus propios fines y objetivos y la defensa de sus propios intereses. Resulta utópica la libre circulación de las noticias que permitiría el diálogo democrático y equilibrado entre todos los ciudadanos con la participación de todos y el respeto de los intereses de todos. Los derechos de las "masas" son ignorados y pisoteados. Y así la comunicación informativa genera conflictos sociales en vez de ser un instrumento de participación, de cohesión y de solidaridad en nuestros países latinoamericanos y a nivel internacional.

* La no poco frecuente falta de objetividad y honestidad de los mismos periodistas en la transmisión de las noticias (DP n. 1070). Sucede desgraciadamente que ellos mismos manipulen la información, callando ciertas noticias o alterándolas o inventándolas artificialmente. De esa manera desorientan la opinión pública en vez de contribuir a su recta formación. Esta falta de ética profesional acarrea otras gravísimas consecuencias: masifica y despersionaliza al gran público, cuando la misión del periodista tiene la noble finalidad de ayudar a los ciudadanos a participar responsablemente en la vida política, social y económica de su país.

* La alienación cultural del hombre latinoamericano y la destrucción de los valores autóctonos (DP n. 1072). Cada país debería desarrollar una política de la comunicación que favorezca la movilización de los recursos nacionales, la preservación de su identidad cultural y la independencia nacional. Sin embargo, el número excesivo de programas extranjeros con modelos de conducta importados, el sistema publicitario vigente, el uso abusivo del deporte como elemento de evasión, son factores de alienación para la persona y de desintegración para la comunidad familiar. Muchas veces la comunicación social se ha convertido en vehículo de propaganda del materialismo práctico y consumista, creando en nuestro pueblo falsas expectativas, necesidades ficticias, graves frustraciones y un afán competitivo malsano.

El análisis que precede, bastante incompleto además, revela la gravedad de la situación de la comunicación informativa en la sociedad civil de nuestro Continente. En el seno de la Iglesia en América Latina la comunicación informativa no lleva aspectos tan drásticamente negativos, pero tampoco podemos considerar esta situación como satisfactoria.

El DP señala que, en los últimos años, la Iglesia ha hecho muchos esfuerzos en favor de una mayor comunicación en el interior de la misma comunidad eclesial, pero reconoce al mismo tiempo que lo realizado

hasta ahora no responde a las exigencias del momento (DP n. 1079). El flujo de informaciones y opiniones legítimas se reduce a manifestaciones esporádicas que tienen poca influencia en la totalidad de la comunidad eclesial. Más insuficiente aún es la comunicación de la Iglesia hacia el mundo para ofrecerle su rostro auténtico, su pensamiento, frente a tantos eventos sociales para los cuales los fieles y los hombres de buena voluntad esperan conocer la posición doctrinal y las orientaciones de la Iglesia.

Criterio de Opción

Ante esta situación los Obispos en Puebla han formulado el siguiente criterio para establecer las propuestas pastorales oportunas: "Respetar y favorecer la libertad de expresión y la correlativa de información, como presupuestos esenciales de la Comunicación Social y de su función en la sociedad, de acuerdo a las directivas de *Communio et Progressio* (DP n. 1082).

Las palabras que mencionáramos al principio, de Juan Pablo II, vuelven a repetir con singular fuerza los conceptos expresados en este número del DP, y manifiestan la solidez del criterio escogido por los Obispos en Puebla para determinar sus propuestas pastorales en este campo.

Propuestas Pastorales

* La ratificación del derecho social a la información (DP n. 1095). Son tantas y tan graves las limitaciones a este derecho en nuestro Continente que la Iglesia considera como un deber proclamarlo, hacerlo conocer, apoyarlo. Es un servicio que la Iglesia se compromete a brindar a la sociedad recordando, como lo hizo en una ocasión reciente el Santo Padre, que el derecho a la información es una condición sine qua non de la vida democrática. Tal vez nos ayudará a comprender la relevancia de este asunto una declaración hecha en la Primera Conferencia de Ministros de la Información de Túnez en el año de 1976, ratificada a las pocas semanas por una Conferencia cumbre de los países no-alineados, diciendo que "un nuevo orden mundial de la información es tan importante como un nuevo orden económico".

* Una especial atención para con los profesionales de la comunicación y la formación adecuada de los que cubren la información religiosa (DP n. 1085). Puebla vuelve a recordar la necesidad de una acción pastoral en el mismo mundo de los profesionales de la comunicación para acompañarlos en el cumplimiento de su importante y difícil tarea. La Instrucción Pastoral *Communio et Progressio* manifestaba esta preocupación (nn. 96-100) y recomendaba la colaboración entre cristianos, creyentes y hombres de buena voluntad e invitaba a los Pastores y a los fieles a unirse a los intentos y esfuerzos de los profesionales para que los instrumentos de comunicación sirvan eficazmente a la justicia, la paz, la libertad y el progreso humano.

* La creación de canales propios de información para asegurar la intercomunicación en la misma Iglesia y el diálogo con el mundo (DP n. 1092). A pesar de los esfuerzos realizados en los últimos años, no existe todavía un flujo suficiente de noticias entre las diversas diócesis de un mismo país y entre las diversas Conferencias Episcopales de América Latina: una diócesis, una Conferencia Episcopal ignora lo que pasa en la otra o se entera de ello tardíamente y no pocas veces en forma adulterada. Por otra parte, una dolorosa experiencia nos enseña que, por las continuas distorsiones de los hechos de Iglesia y de su pensamiento, las agencias de prensa desfiguran demasiado a menudo el verdadero rostro de la Iglesia.

La comunicación social en general y la comunicación informativa en particular no eran temas principales para la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano y, por eso, no ocupan un gran espacio en el documento final de Puebla. Sin embargo, el breve capítulo sobre la comunicación revela un cambio sustancial, un gran paso adelante sobre textos similares en documentos anteriores. Por fin se supera el concepto de "medios" y se plantea el problema de la comunicación en su verdadera perspectiva, integrándola en la pastoral de conjunto y teniéndola en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la Buena Nueva. ¡Ojalá no queden esos progresos y adelantos sólo en los textos, ojalá pasen pronto a la praxis en todos los niveles eclesiásticos!

En el campo de la comunicación informativa se ha realizado ya algo concreto con la creación del S.I.A.L. (Servicio Informativo de la Iglesia en América Latina). Es un primer paso y una esperanza. Sin embargo, para lograr plenamente sus objetivos, el S.I.A.L. necesita de una participación siempre mayor y de la continua colaboración de todas nuestras Conferencias Episcopales y de todos los Pastores.

Para concluir estas reflexiones no hay palabras más oportunas que el mismo subtítulo puesto al Informe de la Comisión MacBride: "Hacia un nuevo orden mundial de la información y de la comunicación más justo y más eficaz". Estas palabras son todo un programa y al mismo tiempo una advertencia. La advertencia que estamos todavía en camino y que queda mucho trecho por recorrer y muchos esfuerzos que desplegar para alcanzar este orden más justo y más eficaz.

NOTAS E INFORMES

Discurso en la Asamblea del CELAM

Mons. Alfonso López Trujillo
Arzobispo de Medellín y Presidente del CELAM

Queridos Señores Cardenales, Señor Nuncio Apostólico de Su Santidad en Chile, Presidente de la Conferencia Episcopal Chilena, Hermanos todos en el Episcopado.

Ante todo nuestra palabra de gratitud al querido Monseñor Santos por esta acogida cálida y cordial que él y la Conferencia Episcopal Chilena nos han brindado. Desde el momento mismo en que surgió la idea de podernos reunir en Chile, encontramos un eco fraterno. Bajo este amable cielo chileno, en Punta de Tralca, iniciamos nuestra reunión, en esta casa que es de la Arquidiócesis de Santiago de Chile. Hemos sido acogidos con magnanimidad por el Señor Cardenal Silva Henríquez. Bien se podría decir en lo apacible de este paraje como ayer leíamos en el Evangelio: "¡Qué bueno es estar aquí!"; porque aquí llegan por centenares (siendo la capacidad para más de mil personas), a renovarse en el espíritu, a proyectar actividades pastorales; vienen las gentes a encontrarse con el Señor y a comprometerse con la Iglesia.

Un agradecimiento, pues, muy grande a la Conferencia Chilena, a Mons. José Manuel Santos, su presidente, que ahora regresa al Consejo, después de haber estado en distintas tareas de acompañamiento en la vida del CELAM y como integrante del Consejo. El Señor Cardenal Silva Henríquez nos presidirá el miércoles próximo la celebración Eucarística, que vamos a tener en la Catedral Basílica en honor de Mons. Manuel Larraín, pilar extraordinario, apóstol de la Iglesia Latinoamericana, quien fuera Presidente del CELAM y a quien haremos un homenaje especial. Estaba algo retrasado porque ya lo había acordado la Presidencia con ocasión de los 25 años de existencia que celebramos el año pasado. Una gratitud muy especial también a todo el Secretariado de la Conferencia Chilena que, con lujo de organización, nos ha recibido, ha preparado todo en unión también con el querido Mons. de Borja Valenzuela. Presidente del DEC, y el Secretario del Dpto., el Padre Enrique Salmann. Saludaremos muy especialmente al Arzobispo-Obispo de Valparaíso en estos días. Ha tenido la cordialidad de recibirnos en el día de ayer. Estamos en su jurisdicción.

Hace ya dos años justamente que nos reunimos en Lo Teques, Venezuela. Ha habido una serie de acontecimientos en el seno mismo de nuestro Consejo. Hay un buen número de Obispos que ingresan por vez primera en este Consejo.

Texto tomado de grabación y revisado por su autor. El discurso fue pronunciado en marzo de 1981 con ocasión de la apertura de la XVIII Asamblea ordinaria del CELAM en Chile.

Sean bienvenidos. Otros retoran, ya conociendo íntimamente la vida misma del CELAM, su historia, sus actividades. Otros que pertenecían al Consejo han partido hacia la Casa del Padre, cuando eran miembros del CELAM. Recordamos con especial cariño, elevando súplicas al Padre de las misericordias, a *Mons. Jean Baptiste Décoste*, quien sorpresivamente murió cuando era Presidente de la Conferencia Episcopal de Haití. Días antes nos habíamos reunido en la región de las Antillas Mayores y Menores, presididos por el Cardenal Aponte. Había sido *Mons. Décoste* nuestro anfitrión, ¡con cuánto amor a la Iglesia, con cuánta dedicación, con cuántas ilusiones pastorales! Acompañamos, pues, a los Hermanos en el Episcopado de Haití por tan sensible pérdida. También el querido *Mons. José Carranza*, quien durante años fue Secretario de la Conferencia Episcopal de Honduras, delegado al CELAM; falleció después de una larga enfermedad. Acompañamos de corazón a la Conferencia Episcopal Hondureña. También siendo delegado al CELAM y Secretario de la Conferencia Episcopal de Guatemala murió *Mons. Mario Martínez de Lejarza*. Estuvo últimamente ligado a las tareas del Consejo. Vaya nuestro sentimiento de condolencia cristiana por esta dolorosa pérdida. Aunque no estaba integrado como tal en los últimos años en el Consejo Episcopal Latinoamericano, permítanme hacer un sentido homenaje en nombre del Consejo a *Monseñor Tulio Botero Salazar*, quien a la edad de 77 años, en la serena cumbre de la vida, fue arrancado como fruto maduro a la casa del Padre, hace exactamente 10 días. Si recuerdo especialmente a *Mons. Tulio Botero Salazar*, se debe a que durante 15 años fue Presidente del Comité Económico del CELAM, quiso siempre mucho al Consejo, lo acompañó e incluso, como Arzobispo de Medellín, cedió el magnífico edificio (por 99 años) donde hoy funciona el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM.

El Tema de la Asamblea

Digamos algo sobre el tema de esta Asamblea ligándolo con el de Asambleas anteriores. En la Asamblea de Los Teques consideramos la *Conferencia de Puebla en sus proyecciones*. A partir de la misma se establecieron las recomendaciones para un plan global que fue elaborado y que será el telón de fondo de nuestras deliberaciones, al menos como centro de confrontación de lo que ha sido la vida en este par de años en nuestro Consejo. En la Asamblea extraordinaria de Río de Janeiro, cuando celebramos los 25 años del CELAM, tuvimos como tema el proceso de Puebla. Todavía sentimos fresca esa reunión y especialmente la cálida, amable y orientadora Presencia del Santo Padre y su magisterio tan hondo y tan denso con el que nos regaló en la Catedral de Río de Janeiro. En esta reunión de Punta de Tralca tenemos que evaluar los dos primeros años de actividades y reajustar lo que sea del caso para los siguientes, como también pulsar algo de la vida de la Iglesia Latinoamericana en nuestros distintos países y regiones en su praxis eclesial, teniendo en cuenta circunstancias, hechos, situaciones, que no se puedan transcurar. Permítanme una mirada global sobre aspectos de esa vida de nuestra Iglesia Latinoamericana desde el observatorio del CELAM y compartir una visión, unas preocupaciones, unas esperanzas, eso sí con beneficio de inventario, ya que en su concreción mayor por los informes que aquí pondremos en común, será dable captar en toda su realidad y objetividad el riesgo, acaso las vicisitudes, las urgencias y las ilusiones de nuestras diversas Iglesias esparcidas por el Continente.

Esa vida de nuestra Iglesia se desarrolla naturalmente en un marco socio-político de hechos, de acontecimientos. Podríamos decir que estos dos años se

han visto marcados por una serie de hechos, muy especiales, trascendentales, en el campo socio-político. Por una parte van emergiendo zonas de tensión y de conflicto, de extrema peligrosidad. En las relaciones entre *Argentina y Chile* a Dios gracias se va llegando a una nueva situación. Imposible resultaría no aludir a la mediación providencial del Papa Juan Pablo II, unida a la voluntad de diálogo de los Episcopados que ha evitado un drama de grandes proporciones. Quiera el Señor que se llegue prontamente a acuerdos y soluciones que procuren la paz y fortalezcan la fraternidad en pueblos hermanos que nacieron por el esfuerzo común y compartido a la libertad y que, como pueblos evangelizados, saben bien que solamente en el diálogo es dable superar estas situaciones difíciles.

Sorpresivamente ha estallado recientemente el conflicto entre dos naciones hermanas: *Ecuador y Perú*, que recientemente también habían reafirmado su voluntad de colaboración y fraternidad en Santa Marta, lugar de la muerte del Libertador Simón Bolívar. Conocimos en nuestra reciente reunión de coordinación los textos, los mensajes de los Presidentes de las Conferencias de Ecuador y Perú en sus dignísimos Cardenales Juan Landázuri Ricketts y Pablo Muñoz Vega, pilares del CELAM, como que han sido siempre generosos animadores y sus Vice-Presidentes también en momentos claves en la vida de este organismo.

El CELAM, acogiendo los sentimientos del Papa y haciendo como de caja de resonancia para las convicciones de las Conferencias, ha querido estar presente en estas circunstancias. La concordia entre las naciones, el avance en los esfuerzos de integración, son de vida o muerte para América Latina; llegaríamos desgastados como pueblos a la cita con el futuro, desarticulados y anémicos, si no superamos los conflictos. Formulamos votos fervientes para que con el concurso de las Iglesias se supere definitivamente cualquier peligro de ruptura o de confrontación. Sin revestir quizás la misma gravedad de los hechos anteriores, son grandes las inquietudes entre *Colombia y Venezuela*. No han faltado los síntomas de desasosiego. La llamada a la serenidad, al diálogo, a la concertación de corazones, vino de inmediato con la invitación de los Monseñores Domingo Roa Pérez y Mario Revollo Bravo, Presidentes de las Conferencias de Venezuela y Colombia, respectivamente.

Como en su momento lo hemos expresado, el CELAM está dispuesto, si se lo tuviera a bien, a propiciar un encuentro entre los Obispos de las dos Conferencias. Sabemos cuán propicio es el clima para esto y cuán positiva la repercusión en la opinión pública. Cuando nos hallábamos en Costa Rica en Reunión del Consejo de Presidencia del SEDAC, participamos de la alegría del acuerdo de paz entre *Honduras y El Salvador* acogido con entusiasmo con celebraciones cristianas significativas encauzadas por las mismas Conferencias.

¡Cómo se ve en América Latina que la Iglesia es mansión del diálogo y que en la entraña misma de su vocación está la paz! El CELAM, asumiendo la invitación del Papa, no puede estar ausente de estos cometidos. Hemos acompañado a los hermanos Obispos de *Bolivia* en sus preocupaciones y anhelos y pedimos al Señor que la voz de la Iglesia ilumine los caminos y caiga en terreno fértil para poder superar situaciones difíciles. Estaremos en pronta actitud para las indicaciones que ellos quieran dar.

Mientras en algunas partes las situaciones se hacen más penosas por las vicisitudes económicas y por el zarpazo de la miseria, en otras se habla de signos de mejoría. El diagnóstico de Puebla está vigente, sus percepciones están en pie; han sido sacudidas Cuba y Colombia con hechos que no es el caso ahora de someter a una apresurada hermenéutica. Han sufrido la República Dominicana y Haití con el crudo flagelo de las fuerzas desencadenadas por la naturaleza. A estas Conferencias se ha hecho llegar de parte del CELAM y de las distintas

Iglesias del Continente una eficaz corriente de solidaridad para poder también superar situaciones de verdad en su momento alarmante.

El CELAM y América Central

Muy posiblemente, en los últimos años, las mayores preocupaciones eclesiales, en torno también de situaciones políticas, se van concentrando en América Central. Ya resulta un lugar común hablar de que es un conjunto en explosión y ya no en situaciones aisladas (que pudieron golpear como de hecho ocurrió rudamente a un pueblo), sino que es más bien ya un problema de globalidad. América Central se ve como en un torbellino de disputas, de ideologías, hasta el punto de que hay quienes se preguntan con angustia si no se va ahí a repetir todo el calvario de un Viet-Nam, con el peligro de que se extienda además por toda la vasta geografía de América Latina. Una palabra, en primer lugar, en relación con *Nicaragua*: sea ella de gratitud y de homenaje fraterno al Episcopado de Nicaragua, a su testimonio, a su unidad, a la forma, con corazón de Pastores, como van llevando situaciones no propiamente serenas ni fáciles. El CELAM, desde el momento mismo en que fue llamado por la Iglesia de Nicaragua, ha querido estar presente. Con los Obispos se concertó un plan cuidadosamente elaborado, de tal manera que, con la mediación de las distintas Conferencias Episcopales, por una parte se llevara a cabo esa jornada Latinoamericana de solidaridad con la Iglesia y el pueblo de Nicaragua y por otra se impulsara y llevara a cabo todo un proyecto netamente de carácter pastoral, exclusivamente de entraña pastoral, como el que pudo realizarse a lo largo del año pasado, con la presencia en buena parte de los Departamentos del CELAM. Sea el caso de recordar por ejemplo la actividad allí realizada por el Dpto. de Catequesis, por el de los Laicos, por la Secretaría General del CELAM que en todo momento articuló esta presencia pastoral. Sea el caso de agradecer al querido Señor Cardenal, *Aloisio Lorscheider* por la visita que en nombre del CELAM y con la acogida clara y entusiasta de la Santa Sede llevó a cabo en Nicaragua a fines de diciembre del año 1979, en los primeros días de enero del año 1980; visita que consideramos de importancia y que fue objeto de estudio especial en la Presidencia del CELAM y de un informe cuidadoso que se dió a la Santa Sede. Tuve el honor de viajar con el Cardenal Lorscheider para dar ese informe a la Santa Sede.

Yo considero que lo que el CELAM y la Iglesia de América Latina han hecho en Nicaragua es muy poco en relación con todo lo que necesita. ¡Debemos y podemos hacer más! La Iglesia de Nicaragua ha sido fecunda en su magisterio. Ha habido pastorales de mucha hondura, de mucha seriedad, muy orientadoras, que han hecho un gran bien no sólo a los cristianos de Nicaragua sino también a los de América Latina. Sientan, pues, queridos Señores Obispos, nuestra presencia, como la de toda la Iglesia, con la absoluta conciencia de que no podemos estar ausentes ni de su historia ni de sus sufrimientos. Y que el oxígeno por el que la Iglesia vive en sus distintas comunidades (no sólo por la unión y profunda comunión con la Santa Sede, que es lo esencial, sino con todas las Iglesias de América Latina) tendrá que traducirse en nueva vida, en una solidaridad creadora en la medida en que los Obispos de Nicaragua lo sigan indicando y lo sigan solicitando.

No dejó de haber desafortunadamente interpretaciones torcidas. En una reciente reunión de coordinación del CELAM explicamos, en profunda comunión con la Iglesia de Nicaragua, cuál es el sentido, cuál será en el futuro también

el sentido de nuestra colaboración. Algo exclusivamente de tonalidad pastoral, sin entrar por ningún motivo en aspectos de carácter político. Así lo entendieron los Obispos de Nicaragua desde el primer momento. No todos desafortunadamente, en Nicaragua, miraron con la misma serena tranquilidad con que debía verse todo esto, pero considero que a estas alturas los hechos han sido bien categóricos para mostrar el espíritu con que las Iglesias Latinoamericanas han acompañado a la Iglesia de Nicaragua. Y lo hemos hecho también en la perspectiva de esa invitación que el Papa renovara en Río, al Servicio Operativo de Derechos humanos. El Papa nos decía que debía estar el CELAM muy presente a través de este servicio y es la voluntad de todos continuar en este tipo de fraterna colaboración.

Agradecemos también a los hermanos del Episcopado en *El Salvador* su magisterio, su ejemplo, su testimonio. Una nación desgarrada, desangrada por una guerra civil, que ha tenido que sufrir en sus propios hijos e incluso en uno de sus Pastores eminentes un asesinato sacrílego: el que con asombro de la Iglesia universal sufrió Mons. Romero. Es una Iglesia, por lo que uno ve en sus escritos y por los diálogos que se han tenido, convencida de su vocación de mediación y de paz, y justicia y de ser voz de los pobres; pero de ser también una viva llamada a la conciliación de corazones. Yo diría, como se decía de algunos misioneros en la conquista de México, que se ponían entre las lanzas y las espadas como sembradores de paz, que la Iglesia del Salvador es eso lo que está haciendo, llamando a la unidad indispensable en todo lo del Evangelio, del amor, del perdón, que es lo único que construye. Creo que los hermanos en el Episcopado de El Salvador han sentido muy cerca al CELAM y a todas las Iglesias de América Latina.

Situación dura también en otros aspectos, conflictiva, problemática la de *Guatemala*. Acompañamos al querido Monseñor Gerardi en las dificultades que ha tenido al no poder regresar todavía a su patria siquiera siendo él todavía Presidente de esa Conferencia Episcopal. Guatemala me parece, es como El Salvador, un hecho y un síntoma trágico de la avalancha de las radicalizaciones de extrema derecha y de extrema izquierda que siempre resultan crucificantes. Creo que como en Nicaragua y El Salvador, Guatemala, en su Iglesia, está viviendo el misterio de ser mediadora desde un centro que crucifica, pero desde un centro evangélico que es el único que garantiza y da base para una profecía verdaderamente cristiana, siempre serenante y pacificadora.

Han sido muy estrechas, y no de ahora sino de tiempo atrás, las relaciones entre el CELAM y el SEDAC. Que tenga yo conciencia son al menos nueve años de la más estrecha colaboración entre el SEDAC y el CELAM. Ya de tiempo atrás se venían haciendo los planes de común acuerdo; todas las actividades pastorales eran concertadas, así se sigue haciendo. Un saludo muy cordial a Monseñor Román Arrieta Villalobos, Arzobispo de San José, recientemente nombrado Presidente del SEDAC. En el Consejo de Presidencia del SEDAC hemos tenido no sólo el año pasado sino en éste, reuniones de suma importancia, en plena unión con la Santa Sede, para concertar una presencia pastoral de la Iglesia. De tal forma, en una tarea de evangelización de ayuda recíproca entre los distintos países, se puede ir buscando un camino de superación, Dios así lo quiera, de problemas y de tensiones.

Lo que ocurre en América Central, de bueno o de malo, va a tener enorme repercusión en el resto del Continente. La va teniendo no sólo en lo político sino también en lo eclesial. Se habla incluso de un cierto "laboratorio" de lo que allí vaya aconteciendo en relación con la misma Iglesia Latinoamericana en otras de sus comunidades.

Sector también difícil en lo político, también complejo en aspectos de Iglesia (y desde años atrás), resulta la región de *Antillas Mayores y Menores*. Se descubre algo de lo que está ocurriendo en Jamaica, aunque con algunos cambios. En Grenada, en Curazao; en fin, en numerosas islas de Antillas Menores. Tenemos plena conciencia de que se requiere allí una mayor presencia del CELAM. Ha habido diálogos y encuentros muy fructuosos. Acogemos en toda su fuerza las indicaciones que el Presidente de la Conferencia de las Antillas, Mons. Antony Pantin, nos hacía en nombre de su Conferencia, hace muy poco tiempo.

Aspectos Doctrinales

Además de estos aspectos, de este conjunto de hechos, de acontecimientos en esta como geopolítica Latinoamericana, permítanme decir algunas palabras acerca de algunos aspectos, eclesiales, doctrinales fundamentalmente. Para ello leeré el N° 13 de las recomendaciones de Los Teques: "Que el CELAM con todos sus servicios colabore a la mayor claridad doctrinal (viene hablando de Puebla), que contribuya a la comunión plena y dé fundamento seguro a toda la acción pastoral".

Esa prioridad doctrinal nos la recordaba el Papa en su célebre discurso en la Catedral de Río, en la conmemoración de los 25 años del CELAM. ¡Cómo insistió en nuestra tarea de maestros! Cómo se ha vuelto constante, habitual, la invitación del Papa a asumir plenamente nuestra función eclesial en este campo, en los distintos discursos y visitas. Así lo hizo en México; así lo hizo en Brasil y así lo va recordando, como peregrino evangelizador, por doquier.

El CELAM tenía que asumir, tiene que asumir, con toda su seriedad, estas orientaciones. Ayer vi, a la salida de la capilla (lo hemos visto también ahora), un inmenso pino que hay en el patio y que se cayó hace un tiempo; un pino alto, robusto, inmenso, pero sin raíces. Pensaba yo al ver ese pino: ¿qué sería de una Iglesia con frondosidad pastoral, pero sin doctrina, sin certidumbres hondas, sin raíces profundas? Sería como ese pino que se vino al suelo. Hemos pasado, después de Puebla, por una avalancha de lecturas y relecturas, de interpretaciones, a que todo es sometido. Igualmente, bien lo sabemos (y no podía ser de otra manera), el mismo texto de Puebla. Pero por otra parte va siendo mucho más claro y orientador el ejercicio ministerial en nuestras mismas Conferencias Episcopales y más clara también la distinción entre un servicio magisterial y el ámbito propio de una investigación teológica o de la creatividad pastoral.

¿No se tratará siempre de una teología que tenga como marco y como punto esencial de referencia el magisterio de la Iglesia en el cual resuena en toda su lozanía la Palabra de Dios, única capaz de cohesionar corazones y voluntades? Una teología que tiene su capacidad de creatividad, de investigación, sus espacios de libertad, pero que tiene que ser hecha por una parte de pies, —como decía un autor—, es decir una teología que confiese, que sea testimonial, que asume en toda su riqueza la palabra del Señor; una teología que se hace de rodillas, es decir, que es creyente, es confiada, es humilde, que se deja iluminar e impulsar por el Espíritu.

En este mundo de nuestra pastoral y de nuestra teología, no podrá estar ausente el aporte de las Conferencias en la vida sobre la Iglesia. ¿Qué está aconteciendo en aquellos puntos capitales que se vieron también en la Conferencia de Puebla, (para no recordar sino algunos), en cuanto a la *Cristología*, en cuanto a la *Eclesiología* y a otros puntos que también hoy vamos a notar? ¿Continúa

o no la tendencia en Cristología que el Papa denunció en Puebla y que recogieron nuestros Episcopados? ¿Se puede hablar de una Cristología Latinoamericana? ¿Hay estudios que muestren que hay un sereno pensamiento hondo y coherente en este campo? En el mundo ciertamente la producción es exuberante. No creo que haya hoy quizás ni un cristólogo que pueda darse el lujo de leer toda la frondosidad literaria en este campo. ¿Se seguirá o no *usando* del Señor, no como el Enviado del Padre, Príncipe de la paz, sino como instrumento de lucha de clases? ¿El "Subversivo de Nazaret", sigue dándose a nuestras gentes, a las angustias de nuestros pueblos, de nuestros pobres? ¿En el campo de la eclesiología la clarificación que hiciera el Papa y Puebla sobre la *Iglesia popular* ha sido suficiente o sigue la "reinterpretación" en toda su fuerza? ¿Será cierto que hay una Iglesia, por un lado, burguesa y por otro una Iglesia que había hecho un tipo exclusivo, excluyente, de opción por los pobres? ¿Entonces los conflictos clasistas, se dice, van teniendo lugar en el seno de la misma Iglesia y solamente en un sector de ella, *soplaría* proféticamente la presencia del Espíritu?

¿Es verdad que la opción por los pobres tendría que pasar sólo por un tipo de análisis y de lectura de la realidad o hay más allá de la teología, en el juego abierto de la misma ciencia (por así decirlo positiva), alguna gama de posibilidades que no puedan atar a la Iglesia a un sistema de lectura? ¿Qué seguirá significando eso de "la Iglesia que nace del pueblo"? ¿Qué connotación entraña y cuál es la eclesiología que se va dibujando en algunos casos en las Comunidades eclesiales de Base? ¿No fue esa una preocupación de Puebla? ¿No habló Puebla con toda claridad acerca del acompañamiento y seguimiento y de la orientación pastoral que los Obispos debíamos dar a esas comunidades; y no será un síntoma, acaso, el que ahora se quiera cambiar de denominación para no llamarlas ya comunidades *eclesiales* de Base, sino simplemente comunidades *populares*? ¿Será simplemente algo accidental la substracción del calificativo esencial de la *eclesialidad*?

¿Las Comunidades Eclesiales de Base son sobre todo centros evangelizadores, propulsores de vida en la amplia praxis de todas las virtudes teológicas en la Iglesia; o las comunidades de Base son como una punta de lanza, sobre todo, de predilecciones de carácter político?

¿Son exactamente las mismas orientaciones las que recogimos de Medellín, cuando las Comunidades Eclesiales de Base se entendieron para responder a un mundo masificante, en un proceso de industrialización, sobre todo en el fenómeno de la organización de las grandes urbes o es algo que se deba concentrar solamente en el mundo rural o en el de los pobres y sobre todo entendiendo ese mundo de los pobres en forma muy restrictiva? ¿Será verdad que el término Comunidades Eclesiales de Base tiene, en su término *Base*, toda la fuerza y que por Base hay que entender solamente el mundo de los oprimidos, que toman conciencia y que se lanzan en la lucha de clases: eso significará Base? ¿Y Puebla no ha aclarado, con toda su Iglesia, qué significa Base y cómo esa *Base es la eclesialidad*, la fuerza de la comunión, la fuerza evangelizadora que viene de la fe? ¿Y no es el Papa quien deja un documento de suma importancia a los Obispos del Brasil antes de partir para Roma, en el que hace la recomendación de destacar en todas las circunstancias, el valor de la Eclesialidad, so pena de hacer perder en la nada y evaporar el sentido mismo, la naturaleza y la entraña de las Comunidades Eclesiales de Base?

¿Y qué decir del problema del *análisis marxista*? Cuántos años, de estudios, de tensiones, de conflictos, yo diría que ni siquiera teológicos, sino de otra índole, porque no es acaso ante todo el análisis marxista un problema teológico, sino un problema de coherencia científica. Y resulta que han pasado años: el Papa

habló en la "Octogesima Adveniens". Recuerdo cuando siendo Presidente de la Conferencia Episcopal Chilena el querido Monseñor Cardenal Silva Henríquez, se dio ese documento magistral "Evangelio, política y socialismos" en el año 1972 y cuando numerosos Episcopados de América Latina hablaron: México, Venezuela, Colombia, Ecuador, Puerto Rico, tantos y tantos. Y después, toca el tema Puebla (¡y de qué manera!), con qué lucidez, con qué claridad, con qué serenidad en sus comisiones 6ª y 7ª, y después el Papa vuelve a abordar el tema, sin ningún ambage, en el discurso al CELAM, en una larga página en que recoge las preocupaciones de los Pontífices que lo precedieron, ¿será posible que en la Iglesia se siga discutiendo con igual libertad, como si fuera algo plenamente facultativo y sin consecuencias pastorales y teológicas de ninguna naturaleza, lo relativo al uso global o no del análisis marxista?

¿Y no es un problema, en el fondo, que pasa por la correa de transmisión del análisis marxista, como lo estamos percibiendo en varios países? (Ya lo dirán los hermanos en el Episcopado con las relaciones de sus distintas naciones). ¿No es algo que pasa precisamente por una cierta lectura del análisis marxista, la misma Cristología y la misma Eclesiología y una cierta concepción de las Comunidades Eclesiales de Base? Y por si fuera poco, recientemente el Padre Arrupe envía a todos los provinciales de América Latina y del mundo un Documento importante en el cual advierte que no se puede utilizar este instrumental y que deben ceñirse al magisterio pontificio y por razones válidas y científicas. Lo había hecho en su momento dos veces también el Episcopado de Francia, (que tenía en su país intérpretes marxistas de tanto valor como Althüsser), en documentos tan centrales como "Pour une pratique chrétienne de la politique" que se difundió ampliamente o en "La salvación y liberación en Jesucristo". ¿Será posible que a esta altura pueda resultar, de alguna manera, materia de total y libre discusión, si en la Iglesia un cristiano puede ser a la vez marxista y que eso no permece el mundo de su fe y no condicione dramáticamente el mundo de su acción pastoral?

¿Y el CELAM, por cualquier circunstancia, podría estar silenciado por esto o por las funciones o por las interpretaciones, cuando sabemos hasta qué punto va desvencijando y desmoronando la estructura eclesial, el uso indiscriminado y yo diría que acientífico de un análisis marxista, viejo de 150 años, que quiere ser presentado hoy como una gran novedad? Ayer hablaba con algunos sobre esto: en el mundo europeo ya esto no cuenta porque saben qué ha acontecido; puede pasar en América Latina que se presente como una extraordinaria novedad, que termina crucificando la Iglesia y la fe y que no es el camino evangélico para el servicio de los pobres.

Viene también el problema de la *teología de la liberación*: verdad es que en Puebla no se utilizó la expresión en ningún momento de "la teología de la liberación", pero se utilizó con frecuencia una "reflexión teológica sobre la liberación". Verdad es que en "Evangelii Nuntiandi" de los números 30-40 no se utilizó tampoco la expresión, pero sabemos todos qué había en el fondo de las conversaciones y de las indicaciones. Puebla habló de una *variedad* (no una sino varias, como lo ha hecho también Pablo VI en "Evangelii Nuntiandi") de *formas de tratar de la liberación*. Al terminar al día siguiente nuestra Asamblea de Roma en el año 1974, recordarán la mayoría de los aquí presentes cuál fue el Angelus del Papa dirigido al CELAM y qué nos dijo Pablo VI en ese momento; qué dijo tantas veces Pablo VI sobre este tema; qué dijo Juan Pablo I y qué ha dicho Juan Pablo II, en Puebla y después en su discurso central y vertebral, e interpretación actualizada de Puebla, en el discurso de Río.

Ha habido un trabajo amplio, de años, de la Comisión Teológica Interna-

cional y también Documentos excepcionales, en las distintas Conferencias en el mundo.

Yo distinguiría en torno de este tema, nuevamente, el aspecto propiamente magisterial y el aspecto teológico. En cuanto al aspecto magisterial, Puebla, así me parece, ha hablado de un tipo de reflexión teológica que no es acorde con el magisterio de la Iglesia y es precisamente aquel tipo de reflexión teológica sobre la liberación que pasa por una mediación, que primero debía ser probada, del análisis marxista. Para no entrar en demasiados rodeos, lo que en ciertas corrientes de liberación causa perplejidad y ya no sólo a teólogos y Pastores de la Iglesia católica sino también a los de la protestante, no es que se vaya a pensar que los teólogos de la liberación hablan fuerte cuando se trata de defender a los pobres. Yo diría que la Iglesia nunca habla fuerte, demasiado fuerte, cuando se trata de denunciar injusticias y miserias y de la defensa de los pobres, y nunca estará demasiado comprometida; sino que el problema que ha habido de por medio es la utilización ideológica de un instrumental de análisis marxista que ha vuelto un problema que parecía más localizado, algo de carácter global.

El CELAM de vieja data, ha reflexionado sobre este tema: ya en noviembre del año 1973 hizo una reunión de suma importancia y los principios están ahí en un libro que se llama "Liberación: Reflexiones en el CELAM"; después, en septiembre de 1975 hizo uno sobre el tema del conflicto, que en el fondo es lo mismo, (en Lima) y el libro está ahí, con el nombre de "Conflicto social en América Latina"; y en el año 1976 hizo uno en Buenos Aires sobre el tema de los Socialismos en América Latina; y en el año 1973 había publicado su primera edición el libro N° 13 de la colección CELAM.

Es preciso abrir un amplio compás de diálogo con los teólogos de la liberación, dentro del marco exigente del Magisterio de la Iglesia. A finales del pasado diciembre invité a Gustavo Gutiérrez, a Boff y Dussell, bien conocidos, para un diálogo cordial del que mucho se espera. Los dos últimos tenían ocupaciones por esos días. Boff estaría en la Amazonía. Pero acogieron con entusiasmo la idea. Llevaremos pronto a cabo esta experiencia. Estoy seguro de que hará mucho bien. Tienen buena voluntad e influencia y podrá ayudar un diálogo fraterno a orientar a otros que los siguen e interpretan incluso en forma radicalizada.

La Iglesia en América Latina tiene que hacer real su concertación y su fuerza, para la eficacia de su presencia.

El CELAM continuará su trayectoria de diálogo.

Algunos de estos teólogos se quejaron de no haber sido invitados a Puebla y me han hecho aparecer, sin fundamento, como óbice y obstáculo para su participación. No tengo culpa de que los Episcopados hubieran confeccionado la nómina que presentaron de otro modo, como consta en los archivos.

Tengo confianza en un diálogo clarificador.

En nombre del Señor, iniciemos, pues, esta XVIII Asamblea Ordinaria.

Carta del P. Arrupe sobre el Análisis Marxista

A los Provinciales de América Latina y para conocimiento de todos los Superiores Mayores:

1. El año pasado me pidieron Uds. que los ayudara a profundizar en el problema del "análisis marxista", acerca del cual los Obispos de América Latina acababan de dar instrucciones importantes (Documento de Puebla, n. 544-545). Después de haber hecho una amplia consulta sobre el tema, respondo ahora a esa petición. Me propongo también enviar copia de esta carta a los demás Provinciales de la Compañía, porque a varios de ellos les podrá resultar igualmente útil.

2. No voy a referirme aquí a todo el problema de las relaciones entre marxismo y cristianismo, que es mucho más vasto y que ha sido tratado en numerosos documentos pontificios y de diversas Conferencias Episcopales. El asunto que se plantea ahora es más específico y limitado: ¿puede un cristiano, un jesuita, hacer suyo el "análisis marxista", distinguiéndolo de la filosofía o ideología marxista, y también de la praxis o al menos de su totalidad?

3. Ante esta pregunta, tengo que hacer notar, en primer lugar, que no todos dan el mismo sentido a las palabras "análisis marxista". Con frecuencia, pues, es menester pedir a la persona que las emplea una explicación sobre el significado preciso que les da. Por otra parte, en este problema existen aspectos sociológicos y filosóficos, que no entran directamente dentro de mi competencia como Superior General. Teniendo en cuenta, sin embargo, el modo como generalmente se plantea hoy la pregunta, creo conveniente dar algunas orientaciones e indicaciones, necesarias para el buen gobierno del cuerpo apostólico de la Compañía.

4. Soy consciente de que no todos los jesuitas verán reflejadas sus inquietudes en esta pregunta: ¿puede un cristiano hacer suyo el "análisis marxista"? Hay algunos —raras veces en América Latina, más frecuentemente en algunos países de Europa— que se encuentran sumergidos por su apostolado en un ambiente de convicción y a veces aun de larga tradición marxista. Hay por ejemplo, sacerdotes obreros que por inculturación y por solidaridad, sienten que no pueden menos de compartir puntos de vista que son comunes entre sus compañeros de trabajo. Sólo después de encontrarse en esa situación comienzan a hacer un discernimiento de fe, que consideran, por lo demás, muy importante. Notan también que el comportamiento concreto de los obreros marxistas está frecuentemente muy lejano del marxismo teórico, y ponen en guardia contra una sobrevaloración de los aspectos intelectuales del problema. Me parecen muy útiles esas observaciones. Sin embargo, es menester notar que, aun en su discernimiento de fe más intuitivo, los problemas llegan también a este nivel de reflexión que deseo tratarlos ahora. Por tanto, las orientaciones que siguen tienen importancia también para esos casos.

5. En primer lugar, me parece que, en vista del análisis que hacemos de la sociedad, podemos aceptar un cierto número de puntos de vista metodológicos que surgen más o menos del análisis marxista, a condición que no les demos

un carácter exclusivo. Por ejemplo, la atención a los factores económicos, a las estructuras de propiedad, a los intereses económicos que pueden mover a unos grupos o a otros; la sensibilidad a la explotación de que son víctimas clases sociales enteras; la atención al lugar que ocupan las luchas de clases en la historia (al menos de numerosas sociedades); la atención a las ideologías que pueden servir de disfraz a ciertos intereses y aun a injusticias.

6. Sin embargo, en la práctica, el adoptar el "análisis marxista" rara vez significa adoptar solamente un método o un "enfoque"; significa generalmente aceptar también el contenido mismo de las explicaciones dadas por Marx acerca de la realidad social de su tiempo, aplicándolas a las de nuestro tiempo. Así pues, se impone aquí una primera observación: en materia de análisis social no debe haber ningún *a priori*; tienen cabida las hipótesis y las teorías, pero todo debe verificarse y nada se puede presuponer como definitivamente válido. Ahora bien, se da el caso de adoptar el análisis marxista o algunos de sus elementos como un *a priori* que no sería necesario verificar, sino cuando mucho ilustrar. Con frecuencia se les confunde abusivamente con la opción evangélica en favor de los pobres; siendo así que no se derivan directamente de ella. En este campo de la interpretación sociológica y económica tenemos que ser muy cuidadosos en verificar las cosas, y ejemplares en el esfuerzo de objetividad.

7. Llegamos ahora al núcleo de la cuestión: ¿se puede aceptar el conjunto de las explicaciones que constituyen el análisis social marxista, sin adherirse a la filosofía, a la ideología y a la política marxista? Consideremos algunos de los puntos más importantes a este respecto.

8. Un buen número de cristianos que simpatizan con el análisis marxista piensan que éste, aun cuando no implica ni el "materialismo dialéctico" ni, con mayor razón, el ateísmo, incluye sin embargo el "materialismo histórico". Más aún, según algunos se identifica con él. Todo lo social, pues, incluido lo político, lo cultural, lo religioso, y la conciencia se entienden como determinados por lo económico. Hay que confesar que los términos así empleados quedan, aun en el mismo marxismo, no bien definidos, y son susceptibles de diversas interpretaciones. Pero con mucha frecuencia el materialismo histórico se entiende en un sentido reductor: la política, la cultura, la religión pierden su propia consistencia, y no aparecen ya sino como realidades que dependen totalmente de lo que sucede en la esfera de las relaciones económicas. Y este modo de ver las cosas es perjudicial para la fe cristiana; al menos para el concepto cristiano del hombre y para la ética cristiana. Así pues, aunque es cierto que hemos de tener muy en cuenta los factores económicos en toda explicación de la realidad social, debemos evitar un análisis que suponga la idea de que lo económico, en ese sentido reductor, decide de todo lo demás.

9. El materialismo histórico lleva consigo, además, una crítica de la religión y del cristianismo, de la que generalmente no se libera el análisis marxista. Ahora bien, esa crítica puede abrirnos los ojos respecto a los casos en que se abusa de la religión para encubrir situaciones sociales indefendibles. Pero, si raciocinamos como si todo dependiese finalmente de las relaciones de producción, como si ésta fuese de hecho la realidad fundamental y determinante, el contenido de la religión y del cristianismo muy pronto se relativiza y se reduce. La fe en Dios creador y en Jesucristo salvador se debilita, o al menos aparece como algo poco útil. El sentido de lo gratuito se desvanece ante el sentido de lo útil. La esperanza cristiana tiende a convertirse en algo irreal.

10. A veces se pretende distinguir la misma fe en Jesucristo, que se quiere salvar, de sus diversas aplicaciones doctrinales y sociales, que no resisten a los ataques de esa crítica. Pero existe entonces el peligro de una crítica radical contra la Iglesia, que va mucho más allá de la sana *corrección fraterna* en la "Ecclesia semper reformanda". Se tenderá incluso, algunas veces, a juzgarla como desde fuera, y aun a no reconocerla ya en realidad como el lugar de la propia fe. Así, no es raro que la adopción del análisis marxista conduzca a juicios extremadamente severos, y aun injustos, con respecto a la Iglesia.

11. Aun en los casos en que el análisis social marxista no es entendido como algo que implica el materialismo histórico en sentido pleno, supone él siempre como elemento esencial una teoría radical del conflicto y de la lucha de clases. Se puede incluso decir que es un análisis social *en términos de lucha de clases*. Ahora bien, aun cuando tenemos que reconocer la existencia de antagonismos y de luchas de clases con entero realismo —el cristiano descubre una cierta relación entre este mal y el pecado—, sin embargo hay que evitar un generalización indebida. De ningún modo se ha demostrado que toda la historia humana, pasada y presente, pueda reducirse a la lucha, y todavía menos a luchas de clases en el sentido estricto de la palabra. La realidad social no se comprende sólo por medio de la dialéctica del amo y del esclavo; sino que ha habido y hay todavía muchos otros impulsos en la historia humana (de alianza, de paz, de amor); hay otras fuerzas profundas que la inspiran.

12. Este es, además, un punto en que el análisis marxista frecuentemente no se queda en un simple análisis, sino que se extiende a un programa de acción y a una estrategia. El reconocer que existe la lucha de clases no implica lógicamente que el único modo de acabar con ella sea utilizar la lucha misma, la de la clase obrera contra la clase burguesa. Sin embargo, es raro que los que adoptan el análisis marxista no se adhieren también a esa estrategia. Y ella no se comprende bien sin el mesianismo proletario que forma parte de la ideología de Marx, y que formaba ya parte de la filosofía que él había ideado aun antes de dedicarse a sus análisis económicos sistemáticos. Por otra parte, aun cuando el cristianismo reconoce la legitimidad de ciertas luchas, y no excluye la revolución en situaciones extremas de tiranía que no tienen otro remedio, no puede admitir que el modo privilegiado de acabar con las luchas sea la lucha misma. Más bien el cristianismo tratará siempre de dar prioridad a otros medios para la transformación de la sociedad: recurriendo a la persuasión, al testimonio, a la reconciliación; no perdiendo nunca la esperanza de la conversión; apelando sólo en último término a la lucha propiamente tal, sobre todo si implica violencia, para defenderse contra la injusticia. Se trata aquí de toda una filosofía —y, para nosotros, de una teología— de la acción.

13. En suma, aunque el análisis marxista no incluye directamente la adhesión a la filosofía marxista en todo su conjunto —y menos todavía al "materialismo dialéctico" en cuanto tal—, sin embargo, tal como se lo entiende de ordinario, implica de hecho un concepto de la historia humana que no concuerda con la visión cristiana del hombre y de la sociedad, y desemboca en estrategias que ponen en peligro los valores y las actitudes cristianas. Esto ha producido con frecuencia consecuencias muy negativas. El aspecto de la moral es particularmente importante en esta materia: algunos cristianos que han intentado seguir durante un tiempo el análisis y la práctica marxista han confesado que esto los indujo a aceptar fácilmente cualquier medio para llegar a sus fines. De modo que se corrobora por los hechos lo que escribía Pablo VI en la *Octo-*

gesima Adveniens (n. 34): "Sería ilusorio y peligroso... aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología". Separar el uno de la otra es más difícil de lo que a veces se supone.

14. En este contexto, los Obispos de América Latina, reunidos en Puebla, han hecho notar que una reflexión teológica que se hace partiendo de una praxis apoyada en el análisis marxista corre el riesgo de desembocar en "la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales" y en "el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana" (Puebla, n. 545). Este triple riesgo puede en verdad aparecer en la línea de las observaciones que acabo de hacer.

15. Por eso, pues, la adopción no sólo de algunos elementos o de algunos enfoques metodológicos, sino del análisis marxista en su conjunto, no es algo aceptable para nosotros. Aun cuando queramos suponer que alguna persona, haciendo uso de un instrumental muy preciso de distinciones, pueda ser estrictamente capaz de hablar de análisis marxista, sin aceptar el materialismo histórico reduccionista ni la teoría y la estrategia de la lucha de clases generalizada —¿sería eso todavía un análisis marxista?—, la mayor parte de los hombres, incluyendo a la mayoría de los jesuitas, no es capaz de hacerlo. Así pues, existe un peligro práctico real en difundir la idea de que se puede fácilmente retener el análisis marxista, como algo distinto de la filosofía, de la ideología y de la praxis política. Tanto más que, fuera de algunas pocas excepciones, los marxistas propiamente dichos rechazan la separación entre el análisis, por una parte, y la visión del mundo o los principios de acción marxista, por la otra. Tenemos la responsabilidad de hacer este discernimiento práctico, lo mismo que el discernimiento teórico. Y es menester también que demos a los jóvenes jesuitas en formación los instrumentos de estudio crítico y de reflexión cristiana necesarios para que perciban bien las dificultades del análisis marxista. Ciertamente no se puede presentar este análisis como el mejor medio de acercamiento a la realidad en nuestra formación.

16. Deseo mencionar, además, un problema sobre el que me gustaría que nuestros especialistas hicieran estudios más profundos. Me refiero al problema de las estructuras de propiedad, sobre todo en lo que concierne a los medios de producción; problema que está en el corazón de tantos aspectos del análisis marxista. No hay duda de que una mala distribución de la propiedad, no compensada por otros factores, lleva consigo a facilitar la explotación descrita por Marx y denunciada también por la Iglesia. No obstante eso, ¿no se confunde con frecuencia la institución misma de la propiedad, con su mala distribución? Es importante seguir estudiando, con ayuda de la experiencia, qué tipo de distribución de los derechos de propiedad, así como de otros tipos de poder (político, sindical...) permitiría lograr una mayor justicia y una mayor plenitud de las personas en las diversas sociedades. Lejos de ignorar los aportes de la enseñanza social de la Iglesia en este campo concreto, debemos de estudiarlos a fondo, precisar sus exigencias y contribuir a su avance.

17. Haré finalmente cuatro indicaciones a manera de conclusión. En primer lugar, no obstante las reservas que hay que hacer respecto al análisis marxista, debemos reconocer y tratar de comprender las razones de la atracción que ejerce sobre tantas personas. Los cristianos son fácil y justamente sensibles al proyecto de liberar a los hombres de las dominaciones y opresiones a que están

sometidos, a la promesa de *hacer* la verdad denunciando las ideologías que la occultan, a la propuesta de suprimir las divisiones sociales. No dejemos que se crea que eso puede lograrse con medios demasiado simplistas o incluso contrarios al fin que se pretende; pero tampoco desanimemos a nadie en la búsqueda perseverante de esas metas, que tienen una afinidad directa con la caridad, que es lo que define el proyecto cristiano. Hemos de ser también comprensivos con el hombre que sufre en carne propia injusticias sociales indignantes.

18. En segundo lugar, debe quedar bien claro que el análisis marxista no es el único que está ordinariamente mezclado con presupuestos ideológicos o filosóficos, introducidos subrepticionalmente. En particular, los análisis sociales que se practican habitualmente en el mundo liberal implican una visión individualista y materialista del mundo, que es también opuesta a los valores y actitudes cristianas.

En este sentido, ¿damos suficiente atención a los libros de texto que se usan, por ejemplo, en nuestros colegios? Cuando empleamos elementos de análisis social, sea cual sea su origen, debemos siempre criticarlos y purificarlos, si queremos permanecer fieles al Evangelio, para luego escoger los que verdaderamente ayuden a comprender y describir sin prejuicios la realidad: Nuestro esfuerzo debe ser guiado por los criterios del Evangelio, no por ideologías incompatibles con él.

19. En tercer lugar, respecto a los marxistas, debemos mantenernos siempre dispuestos al diálogo. Por otra parte conforme al espíritu de la *Gaudium et Spes* (n. 21, párrafo 6) tampoco debemos rehusar colaboraciones concretas bien definidas, que puede requerir el bien común. Pero tengamos siempre en cuenta nuestro papel propio de sacerdotes y religiosos, y no actuemos nunca como francotiradores con respecto a la comunidad cristiana y a los que en ella tienen la última responsabilidad pastoral; tratemos de asegurarnos de que cualquier colaboración nuestra se dirija íntegramente a actividades aceptables para un cristiano. En todo ello tenemos el deber de conservar siempre nuestra propia identidad; pues, por el hecho de aceptar algunos puntos de vista que son válidos, no podemos dejarnos arrastrar a la aprobación del análisis en su conjunto, sino que hemos de ser en todo consecuentes con nuestra fe y con los principios de acción que ella supone. Procedamos, además, de suerte que hagamos ver concretamente que el cristianismo es un mensaje que aporta a los hombres una riqueza muy superior a la de cualquier concepto del análisis marxista, por útil que sea.

20. Finalmente, debemos también oponernos con firmeza a los intentos de quienes quisieran aprovechar las reservas que tenemos frente al análisis marxista, para estimar menos o aun condenar como "marxismo" o "comunismo" el compromiso por la justicia y por la causa de los pobres, la defensa que los explotados hacen de sus propios derechos, las justas reivindicaciones ¿No hemos notado con frecuencia formas de anticomunismo que no son sino medios para encubrir la injusticia? También respecto a esto conservemos nuestra identidad y no permitamos que se abuse de la crítica que hacemos al marxismo y al análisis marxista.

21. Pido a todos un comportamiento de limpieza, de claridad y de fidelidad. Les pido que se empeñen con todas sus fuerzas, en el marco de nuestra vocación, en favor de los pobres y en contra de las injusticias; pero sin permitir que la indignación oscurezca su visión de fe, y conservando siempre, aun en

medio de los conflictos, un corazón cristiano, una actitud de caridad y no de dureza.

22. En conclusión, soy consciente de que en el futuro la situación del análisis marxista podrá modificarse en uno u otro punto. Además, en diversos aspectos que he tocado, hay aún lugar para ulteriores estudios teóricos e investigaciones empíricas. Pero en el momento actual pido que todos observen las indicaciones y directivas que contiene esta carta, y espero que ella les permita a Uds. y a los demás Superiores ayudar mejor a los jesuitas que por su ministerio está más en contacto con hombres y mujeres de convicción marxista, incluyendo también a aquellos que se proclaman "cristianos-marxistas". Espero igualmente que mi carta les permitirá ayudar a todos los jesuitas que, teniendo necesidad de analizar la sociedad, no pueden menos de enfrentarse con el problema del análisis marxista. Así podremos trabajar mejor en la promoción de la justicia que debe acompañar todo nuestro servicio de la fe.

Muy fraternalmente en Nuestro Señor,

Pedro Arrupe, S.J.
Praep. Gen. Soc. Iesu

Roma 8 de diciembre de 1980

En la solemnidad de la Inmaculada Concepción de María.

Pastoral con Drogadictos

Wallace Campos Ferreira, Pbro.
Exalumno del Instituto del CELAM (1978) y Párroco Auxiliar en
Tres Pontas, Estado de Minas Gerais, Brasil

Introducción

En Brasil, como en todas partes del mundo, el problema de la drogadicción ha alcanzado, en los últimos años, proporciones enormes. Señal de los tiempos, dicen unos, fenómeno consecuente de una sociedad cada vez más dirigida hacia el consumo, afirman otros. Se hacen discusiones teóricas alrededor del tema y sentimos que nadie ha logrado llegar a conclusiones muy claras y que se llevará mucho tiempo hasta que el problema se ponga más allá de la discusión y plantee soluciones.

Desde hace un año me he dedicado a un ensayo de pastoral en ese campo y la primera dificultad encontrada ha sido la de no conocer, en el conjunto de la Pastoral de mi País otras experiencias, sino la que se desarrolla en la ciudad de Campinas, Sao Paulo, y que tiene como director a un sacerdote jesuita norteamericano, Padre Haroldo J. Rahm.

He intentado, entre mis compañeros del curso del CELAM 1978, saber si la Iglesia en nuestro Continente ha hecho experiencias de ese tipo, pero las pocas repuestas recibidas me han dejado más pesimista. En realidad teniéndose en

cuenta lo que me han contestado, sólo en la República Dominicana se hace un trabajo organizado hacia la liberación de drogadictos.

Tampoco se encuentra entre los muchos grupos de protestantes y espiritistas que actúan en Brasil y que ya tienen muchas obras dedicadas a este plan pastoral. Sin embargo, se ha puesto en discusión el valor de tales obras, cuando se sabe que la finalidad de sus esfuerzos tiene, como es corriente, un trasfondo proselitista.

El problema se hace más urgente cuando se estudian las conclusiones de Puebla, teniéndose en cuenta lo que se ha dicho sobre la juventud en la Latinoamérica y, ante todo, la conclusión que quedó más clara en conjunto, es decir, la que dice que la Iglesia en el Continente debe hacer una opción preferencial por los pobres. Eso, hay que decir, ha sido el más fuerte empuje que me ha llevado a dejar el oficio de Párroco para convivir con drogadictos y desarrollar con ellos un programa terapéutico.

Además de la motivación de tipo pastoral, hubo otras de carácter científico; la primera se dio cuando era estudiante del CELAM. En esa ocasión, nuestro profesor de Psicopatología, el Doctor Alberto Morales Tobón, nos llevó, a los alumnos de la Sección de Espiritualidad, a visitar el Hospital Mental de Bello. En esa gran clínica, más que todo me llamó la atención la sección de drogadictos. Aquí no es el lugar para hacer una evaluación de los métodos allí usados. Pero la sencilla visión de tantos jóvenes en tratamiento fue suficiente para hacerme pensar que algo más se debía hacer.

El año 1979, vino al Brasil el gran psiquiatra italiano Franco Basaglia. Sus charlas para grupos de médicos, líderes sindicales y estudiantes de Medicina han despertado mucha polémica en el área psiquiátrica del País. De hecho, Basaglia, entre otras ideas, planteaba la necesidad de formas alternativas de tratamiento para los enfermos mentales.

Recibí sus ideas indirectamente, por amigos que habían asistido a sus clases y que se entusiasmaron por el gran humanismo explícito en sus opiniones. Hoy día se puede decir que la psiquiatría brasileña se agiliza para poner en práctica muchas de las ideas de Basaglia, no sin contestaciones.

La realidad del pueblo donde yo trabajaba no era menos motivadora. De hecho, el fenómeno de la drogadicción crecía en términos alarmantes y, como cura, nunca tenía respuestas prácticas, para los jóvenes que las solicitaban y para las parejas de matrimonio preocupadas con sus hijos, sino consejos inútiles. Hacía falta presentarles un camino concreto, real y objetivo de solución. Muchos jóvenes habían sido pacientes de clínicas y hospitales, pero no habían logrado éxito en su tratamiento que, además, siempre había sido muy costoso y, por lo tanto, imposible para familiares pobres.

Así, en ese marco de realidad, surgió nuestra comunidad de drogadictos, llamada "Camino de Esperanza". El Obispo Administrador Apostólico de la Diócesis y el Consejo Presbiterial la han aprobado como parte integrante de la Pastoral Juvenil. En febrero de 1980 empezamos a recibir los primeros jóvenes.

¿Qué es Camino de Esperanza?

Muy lejos de pretender ser una clínica, como tantas existentes en el mundo, Camino de Esperanza pretende existir como "comunidad de liberación". Más objetivamente, como una comunidad de jóvenes quienes, después de conocer la vida del submundo de la droga y del alcohol, desean liberarse y encontrar nuevos caminos en la vida.

Para ello, existe un principio fundamental en la aceptación de candidatos: que cada quie busque libremente la comunidad. Consideramos ésto como un principio fundamental, pues creemos que es necesario que el mismo joven (y no su familia, por ejemplo) haya llegado a sus conclusiones sobre la droga, para que el tratamiento logre algún efecto.

De eso se puede deducir que la comunidad sigue criterios muy democráticos, tomándose en cuenta la dignidad de las personas. Así, el joven ingresará a la comunidad cuando quiera y la dejará cuando se sienta en condiciones de enfrentar el mundo sin recurrir a la droga. En resumen: nadie quedará en la comunidad sin que lo quiera.

Estamos viviendo en una finca, distante del pueblo 18 kilómetros.

En su primer año. Camino de Esperanza ha recibido un total de 22 jóvenes. Para preservar el espíritu de familia, nunca tenemos más de ocho jóvenes en tratamiento, lo que facilita una mejor vivencia comunitaria y un mejor acompañamiento y profundidad en las relaciones personales. Este aspecto de la comunidad es sumamente importante, pues, además de la liberación de la dependencia tóxicomana, se pretende desarrollar de nuevo en el individuo su dimensión social, ya que la droga y sus consecuencias lo hacen marginar de toda dimensión familiar, laboral, afectiva y social.

Bases del Tratamiento

Tenemos cuatro puntos fundamentales alrededor de los que se moviliza la comunidad:

- a) la voluntad del candidato;
- b) la terapia ocupacional;
- c) la psicoterapia;
- d) la espiritualidad.

Consideramos que cada fundamento es importante por su turno y en el conjunto a la vez. Creemos necesario decir una palabra sobre cada uno para que los lectores puedan formar su opinión al respecto.

La terapia ocupacional se desarrolla a través del trabajo y actividades de recreación. El trabajo ocupa un puesto de importancia trascendental, pues busca habilitar al joven para ejercer, después de su salida de la comunidad, un puesto en el mundo del trabajo. Además de eso, cada uno debe sentirse responsable por su mantenimiento en la comunidad.

La recreación se hace como forma terapéutica para desarrollar el sentido comunitario de la vida y para el alivio de las tensiones normales en las diversas fases del tratamiento.

La psicoterapia está a cargo de una joven médica psiquiatra quien atiende a los jóvenes una vez por semana. La forma usada es la psicoterapia individual. A veces el joven necesita un tratamiento farmacológico orientado por la misma psiquiatra. Lo más importante es que, al contrario de lo que sucede en las clínicas tradicionales, no es la médica quien dice al paciente cuándo debe dejar la comunidad, sino que él mismo lo determina.

La espiritualidad se realiza en la totalidad de la vida del grupo por la búsqueda del clima de armonía y solidaridad entre los compañeros; por la ayuda desinteresada que se desarrolla entre todos. Hay también reuniones catequéticas y de espiritualidad y actos de piedad. Estos son, básicamente, la oración de la mañana acompañada de una reflexión evangélica y la oración de la tarde: el rosario a la Virgen y el "feedback" o evaluación del día. La Misa se celebra todos

los domingos y se hace una preparación en grupo para la Liturgia dominical.

Las Dificultades del Trabajo

La primera dificultad del trabajo ha sido justificar al ausencia del cura del pueblo. A muchos seglares y sacerdotes les parecía casi un absurdo dejar un rebaño de 30.000 personas para dedicarse a un grupo tan pequeño... Pero todos ratiocinaban únicamente en términos numéricos y estadísticos.

Otras dificultades aparecieron con el tiempo: la falta de seglares con un mínimo de preparación para el trabajo, quienes actuarían como auxiliares en la terapia, las dificultades de orden financiero, la falta de entrenamiento para ayudar a los jóvenes en sus momentos de crisis y, ante todo, las actitudes muy poco pedagógicas de las familias de drogadictos, perjudicando los resultados obtenidos con tanto esfuerzo y trabajo.

Pero, poco a poco, tales dificultades se van deshaciendo y creemos que el Señor nos ha brindado muchos de sus dones para llevar a cabo nuestro propósito.

Así, ya estamos formando nuevos agentes de este tipo de pastoral; las dificultades económicas se superan con el trabajo dedicado y asiduo, y la práctica nos ha enseñado como conducir a un joven en crisis.

Sin embargo, queda un punto más difícil: el trabajo con las familias. Estas, según nuestro punto de vista, necesitarían someterse a una profunda revisión de sus patrones de educación. En el momento, no tenemos otros medios para actuar en este nivel, sino las reuniones periódicas con las parejas.

Las Creencias

Al final de un año de trabajo, alguna cosa ya se pone más clara para quien dedica su sacerdocio a los marginados drogadictos.

Son resultantes de una experiencia muy personal y exclusiva, quizás, y que, por tal razón, admite y acepta contestaciones. No raras veces, en charlas públicas, he notado que no todos sienten el problema como yo lo siento. Pero la dedicación de tiempo completo a la labor me concede el privilegio de subrayar que:

a) El problema más importante no es la droga, sino lo que motiva la búsqueda de la droga. He sentido que todos los drogadictos son portadores de problemas psicológicos más o menos graves, tales como ansiedades, fobias y desajustes personales y sociales. Hay quien dice, en los medios científicos, que hay personalidades predisuestas a la droga... Antes, pues, de pelear contra la droga, hay que buscar sus causas y trabajar sobre ellas.

b) La represión de nada vale. Y cuando se habla de represión, no se refiere sólo a la acción represiva de la policía, sino también (y, en cierta forma, principalmente) a todos los que están revestidos de alguna autoridad: maestros, curas, padres de familia...

c) La familia es, en gran parte, la responsable de la drogadicción, en cuanto no educa y busca, ante todo, reprimir. La tarea de la educación hogareña es cada día más difícil y se siente que los padres de familia están como perdidos. Hay que subrayar un aspecto de crisis en la educación: la ambivalencia de nuestra actitud de adultos. Así, es bastante frecuente oír la queja de jóvenes a quienes se ha enseñado el valor de la sinceridad y coherencia y no lo encuentran en las actitudes de nosotros, los adultos.

d) Se necesita desarrollar en nuestros medios una política de salud pública mental, para que todos los marginados por las enfermedades mentales encuentren algo más que la indicación de una clínica u hospital: el sentirse agasajados por la familia y por la sociedad, de una manera general.

Las Inquietudes de un Pastor de Drogadictos

Cuando uno se propone hacer un trabajo de vanguardia, tiene que aguantar y aprender a convivir con una serie de inquietudes.

Se mira hacia una utopía: la de una sociedad de jóvenes sanos, integrados en la familia y en la sociedad de adultos, laboriosos y llenos de entusiasmo por su porvenir. Se sabe, sin embargo, que la realidad del mundo de la droga es todo lo contrario.

Hay, pues, que tener un gran sentido de la realidad para no asistir al derrumbe de los sueños y para sacar de la experiencia las lecciones para la vida. Y más, mientras se trabaja en una comunidad donde todo marcha más o menos bien o, por lo menos, bajo un cierto control, se sabe que afuera, más allá de los límites de la comunidad, el mundo es muy distinto y, no raras veces, adverso.

De ese 'chock' primordial, nacen las muchas inquietudes que yo señalo como:

* La inquietud de saber que somos tan pocos los interesados en promover la liberación de esos marginados, mientras crece de manera alarmante el conjunto de personas que no sólo se decide por experimentar el mundo de la droga, sino para formar parte de la mafia de los traficantes. Estos tienen un sólo interés: el de sacar provecho financiero de la infelicidad de los otros.

* La inquietud de percibir que la sociedad, de una manera general, vive la utopía de una felicidad material, donde el individuo vale por lo que tiene y no por lo que es. Así, decrece la posibilidad de resistencia al dolor de vivir y percibimos que, en cierta forma, terminamos todos por ser adictos, si no a la televisión, por lo menos a la velocidad, a los somníferos...

* La inquietud de sentir que cada vez hace más falta al mundo el amor en forma más sencilla. Y que nosotros, los cristianos, somos portadores de la gran novedad predicada y vivida por Jesucristo y que, sin embargo, casi nada hemos hecho en esa dirección, salvo intentar mantener el "status quo" de una sociedad sin amor y, por eso, sin Dios.

* La inquietud de conocer una realidad cultural de Latinoamérica que se va perdiendo, ilusionados por los mitos de una sociedad cada vez más tecnicista.

* Finalmente, la inquietud mayor: la de conocer mis propias limitaciones y sentir que necesito crecer, y mucho, para hacer algo más por los jóvenes que me buscan.

Conclusión

Estamos sólo empezando una labor que tiene una historia aún muy pequeña.

Pero el deseo de que algo se haga en ese sentido, me lleva a hacer esta pequeña comunicación pastoral. Ojalá los lectores de nuestra Revista puedan sentirse un poco más animados para trabajar por la liberación de tantos jóvenes marginados o, por lo menos, para conocer un poco más la realidad del submundo de la drogadicción.

DOCUMENTOS PASTORALES

Cuestiones Selectas de Cristología

Comisión Teológica Internacional

Desde hace varios años algunos miembros de la Comisión Teológica Internacional descaban dedicar sus trabajos a la Cristología, compararlos y coordinarlos. No tenían la intención de hacer una síntesis completa, sino prepararla mediante el estudio de cuestiones seleccionadas en razón de su actualidad y dificultad. Era evidentemente inevitable el recurso a varios tipos de métodos. Unos para atender a las dificultades propuestas en el pasado, emplearían el método histórico-crítico. Otros, el biblista, el historiador o el teólogo, cada uno en el campo de la Teología, es decir, de la fe que busca la comprensión, deberían usar los métodos propios de su especialidad. Los más sensibles a las objeciones y dificultades más comunes hoy, querían demostrar cómo el dogma cristológico puede ser presentado en una perspectiva actual sin perder su sentido original.

Su Eminencia el Cardenal Seper, Presidente de la Comisión Teológica Internacional, reunió en una subcomisión a los miembros que harían este trabajo: los Profesores Urs von Balthasar, Cantalamessa, Congar, Dhanis, González de Cardedal, Le Guillou, Lehmann, Martelet, Ratzinger, Schuermann, Semmelroth y Walgrave. Durante el tiempo de estos trabajos preparatorios, dos miembros de esta subcomisión, los Padres Dhanis y Semmelroth, ambos jesuitas, fueron llamados por el Señor. Séame permitido manifestar aquí nuestro piadoso recuerdo y la estima por nuestros amigos fallecidos que trabajaron hasta el límite de sus fuerzas. La moderación del grupo fue confiada primero al Profesor Ratzinger (quien muy pronto fue hecho Cardenal Arzobispo de Munich y Freising), después al P. Semmelroth y finalmente al Profesor Lehmann, quien en los años anteriores ya había asumido esta responsabilidad.

La amplia documentación preparada, con unas diez relaciones particulares, siempre difiere en muchos puntos de las conclusiones a las que llegó el diálogo vivo pero fraternal durante una semana (del 21 al 27 de octubre de 1979). Surgen nuevas cuestiones, aparecen definitivamente nuevas y mejores formulaciones.

Para los Profesores de Teología estarán disponibles algunas relaciones preparatorias, como instrumentos de trabajo, en el libro que el Pbro. Hans Urs von Balthasar publicará en el Johannes-Verlag (Einsiedeln, Suiza). Aquí se publicarán únicamente las conclusiones de estos trabajos aprobadas por la mayoría de los miembros de la Comisión Teológica Internacional. Por esta razón la Comisión publica esta relación conclusiva como su posición colectiva.

Roma, 20 de octubre de 1980.

Philippe Delhaye
Secretario General de la Comisión

Introducción

La cuestión de Jesucristo se ha planteado en nuestros días con nuevo ardor, tanto a nivel de la piedad como de la Teología. El estudio de la Sagrada Escritura y de la historia de los Concilios cristológicos ha aportado muchos elementos nuevos. Con inquietudes nuevas los hombres se preguntan: "¿Quién es éste?" (cf. Lc 7, 49) y: "¿De dónde le viene ésto? y ¿qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos?" (Mc 6, 2). Pues es manifiestamente insuficiente la respuesta dada según el modo general de muchas religiones. En todos estos trabajos han aparecido perspectivas preciosas. Pero han surgido también nuevas tensiones entre los mismos teólogos e inclusive de algunos de ellos con el Magisterio de la Iglesia. Por esta razón la Comisión Teológica Internacional desea ofrecer su propia contribución a este vasto intercambio de ideas y espera poder aportar algunas aclaraciones. No es su intención hacer una exposición sistemática de la Cristología, sino simplemente evocar ciertos puntos de especial importancia, principalmente con relación a los más difíciles en las actuales discusiones.

I. El Acceso a la Persona y a la Obra de Jesucristo

A. Las Investigaciones Históricas sobre Jesús

1. Como Jesucristo, en el cual cree la Iglesia, no es ningún mito ni idea abstracta, sino un hombre que vivió en determinado contexto histórico, murió y realizó su propia historia, es una exigencia de la misma fe cristiana el que se estudie su historia. Pero esta investigación histórica no carece de dificultades, como lo demuestran los esfuerzos que ya se han hecho al respecto.

1.1. El Nuevo Testamento no tiene como objetivo presentar una información meramente histórica sobre Jesús. Quiere sobre todo transmitir el testimonio de la fe eclesial sobre Jesús y presentarlo en su plena significación de "Christos" (Mesías) y "Kyrios" (Señor). Este testimonio es la expresión de la fe y busca suscitar la fe. Una "biografía", en el sentido moderno de la palabra, con una descripción precisa y pormenorizada de la vida de Jesús, no es posible. Lo mismo vale para muchos otros de la Antigüedad y de la Edad Moderna. Pero ni por eso se justifica un escepticismo indiscriminado sobre la posibilidad de conocer la vida histórica de Jesús, como lo confirma la exégesis de hoy.

1.2. En el decurso de los últimos tiempos la investigación histórica sobre Jesús ha sido dirigida, en más de una ocasión, contra el dogma cristológico. Sin embargo, este comportamiento antidogmático no concuerda necesariamente con el método histórico-crítico. Dentro de los límites de la investigación exegética es legítimo el esfuerzo por tratar de reconstruir la figura meramente histórica de Jesús, es decir, de poner en evidencia y comprobar los hechos del Jesús histórico. Pero algunos han pretendido poder reconstruir "imágenes" de Jesús omitiendo los testimonios de las comunidades primitivas. Pues juzgaban que de este modo estarían en una perspectiva rigurosamente histórica. Sin embargo explícita o implícitamente se fundamentan en prejuicios filosóficos más o menos extendidos. De modo especial son llevados por la idea moderna del hombre perfecto. Otros se dejan guiar por suposiciones psicológicas sobre la vida interior de Jesús.

1.3. Las actuales Cristologías, especialmente las que son construidas "desde abajo" y que están estrechamente en conexión con las investigaciones meramente históricas de Jesús (lo que en sí es legítimo), deben cuidarse mucho para no caer en los errores anteriormente cometidos.

B. *La Unidad entre el Jesús Terrestre y el Cristo Glorificado*

2. La investigación científica sobre el Jesús histórico tiene ciertamente un valor real. Esto es especialmente cierto si se piensa en la Teología Fundamental y en la argumentación con los no creyentes. Pero el conocimiento verdaderamente teológico no puede restringirse exclusivamente a esta consideración de la vida de Jesús. El pleno acceso a la persona y a la obra de Jesucristo solamente se consigue cuando se evita disociar el Jesús histórico y el Cristo predicado. Este pleno conocimiento de Jesucristo requiere la fe vivida de la comunidad cristiana que subyace a esta visión. Esto vale no solamente para el conocimiento histórico y la génesis del Nuevo Testamento, sino también para la reflexión cristológica en nuestros días.

2.1. Los mismos textos del Nuevo Testamento tienden hacia un más profundo conocimiento y aceptación de la fe. No miran a Jesucristo en la sola perspectiva histórica o de la pura historia, como biografía, en un marco meramente retrospectivo. La significación universal y escatológica del mensaje y de la persona de Jesucristo exige que se supere la evocación puramente histórica así como las interpretaciones únicamente funcionales. Además, la noción moderna de la historia, como una desnuda presentación objetiva del pasado, difiere de la concepción que los antiguos tenían de la historia.

2.2. La identidad substancial y radical entre el Jesús terrestre y el Cristo glorificado pertenece a la esencia misma del mensaje evangélico. Por este motivo una investigación teológica que pretendiera restringirse al solo Jesús histórico, sería prohibida por la misma índole y estructura del Nuevo Testamento y no solo por alguna autoridad externa.

2.3. La Teología solamente puede captar el sentido y alcance de la resurrección de Jesús a la luz del acontecimiento de su muerte. De la misma manera no es posible comprender el sentido de esta muerte sino a la luz de la vida de Jesús, de su acción y mensaje. La totalidad y la unidad del acontecimiento de salvación que es Jesucristo implican su vida, su muerte y su resurrección.

2.4. La síntesis original y primitiva del Jesús terrestre y del Cristo resucitado se encuentra en diversas "fórmulas de confesión" y "homologías", que implican con especial insistencia la muerte y la resurrección (cf. Rom 1, 3ss; 1 Cr 15, 3ss). En estos textos tenemos la conexión auténtica entre la historia individual y la significación permanentemente viva de Jesucristo. Ellos presentan en un solo núcleo la "historia de la esencia" de Jesucristo. Esta síntesis permanece como un ejemplo y modelo para toda Cristología auténtica.

2.5. Esta síntesis cristológica no supone solamente la confesión de fe de la comunidad cristiana como un elemento de la historia, sino que muestra también que la Iglesia, presente en las diferentes épocas, permanece como el lugar del verdadero conocimiento de la persona y de la obra de Jesucristo. Sin la mediación y ayuda de la fe eclesial el conocimiento no es más posible hoy que en

la época del Nuevo Testamento. No hay punto de apoyo arquimédico fuera del contexto eclesial, si bien el Señor conserva la prioridad y primacía sobre la Iglesia.

2.6. Al *interior* de este marco más amplio, un retorno al Jesús terrestre es fructuoso y necesario hoy en el campo de la Teología domgática. Es importante poner en evidencia las innumerables riquezas de la humanidad de Jesucristo no manifestadas en las Cristologías del pasado. Jesucristo ilustra y aclara en el más alto grado la medida última y la esencia concreta del hombre (cf. la Encíclica *Redemptor Hominis* de Juan Pablo II, n. 8, 10). La fraternidad, por ejemplo, y la solidaridad de Jesús con nosotros de ninguna manera oscurecen su divinidad. De todo lo que luego se dirá, cualquier oposición entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo queda sin fundamento.

2.7. El Espíritu Santo, que ha revelado a Jesús como Cristo, comunica la vida de Dios trino y vivica la fe en Jesucristo Hijo de Dios exaltado en la gloria y presente en nuestra historia. Esta no es sólo la fe de la Iglesia católica, sino de toda la cristiandad en la medida en que además del Nuevo Testamento guarda con fidelidad los dogmas cristológicos recibidos de los Padres, los predicán, los enseñan y les rinden testimonio por su vida auténtica.

II. La Fe en Jesucristo según los Concilios Antiguos

A. *La Divinidad de Cristo desde el Nuevo Testamento hasta el Concilio de Nicea*

1. Los teólogos que hoy ponen en duda la divinidad de Cristo aducen frecuentemente que semejante dogma no proviene de una genuina revelación bíblica, sino más bien del helenismo. Sin embargo una más profunda investigación histórica demuestra que la manera de pensar de los griegos es totalmente extraña a este dogma y la rechaza con todas sus fuerzas. A la fe de los cristianos que proclamaban la divinidad de Cristo, el helenismo opuso su dogma propio sobre la trascendencia de Dios que consideraba inconciliable con la índole contingente e histórica de Jesús de Nazareth. Era particularmente difícil para los griegos aceptar la idea de una encarnación divina que subvertía al mismo tiempo la visión platónica (que consideraba imposible una encarnación "por parte de Dios") y estoica (que afirmaba imposible la misma encarnación "por parte del mundo").

2. Para responder a estas objeciones, algunos teólogos cristianos tomaron más o menos abiertamente del helenismo la idea de un "deuteron Theon" (es decir, un dios secundario o intermediario, o demiurgo), abriendo así la puerta al subordinacionismo. Basado en este error, latente en algunos Apologetas y en Orígenes, Arrio hizo de esto una herejía formal al enseñar que el Hijo ocupa un lugar intermedio entre el Padre y las creaturas. La herejía arriana muestra cómo habría sido el dogma de divinidad de Jesucristo si su origen hubiera sido el helenismo y no la revelación divina. Pero la Iglesia, al definir en el Concilio de Nicea (en 325) que el Hijo es "consustancial" (*homoousion*) al Padre, rechazó el compromiso arriano con el helenismo y al mismo tiempo reformó profundamente el esquema metafísico de los griegos, especialmente de los platónicos y de los neo-platónicos. Pues al reconocer solamente dos modos de ser (esto es: el Ser increado o "non factum" y el ser creado) y rechazando la idea de un ser intermediario, hizo una total demitización del helenismo y una cristiana "ca-

tharsis". Es ciertamente verdad que el vocablo "homocousios", empleado en Nicea, es un término filosófico y no bíblico. Pero consta que la intención última de los Padres no fue otra que la de precisar unívocamente y sin ambigüedad el sentido genuino de la afirmación del Nuevo Testamento. Al definir la divinidad de Cristo la Iglesia se apoyó en la experiencia de salvación y de divinización en Cristo, pero al mismo tiempo es evidente que la definición de Nicea plasmó aquella experiencia de salvación de tal manera que hay que reconocer una interacción real y profunda entre la experiencia vital y el proceso de clarificación teológica.

3. A la reflexión patrística subyace el particular problema de la preexistencia de Cristo. Pues en aquel tiempo varios (por ejemplo Hipólito romano, Marcelo de Ancira, Fotino) concebían la preexistencia de Cristo no de un modo real sino intencional (*kata prognosin, secundum praevisionem*). Pero la Iglesia condenó semejantes soluciones como deficientes, fundamentando la propia fe en la preexistencia ontológica de Cristo en la generación eterna del Hijo por el Padre. Entre otras razones, recuerda que el Nuevo Testamento atribuye claramente al Verbo de Dios la acción de crear (no puede obrar quien aun no existe o solo existe en la intención).

B. Cristo, Dios y Hombre, en el Concilio de Calcedonia

4. Toda la Cristología patrística, que se ocupa de la identidad metafísica y salvífica (a saber: qué y quién sea Jesús, cómo nos salva) puede considerarse como una progresiva comprensión y relativa formulación teológica del misterio que consiste en la perfecta trascendencia e inmanencia de Dios en Cristo. Esto nace del concurso de dos elementos, el primer de los cuales es la fe del Antiguo Testamento acerca de la trascendencia absoluta de Dios y el segundo es el mismo acontecimiento "Jesucristo" considerado como una intervención personal y escatológica de Dios en el mundo. Se trata aquí de un nuevo tipo de inmanencia, superior a la inhabitación del Espíritu de Dios en los profetas e incluso cualitativamente diferente. De la misma idea de trascendencia surge esplendente la divinidad de Jesucristo y se impone la necesidad de rechazar todas aquellas Cristologías llamadas reductivistas (como el ebionismo, adopcionismo, arrianismo). Por esta razón cae también la tesis monofisita que concibe una cierta mezcla de Dios y del hombre en Jesús, llegando hasta abolir la inmutabilidad e impassibilidad de Dios. Más, la idea de la inmanencia, basada en la fe en el Verbo encarnado, conduce a la afirmación de la real y perfecta humanidad de Cristo, contra el docetismo gnóstico.

5. Durante la controversia entre Antioquía y Alejandría no se veía como conciliar la trascendencia (la distinción de las naturalezas) con la inmanencia (la unión hipostática). El Concilio de Calcedonia (cf. DS 301s) quiso mostrar cómo era posible unir ambos en una síntesis, recurriendo simultáneamente a dos expresiones: "sin confusión" (*inconfuse*) y "sin división" (*indivise*). Ahí se puede ver la equivalencia apofática de la fórmula "dos naturalezas, una hipóstasis". "Sin confusión", que se refiere a las naturalezas, afirma la perfecta humanidad de Cristo y al mismo tiempo salvaguarda la trascendencia de Dios (motivo antiarriano), puesto que se dice que Dios permanece como Dios y el hombre como hombre, excluyéndose un estado intermedio. "Sin división" proclama la unión profundísima e irreversible de Dios y del hombre en la persona del Verbo. Simultáneamente se afirma la plena inmanencia de Dios en el mundo. Este es el fundamento de la salvación cristiana y de la divinización del hombre. Por estas

afirmaciones los Padres de Calcedonia avanzan un nuevo grado en la comprensión de la trascendencia, no solamente teológica sino cristológica, dado que afirman no solamente la infinita trascendencia de Dios con relación al hombre, sino también la infinita trascendencia de Cristo, Dios y hombre, con relación a todos los hombres y a la historia. Según los Padres el carácter absoluto y universal de la fe cristiana reside en este segundo aspecto de la trascendencia, que es a la vez escatológico y ontológico.

6. ¿Qué representa entonces el Concilio de Calcedonia en la historia de la Cristología? La definición dogmática de Calcedonia no pretende dar una respuesta exhaustiva a la cuestión del "modo cómo" en Cristo coexistan Dios y el hombre. Pues es ahí precisamente en donde se sitúa el misterio de la Encarnación. Ninguna definición positiva puede agotar sus riquezas con fórmulas afirmativas. Es antes conveniente proceder por negación y demarcar el límite del cual no se puede alejar. Al interior de este espacio de verdad el Concilio colocó la trascendencia y la immanencia, a Dios y al hombre. Los dos aspectos han de ser afirmados sin restricción, pero excluyendo todo lo que pueda significar yuxtaposición o mezcla, de tal manera que en Cristo la trascendencia y la immanencia queden perfectamente unidas. Si se atiende a las categorías mentales y al método utilizados, se podría pensar en una cierta helenización de la fe del Nuevo Testamento. Pero viendo las cosas por otros aspectos, la definición de Calcedonia sobrepasa radicalmente el pensamiento griego. En efecto, hace coincidir dos puntos de vista que la filosofía griega tuvo siempre por inconciliables: la trascendencia de Dios, que es el alma del sistema platónico, y la immanencia de Dios, que describe la identidad de los estoicos.

C. *La Humanidad de Cristo en la Salvación del Hombre según el Concilio Constantinopolitano III*

7. Para establecer una doctrina cristológica correcta es preciso no solo tener en cuenta la evolución de las ideas hasta el Concilio de Calcedonia, sino también los últimos Concilios cristológicos, especialmente el tercero de Constantinopla (año 681; cf. DS 556ss.).

Por la definición de este último Concilio la Iglesia mostró que era posible aclarar todavía mejor el problema cristológico, más de lo que lo había hecho ya en Calcedonia. Y como habían surgido nuevas dificultades, estaba preparada a reexaminar la cuestión y manifestar su más profunda comprensión conseguida respecto de todo lo que se contiene en la Sagrada Escritura con relación a Jesús.

En el Concilio de Letrán (año 649; cf. DS 502ss), que por la condenación de monotelismo preparó el tercero de Constantinopla, la Iglesia puso de manifiesto —gracias también a San Máximo el Confesor— la parte esencial que tuvo la libertad humana de Cristo en la obra de nuestra salvación. Resaltó la relación existente entre esta libre voluntad humana y la hipóstasis del Verbo (al decir que nuestra salvación fue humanamente querida por una persona divina).

Así interpretada a la luz del Concilio de Letrán, comprendemos como la definición de Constantinopla III tiene sus profundas raíces en la doctrina de los Padres y en el Concilio de Calcedonia, y nos abre el camino para solucionar las exigencias cristológicas de nuestro tiempo. En efecto, estas tienden a mostrar el lugar que tuvo en la salvación de los hombres la humanidad de Cristo y los diversos "misterios" de su vida terrestre (como el bautismo, las tentaciones, la agonía de Getsemaní).

III. El Valor Actual del Dogma Cristológico

A. *Cristología y Antropología en las Perspectivas de la Cultura Moderna*

1. En cierto sentido debe la Cristología asumir e integrar la visión que el hombre de hoy adquiere de sí mismo y de su historia en la lectura que el fiel debe tener en la Iglesia. De esta manera es posible corregir los defectos provenientes, en Cristología, de un uso demasiado restringido del concepto de la así llamada "naturaleza" y, además, se puede devolver al Cristo recapitulador lo que la lectura actual aporta legítimamente a una percepción más neta de la condición humana.

2. Esta confrontación de la Cristología con la cultura actual no solo contribuye al conocimiento nuevo y más profundo que de sí mismo el hombre adquiere en nuestro tiempo, sino que además, cuando necesario, somete a crisis este mismo conocimiento, por ejemplo en materia política y religiosa. Esto es particularmente válido en materia religiosa, ya que hoy se niega o rechaza la religión por el ateísmo, o se la interpreta apenas como un medio para llegar a las últimas profundidades de la universalidad de las cosas, con explícita exclusión de un Dios trascendente y personal. De esta manera la religión corre el peligro de aparecer como pura alienación de la humanidad y Cristo pierde su singularidad y unicidad. En ambos casos y la dignidad de la condición humana se esfuma y Cristo pierde su primado y grandeza. El remedio solo puede venir de una renovación de la Antropología a la luz del misterio de Cristo.

3. El principio cristológico, a la luz del cual ha de llevarse a cabo la renovada confrontación de la cultura humana y se ha de juzgar la investigación actual sobre la Antropología, debe ser tomado de la doctrina paulina sobre los dos Adán (cf. I Cr 15, 21s; Rom 5, 12-19). Gracias a este paralelismo el Cristo, que es el segundo y último Adán, no puede ser comprendido sin tener en cuenta al primer Adán; y éste sólo es percibido en su verdadera y plena humanidad cuando se abre a Cristo que nos salva y nos diviniza por su vida, muerte y resurrección.

B. *Las Verdaderas Dificultades de Hoy*

4. Muchos de nuestros contemporáneos encuentran dificultades en la profesión de fe del Concilio de Calcedonia. Pues los vocablos "naturaleza" y "persona" utilizados por los Padres, aunque en el lenguaje común conserven todavía el mismo sentido, cambian con los filósofos. Por ejemplo la expresión "naturaleza humana" según muchos ya no indica una esencia común e inmutable, sino más bien un conjunto o síntesis de fenómenos que de hecho encontramos relacionados con los hombres. Y la "persona" es muy frecuentemente descrita en términos puramente psicológicos, sin ninguna atención a su aspecto ontológico.

Dificultades todavía más fuertes sienten los hombres de hoy con relación a los aspectos soteriológicos en los dogmas cristológicos. Rechazan toda idea de una salvación que implique dependencia de otro en cuanto al proyecto de la propia vida. Critican lo que creen ser la índole meramente individual de la salvación. La promesa de una felicidad futura les parece ser una promesa fantástica, que desvía los hombres de sus verdaderos y reales deberes terrestres. Se preguntan de qué han debido ser rescatados los hombres, a quién pudo haber sido necesario pagar el precio de salvación. Se indignan de que Dios exija la sangre del inocente y tienen por sospechosa de sadismo semejante afirmación. Argumentan

contra la así llamada satisfacción vicaria (es decir, por un mediador) sustentando que esto es moralmente imposible. Y finalmente no reconocen en la praxis de la Iglesia y de lo fieles la expresión del misterio que profesan.

C. *La Significación Permanente de la Fe Cristológica en su Intención y Contenido*

5. No obstante todas estas dificultades, la doctrina cristológica de la Iglesia y de modo muy especial el dogma de Calcedonia conservan su valor de tal manera que, aunque sea lícito y hasta, cuando necesario, oportuno, realizar investigaciones más profundas, jamás será lícito ir en su contra. Históricamente es falso que los Padres de Calcedonia sometieron el dogma a la concepción helenística. Las dificultades que al respecto encuentran algunos de nuestros contemporáneos se debe a la ignorancia tanto del genuino sentido del dogma cristiano como de la verdad sobre el Dios creador del mundo visible e invisible.

Pues la fe en Cristo y en la salvación de Cristo implica el reconocimiento de la creación hecha por Dios que es amor y un Dios vivo; aquel Dios vivo —Padre, Verbo, Espíritu Santo— que desde el origen de los tiempos hizo al hombre a su imagen y semejanza, le dio la dignidad de persona dotada de intelecto, y cuando llegó la plenitud de los tiempos completó su obra en Jesucristo, constituyéndolo como alianza y paz para el mundo y para todos los hombres en todos los tiempos. El mismo Jesucristo hombre perfecto, porque vive totalmente por Dios Padre y para Dios Padre, vive totalmente con los hombres y por su salvación o felicidad. Y así es al mismo tiempo modelo y sacramento para la nueva humanidad.

La vida de Cristo nos procura una nueva comprensión de Dios y del hombre. Pues así como tenemos el "Dios de los cristianos", así tenemos igualmente el "hombre cristiano" nuevo con relación a todos los otros conceptos sobre el hombre. La misma condescendencia de Dios y, si así es lícito hablar, su "humildad" le torna solidario de los mismos hombres por la Encarnación, que es obra de amor. Esto hace posible un hombre nuevo que encuentra su gloria en el servicio y no en la dominación.

La existencia de Cristo es para los hombres una *pro-existencia*: él toma para ellos la forma de siervo (cf. Fil 2, 7); por ellos muere y resucita de entre los muertos a la verdadera vida (cf. Rom 4, 24). Esta vida de Cristo orientada hacia los otros nos hace ver que la verdadera autonomía del hombre no consiste ni en una superioridad ni en una oposición.

Por la actitud de superioridad (*supra-existentia*) el hombre busca ponerse delante de los otros para dominarlos. En la oposición (*contra-existentia*) trata los hombres con injusticia y busca manipularlos.

Tal forma de vida humana, deducida de la de Cristo, puede en un primer momento chocar, ya que reclama una conversión de todo el hombre, no solo en un comienzo sino durante la vida. Esta conversión ha de surgir de la libertad informada por el amor.

D. *Necesidad de Actualizar la Doctrina y Predicación Cristológicas*

6. Esta doctrina de los Concilios de Calcedonia y Constantinopla III debe ser siempre actualizada en la conciencia y en la predicación de la Iglesia guiada por el Espíritu Santo, según la variedad de las culturas. Esta necesaria actualización se impone a los teólogos y a la solicitud de los pastores y demás fieles.

6.1. La tarea de los teólogos es la de hacer una síntesis en la que se resalten todos los aspectos y valores del misterio de Cristo, asumiendo los resultados auténticos de la exégesis bíblica y de las investigaciones sobre la historia de la salvación. Deberá tener en cuenta asimismo la manera como las religiones de los diversos pueblos muestran la inquietud y los esfuerzos que se hacen para conseguir una verdadera liberación. Y estará igualmente atenta a las enseñanzas de los Santos y de los Doctores de la Iglesia. Tal síntesis será capaz de enriquecer la fórmula de Calcedonia por una perspectiva más soteriológica ("pro nobis"). Permanecen sin embargo cuestiones muy difíciles sobre la conciencia y la ciencia de Cristo y sobre el modo de concebir el absoluto y universal valor de la redención realizada definitivamente por todos los hombres.

6.2. A la Iglesia, que es el Pueblo de Dios mesiánico, incumbe la tarea de hacer que todos los hombres participen del mismo misterio de Cristo. Este misterio es ciertamente el mismo para todos y debe ser presentado de tal manera a cada uno que pueda asimilarlo y celebrarlo en su propia vida y cultura. Esto es más urgente hoy, cuando la Iglesia misma es cada vez más consciente de la originalidad y del valor de las diversas culturas. Estas son efectivamente el lugar donde los pueblos expresan su propio sentido de vida con símbolos, gestos, nociones y lenguajes específicos. Esto hace que el Misterio, revelado a los Santos, creído, profesado y celebrado por los cristianos, sea susceptible de investigaciones que busquen nuevas expresiones para que de todos los pueblos y edades se incorporen nuevos discípulos creyentes en el Cristo Señor. Pues el Cuerpo Místico de Cristo está conformado por diversísimos miembros, a todos los cuales confiere unidad y paz, conservándoles su heterogeneidad. Todos los pueblos y todos los hombres han recibido del Espíritu Santo (que "continent omnia et scientiam habet vocis") sus propias riquezas y sus propios carismas, por los que toda la familia de Dios es enriquecida y están todos unidos en un mismo corazón y en una misma voz, en diversidad de lenguas, invocan filialmente al Padre celestial en Cristo.

IV. Cristología y Soteriología

A. "Por nuestra Salvación"

1. Dios Padre "no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros" (Rom 8, 32). Nuestro Señor se hizo hombre "por nosotros y por nuestra salvación". Dios tanto ama al mundo que entrega a su Hijo Unigénito "para que todo el que cree en El no perezca sino que tenga la vida eterna" (Jn 3, 16). La persona de Jesucristo no puede, pues, ser desligada de la obra redentora. Los beneficios de la salvación no son separables de la divinidad de Jesucristo. Sólo el Hijo de Dios puede realizar una auténtica redención del pecado del mundo, de la muerte eterna y de la servidumbre de la ley, según la voluntad del Padre con la cooperación del Espíritu Santo. Algunas especulaciones teológicas no han conservado suficientemente este nexo íntimo entre la Cristología y la Soteriología. Hoy es necesario buscar una mejor expresión de la reciprocidad mutua que liga estos dos aspectos del acontecimiento de la salvación, único en sí.

Queremos referirnos solamente a dos problemas. Primero una investigación histórica sobre el Jesús terrestre centrada en la pregunta sobre qué pensó Jesús acerca de su propia muerte. Dada la importancia de este tema, lo tratamos en el ámbito de la investigación histórico-crítica (cf. 2), complementada necesariamente con la visión pascual de la redención (n. 3). Como no es posible ocuparnos

ahora de manera exhaustiva de la Soteriología del Nuevo Testamento, ni de la Cristología (por ejemplo sobre la conciencia de Jesús), trataremos solamente el fundamento del misterio de la vida terrenal de Jesús y de su resurrección. Sigue entonces (n. 4) una segunda investigación sobre la variedad en la terminología neo-testamentaria, que sugiere muchas reflexiones teológicas que trataremos de enumerar y aclarar sistemáticamente en su valor teológico, confrontándolos también con los textos de la Sagrada Escritura.

B. Aspectos de la Pro-existencia del Jesús Terrenal

2.1. Jesús comprendió que en sus palabras y actos, en su existencia y en su persona, el dominio y el reino de Dios estaban irrevocablemente presentes y al mismo tiempo llegando y acercándose (cf. Lc 10, 23s; 11, 20). Por eso se presentó de manera implícita pero directa como el Salvador escatológico, declarando abiertamente el sentido de su misión: de aportar la salvación escatológica después del "último profeta" Juan el Bautista, "representando" a Dios y su reino y llevando de este modo el tiempo de la promesa a su cumplimiento (Lc 16, 16; cf. Mc 1, 15a).

2.2. De ninguna manera podría considerarse la muerte de Jesús como servicio definitivo de salvación si Cristo en ella hubiera desesperado de Dios y de su misión. La muerte apenas tolerada de modo pasivo no habría sido el acontecimiento de salvación "cristológica". Sólo asumida libremente por obediencia y amor (cf. Gal 1, 4; 2, 20), con "activa pasividad", tiene el sentido de acontecimiento salvífico cristiano. De su modo moral de vivir se puede concluir que Cristo estaba preparado para morir y dispuesto a cumplir todo lo que había pedido de sus discípulos (cf. Lc 14, 27; Mc 8, 34. 35; Mt, 28. 29. 31).

2.3. Al morir, Jesús manifiesta su voluntad de servir y de dar su vida (cf. Mc 10, 45) como resultado y continuación de la actitud de toda su vida (cf. Lc 22, 27). Uno y otra proceden de su actitud fundamental tendiente a vivir por Dios y por los hombres, lo que algunos llaman "pro-existencia". En razón de esta disposición Jesús ordenaba su vida, por su misma "esencia", como salvador escatológico para "nuestra" salvación (cf. 1 Cr 15, 3; Lc 22, 19. 20b), la salvación de "Israel" (Jn 11, 30) y de las "gentes" (Jn 11, 51s), de "muchos" (Mc 14, 24; 10, 45), de "todos" (2 Cr 5, 14s; 1 Tim 2, 6), del "mundo" (Jn 6, 51c).

2.4. Esta disposición fundamental de "pro-existencia", es decir de darse, de entregarse y ofrecerse hasta la muerte (cf. 3.5) se manifiesta en el mismo Jesús terrenal, que lúcidamente se conforma a la voluntad del Padre. Tal disposición se hizo más vívida y concreta en el desarrollo de los acontecimientos. Así Jesús, mediador escatológico de salvación y mensajero del dominio de Dios, esperó hasta el fin, con esperanza y confianza, la llegada del reino (cf. Mc 14, 25 y par.).

Aunque enteramente abierto a la voluntad del Padre, pudo pensar en cuestiones como estas: ¿Concedería el Padre un éxito pleno a la predicación del reino? ¿El pueblo de Israel sería capaz de adherir a la salvación escatológica? ¿Debería recibir el "bautismo" de la muerte (cf. Mc 10, 38s) y beber el "cáliz" de la pasión (cf. Mc 14, 36)? ¿Querría el Padre establecer su reino si Jesús llegase a encontrarse con el insuceso, la muerte y hasta la muerte cruel del martirio? ¿Haría el Padre que fuera finalmente eficaz para la salvación todo lo que Jesús habría de sufrir al entregar su vida por los otros?

Jesús encontraba las respuestas positivas en la conciencia que tenía de ser el mediador escatológico de la salvación y la presencia del reino de Dios. Podía, pues, esperar con toda confianza la solución de los problemas. Esta confianza de Jesús puede ser afirmada y comprendida a partir de lo que dice y hace en la última cena (Lc 22, 19s y par.). Él está listo para partir a la muerte y mientras espera y anuncia su resurrección y su propia exaltación (Mc 14, 25), reafirma la promesa y la presencia de la salvación escatológica.

2.5. No era necesario (pero tampoco imposible) que Jesús concibiese la pro-existencia como actitud fundamental de existir por los otros hasta dar la vida por ellos y la expresase según las categorías o esquemas mentales de la tradición cultural y sacrificial de los israelitas, o sea como "muerte expiatoria y vicaria del martirio por los demás", o de manera específica, la pasión del Servidor de Yahveh (cf. Is 53). En efecto, Jesús pudo comprender y vivir estos conceptos dándoles un sentido más profundo y transformándolos. Habría habido entonces en su alma una disposición a existir para los otros (cf. infra el n. 3.4). De todos modos, la pro-existencia o disposición de Jesús a existir por los otros, de ninguna manera puede concebirse dentro de una perspectiva de amgüedad. Pues ella implica conciencia personal y una disposición decidida en el sujeto que se entrega (vea infra n. 3.3).

C. *El Redentor Escatológico*

3.1. Por la resurrección y exaltación de Jesús, Dios confirmó que Él es el salvador de los creyentes de manera definitiva. Es así confirmado como "Kyrión" y "Christón" (Hch 2, 36), el Hijo del hombre que viene como Juez del mundo (cf. Mc 14, 62). El lo presentó como "el Hijo de Dios constituido en poder" (Rom 1, 4). La resurrección y exaltación de Jesús mostró a los creyentes con claridad meridiana que su muerte en la Cruz trajo realmente la salvación a los hombres. Antes de la Pascua, en realidad, estas verdades no podían ser expresadas en palabras perfectamente claras.

3.2. En todo lo dicho hay dos elementos que merecen ser especialmente considerados: a) Jesús sabía que él era el salvador de los últimos tiempos (cf. n. 2.1) y que anunciaba el reino de Dios y lo "representaba", es decir, lo hacía presente (cf. 2.2 y 2.3); b) la resurrección y exaltación de Jesús (cf. 3.1) demostraron que su muerte es un elemento constitutivo de la salvación (cf. Lc 22, 20 y par.; 1 Cr 11, 24) para perfeccionar la "Alianza Nueva" escatológica. De ahí se puede concluir que la muerte de Jesús es eficaz para la salvación.

3.3. Hablando en sentido estricto y a nivel simplemente notional casi no se puede cualificar de "sustitución vicaria" o de "expiación vicaria" a esta acción divina que aporta irrevocablemente la salvación por la vida, la muerte y la resurrección. Pero es posible considerar así las cosas, si la muerte y las acciones de Jesús son atribuidas a una disposición existencial y fundamental que incluye un cierto conocimiento subjetivo (como se dijo arriba en el n. 2.5) y una voluntad de sobrellevar por procuración el castigo del género humano, (cf. Gal 3, 13) y el "pecado" (cf. Jn 1, 29; 2 Cr 5, 21).

3.4. Si Jesús pudo realizar por don gratuito los efectos de esta expiación vicaria, fue solamente porque él aceptó ser "donado por el Padre" y porque se dio al Padre quien lo aceptó en la resurrección. Se trataba de un misterio "pro-

existente" en la muerte del Hijo pre-existente (Gal 1, 4; 2, 20). Por eso, cuando se mira el misterio de salvación de esta manera y se habla de "expiación vicaria", debe tenerse en consideración una doble analogía: Primero, la "oblación" voluntaria del mártir, especialmente la referente a Servidor de Yahveh (Is 53), difiere mucho de la inmolación de los animales como "imágenes y sombras" (cf. Hbr 10, 1). Segundo, es preciso poner el acento sobre la "oblación" del Hijo Eterno e insistir más claramente aún sobre la analogía de las situaciones. El Hijo Eterno, en efecto, "al entrar en el mundo", viene a hacer "la voluntad de Dios" (Hbr 10, 7) y "por el Espíritu Eterno se ofrece a sí mismo a Dios como víctima inmaculada" (Hbr 9, 14). (Esta oblación es adecuadamente llamada "sacrificio", por ejemplo por el Concilio de Trento, DS 1753, si tomamos el vocablo en su sentido original).

3.5. La muerte de Jesús fue un "expiación vicaria" definitivamente eficaz porque el gesto del Padre al entregar y donar a su Hijo Eterno (Rom 4, 25; 8, 32; cf. Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9) fue representado ejemplar y realmente en el Cristo que se "dona" a sí mismo, que por caridad perfecta se "entrega" y "ofrece" (cf. Ef 5, 2.25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14). Lo que tradicionalmente fue siempre llamado "expiación vicaria" debe ser comprendido, transformado y exaltado como "acontecimiento trinitario".

D. *Unidad y Pluralidad de la Reflexión Soteriológica en la Iglesia*

4. El origen y el núcleo de toda la Soteriología se encuentran ya en la convicción de la primitiva Iglesia (antes de Pablo), fundada en las palabras y obras del mismo Jesús, de que él sufrió la muerte, resucitó y vivió toda su vida "por nosotros", "por nuestros pecados". Cinco elementos principales pueden ser recordados:

- * Cristo se da a sí mismo;
- * Cristo toma nuestro lugar;
- * Cristo nos libera de la "ira venidera" o del poder del maligno;
- * Cristo cumple la voluntad salvífica del Padre;
- * Cristo quiere introducirnos así en la vida trinitaria por la participación de la gracia del Espíritu Santo.

La Teología posterior muestra de qué manera estos aspectos del mismo misterio se coordinan. Santo Tomás enumera cinco modos de acción de la obra redentora: mérito, satisfacción, redención, sacrificio, causa eficiente. Y podrían añadirse otros. En los escritos del Nuevo Testamento, como en diferentes épocas de la historia de la Teología, ciertos aspectos de la Soteriología serán tenidos en cuenta más que otros. Sin embargo todos deben ser considerados como aproximaciones del misterio pascual y han de estructurarse en una síntesis global.

5. En la época de los Padres, tanto de Oriente como de Occidente, prevalece la idea de "intercambio" (*commercium*). Por la Encarnación y por la Pasión hay un intercambio entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en general. Más precisamente, el estado de pecado es cambiado por el de la filiación divina. Teniendo en cuenta la eminente dignidad de Cristo, sin embargo, los Padres limitaron el concepto de conmutación: Cristo asumió las "pasiones" (*pathé*) de la naturaleza caída de una manera exterior (*sjetikós*), pero sin hacerse "pecado" (2 Cr 5, 21), pero sí "sacrificio por el pecado".

6. San Anselmo propuso otra teoría, que prevaleció hasta nuestro siglo: el Redentor no sustituye al pecador en sentido estricto, sino que ejerce una acción única que, a los ojos de Dios, compensa el reato de las faltas humanas. El acepta la muerte a la cual no estaba sometido. Su gesto tiene un valor infinito en razón de la unión hipostática. Esta acción del Hijo realiza el designio salvador de toda la Trinidad. Pero en este sistema la fórmula "por nosotros" significa principalmente "a nuestro favor" y no propiamente "en nuestro lugar".

Santo Tomás retuvo sustancialmente esta presentación del misterio de la salvación, junto con elementos tomados de la teología de los Padres. Insiste en el hecho de que Cristo es la cabeza de la Iglesia y que la gracia que él posee como cabeza es transmitida a todos los miembros de la Iglesia en razón de la conjunción orgánica del cuerpo místico.

7. Algunos teólogos recientes han intentado restaurar la idea del "intercambio" (*commercium*), sobre la cual San Anselmo no había insistido. Dos son las pistas abiertas:

a) Unos proponen el concepto de *solidaridad*, que puede ser comprendido de varias maneras: o (de modo adecuado) como experiencia por la cual el Hijo sufriente asumió el alejamiento de Dios vivido por los pecadores; o (de modo inadecuado) como voluntad del Hijo de manifestar el perdón incondicionado al Padre, tanto en su vida como en su muerte.

b) Por el concepto de *sustitución* se insiste en el hecho de que Cristo asume verdaderamente la condición de los pecadores. No se trata de pensar que Dios haya castigado o condenado a Cristo en nuestro lugar. Esta es una teoría erróneamente lanzada en otro tiempo por muchos autores, especialmente de la Reforma protestante. Otros evitan estas perspectivas y resaltan solamente que Cristo se sometió a la "maldición de la ley" (Gal 3, 13), es decir, la aversión que Dios siente por el pecado (la así llamada "ira" de Dios). Pues la ira, en aquella alianza con el pueblo electo, manifiesta el celo de su amor.

8. La explicación de la redención por la sustitución puede ser justificada a niveles exegéticos y dogmáticos. Contrariamente a lo que algunos han afirmado, ella no contiene ninguna contradicción interna. Pues la libertad creada no es totalmente autónoma. Tiene siempre necesidad del auxilio divino. Una vez que se ha alejado de Dios, no puede retornar a El por sus propias fuerzas. Por otra parte el hombre ha sido creado para ser integrado en Cristo y por ello mismo en la vida trinitaria. Cualquiera que sea el alejamiento del hombre pecador con relación a Dios, es menos profundo que el alejamiento del Hijo con relación al Padre en el anonadamiento de sí mismo (Fil 2, 7) y en el estado en el cual fue "abandonado" por el Padre (Mt 27, 46). Se trata aquí del aspecto propio de la economía de la redención, de la distinción de las personas de la Trinidad Santa (en la identidad de la naturaleza y del amor infinito).

9. Se deben considerar como aspectos inseparables de la obra de la redención tanto la expiación objetiva del pecado como la participación por la gracia divina (lo que el hombre debe recibir con su entera libertad). La tradición toda entera, fundada en la Sagrada Escritura, enseña que, para que la obra de la salvación sea realizada eficazmente, es necesario considerarla unida a dos misterios: que Jesús es verdaderamente Dios y que es plenamente solidario con nosotros porque asumió la naturaleza humana en toda su integridad.

10. En el conjunto de la redención no se puede omitir la "cooperación especial" de la Virgen María en el sacrificio de Cristo. Su consentimiento desde el primer momento de la Encarnación permanece inmutable y representa la perfección suprema de la fe en la Alianza eterna (sobre eso véase más en *Lumen Gentium* n. 61). Tampoco se puede olvidar el nexo íntimo que hay entre la Cruz y la Eucaristía. Son dos aspectos complementarios del mismo acontecimiento de la salvación. En la Cruz Cristo asume el pecado humano en su carne; en la Eucaristía da su carne a los hombres. La celebración eucarística liga necesariamente el sacrificio de Cristo a la oblación que la Iglesia hace de sí misma. La Iglesia se incorpora así a la eterna oblación que el Hijo hace de sí al Padre y que es llevada a la perfección por el Espíritu Santo.

V. Dimensiones a Recuperar en la Cristología

1. La Cristología bíblica y clásica contiene perspectivas de la más grande importancia que hoy, por razones diversas, no han tenido la consideración que se merecen. Trataremos brevemente y a manera de corolario dos elementos: la dimensión pneumatológica y la cósmica de la Cristología. En lo que respecta a la pneumatología, sólo se hace referencia a la reflexión bíblica, poniendo al descubierto sus inmensas y profundas riquezas que exigirían ulteriores explicaciones. La influencia cósmica de Cristo indica la dimensión última de la Cristología. No se trata solamente de la acción de Cristo sobre todas las creaturas, "en los cielos, sobre la tierra y bajo la tierra" (cf. Fil 2, 10), sino también de su significación para el mundo todo y la historia del universo. Por lo demás, este no es el lugar para una exposición sistemática.

A. La Unción de Cristo por el Espíritu Santo

2. El Espíritu Santo ha cooperado sin cesar en toda la obra redentora de Cristo. En primer lugar cubrió con su sombra a la Virgen María para que lo que de ella naciera fuese Santo y se llamara Hijo de Dios (Lc 1, 35). Después, al ser bautizado en el Jordán, Jesús recibió la unción del Espíritu Santo para cumplir su misión mesiánica (Hch 10, 38; Lc 4, 18), mientras que una voz venida del cielo lo declaraba como el Hijo en el cual el Padre tiene sus complacencias (Mc 1, 10 y par.). A partir de entonces Jesucristo es especialmente "conducido por el Espíritu" (Lc 4, 1), para comenzar y terminar su ministerio como "Siervo": arrojó con el dedo de Dios los demonios (Lc 11, 20) y anunció que "el Reino de Dios estaba próximo" (Mc 1, 10) y que debía ser consumado por el Espíritu Santo. Siguiendo con ánimo filial el camino del Siervo, Cristo obedeció al Padre hasta la muerte, que asumió libremente "cooperando el Espíritu Santo" (Missal Romano; cf. Hbr 9, 14). Finalmente el Padre resucitó a Jesús y de tal manera colmó su humanidad de su propio Espíritu que esta misma humanidad, después de haber tomado la forma de siervo, fue investida por la forma del Hijo de Dios glorioso (cf. Rom 1, 3-4; Hch 13, 32-33) y recibió el poder de conceder el Espíritu a todos los hombres (Hch 2, 32s). Así el nuevo y escatológico Adán puede ser llamado "Espíritu vivificante" (1 Cr 15, 45; 2 Cr 3, 17). Realmente el Cuerpo Místico de Cristo es animado siempre por el Espíritu de Cristo.

B. El Primado Cósmico de Cristo

3.1. En los escritos paulinos Cristo resucitado es llamado como aquel a

quien "el Padre puso todas las cosas bajo sus pies". Esta dominación, diversamente aplicada, se lee explícitamente en 1 Cr 15, 27; Ef 1, 22; Hbr 2, 8; y en términos equivalentes en Ef 3, 10; Col 1, 18; Fil 3, 21.

3.2. Cualquiera que fuere el origen de esta expresión (Gen 1, 26, mediante Sl 8, 7), ella se refiere en primer lugar a la humanidad glorificada de Cristo y no solamente a su divinidad. Pues al Hijo encarnado corresponde "tener todo bajo sus pies", ya que sólo El destruyó la potestad que tenían el pecado y la muerte de reducir a los hombres a la servidumbre. Habiendo dominado por su resurrección la corruptibilidad inherente al primer Adán, Cristo hizo de su carne un "cuerpo espiritual" (1 Cr 15, 44) por excelencia e inauguró el reino de la incorruptibilidad. Por esta razón es el "segundo y novísimo Adán" (1 Cr 15, 45-49) a quien "todas las cosas están sometidas" (1 Cr 15, 27) y quien puede someter todas a su poder (Fil 3, 21).

3.3. Esta abolición del poder de la muerte por Cristo implica no solamente para los hombres sino también para el mundo una sola y misma renovación, que al final de los tiempos producirá sus efectos manifiestos. Mateo la llama "palin-genesia" (nueva creación). Pablo reconoce en ella la expectación de toda creatura (Rom 8, 19). Y el Apocalipsis (21, 1), utilizando el lenguaje del Antiguo Testamento (Is 65, 17; 66, 22), no vacila en hablar de cielo nuevo y tierra nueva.

3.4. Una Antropología demasiado estrecha, que desdén o al menos descuida considerar en el hombre este aspecto esencial que es su relación al mundo, puede llevar a que no se estime en su justo valor la doctrina del Nuevo Testamento acerca de la dominación de Cristo sobre el universo. Sin embargo afirmaciones de esta especie tienen hoy una muy grande importancia. Pues nunca antes hubo percepción tan clara y viva sobre la importancia del mundo, de su impacto sobre la existencia humana y las cuestiones que de ella nacen gracias al progreso de las ciencias de la naturaleza.

3.5. La objeción mayor que se opone a este aspecto cósmico del Primado de Cristo en su resurrección y en su parusía, depende muy frecuentemente de una determinada concepción de la Cristología. Si no es lícito confundir la humanidad de Cristo con su divinidad, menos todavía se debe separar una de la otra. Los dos errores llevarían al mismo resultado. Bien sea que se absorba la humanidad de Cristo en su divinidad o que se la separe, en uno y otro caso se compromete o dificulta el reconocimiento del Primado cósmico que el Hijo de Dios recibe en su humanidad glorificada. Se atribuiría sólo a la divinidad del Verbo lo que con toda evidencia es atribuido por los textos del Nuevo Testamento arriba citados a su humanidad: el hombre Jesucristo es hecho Señor y por esta razón a él es dado un "nombre que está sobre todo nombre" (Fil 2, 9).

3.6. Además, este Primado cósmico de Cristo, por pertenecer a Aquel que es "el primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8, 29), hace que en El sea también el nuestro. A decir verdad, ya es real en nosotros un cierto algo de esta identidad espiritual que nos otorga Cristo (cf. 1 Cr 3, 21-23). Aunque esta identidad no se manifieste plenamente antes de la Parusía, desde la vida presente nos hace posible ser libres de todos los poderes de este mundo (Col 2, 15), para que podamos amar a Cristo en medio de las contingencias de este mundo, inclusive nuestra misma muerte (Rom 8, 38-39; Jn 3, 2; Rom 14, 8-9).

3.7. Este Primado cósmico de Cristo concuerda perfectamente con aquel otro primado que ha ejercido en la historia y en la sociedad humana mediante los signos de la justicia, que se consideran necesarios para la predicación del Reino de Dios. Pero esta dominación que Cristo ejerce en la historia de los hombres no puede alcanzar su culminación sino al interior de la dominación que ejerce en el mundo cósmico como tal. Pues mientras la historia permanece como cautiva bajo el dominio del mundo y de la muerte aquel admirable primado de Cristo todavía no puede ser ejercido perfectamente en beneficio de todo el género humano antes de su última venida.

La Iglesia Latinoamericana y la Misión "Ad Gentes"

"Debemos dar desde nuestra pobreza..." (Puebla 368)

A causa de Jesús y de su evangelio, e inspirados por el imperativo misionero de la Iglesia que hace dos años se reunió en Puebla, un grupo de obispos, sacerdotes y religiosas de toda América Latina nos hemos encontrado en Lima, para examinar juntos los caminos para hacer cada vez más real y fiel la misión universal de nuestras Iglesias. Al término de nuestro encuentro, queremos compartir nuestras convicciones fundamentales sobre la misión universal de la Iglesia latinoamericana.

1. Un hecho significativo en la Iglesia en América Latina en los últimos años ha sido la conciencia de responsabilidad que ha desarrollado con respecto a la Iglesia Universal. La Conferencia de Medellín, y más tarde la de Puebla, constataron los aportes significativos de América Latina a toda la Iglesia; la riqueza de su fe popular, sus comunidades cristianas y ministerios laicos, su síntesis entre la evangelización y el servicio al pobre, los derechos humanos, la liberación y la justicia (Puebla 368). El interés por la pastoral y el papel de la Iglesia en América Latina es creciente en todas partes.

2. Podemos ver en esto un signo de la acción del Espíritu que lleva a nuestras Iglesias a hacerse más misioneras. Durante mucho tiempo ellas vivieron en la idea de la unanimidad católica y habituadas a recibir ayuda exterior para atender su creciente población cristiana. En las últimas décadas se percibe una nueva toma de conciencia misionera; la misión al interior, la necesidad de re-evangelizar grandes sectores del Continente de fe débil y precaria, y de evangelizar a vastos sectores geográficos y culturales donde la Iglesia todavía no ha nacido con rostro propio.

Pero una Iglesia no es plenamente misionera por la "misión al interior"; requiere también abrirse a la "misión al exterior" ad gentes. Esto también es fruto de la dinámica del Espíritu que hace crecer y madurar a la Iglesia. Y los obispos en Puebla, sensibles al proceso misionero, nos dicen que ha llegado la hora de dar ese paso, de que las Iglesias en América Latina asuman su responsabilidad misionera "ad gentes" (Puebla 368, 891).

3. Esta responsabilidad, en el umbral del tercer milenio, adquiere acentos muy graves. En poco tiempo más, con una población mundial donde el 80%

será no-cristiano, la mitad de los católicos del mundo estará en América Latina. Ante Asia y Africa, las Iglesias latinoamericanas serán, en el tercer milenio, sus interlocutoras y evangelizadoras más válidas. No sólo por su cantidad de cristianos, sino también por ser un Continente "hermano" pobre, sin pasadas pretensiones colonizadoras y con una ubicación geográfica en el hemisferio sur mirando al Pacífico - aparentemente el mar del futuro.

4. Esta responsabilidad misionera requiere que nuestras Iglesias influyan no sólo por su riqueza pastoral o espiritual, sino que aporten al exterior lo más esencial y central de la vida de la Iglesia; nuestra fe en Jesucristo. Nuestra fe cristiana es nuestra mayor riqueza, y la misión es el amor que nos impulsa a compartir la fe.

5. La toma de conciencia, por amor, de nuestra responsabilidad "ad gentes" no sólo es un aporte a la misión universal y a los territorios que no conocen a Jesús y su Evangelio. Es también una gracia para nuestras propias Iglesias locales, pues una Iglesia no alcanza su plena madurez católica si no se proyecta a la misión al exterior. Ello es esencial a la catolicidad. Las palabras de Jesús "Id y anunciad el Evangelio a todas las naciones..." (Mt 28, 19) son una exigencia a cada Iglesia local y a cada comunidad cristiana, también para América Latina. De ahí la afirmación del Concilio (AG 20): "Es muy conveniente que las Iglesias jóvenes participen *cuanto antes* en la misión universal de la Iglesia, enviando también misioneros que anuncien el evangelio por toda la tierra, aunque sufran escasez de clero".

6. Puebla quiere que recojamos y pongamos en práctica este imperativo, al señalarlos: "Ha llegado para América Latina... la hora de proyectarse también más allá de sus propias fronteras... Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros, pero debemos dar desde nuestra pobreza" (Puebla 368).

Esta apertura más allá de nuestras fronteras en nuestras Iglesias es una exigencia de fidelidad y una prueba de madurez: "Cuanto más convertidos a Cristo, tanto más somos arrastrados por su anhelo universal de salvación. Asimismo, cuanto más vital sea la Iglesia particular, tanto más hará presente y visible a la Iglesia universal, y más fuerte será su movimiento misionero hacia los otros pueblos" (Puebla 363).

7. América Latina quiere asumir su misión de evangelizar a todos los hombres en espíritu de "comunidad y participación". Por eso Puebla (655) declara que "la Iglesia particular ha de poner en relieve su carácter misionero y la comunión eclesial, compartiendo valores y experiencias, e igualmente favoreciendo el intercambio de personas y de bienes". De hecho, "quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo; por eso la acción apostólica tiene que abarcar a todos los hombres, destinados a ser hijos de Dios" (Puebla 205).

8. La Iglesia así nos hace constatar que no hay incompatibilidad entre necesitar y recibir misioneros, y enviar misioneros propios al exterior. No se trata de prescindir o restar importancia a la ayuda exterior a las Iglesias de América Latina (v.gr. la reciente Carta de la Congregación del Clero sobre redistribución de sacerdotes en el mundo). Se trata de canalizar las vocaciones misioneras que existen de hecho y que el Espíritu Santo suscita en nuestras iglesias al igual que en otras. La vocación misionera "ad gentes" es vocación especial (AG 23), que no hace "competencia" a las vocaciones al servicio de la Iglesia local. Así como no es incompatible con la urgencia de la evangelización el hecho de que surjan en nuestro Continente vocaciones contemplativas, ambas se necesitan mu-

tuamente, igualmente sucede con la misión "al interior" y la misión "al exterior". Esto no solo es una afirmación de fe eclesial, sino que es también un dato de la experiencia secular de la Iglesia.

9. En efecto, estamos persuadidos de que al "dar desde nuestra pobreza" aumentarán las vocaciones locales al apostolado, a la vida religiosa y al sacerdocio. Pío XII en la *Fidei Donum*, al urgir la ayuda al Africa aún por parte de las Iglesias pobres en vocaciones, nos recuerda que "Dios nunca se deja vencer en generosidad". Creemos que en parte, el problema de la falta de vocaciones en América Latina está ligado a su débil apertura a la misión universal. Los países con más vocaciones tienen al mismo tiempo una fuerte tradición misionera.

Incluso, el crecimiento, la vitalidad y la creatividad apostólica de las iglesias locales están, a la larga, ligados a su apertura, misionera (Puebla 674). Una Iglesia que no se abre a la misión universal corre el peligro de debilitarse y anquilosarse.

10. Por esto el Concilio (AG) impulsa a todas las Iglesias locales, sin excepción, y especialmente a los obispos que las presiden, a tomar conciencia de su vocación misionera y a actuar en consecuencia. Ha llegado la hora de que esta exigencia del Concilio sea una preocupación importante para América Latina, y de que sus iglesias se sientan afectadas por ella. En primer lugar, sus obispos (AG 38) y el clero secular (AG 39), pues la vocación a la misión no es propia en primer lugar de las Congregaciones, sino sobre todo de los obispos y su presbiterio. Igualmente, los Institutos religiosos de fundación local (AG 40), y el laicado con sus parroquias y comunidades (AG 35, 36, 37).

11. Para el Concilio, ello significa que la *animación misionera* debe ser esencial en la Iglesia local. Información misionera, oración y sacrificio por las misiones "ad gentes", y envío de evangelizadores a la misión, dentro de las posibilidades de cada Iglesia (AG 36). La animación misionera le da a las Iglesias locales y especialmente a los obispos, toda su dimensión católica. Es signo de que los obispos son miembros de un Colegio apostólico solidario en la evangelización del mundo. Cada misionero que sale de una diócesis no sólo responde a una vocación personal, sino que ayuda a su propia Iglesia a responder a su vocación a la misión y a la catolicidad.

La animación misionera, en fin, debe tener presente la unidad en la misión al interior y al exterior y formularse a partir del pensamiento y preocupaciones centrales de la Iglesia latinoamericana: las situaciones misioneras en nuestros países, la opción preferencial por los pobres, el servicio de la fe y la justicia para la edificación del Reino.

12. En este contexto de celo misionero que Puebla respira como expresión de todo el pueblo de Dios, creemos que ha llegado el momento oportuno para que nuestras Iglesias, ya cuatro veces centenarias, en un empeño de corresponsabilidad, se interroguen y se comprometan a participar activamente en la evangelización de los otros pueblos.

Lima, febrero de 1981

Obispo Miguel Irizar (Perú)
Hna. Amelia de los Ríos (CLAR)
Gaetano Maiello (Brasil)
Carlos Pape (Chile)
Augusto Castro (Colombia)
Jaime Castro (México)
Rafael Dávila (Venezuela)
Alberto Rossa (Argentina)

Obispo Roger Aubry (Bolivia)
Enrique Mejía (México, DM CELAM)
Rodolfo Navarro (México)
José Marins (Brasil)
Graziano Beltrami (Chile)
Antonio Bonanomi (Colombia)
Juan Gorski (Bolivia)
Tomas Garrity (Perú)
Segundo Galllea (Chile)

Hacia una Profesión de Fe Común

Prefacio

La comunión en la fe está al centro de la comunión que las Iglesias buscan encontrar de nuevo. ¿Cómo llegar a ello? El texto que aquí se publica es una tentativa de respuesta común a esta cuestión por teólogos diferentes tradiciones.

En su cuarto informe oficial el Grupo Mixto de Trabajo formado por la Iglesia Católica romana y el Consejo Ecuménico de las Iglesias, puso en primer plano el estudio de la unidad de la Iglesia (1975). Al año siguiente se decidió comenzar una reflexión sobre "la unidad de la Iglesia, la finalidad y la vía", en vista de adelantar la búsqueda de la unidad visible en una sola fe y en una misma comunidad eucarística. El Grupo Mixto de Trabajo confió la organización de este estudio a la Comisión de Fe y Constitución, entendido que los resultados obtenidos serían sometidos al Grupo Mixto de Trabajo.

El primer tema abordado fue la unidad en la fe. Si todos al hablar de unidad se refieren a la necesidad de profesar la misma fe apostólica, no todos entienden esta referencia de la misma manera. Sobre el tema tuvo lugar un coloquio en Venecia (12-16 junio 1978). El informe fue presentado al Grupo Mixto de Trabajo en su reunión de febrero de 1979 en Loverain (Neuchatel, Suiza). Este pidió que el texto fuera sometido a un cierto número de teólogos de ambos lados, para ser luego revisado en función de sus observaciones y sugerencias.

El presente texto es el resultado de ese trabajo. En él se procura incorporar las críticas de los 50 teólogos que se pronunciaron sobre el proyecto del texto. El documento se publica ahora con la esperanza de que pueda dar lugar a un debate fecundo alrededor del tema central de la búsqueda de la unidad.

En vista del acuerdo hacia el cual se tiende es evidente que la discusión debe profundizarse más todavía. El presente documento es un informe de trabajo que revela el estado actual de la discusión. Ha sido redactado por teólogos de diversas Iglesias quienes tratan de despejar los ejes a través de los cuales deberá continuarse el debate. El texto fue revisado con atención a las anotaciones críticas recibidas del Consejo Ecuménico y de la Iglesia Católica por J. M. Tillard, O.P., quien había asegurado la redacción del primer proyecto y la primera revisión.

La urgencia del tema fue reconocida en la reunión de la Comisión de Fe y Constitución efectuada en Bangalore (1978) y se decidió profundizar la discusión en los próximos años.

Pierre Duprey

Lukas Vischer

1. *La Unidad en la Fe*

La última década fue una etapa capital en la búsqueda en común de la unidad querida por Cristo. Se dieron pasos importantes en campos esenciales: crecimiento en la comprensión mutua, respeto a las diversas tradiciones en el servicio del mundo a nombre del Evangelio, esfuerzos concertados en vista de la evangelización. Más aún, a pesar de las dificultades todavía no resueltas, se elaboraron consensos sobre puntos esenciales no sólo al fin de diálogos bilaterales, sino también a nivel del conjunto de las iglesias y de grupos cristianos. Los textos acordados sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio, elaborados por la Comisión de Fe y Constitución cuya revisión se prepara, es prueba de ello.

Todo eso es una fuente de esperanza. En el estado de división en que estamos, la unidad visible sólo puede rehacerse cuando cada Iglesia, volviéndose hacia Cristo, tome la decisión de arrepentirse en cuanto cristianos pecadores. Pero su arrepentimiento sólo será verdadero cuando implique la voluntad de hacer lo que exige de ella el restablecimiento completo de la comunión: conversión por el retorno constante a la fuente que es Cristo, esfuerzo perseverante de purificación y auténtica voluntad de cambio. Será constructor de la unidad cuando lleve a ofrecer a los otros los bienes propios que la caracterizan y a recibir de ellos lo que le falta.

Ahora bien, en el corazón de este arrepentimiento debe encontrarse la necesidad de ponerse de acuerdo sobre una profesión de fe común que permita, después de siglos de exclusión recíprocas, reconocerse como verdaderos hermanos, vivir en comunión, comprometerse juntos sin segundas intenciones en la misión. Puesto que la fe se expresa de diversas formas entre las cuales las principales son: la vida litúrgica, la enseñanza catequética, el anuncio explícito de la Palabra, el testimonio ante el mundo, creer implica la vida en fidelidad a Cristo, la existencia entera y sus actividades, bajo la autoridad de Cristo. Es por esto por lo que allí donde los cristianos en nombre de su fe, toman juntos ciertas actitudes o se comprometen por valores evangélicos manifiestos, esta acción en común representa una confesión en acto de su fe. Pero esto les exige saber quién es Aquel en quien creen, cuál es el Dios del cual es testigo, cuál es el contenido concreto de la salvación que aporta. Las expresiones concretas de la fe en Cristo están ligadas y en cierta manera sometidas a expresiones doctrinales que traducen lo esencial del misterio cristiano y constituyen, más allá de las palabras, lo que se llama *regula fidei*. Esta representa la inteligencia del Evangelio por la Iglesia. La plena unidad eclesial exige entonces que se llegue a confesar en común la fe en la oración, la acción, el testimonio y también las fórmulas doctrinales. De éstas, sobre todo, trataremos aquí. Procuraremos no aislarlas de toda la dinámica de la búsqueda común de la unidad. De la misma manera que a una teología en acto precede normalmente el enunciado de las doctrinas, la comunión en el compromiso común en nombre de la fe, lleva a la profesión de la fe común. Haciendo la verdad se llega a la luz.

2. *La Fe Apostólica*

Los elementos esenciales del misterio cristiano los conocemos gracias al testimonio de la comunidad apostólica transmitido en las Escrituras. Estos son el fruto del Evangelio y de la acción del Espíritu en la Iglesia primitiva. De una parte, ellos testimonian lo que la Iglesia apostólica comprendió del misterio de Cristo. De otra, sin embargo, la verdad que ellos transmiten no podrá ser

plenamente captada sino en el contexto de la vida de la comunidad de los primeros tiempos que permanecía fiel a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones (cf. Hch 2, 42). Así podemos decir que existimos como cristianos por la Tradición apostólica (la *paradosis* del *kerygma*), testimoniada en la Escritura, transmitida en la Iglesia y por Ella, bajo el poder del Espíritu Santo. La Tradición así entendida es actualizada en la predicación de la Palabra, la administración de los sacramentos, el culto, la enseñanza cristiana, la teología, la misión y el testimonio de Cristo en la vida de los cristianos (cf. Montreal 1963, sección II, 45-46).

Después del período apostólico, normativo, la Iglesia, portadora del Espíritu pero comprometida en la historia, se vio obligada a explicitar la fe recibida de los Apóstoles. Lo que ella vivía en la liturgia y el testimonio que daba, a veces hasta el martirio, debía expresarlo en términos que permitieran guardar la unidad y dar razón de su esperanza. En aquel tiempo estaba sumergida en una cultura particular impregnada de conceptos de la filosofía griega, tributaria de situaciones políticas. Pero todo el esfuerzo realizado para encontrar en el nuevo contexto cultural e histórico una expresión adecuada de su fe, ha constituido una contribución esencial en el proceso de su historia. Formulando la fe, enriqueció la herencia cristiana. El Espíritu, en efecto, ha conducido la Iglesia a explicitar los elementos necesarios de su comunión con la fe apostólica.

Este período edificador es aquel de los Padres, de los símbolos, del nacimiento de las grandes liturgias, de los grandes concilios. Las definiciones conciliares sobre el Dios-Trinidad y la Persona de Cristo Jesús en particular, a la vez que guardaron la fe de desviaciones que la habrían pervertido, dieron a la Iglesia una visión firme sobre los puntos que constituyen el corazón de la inteligencia del misterio cristiano. Así, en cada período Ella vive y crece en el Espíritu Santo, se edifica en la caridad y en la fe. Más aún, desde la separación de las iglesias, cada una de ellas se ha dado a sí misma ya sea decretos conciliares o bien confesiones de fe a las cuales se reconoce una real autoridad. Esta, sin embargo, está siempre sometida a la autoridad de la Escritura y a la de los documentos universalmente recibidos y concernientes al centro de la fe que la Iglesia guarda del período llamado por eso edificador.

3. El Contenido de la Fe Apostólica

El Nuevo Testamento testimonia la manera como en diversos contextos y situaciones, la Iglesia apostólica ha conocido el contenido de la fe necesario a la salvación. Afirmaciones muy breves tales como "Jesús es el Señor", son explicitadas luego en profesiones de fe más amplias. Así estos dos versículos de la Carta a los Romanos ponen el acento sobre el acontecimiento de la Muerte y la Resurrección como el corazón de la fe: "Si tus labios confiesan que Jesús es el Señor y si tu corazón cree que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, serás salvo" (10,8-9). Un texto como el de Juan 3,16 insiste sobre todo en el origen y finalidad del misterio de la fe, esto es, el amor del Padre y la vida eterna: "Tanto amó Dios al mundo que le dió su Hijo unigénito para que todo hombre que crea en El no perezca y tenga la vida eterna". En otro contexto, probablemente litúrgico (Ef 1,3-23), la expresión de la fe toma tal amplitud que incluye una evocación de la Historia de la Salvación que contiene ya las raíces de la profesión trinitaria y termina con una visión de la Iglesia Cuerpo de Cristo en espera de la plenitud.

En este período apostólico y en el edificador que le sigue, los contextos culturales y las situaciones históricas explican esta diversidad de interpretaciones

del misterio y las formas que toma entonces la profesión de la única fe. La profesión de fe eclesial se inscribe en la promesa hecha por Jesús mismo de salvar a quienes le confesaren ante el mundo (Lc 12,8-9). Ella hace siempre posible la entrada de cada cristiano en la Salvación. Pero a esto se añade la necesidad de una proclamación litúrgica de la fe por la comunidad reunida para el culto. De aquí nacieron las profesiones bautismales que serán como el sello litúrgico puesto en la catequesis, resumidas allí en sus ejes esenciales. Pronto la negación de puntos centrales de la fe en la comunidad, provoca —desde la época del Nuevo Testamento— declaraciones como la de 1 Jn 4, 2-3, ante las infiltraciones gnósticas: “todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en la carne es de Dios y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios”. La predicación de Pedro el día de Pentecostés está condicionada por el contexto judío. A su vez, los Credos clásicos difieren según las circunstancias de su aparición: el Símbolo de los Apóstoles viene de la liturgia bautismal, mientras que el de Nicea (Constantinopla) fue compuesto con el fin de impedir las desviaciones de la fe tradicional. Pero todos insisten sobre la persona y la obra de Jesús. La salvación —por la remisión de los pecados y el advenimiento del mundo nuevo que inaugura la Resurrección— es, dicen ellos, el objeto de la venida de Dios en la carne. Insertados en la liturgia bautismal y luego en la eucarística, llegan a ser importantes en el proceso siguiente de la Tradición. Serán, en efecto, el signo y el test de fidelidad al contenido de la fe apostólica.

El nacimiento de las herejías, así como la necesidad de expresar el Evangelio en función de nuevas culturas, obligaron bien pronto a las iglesias a manifestar con claridad el sentido de la profesión de fe en Jesús Señor y Salvador. Se afirma entonces que El es verdadero Dios y verdadero hombre, dos naturalezas unidas en una persona. Esto será obra de grandes concilios. Del Dios de la fe se dirá que es uno en tres personas. La Iglesia afirmará, además, que de Pentecostés a la Parusía, tiene la misión de ser el instrumento del Espíritu para liberar a la humanidad gracias al perdón de los pecados y a la instauración de la vida nueva, sobre todo, por la predicación de la Palabra y la celebración de los sacramentos del Señor.

Más aún, la fe que se traduce en los símbolos o en las declaraciones conciliares es también la que se expresa, se alimenta y se profundiza en la vida de la comunidad. En efecto, las fórmulas de fe no encuentran su significación sino en relación a la totalidad de la experiencia cristiana. Es por esto por lo que, en el período que calificamos de edificador, hay unanimidad en reconocer que la fidelidad a Cristo, sellada en la fidelidad a las afirmaciones dogmáticas, es confesada de manera excelente en el Memorial eucarístico, sacramento de la comunión con el Cuerpo de Cristo. Guardián del depósito de la fe, el ministerio apostólico tiene como función asegurar el lazo de unión de la celebración eucarística de cada comunidad —así mismo de su fe— con la de las otras comunidades; y la unidad de todas con la fe apostólica.

Amenazada sin cesar por el cisma, la comunidad cristiana ha conocido desde sus comienzos tensiones y también escisiones. Con el tiempo varias de ellas han llegado a divergencias fundamentales en la forma de percibirse como Iglesia y de comprender su naturaleza. Las iglesias todavía continúan sin entenderse sobre un punto, a saber, en qué consiste la plena manifestación del designio de Dios a través de ellas. Algunas, en efecto, dan una importancia esencial a los elementos visibles, en particular a los sacramentos; mientras que otras consideran que la realidad invisible de la gracia es lo único esencial, incluso en el tiempo que va de la Pascua al advenimiento definitivo del Reino de Dios. Estas divergencias están además estrechamente unidas a visiones diferentes sobre la justificación. Sin embargo, es preciso reconocer que ésto no ha impedido a las iglesias

considerarse portadoras del Espíritu, encargadas de traer al mundo la Salvación. A pesar de las divisiones, Cristo no les ha retirado su gracia; y el bautismo, celebrado en fidelidad a la Tradición apostólica, incorpora a todos en su Cuerpo eclesial. Pero queda todavía el escándalo de nuestras divisiones que hiere gravemente la voluntad de Dios sobre su Pueblo y constituye uno de los mayores obstáculos a la credibilidad de nuestro testimonio.

4. *La Forma de una Profesión de Fe hoy*

Las antiguas profesiones de fe y las grandes definiciones conciliares respondían tanto a los desafíos producidos por las tensiones entre la expresión adecuada de la fe y las nuevas culturas, como a los problemas internos de la comunidad cristiana. Era necesario permanecer fiel a la catolicidad de un mensaje evangélico, destinado a la humanidad de todos los tiempos y de todos los lugares, y a su contenido auténtico, sobre todo en lo concerniente a la Persona de Jesús, revelación de la gracia salvífica de Dios. Las fórmulas de fe esclarecían así la existencia cristiana recordándole su fuente profunda y su sentido. Al mismo tiempo ellas permitían a cada comunidad permanecer unida en sí misma y en comunión con el conjunto de las comunidades cristianas, aún en medio de las tentaciones de fe y hasta del cisma.

Hoy se encuentra la Iglesia ante dificultades análogas. Estas provienen de la toma de conciencia de las iglesias sobre la íntima relación que existe entre ellas y la cultura donde se enraizan y así mismo por la situación de división en que vivimos.

Es necesario descubrir cómo vivir hoy la fe de tal manera que responda a la esperanza y a las aspiraciones de las personas y de los pueblos. También es necesario descubrir cómo proclamarla unánimemente superando las divisiones. Ambas tareas se reclaman mutuamente. Se exige a la Iglesia que proclame en formas nuevas la fe tradicional en función de las nuevas condiciones de la humanidad. Pero Ella no podrá hacerlo de manera creíble sin el apoyo del testimonio de su unidad en la confesión de Cristo. Además, para salir del impase a que han llegado las divisiones confesionales, necesita una expresión de fe que restablezca, en lo fundamental, la confianza mutua entre las iglesias y acabe con todas las sospechas. En efecto, el estado de desunión creado por un largo pasado de polémica, hace que no estemos siempre seguros de estar unánimes, incluso sobre puntos esenciales, temiendo que una diferencia en la interpretación esconda un desacuerdo más profundo que toque la misma fe.

De todos lados la fe apostólica está cuestionada en nuestro mundo. Este cuestionamiento se refiere en primer lugar a la fe en un Dios Creador que conduce el mundo a su término. Pero sin el sentido del misterio divino y trascendente, presente en el corazón del mundo, con capacidad de reconciliarlo y renovarlo llevándolo a la perfección, la fe cristiana perdería su fundamento. Por Jesucristo en su Iglesia este misterio del Dios trascendente se hace presente en el mundo. Hoy, más que por ateísmo teórico, esta verdad está contestada por la actitud práctica comunmente extendida, la cual mira el mundo visible y finito como la única realidad segura con la cual la humanidad puede contar. Las iglesias deben entonces reformular la Palabra de fe transmitida desde la comunidad apostólica y capaz de aportar luz a esta situación. Y esta reformulación debe ser de tal manera que preserve a nuestros contemporáneos de la ilusión de una emancipación de toda dependencia (incluida la de Dios) y del sueño de una realización por las solas fuerzas humanas. Es sabido por la fe que la persona no es perfectamente libre sino en el seno de su relación con Dios, por eso esta ilusión lleva a la pérdida de su verdadera libertad. Además la Iglesia sabe que el hombre

no es plenamente él mismo sino bajo la gracia, por ésto afirma que la vocación comunitaria de la humanidad no es satisfecha integralmente en la comunidad social y política (con las transformaciones que impone), sino en el Reino de Dios. Esperado en la resurrección de los muertos, está ya misteriosamente presente en los signos de la vida sacramental. Por otra parte, muchas veces los elementos de la tradición cristiana y la fe misma, se ven amenazados por poderes políticos, por movimientos de derecha o izquierda, para fines radicalmente incompatibles con el espíritu evangélico. Por ello es necesario rechazar todo lo que se opone a tales utilizaciones. Pero aquí las simples protestas o vagas acusaciones no son suficientes. Es necesario una expresión firme y precisa de la convicción evangélica y de aquello que la apoya.

Otras necesidades del mundo contemporáneo pueden conducir a las iglesias a dar un nuevo relieve a textos apostólicos que en el pasado no hacían parte del objeto explícito de las profesiones de fe. La confesión de Cristo implica hoy una insistencia particular sobre la relación que debe existir entre la salvación cristiana y el advenimiento de la paz y la justicia en nuestro mundo, aboliendo las discriminaciones y anunciando así el Reino de Dios inaugurado en Jesús. Esto podrá ser prioritario cuando se trate de defender la dignidad de la persona humana en lugares o circunstancias en que se encuentre amenazada. Está claro, sin embargo, que esta profesión verbal no es auténtica sino cuando expresa con palabras lo que confiesa concretamente en las actividades desplegadas por todas partes, en la instauración de la justicia y los derechos del hombre. Aquí se trata de la confesión de la misma fe apostólica pero bajo su aspecto existencial, sin el cual la profesión de los Credos del pasado quedaría profundamente debilitada. En efecto, la confesión de Cristo en la acción, representa la consecuencia lógica de la adhesión a los artículos fundamentales de la fe sobre el Dios Creador y la Encarnación: "propter nos homines et propter nostram salutem".

A cada iglesia corresponde, entonces, no ciertamente rehacer el Credo tradicional sino traducir la confesión de fe apostólica en función de su contexto cultural o de su situación histórica. Es evidente que debe permanecer atenta para no dejar en la penumbra la comunión personal con Dios, pues en ella desemboca la fe gracias al misterio de Cristo. En efecto, el acto de fe no se limita a fórmulas que expresan de manera inteligible el misterio de Dios y su salvación o que ordenan un comportamiento evangélico. Su término es la persona misma de Dios más allá de la imagen o de la idea que, gracias a la revelación nos formamos aunque de una manera siempre limitada. Los textos apostólicos nos presentan la fe como un dinamismo vital por el cual la persona entera (espíritu, corazón, voluntad), reconoce en Jesucristo a su Dios y Salvador, lo acoge por el Espíritu Santo y acogiéndolo se entrega a Dios en todo lo que su misterio comporta y compromete. Dándose a nosotros, nos hace capaces, siempre en el Espíritu Santo, de entregarnos a El. Conversión y docilidad al Espíritu encuentran aquí su fuente. Así se explica la participación común de las iglesias en los esfuerzos para que brille ahora la nueva Creación de la cual Cristo resucitado es el Señor.

5. *Unidad de Fe y Comunión de las Iglesias*

A partir de la Asamblea de Nairobi la atención de la comisión Fe y Constitución" se concentra sobre todo en la "comunidad conciliar", resultado final de la búsqueda ecuménica, puesto que ella une las iglesias en una auténtica comunión. Para obtener este resultado, se habló así mismo de un compromiso previo de todas las iglesias en la preparación de un Concilio. Pero si se tiene en cuenta que ese Concilio tendría un verdadero carácter ecuménico y así mismo el alcance

de los primeros concilios, era necesario que previamente las iglesias participantes se reconocieran en la misma fe, el mismo bautismo, la misma eucaristía y admitieran la equivalencia de sus ministerios respectivos. Para ésto podría pensarse en una asamblea de reconciliación al fin de la preparación en la que estamos implícitamente comprometidos. El consenso sobre el bautismo, la eucaristía y el ministerio, una vez terminado y aceptado por el conjunto de las iglesias, será una etapa promisoria en este camino.

Pero una tal reconciliación exige también que las iglesias hayan realizado bien la búsqueda de un auténtico consenso sobre la fe, en vista del momento en que lleguen a proclamarla verdaderamente "en un solo corazón y en una sola voz a la gloria de Dios, Padre del Señor Jesucristo" (Rm 15, 6). En el contexto actual, para tener algún impacto y ser un apoyo seguro al testimonio, la profesión de fe tiene que ser ecuménica. Ahora bien, el acto de fe trasciende las divisiones o las querellas confesionales, en tanto no se detenga en las proposiciones a las cuales se adhiere la inteligencia creyente sino que tome la realidad trascendente que las palabras tratan de expresar. Pero eso no suprime su objeto ni su importancia, como tampoco la necesidad de procurar superarlas, si las iglesias quieren verdaderamente responder al designio de Dios tal como lo proclamó Jesús: "que todos sean uno para que el mundo crea que tú me has enviado".

En la base de esta búsqueda sobre un consenso de fe, debe existir la voluntad de comprender a las otras iglesias y de no anatematizarlas más, sin renunciar por ello a procurar descubrir las razones objetivas que muestran que tal o cual posición de principio de una iglesia se opone a la verdad de la fe. La traducción de la fe apostólica por una iglesia, en función de su contexto particular, tampoco sería caer en un desgarramiento de la fe eclesial. Allí donde esta traducción mantiene aquello que la Iglesia, en su período edificador, miraba como esencial para su fe, las iglesias de otras regiones —sobre todo aquellas que han contribuido a la aparición de nuevas cristiandades, fuera de occidente— deben estar prontas a aceptarla. Este reconocimiento de la verdadera fe bajo formas que quizá no sean las que nos han sido legadas, hace parte de la conversión necesaria a las exigencias concretas de la unidad en las condiciones nuestras en adelante. Ella representa, además, la comunión al misterio de Aquel que "de rico se hizo pobre" para que se cumpliera el designio del Padre.

Por otra parte, es preciso aceptar no exigir más de lo que requiere una comunión verdadera mantenida en base de lo que se puede llamar el núcleo esencial de la fe cristiana. Por ésto se entiende que contenga, al menos implícitamente, todo aquello sin lo cual el misterio revelado en Jesucristo sería irremediablemente falseado o empobrecido de tal manera que la convicción original de la fe apostólica perdiera su sentido. Las iglesias en las que el contenido de la fe se expresa en una formulación más amplia, no tienen por qué considerar *a priori* a las otras iglesias, menos explícitas en sus tradiciones doctrinales, como si traicionaran a conciencia o por un cálculo perverso, la integridad de la herencia cristiana. Ellas deben confiar en lo que está implícito y su vivencia. Es evidente que a su vez las iglesias sobrias en su enunciado doctrinal y en su vida sacramental deben guardarse de considerar *a priori* las otras iglesias más abundantes en fórmulas de fe y en ritos como si enturbiaran la pureza de la fe con añadidos adventizos o parásitos. No deben negar sino dejar la cuestión abierta. Las iglesias tienen entonces que precisar lo que juzgan en sus cuerpos doctrinales bien sea un punto que deben exigir en la afirmación explícita de otras iglesias, para que así, a nivel de la fe, la unidad que Dios quiere dar a su Iglesia se haga realidad; o por el contrario, un aspecto que puede permanecer implícito sin que por ello la unidad de la fe se encuentre comprometida. Una vez reconciliadas, crecerán juntas hacia la plenitud de la verdad.

La diversidad de expresiones doctrinales no es necesariamente signo de una ruptura en la fe. Únicamente aquello que contradice o niega la fe apostólica debe ser reconocido como obstáculo en la comunión eclesial. Más aún, a la unidad en la fe no se opone la diversidad de tradiciones, de acentuaciones doctrinales, de síntesis teológicas, sino que por el contrario con frecuencia ella es necesaria. Así se manifiesta la trascendencia del objeto de la fe y su inagotable riqueza.

Conclusión

Hemos subrayado la importancia del compromiso común de los cristianos en la evangelización del mundo y los esfuerzos para hacer de éste "el mundo que Dios quiere". A menudo viven ya el misterio de una comunión de fe que no llegan todavía a expresar adecuadamente en acuerdos doctrinales plenamente satisfactorios. Comprometidas de esta manera en el camino hacia la "comunidad conciliar", las iglesias podrán desde ahora unirse en una proclamación doxológica de su fe, aquella del himno que introduce la carta a los Efesios (1, 3-23), continuando la búsqueda de un acuerdo doctrinal. Si la fe se dirige directamente a Dios, el lenguaje doxológico la expresa tanto como las palabras de los símbolos dogmáticos. Este texto inspirado que pertenece a nuestra herencia común y asume la verdad de la fe, escapando a las querellas doctrinales, podrá llegar a ser la bendición inicial de nuestras reuniones ecuménicas y de la profesión común de la fe cuya exigencia tratamos de precisar mejor.

Declaración Conjunta Luterano - Católica sobre la Confesión de Augsburgo

Con ocasión del 450 aniversario de la lectura de la Confesión de Augsburgo, la comisión conjunta luterano-católica ha publicado simultáneamente en Roma y Ginebra una declaración. Con la firma de la misma, el 23 de febrero de 1980, culminaban los trabajos llevados a cabo por dicha comisión en la ciudad de Augsburgo del 18 al 24 de febrero.

La comisión lutero-católica realiza sus tareas de diálogo y estudio conjunto desde 1967. Tales trabajos no tienen el carácter de encuentros incomprometidos, sino que se llevan a cabo en virtud de un encargo oficial de ambas iglesias: por parte católica, del Secretariado para la Unión de los Cristianos, y por parte protestante, de la Federación Luterana Mundial. Fruto del diálogo han sido hasta ahora los documentos "El Evangelio y la Iglesia" (1972) y "La Cena del Señor" (1978).

Componen la comisión, por parte católica: obispo Hans Martensen (Copenhague), obispo Paul-Werner Scheele (Würzburg), profesor doctor Josef Hoffmann (Estrasburgo), párroco John Hotchkiss (Washington), párroco Christian Mhaganua (Peranicho, Tanzania), profesor doctor Stanislaw Napiorkowski (Lublín), doctor Vinzenz Pfnür (Münster), profesor doctor Walter Kasper (Tübinga), P. Hervé Legrand (París), profesor doctor Heinz Schütte (Paderborn), monseñor Charles Moeller (Roma).

Por parte luterana: obispo doctor Hermann Dietzelbinger (Munich), pastor doctor Karoly Hafenschner (Budapest), profesor doctor George Lindbeck (New Haven), doctor Douts Nasution (Ginebra), párroco Jsaak Nsibiu (Bukoba, Tanzania), doctor Carl Thumberg (Ebeltoff, Dinamarca), pastor doctor Bertoldo Weber (Sao Leopoldo), profesor doctor Harding Meyer (Estrasburgo), profesor doctor Wenzel Lohff (Hamburgo), doctor Ulrich Kühn (Leipzig), doctor Carl Mau (Ginebra), doctor Daniel Martensen (Ginebra).

1. Si tanto católicos como luteranos dirigimos hoy nuestras miradas a la Confesión de Augsburgo, ello sucede en una situación profundamente transformada respecto de la de 1530.

2. Aunque en aquel tiempo la unidad de la Iglesia occidental estaba fuertemente amenazada, todavía no se había roto. Los "adversarios religiosos" de entonces se consideraban, incluso en la lucha y en la diversidad de sus convicciones, como situados "bajo un solo Cristo" y comprometidos a mantener aquella unidad eclesial¹.

3. El desarrollo ulterior trajo, sin embargo, tanto un endurecimiento polémico en el trato recíproco como una agudización de las contraposiciones en la doctrina, en la praxis de la piedad, en las estructuras eclesiásticas y en la forma de cumplir el encargo del Señor crucificado y resucitado y testimoniar ante los hombres su evangelio. También factores extraeclesiales contribuyeron al creciente alejamiento y al ahondamiento de las diferencias. Estas tensiones y oposiciones fueron transportadas en el tiempo siguiente también a otras tierras y continentes por la actividad misionera de nuestras Iglesias.

4. Nos sabemos culpables de que estas diferencias hayan separado entre sí a nuestras Iglesias y de que esta separación haya debilitado nuestro testimonio de Cristo y aportado sufrimiento a hombres y pueblos.

5. Por ello experimentamos con gratitud cómo el Espíritu Santo hoy nos introduce más y más en la unidad del Hijo con el Padre (Jn 17, 21ss.) y nos ayuda a alcanzar una nueva comunión entre todos.

6. Sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, nuestras Iglesias se encuentran en diálogo en muchos países, en muchos lugares. En importantes cuestiones controvertidas se han alcanzado notables aproximaciones y se han constatado coincidencias. La convivencia de comunidades y miembros de nuestras Iglesias ha conducido a numerosas formas de colaboración y de comunión vivida. No pocas diferencias entre nosotros comienzan a perder sus agudos perfiles, que les hacía factor de separación. Aunque todavía tenemos que luchar unidos por la verdad, muchos reconocerán y experimentarán las diferencias subsistentes como una fuente de enriquecimiento recíproco y de corrección. Después de siglos de creciente alejamiento entre nosotros se ha renovado la conciencia de estar bajo un "solo Cristo".

7. El diálogo del último tiempo, los acuerdos teológicos alcanzados en él y el grado de la comunión vivida nos reconducen a Augsburgo y a la Confesión de Augsburgo. Pues esta Confesión, que es la base y el punto de referencia de todos los otros escritos confesionales luteranos, refleja como ninguna otra en su contenido y estructura la voluntad ecuménica y la intención católica de la Reforma.

8. En este sentido es de gran importancia que esa voluntad ecuménica y esa intención católica se expresen en un documento confesional que hoy todavía (bajo y juntamente con la Sagrada Escritura) es el fundamento doctrinal de las Iglesias luteranas y tiene para ellas un carácter vinculante. Este hecho

¹ Esto es subrayado en el mensaje imperial a la Dieta de Augsburgo (1530) y asumido en el preámbulo de la *Confessio Augustana* (CA). "Die Bekenntnisschriften der evangelischlutherischen Kirche". Göttingen 1963. BSLK, 44 y 46.

confiere precisamente a la actual fase de comprensión y aproximación entre nuestras Iglesias un especial significado. Pues el diálogo posconciliar, como se lleva a cabo, por ejemplo, en nuestra comisión conjunta católico-luterana desde 1967, ya no tiene el carácter de un encuentro privado e incomprometido. Por el contrario, se realiza con una misión oficial de nuestras Iglesias. En la medida en que este diálogo oficial ha conseguido obtener aproximaciones y acuerdos² en cuestiones fundamentales, acucia a una aceptación vinculante de sus resultados en nuestras Iglesias y nos sitúa ante la cuestión de la realización de la comunión eclesial.

9. A esta dinámica de un diálogo apoyado responsablemente por las Iglesias, y que impulsa a la realización de la comunión eclesial, corresponde profundamente que la confesión, vinculante para la vida, la doctrina y la comunidad de la Iglesia, se convierta de modo especial en objeto de atención y de ocupación común.

10. Es la intención explícita de la Confesión de Augsburgo testimoniar la fe de la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. No se trata de doctrinas especiales, ni mucho menos de la fundación de una nueva Iglesia (CA, 7, 1), sino del mantenimiento de su pureza y de la renovación de la fe cristiana, en comunión con la Iglesia antigua, "también con la Iglesia romana" y coincidiendo con el testimonio de la Sagrada Escritura³. Esta intención expresa de la Confesión augustana conserva su importancia también para la comprensión de las confesiones luteranas posteriores.

11. Investigaciones conjuntas de teólogos católicos y luteranos⁴ han puesto de manifiesto que el contenido de la Confesión de Augsburgo refleja en alto grado esa intención y por ello puede ser considerada como expresión de la fe común.

12. Este resultado se ha obtenido, por otra parte, gracias a una gran cantidad de nuevos estudios e investigaciones de diversas disciplinas, que en parte se efectuaron también conjuntamente:

— Estudios exegéticos y patristicos nos han hecho conscientes de la riqueza del tesoro común de la fe; ahora estamos en mejores condiciones para juzgar hasta qué punto los argumentos escriturísticos y de tradición que se utilizaron en las controversias de entonces eran válidos o necesitan una corrección.

— Investigaciones históricas han aportado nueva luz a las circunstancias eclesiales, sociales y económicas del tiempo de la Reforma y nos han mostrado en qué medida factores políticos y económicos contribuyeron también al alejamiento y a la separación.

— Investigaciones de la historia de los dogmas sobre la Edad Media y la Reforma y también sobre la "Confutatio" (el escrito polémico elaborado en nombre del emperador como respuesta a la Confesión de Augsburgo) y sobre las

² El diálogo oficial luterano-católico en los EE. UU.: *La Eucaristía* (1967), *Eucaristía y ministerio* (1970), *Ministerio e Iglesia universal* (1974), *Autoridad doctrinal e infalibilidad de la Iglesia* (1978).

³ Véase la conclusión de la primera parte de la CA. BSKL, 83d.

⁴ Ver: *Confessio Augustana*. "Bekennntnis des einem Glaubens. Gemeinsame Untersuchung katholischer und lutherischer Theologen" Ed. por H. Meyer y H. Schütte. Frankfurt 1980.

negociaciones para el acuerdo en Augsburgo en 1530 han conducido a constataciones adecuadas para colocar más libremente en su debida perspectiva controversias anteriores, desarmar los prejuicios recíprocos y valorar nuevamente los acuerdos alcanzados ya entonces.

13. Sobre el telón de fondo de estos estudios e investigaciones concluimos, apelando a la Confesión de Augsburgo: Confesamos unidos la fe común a toda la cristiandad en el Dios trino y uno y la acción salvífica de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo (CA, 1 y 3). En esta central e importante verdad de la fe cristiana, los cristianos católicos y luteranos son una sola cosa, a pesar de todas las disputas y diferencias del siglo XVI.

14. En la doctrina de la justificación, que para la Reforma era de importancia decisiva (CA, 4) se perfila un amplio consenso:

Solamente por gracia y en la fe en la acción salvífica de Cristo, y no por nuestro mérito, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, que renueva nuestros corazones y nos capacita y llama para las buenas obras⁵.

15. Testimoniamos unidos que en la proclamación del Evangelio y en los santos sacramentos, la salvación obtenida por Cristo en la muerte y en la resurrección es donada a los hombres por el Espíritu Santo y se les imputa eficazmente (CA, 5).

16. También en la comprensión de la Iglesia, en la que en el pasado tuvieron lugar controversias de alcance decisivo entre nosotros, constatamos hoy una comunidad básica, aunque no total. La Iglesia es la comunidad de aquellos a quienes Dios reúne por Cristo en el Espíritu Santo por la proclamación del Evangelio, la distribución de los sacramentos y el ministerio instituido con ese fin. Aunque siempre comprende también pecadores, ella es, por la fuerza de la promesa y de la fidelidad de Dios, la Iglesia una, santa, católica y apostólica que permanecerá para siempre (CA, 7 y 8).

17. Así católicos y luteranos, reflexionando sobre la Confesión de Augsburgo, han dado lugar a una comprensión conjunta de las verdades fundamentales de la fe que orienta hacia Jesucristo, el centro vivo de nuestra fe.

18. Este consenso fundamental encuentra su expresión y su confirmación también en los documentos del diálogo oficial católico-luterano de la actualidad.

— en las declaraciones conjuntas sobre la relación de Evangelio e Iglesia⁶;

— en una comprensión, en buena medida común, de la Eucaristía⁷;

— coincidiendo en que un ministerio especial, transmitido por la ordenación, es constitutivo de la Iglesia y no pertenece a lo que la Confesión de Augsburgo designa como necesario⁸.

19. Por lo que concierne a la segunda parte de la Confesión de Augsburgo, en cuanto en ella se toma postura en forma a veces duramente polémica contra las irregularidades de la Iglesia de entonces, respecto de los puntos que allí

⁵ CA 4, 6 y 20. Ver *El Evangelio y la Iglesia (Informe de Malta)*, nn. 28 y 48.

⁶ Ver *Informe de Malta*, nn. 18ss. y 47ss.

⁷ Ver *La Cena del Señor*, español: Medellín 1979, nn. 429-450.

⁸ CA 7; *Informe de Malta*, nn. 7ss., y *El ministerio espiritual de la Iglesia*.

se mencionan se han llevado a cabo transformaciones en la vida y en el juicio de nuestra Iglesia que dejan sin objeto en lo esencial la crítica duramente expresada en la Confesión de Augsburgo.

En esta segunda parte se tocan también cuestiones importantes de fe. Aunque ciertos problemas exigen todavía una clarificación, en las doctrinas de fe a que se alude en la segunda parte, se ha alcanzado un amplio consenso.

20. Por lo que respecta a la misa (CA, 22 y 24), sobre todo nuestro diálogo sobre la Cena del Señor ha mostrado ese cambio en la doctrina y en la praxis. Tenemos todavía afanes intercambiables, cuestiones recíprocas y tareas comunes⁹. Sin embargo, éstas quedan englobadas en una profunda comunión en el testimonio de la Cena del Señor y en gran parte también en su realización litúrgica¹⁰.

21. Respecto del monacato y de la vida religiosa (CA, 27), teniendo en cuenta la comprensión dominante y la praxis de la vida monástica en la Iglesia católica romana¹¹, el duro Juicio de la Confesión de Augsburgo no puede mantenerse. Formas monásticas de vida comunitaria son tanto para católicos como para luteranos, tanto teológica como prácticamente¹², una legítima posibilidad como forma de realización decisiva del Evangelio, aun cuando la interpretación de algunos aspectos todavía queda abierta, también dentro del luteranismo, en el estado actual del diálogo.

22. También en relación con la cuestión del ministerio episcopal se ha de constatar que la Confesión de Augsburgo manifestaba expresamente el deseo de conservar la constitución episcopal de acuerdo con la tradición de la Iglesia. Se presuponía con ello que la auténtica proclamación del Evangelio fuera fomentada y no impedida por el ministerio episcopal. La Confesión de Augsburgo toma en consideración, anteponiéndolo a las funciones locales, un servicio de la unidad y la dirección (CA 28) como esencial para la Iglesia, aunque la configuración concreta de esta función de servicio queda abierta.

23. Para la sinceridad del diálogo sobre la Confesión de Augsburgo es preciso confesar que todavía quedan cuestiones abiertas y problemas no resueltos. Entre otros:

— En la Confesión de Augsburgo falta una toma de postura sobre el número de los sacramentos, sobre el papado, así como sobre determinados aspectos de la escritura episcopal y del magisterio de la Iglesia.

— La Confesión de Augsburgo no se expresa, por supuesto, sobre dogmas que fueron proclamados más tarde: sobre el primado de jurisdicción y la infalibilidad pontificia (1870), sobre la misericordiosa perseveración de María del "pecado original" (1854) y sobre su ascensión corporal al cielo (1950).

⁹ Ver *La Cena del Señor*, nn. 46-76.

¹⁰ *La Cena del Señor*, nn. 1-45 y 76; ver el apéndice, *La celebración litúrgica de la Cena*.

¹¹ Véase, sobre todo, *Concilio Vaticano II*, decreto *Perfectae caritatis* sobre la vida religiosa.

¹² Compárese el fenómeno de las comunidades evangélicas y otras formas análogas de vida religiosa.

24. Estas cuestiones deben ser objeto del diálogo ulterior. En él habrá que comprobar qué peso tienen en el camino de encuentro de nuestras iglesias las divergencias aún existentes y las cuestiones abiertas y, además, qué significado tiene el que algunas de ellas alcanzaran su actual conflictividad sólo en los últimos siglos.

25. La comunidad en las verdades centrales de la fe cristiana que reconocemos de nuevo nos da una fundada esperanza de que a la luz de este consenso fundamental también serán posibles repuestas para las cuestiones y problemas aún abiertos, que contienen el grado necesario de comunión para seguir impulsando a nuestras iglesias a dar un paso decisivo en el camino desde ser iglesias separadas a ser iglesias hermanas.

26. El Concilio Vaticano II ha invitado a los católicos a que "con gozo reconozcan y aprecien en su valor los tesoros verdaderamente cristianos, que, procedentes del patrimonio común", se encuentran en cristianos de otras iglesias¹³. Es un motivo de alegría y gratitud que tanto católicos como luteranos hayan avanzado un paso decisivo por la ocupación compartida con la Confesión de Augsburgo.

27. Lo que hemos reconocido de nuevo como perteneciente a la fe común en la Confesión de Augsburgo pueden ayudar a confesar esa fe conjuntamente también en nuestro tiempo. Este es el encargo del Señor resucitado a nuestras iglesias y esto es lo que deben al mundo y a los hombres. Esto corresponde también a la intención de la Confesión de Augsburgo, que en aquella época no solamente pretendía conservar la unidad eclesiástica, sino al mismo tiempo testimoniar la verdad del Evangelio en su tiempo y en su mundo.

28. Teniendo en cuenta las nuevas cuestiones, retos y oportunidades de nuestra actual realidad, no podemos conformarnos con repetir la Confesión del 1530 y referirnos retrospectivamente a ella. Lo que redescubrimos como expresión de nuestra fe común aspira a articularse de nuevo. Quiere mostrar el camino para una confesión aquí y ahora, en la que los católicos y los luteranos ya no testimonien separados y enfrentados, sino unidos, el mensaje de salvación del mundo en Jesucristo y la proclamen como una renovada oferta de la gracia de Dios.

¹³ Concilio Vaticano II, decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, n. 4.