



SOBRE EL DOCUMENTO DE TRABAJO PARA PUEBLA



Jon Sobrino

RESUMEN

Puebla supondrá un acontecimiento de primera magnitud para la Iglesia y para todo el continente latinoamericano; de ahí la importancia del Documento de Trabajo y su análisis. Este documento no avanza metodológicamente sobre el criticado Documento de Consulta, aunque formule mejor algunos contenidos teológicos. La razón está en que tampoco en el Documento de Trabajo se hace presente la realidad de la Iglesia latinoamericana en sus mejores realizaciones, y no se hace de ella en cualquier caso la línea directriz de las reflexiones doctrinales. Como alternativa se propone que la reunión de Puebla comience y se centre en lo que de real hay, aunque germinalmente, en la Iglesia de los pobres.

A mediados de septiembre se dio a conocer el Documento de Trabajo para Puebla (DT). Después de las numerosas y críticas reacciones al Documento de Consulta (DC) se esperaba con preocupación este nuevo y definitivo DT. No en vano a lo largo de todo el año, obispos, sacerdotes, religiosos, teólogos y las mismas bases del pueblo han comentado y aportado al DC y a la realidad eclesial que deberá hacerse presente en Puebla. Para todos, y también para numerosos cristianos de otras partes del mundo, que han tomado postura ante el DC, ha sido y sigue siendo clara la importancia de Puebla para la Iglesia y los países de A.L.

La finalidad de este trabajo es la de iluminar el DT desde la teología y, sobre todo, desde sus aspectos metodológicos. Nuestra intención es la misma que la enunciada en la Presentación del DT: "ayudar a la creatividad de los que tomarán parte en la III Conferencia General" (Presentación, I, 1.1). Las reflexiones que siguen deben entenderse por lo tanto como crítica constructiva al servicio de esa creatividad.

1. REFLEXIONES SOBRE EL METODO TEOLOGICO DEL DT

El DT conserva la estructura fundamental del DC, aunque con el añadido de 15 anexos doctrinales*. En algunos puntos, especialmente criticados en el DC, como serían, por ejemplo, la noción de un Dios providente, del pobre, de la nueva cristiandad etc., se nota un cierto avance o por lo menos el cuidado de no caer en errores tan gruesos y tan criticados en el DC.

Aunque existen algunos avances en contenido con respecto al DC, el DT sin embargo no representa un avance sustancial ni una alternativa real al DC porque subsiste el mismo enfoque metodológico de fondo, lo cual a su vez es posible porque sus autores parecen mantener los mismos principios teológicos.

* El DT será citado (n.) para remitir al documento central, y (An n.) para remitir a las notas o anexos.

1.1. La ausencia de "los signos de los tiempos"

Al DC se le criticó ser excesivamente largo. El DT es algo más corto, pero no sustancialmente si se toman en cuenta los nuevos anexos. El que un documento sea largo no es en sí mismo una dificultad intrínseca para la creatividad pretendida, aunque puede ser una dificultad real, dada la relativa brevedad de la reunión de Puebla.

Pero más importante que la longitud del DT es lo que podemos llamar el "todismo", es decir, la ingente acumulación de temas tratados o por lo menos abordados, que refleja la manía de decir todo y hablar de todo. Este simple hecho sin embargo tiene gran importancia, pues a causa de ello y paradójicamente puede oscurecerse el tema central de Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro. Dicho algo duramente no se puede evitar la impresión de que el DT habla de todo pero sin hablar con seriedad de casi nada.

Pero además el DT pretende recoger todos los aportes de las Conferencias Episcopales y de algunas otras instituciones eclesásticas. Se pretende por lo tanto presentar todos los temas y tal como los tratan todos los episcopados. Si se consideran las distintas y aun opuestas concepciones de diversos obispos sobre los mismos temas, se comprenderá fácilmente que el DT no puede presentar una totalidad organizada ni menos jerarquizada, dificultad que se admite también en el mismo DT (Presentación I, 1,3-4). De ahí que el DT no sea propiamente una síntesis, sino una acumulación de opiniones, ordenada que no estructurada por el último equipo de redactores, y que en varios casos se presentan como opiniones paralelas y otras veces simplemente incoherentes.

La consecuencia de este todismo equilibrador es que el DT no ofrece puntos doctrinales centrales ni por ello tampoco opciones concretas importantes para la pastoral. No recoge importantes principios metodológicos del Vaticano II, como son la jerarquía de verdades (UR n. 11) y los signos de los tiempos (GS n. 11), fallos éstos que no son de poca monta desde un punto de vista metodológico.

Por lo que toca a la jerarquía de verdades es cierto que en diversas partes se enuncian principios fundamentales, como son, por ejemplo, los del reino de Dios para la comprensión de la cristología (n. 281) y de la eclesiología (n. 329), pero que después —como veremos más adelante— no se mantienen en el desarrollo concreto doctrinal.

Por lo que toca a los signos de los tiempos es cierto también que el DT menciona el término. Pero al tratar absolutamente de todo, se pierde en su realidad concreta la función cuasi revelatoria que el Vaticano II concede a ciertos acontecimientos de la historia concreta. Desaparece por ello en gran medida la jerarquización que ofrece la misma realidad del

presente histórico, comprendida y vivida cristianamente, y de este modo también un importante principio de jerarquización de la doctrina. Y esta eficaz ausencia de los signos de los tiempos es en nuestra opinión lo que diferencia metodológicamente al DT de Medellín y la raíz de que sea doctrinario más que pastoral, y dentro de lo doctrinario, enciclopédico más que jerarquizado.

Que la realidad de la vida de la Iglesia a lo largo del continente sea diversa y a veces incluso contraria, es ciertamente una dificultad seria para delimitar los signos de los tiempos. Pero de esta dificultad no se debería concluir el acumulacionismo de doctrinas sino el discernimiento cristiano. Si en Puebla no se determinan esos signos de los tiempos, los documentos que de ahí provengan serán, como el DC y el DT, teológicamente pobres, pastoralmente inoperantes, y en cualquier caso significarán un retroceso metodológico —que se dejará sentir también en los contenidos— con respecto a Medellín.

1.2. La ausencia de la novedad histórica

En contra de lo dicho se pudiera objetar que en el DT aparece un apartado sobre la novedad que el Espíritu suscita en la Iglesia (nn. 245-264). Y es cierto además que en ese apartado están bien descritas las áreas genéricas en que aparece la novedad: conversión, comunión, servicio y profetismo. Pero es cierto también que esa novedad no está bien descrita en su novedad concreta ni en las causas que la han posibilitado. De esta forma se sanciona el concepto de "novedad" como importante para la Iglesia, pero la realidad de la novedad no influye decisivamente en los contenidos del DT.

Existen graves lagunas en el DT que habría que mencionarlas y, cuando se hace esto, con el énfasis que se merecen. Mencionamos entre éstas la persecución y el martirio, como novedades generalizadas; la aparición de una nueva espiritualidad en obispos, campesinos, sacerdotes, laicos y religiosos; las nuevas comunidades de base en su liturgia y lucha por la justicia; las nuevas relaciones entre la Iglesia y los Estados y oligarquías, enfrentándose en numerosas ocasiones a causa de la justicia y de la defensa de los derechos de los pobres; las nuevas relaciones de la Iglesia con las organizaciones populares etc. Falta también la triste novedad, más evidente en los últimos tiempos, de la división, a veces muy profunda, dentro de la Iglesia y de la misma jerarquía, que no por indeseada deja de ser real. Y falta un sincero "mea culpa" por parte de la Iglesia como co-causante a veces de los muchos males y miserias que aquejan al continente y que se recogen en el DT.

La razón de que la novedad sea descrita tan abstractamente y a veces sea pasada por alto consiste en que en el DT no se recoge con la radicalidad debida la que creemos ser novedad fundamental en

los últimos años de la vida de la Iglesia. La insistencia de Medellín de que la Iglesia sea una Iglesia pobre y solidaria con los pobres, aunque ha motivado una mayor reflexión sobre los pobres —como veremos más adelante—, no constituye el principio estructurador del DT. La novedad, germinal e incipiente, pero al fin y al cabo real, de una Iglesia de los pobres no está suficientemente tenida en cuenta en el DT. Que la Iglesia no es ya sólo, aunque deba seguir siendo y en varios casos empezar a serlo, “voz de los sin voz”, sino que esos que no han tenido voz la empiezan a tener ya en la Iglesia, es el cambio eclesiológico fundamental que se ha estado operando. Mientras no se incorpore ese cambio real y no se haga de él el principio histórico estructurador de la Iglesia el DT no habrá recogido la verdadera novedad.

La novedad no influye decididamente en el enfoque metodológico del DT. No se toma en serio que la historia real es el lugar de buscar y encontrar la voluntad de Dios, ni se toma en serio lo más novedoso teológicamente de esa historia: que el Espíritu de Dios pasa activamente por los pobres. Por ello el DT es sustancialmente doctrinal, pero sin integrar lo necesariamente doctrinal con la historia real. El DT no mejora metodológicamente en esto al criticado DC. Ha perdido la gran oportunidad de argumentar teológicamente con la historia real, que habrá que discernir ciertamente para ver en ella la historia de Dios, pero cuya voluntad no se encontrará al margen de lo que el Espíritu de Dios ha suscitado visiblemente como historia real.

1.3. Doctrinalismo del DT

Aunque el DT ofrece en 26 páginas una tercera parte sobre la acción evangelizadora, la parte llamada doctrinal más los anexos doctrinales ocupan 106 páginas. Este dato cuantitativo muestra ya la primacía que el DT da de hecho a lo doctrinal sobre lo pastoral. Naturalmente que una presentación de la doctrina es de suma importancia, pero no de forma que por su misma masividad oscurezca lo pastoral y no de la forma concreta con que se enfoca y desarrolla lo doctrinal de la doctrina.

La parte doctrinal es importante cuando, además de recoger los principios cristianos tomados de la Escritura, la Tradición y el Magisterio, recoge la realidad histórica actual y está activamente presente *in actu* en las reflexiones pastorales, y posibilitada también por la realidad histórica y pastoral. Una doctrina que es sólo doctrina a partir de sus propios principios doctrinales, pero sin la doble relación indicada, se convierte en doctrinalismo. Y esto es en buena medida lo que ocurre en el DT.

La parte doctrinal, aun con aciertos de contenido, es más bien una serie de pequeños tratados sobre cristología, eclesiología, mariología, doctrina social de la Iglesia etc. Con la excepción de algunos párrafos sobre mariología, el reino de Dios, Jesús como evangelizador y siervo de Jahvé, estos pequeños tratados son en exceso abstractos. Tampoco existe una interacción orgánica entre ellos y dentro de cada uno de ellos, aunque esté bien elegido el reino de Dios como principio unificador de la parte doctrinal.



Es también en general doctrina apologética, que defiende la doctrina de que están *in possessione* los autores del DT y no 'encara con seriedad y apertura las nuevas realidades teológicas ni discute honradamente lo que pudieran llamarse *quaestiones disputatae*, de tanta importancia teórica y pastoral. ¿Por qué, por ejemplo, existen anexos sobre la nueva cristología y la teología de la liberación y no se analizan con el mismo cuidado las cristologías y teologías tradicionales que se siguen enseñando en seminarios y facultades teológicas? La razón no puede ser otra que apologética y la de evitar la autocrítica. Pero una teología que se base prácticamente en aquello de lo que ya se está en posesión y desconfe de lo nuevo es ya, y aun a un nivel metodológico, sospechosa, pues no corresponde al contenido fundamental de la teología de un Dios mayor y de un Espíritu que re-nueva la faz de la tierra.

En cuanto a la calidad doctrinal, y aun ponderando la dificultad de querer reflexionar sobre tantos temas en un plazo relativamente corto de tiempo, el DT no llega a la altura doctrinal de los documentos del Vaticano II, Medellín y los documentos de Pablo VI, como la *Populorum Progressio*, *Octogesima Adveniens* y *Evangelii Nuntiandi*. Y queda bastante lejos de la profundidad doctrinal de varios documentos del episcopado latinoamericano, los cuales —a pesar de las insistentes peticiones— tampoco son citados en sus documentos propios, aunque sean recogidas sus opiniones sobre el DC.

El tratamiento que se le da por ejemplo a la relación de Iglesia y Reino de Dios, a la cultura, a la relación entre fe y justicia es pobre doctrinalmente y por debajo de los documentos antes citados. Increíblemente pobre es el tratamiento doctrinal que se le da al marxismo, y no ya sólo por lo que toca a la posible relación entre fe y marxismo, sino por lo que toca al conocimiento del marxismo. Es alarmante la confusión conceptual al mencionar el materialismo dialéctico y mezclarlo con el histórico (An nn. 257-289). Mencionar "el misterio de iniquidad" (n. 151) como la causa explicativa de la trágica situación del continente latinoamericano, prolijamente descrita, será apropiado como marco teológico último, pero no es propio de un tratamiento doctrinal y científico.

Por ser el documento esencialmente doctrinario, el tono no es inspirador. Lo cual no supone sólo falta de cualidades literarias, sino la inadecuación con la finalidad que se pretende en Puebla, la animación pastoral de la Iglesia y de la evangelización, y con la finalidad del mismo DT, que no es otra que ayudar a la creatividad. Por señalar el ejemplo más hiriente, basta leer el anexo sobre el martirio (An n. 215-225), en que tratándose de realidades literalmente de vida o muerte, el DT se fija en la casuística de quién es técnicamente mártir y quién no. El tono aquí no es algo secundario sino una muestra e indi-

cio de la falta de sintonía con la realidad existente en la Iglesia de A.L.

El problema de fondo de este doctrinalismo no está en que exista una doctrina, sino en que ésta sea todista sin principios doctrinales claros y jerarquizadores y en que esté en poca sintonía con la realidad cristiana desde la cual deba surgir la doctrina. El anexo sobre criterios de evangelización, mal llamado así, pues se trata realmente de principios de conocimiento teológico (An nn. 1-61), enumera las fuentes del conocimiento teológico, pero sin que a través de ellas se note cuál sea metodológicamente el principio jerarquizador o la interacción real entre los diversos principios, y mucho menos cuál sea la relación real entre estos principios y la vida y praxis real de la Iglesia. Sin esta dialéctica reflexionada, en cuanto vivida y no sólo en cuanto pensada, no se comprende cristianamente el significado de doctrina.

Por último hay que mencionar el añadido de los 15 anexos. Se añaden como ayuda "para el esclarecimiento de ciertos conceptos importantes", como se dice en la presentación, y se avisa desde el comienzo que su valor y metodología es muy variado. En estos anexos las referencias a los aportes de los episcopados es mucho menor, con lo cual parecen ser responsabilidad del equipo director y redactor de todo el DT.

Notar el mismo hecho de la existencia de estos anexos es importante. En la práctica —aunque no tengan valor oficial— se convierten en principios doctrinales de interpretación, en principios hermenéuticos de comprensión. Este hecho nos parece muy peligroso, pues de esta forma al carácter ya excesivamente doctrinal del DT se le añade "una" interpretación doctrinal. Creemos que los temas abordados en los anexos han sido ya largamente discutidos por la teología actual de A.L. e incluso por varios documentos oficiales de episcopados. No debieran, por lo tanto, esos temas doctrinales ser simplificados y, en muchos casos, manipulados, como aparece en los anexos; y en cualquier caso mejor hubiera sido dejar abierta para la discusión las *quaestiones disputatae* implicadas que prejuzgarlas, introduciendo aun con carácter oficioso una interpretación doctrinal.

1.4. Magisterio episcopal genérico

Así como se ha insistido en que la III Conferencia General es una conferencia de obispos, así el DT está fundamentalmente concebido por y para obispos. Se pudiera responder que los obispos han recogido lo que existe de realidad cristiana en la base del pueblo. Pero eso no se refleja grandemente en el DT. Nada hay que objetar por supuesto a que los obispos hagan uso de su magisterio, sino al contrario hay que animarles a que cumplan con su difícil

labor pastoral de orientar a los fieles. Pero sí se deben hacer algunas observaciones sobre lo peligroso del proceder del DT en este punto.

En primer lugar el DT no recoge las voces de los cristianos que están en la base de las diócesis, ni la de muchos sacerdotes, religiosos y religiosas. Pero tampoco recoge el magisterio vivo de muchos obispos cuando actúan *in actu* y de hecho como pastores en sus diócesis. Es difícil reconocer en el DT la vida real y las reflexiones doctrinales de los cristianos, pero ni siquiera de muchos obispos. Difícilmente se reconocerán en el DT muchos obispos de Brasil, Perú, El Salvador, por poner sólo algunos ejemplos.

En segundo lugar, no se puede pasar por alto un hecho claro en A.L., que por tener además raíces estructurales, se presenta como duradero: no todos los obispos piensan de igual forma y muchas veces piensan en sentido contrario. Estas diferencias y aun sus oposiciones podrán expresarse a nivel ideológico, en sus tomas de postura, por ejemplo, sobre la teología de la liberación. Pero más de fondo, aparecen las diferencias reales, a veces escandalosas, en las tomas de postura ante acontecimientos reales. Por mucho que el DT pretenda dar la impresión de síntesis de opiniones episcopales es evidente que los obispos piensan y actúan diversamente con respecto a la miseria del continente y a la justicia, a la violencia y a la paz; toman posturas distintas ante gobiernos represivos y ante los movimientos populares en su lucha por la justicia. Y, más teológicamente, contemplan diversamente la mediación de los pobres como mediación de la fe y de la voluntad de Dios.

Si esto es así, un DT que pretenda ser episcopal sólo podrá recoger eficazmente —aunque se escriban numerosas páginas— aquello mínimo en que genéricamente estén de acuerdo los obispos. Y así lo insinúa el mismo DT: “Como criterio general puede decirse que las afirmaciones del magisterio son tanto más obligantes cuanto son más expresivas de la fe de la Iglesia universal” (An n. 40). Pero este criterio aparentemente tan sensato es peligroso. Con él se puede llegar a afirmaciones necesarias y verdaderas, pero genéricas; con lo cual se pierde la necesaria concreción de un magisterio que tiene que ser también pastoral, y se ignora la insistencia de Pablo VI de reflexionar en las Iglesias locales lo que afirme un magisterio más universal. Se puede llegar a ignorar todo aquello que sea conflictivo, pero que pueda ser muy cristiano e importante, por el hecho de que los obispos no estén de acuerdo.

De esta forma, el DT, usando del principio verdadero del servicio magisterial de los obispos, lo ejercita de tal manera que da la sensación de que no son ya los obispos quienes hablan en el DT, los obispos concretos con sus diócesis, sino una episcopalidad abstracta, que para llegar a ser “cuerpo” episcopal tiene que despojarse de ser obispos concretos

en sus diócesis. El enfoque episcopal genérico del DT llevará entonces o a hablar de infinidad de cosas o a centrarse en algunas pocas en que todos puedan estar de acuerdo, con lo cual el impacto pastoral será muy insuficiente.

La impresión general del DT es la de querer poner de acuerdo a los obispos entre sí, pero no la de poner de acuerdo a los obispos con las bases de sus diócesis, y con aquellos grupos de las bases que más creatividad cristiana poseen. Es éste un serio peligro que ojalá se evite en Puebla.

1.5. Relación entre transcendencia e historia

Tanto el DC como el DT conservan una disposición semejante a la de Medellín y practicada por la teología de la liberación: análisis de la realidad, reflexión teológica, reflexión pastoral. Pero de esta disposición externa sólo permanece el ritual y no el espíritu de Medellín. Y lo que aquí se juega es muy importante. Se trata de la relación entre lo que de histórico y transcendente existe en la realidad cristianamente vivida y comprendida.

El problema no consiste naturalmente en que el DT no haga una explícita declaración de cómo entiende esa relación, sino en cómo la comprensión de esa relación está de hecho actuante en el DT. Esto se puede notar en la estructura total del documento y en algunas afirmaciones de su parte doctrinal.

Por lo que toca a la estructura del DT lo que hay de descripción y análisis en la parte primera no se recoge suficientemente en la segunda. Por esa razón, la segunda parte doctrinal —aunque mejorada en cuanto al lenguaje bíblico con respecto al DC— sustancialmente mantiene una autonomía y pudiera haber sido escrita en términos bastante semejantes en lugares que no fueran A.L. Y a la inversa, la primera parte no es leída con un eficaz pre-juzicio teológico, que permitiera no sólo describir, sino juzgar con más claridad los datos que en ella se ofrecen.

De esta forma el método teológico de fondo retrocede con respecto a Medellín. Las tres partes del DT no están bien trabadas. Lo que parece estar operando es más bien una concepción según la cual lo transcendente tiene su propia autonomía, expresada suficientemente en la parte doctrinal teológica, constituida en sí misma y que sólo necesita ser aplicada a las situaciones cambiantes de la historia. Pero no aparece la importancia de lo histórico para que lo que hay de transcendente en la fe cristiana se vaya también re-creando en la historia. Además parece que lo transcendente nos es transmitido a través de lo doctrinal, bien sea de la Escritura o del Magisterio, olvidando que lo que ahora son formulaciones necesarias de la fe, surgieron en su día a través de una historia concreta y posibilitadas, y también condicionadas por esa historia concreta.

Las consecuencias de esta visión es que la trans-



endencia y la historia aparecen o como paralelas o, cuando se las jerarquiza, el significado de lo histórico se deduce del significado de lo trascendente. Decir, por ejemplo, que el pueblo elegido tiene que adorar a Jahvé “y” asumir la fraternidad es cierto, pero no presuponiendo que ya se sabe lo que es adoración a Jahvé independientemente de la fraternidad humana o que ya se comprende ésta suficientemente sin ahondar en la voluntad de Jahvé en cuanto Dios. Es este un ejemplo de paralelismo.

Decir que de la adoración al Padre se sigue la entrega a los hermanos es cierto genéricamente (cfr. 1Jn), y expresa la primacía lógica de la fe para la comprensión de la existencia cristiana. Pero puede ser en extremo idealista, si se presupone que independientemente de la historia, quien pusiese el acto trascendente de adoración por ello mismo podría saber en qué consiste y practicar la entrega histórica. Es éste un ejemplo de deducción de lo histórico a partir de lo trascendente.

Naturalmente que no se puede ni debe pretender que un documento de este tipo esté haciendo estas puntualizaciones cada vez que cita la Escritura. Pero cuando la generalidad de las citas son hechas de esta forma, entonces sobreviene la sospecha de que no se ha comprendido la relación entre transcendencia e historia, de que en último término lo histórico es sospechoso para la fe o al menos improductivo para que la fe llegue a ser.

Es evidente que el DT desea que los cristianos actúen correctamente en la historia según principios trascendentes de la fe cristiana. No es este el problema. Pero parece enfatizar que en primer lugar hay que asegurar la posesión de lo trascendente —y quizás de ahí provenga la insistencia en asegurar una “cultura” que no sea secularista— para de ahí deducir el juicio correcto sobre lo histórico y la adecuada praxis sobre ello. Pero esto nos parece un error teológico de bulto, no porque no se deba explicitar lo trascendente, sino porque esto cristianamente no se constituye al margen o paralelamente a lo histórico. Lo cual no es más que recordar los principios teológicos fundamentales de la comprensión cristiana de la transcendencia: la encarnación en la historia del Hijo como modo de acceder al Padre y la vida desencadenada por el Espíritu para que la historia sea según la voluntad del Padre.

Mucho tiene que aportar la fe cristiana desde su visión trascendente, desde la realidad de Dios como misterio santo a la realidad del hombre llamado a corresponder a ese misterio. Pero ello no se hará sólo doctrinalmente, presuponiendo eso como ya sabido y asegurado, sino en la inmersión en la historia dentro de la cual y no paralelamente a ella irá apareciendo el misterio de Dios y del hombre, lo salvífico y escandaloso de ese misterio, lo parcial para ser universal, etc. El problema de fondo del DT es que no acaba de encontrar el lugar histórico desde el cual pueda mostrarse lo trascendente de la fe.

2. CONTENIDOS TEOLÓGICOS Y SU PROBLEMÁTICA

Ya hemos afirmado que el DT aborda numerosos temas doctrinales. Vamos a analizar ahora algunos contenidos teológicos de importancia, atendiendo sobre todo a la forma metodológica de enfocarlos. Con ello se pretende iluminar indirectamente las consecuencias pastorales de esos contenidos, aunque no llevaremos a cabo esa tarea explícitamente.

2.1. Pecado y reino de Dios

El DT presenta la historia de la humanidad como la historia de la libertad que “puede acarrear el reino del mal o el reino del bien” (n. 278). Es por lo tanto importante plantear lo más correcta y teológicamente posible qué es el bien y qué es el mal.

El DT afirma que “en la raíz del mal está el pecado” (n. 282). Este es descrito, desde la subjetividad de quien lo comete, como ofensa a Dios (An n. 62) y como idolatría a supuestos dioses, valores absolutizados, como son el dinero, el sexo, el poder y la guerra (n. 282). Pero además de enfocar el pecado desde la subjetividad de quien lo comete, lo enfoca también a partir de sus consecuencias visibles e históricas. Este enfoque no por sabido deja de ser importante, pues verifica en la realidad lo que es pecado en la intencionalidad.

Pero al elegir el concepto formal para describir las consecuencias objetivas del pecado el DT no es suficientemente radical. Formalmente la consecuencia es vista como ruptura, que se realiza con respecto a Dios, a los hombres entre sí, al hombre consigo

mismo y con la naturaleza (n. 282). Es correcto afirmar que por el pecado existe la ruptura, pero no es esto lo más radical ni histórica ni teológicamente. Porque hay que preguntarse qué sucede cuando se da esa ruptura. En teoría esta podría consistir en un distanciamiento, pero la ruptura fruto del pecado no es sólo distanciamiento, sino la muerte, que en diversos grados se infligen los hombres cuando pecan.

Esto no es más que recordar una verdad teológica tradicional sobre el pecado, que se hubiese hecho más aparente si en la parte de la cristología la muerte de Jesús hubiese sido vista también como consecuencia histórica de los pecados de sus contemporáneos. Y es una verdad histórica, pues lo que ocurre cuando existe el pecado no es sólo que los hombres se distancian, sino que se dan muerte entre sí.

Desde esta óptica se hubiera redactado de forma distinta lo que se dice en el n. 327: "Si hablamos de pecado no es. . . porque el pecado sea entre nosotros más profundo que en otras partes. . . (aunque) . . . en la realidad de A. L. se da, sin duda, el pecado". Desde un punto de vista subjetivo o incluso desde el punto de vista formal del pecado como ruptura será sin duda difícil juzgar dónde se da más claramente el pecado y su consecuencia. Pero desde el punto de vista formal del pecado como muerte no cabe duda de que entre nosotros, en A. L., existe un gravísimo pecado porque existe abundantemente la muerte y sus mecanismos. Si las consecuencias del pecado fuesen simplemente la ruptura, la misma distancia existiría entre opresores y oprimidos o entre los países del primer mundo y los del tercer mundo. Pero en esa ruptura participan diversamente quienes están en los diversos polos de la ruptura: quienes dan muerte y quienes la reciben. Por ello será mejor elegir la muerte como la consecuencia del pecado, lo cual ayudará también en la pastoral del anuncio y la denuncia.



Afortunadamente en el anexo dedicado a la "situación de pecado" aparece la consecuencia del pecado en el sentido explicado. Aunque en este anexo se trata de aclarar en directo la distinción entre "pecado" y "situación de pecado", al describir ésta no lo hace en base a la ruptura, sino a las manifestaciones de la muerte. Recogiendo el sentir de muchas Conferencias Episcopales, que reivindican el concepto de situación de pecado enunciado en Medellín (Paz n. 1), lo describe así:

"Situaciones donde hay miseria causada por la injusticia; violación de los derechos humanos fundamentales; violencia institucionalizada; situación de dependencia dentro de esquemas de dominación; sociedad materialista de consumo; situaciones que comprometen gravemente la dignidad de la persona humana; injusticia social institucionalizada; modelos actuales de sociedad marcados por el desconocimiento o la tergiversación de los verdaderos valores del hombre; imperio y dominio del dinero sobre la ley" (An n. 66).

Como contrapartida al pecado y como expresión de lo que es el bien el DT menciona el reino de Dios. En principio es un gran acierto que el DT lo mencione como la noción más abarcadora del designio de Dios (n. 272, 281) y como la tarea a realizar por los cristianos (An n. 71). Es importante además que el reino de Dios sustituya al marco teórico abarcador del DC, que consistía en la revelación de un Dios providente en la que se basa la cultura occidental (DC nn. 351-368). Sin embargo existen dos tipos de ambigüedades al hablar del reino de Dios, por lo que toca a sus diversos contenidos y a la formalidad de su contenido central.

Por lo que toca a sus contenidos, reino de Dios puede significar la liberación del pecado y del mal (n. 284), una vida entre hombres en fe, amor y justicia (n. 311), en convivencia fraterna (n. 321), "superación y transformación de las situaciones en las cuales impera el pecado y se revela la ira del juicio divino" (An n. 71).

Pero reino de Dios puede significar también el Padre, la vida eterna, el mismo Cristo (n.296), la resurrección de Cristo (n.303), el envío del Espíritu (n. 310), el cuerpo eucarístico (n. 321), la misteriosa presencia de la creación en el seno insondable del Absoluto de Dios (n. 322).

Esta variedad de significados confunde, no porque lo que se mencione en ellos no tenga su propia importancia teológica, sino porque hace de la noción de reino de Dios algo equívoco y de esa forma lo inutiliza para la evangelización y la pastoral. Es evidente que el DT pretende avisar del peligro de reducir el reino de Dios a una pura dimensión humana sin referencia a los contenidos de la fe, pero en esa tarea no elabora con precisión teológica la relación de esos contenidos con el reino de Dios, sino

que los declara ser el reino de Dios.

Por lo que toca a la formalidad de la noción de reino, el concepto fundamental está guiado por el de su contrapartida, el pecado. Si pecado es ruptura, entonces, el reino es unidad y comunión (nn. 286-288). Pero habría que recordar que si lo más profundo del pecado es la muerte, entonces lo central en el reino sería la vida. Se pudiera objetar que ésta ya está implícita en la noción de unidad y comunión. Pero esta implicación habría que haberla explicitado muy claramente sobre todo si el reino va a ser la noción central. De ello dependerá en gran manera el marco teórico y la práctica de la evangelización y pastoral. No es lo mismo buscar la unidad aunque para ello hubiera que disimular las estridentes desigualdades en la vida de los hombres, que buscar la vida de los hombres, aunque para ello hubiera que admitir y tener en cuenta la división y antagonismo histórico en que se encuentran.

El reino de Dios funge por lo tanto como el marco genérico de lo que es el "bien" y el marco último de la evangelización de la Iglesia. Pero queda oscurecido en su sentido preciso. Mejor sería haber intentado un concepto sistemático y unificado, que evitase no ya la analogía sino la equívocidad de la actual noción en el DT. Este concepto sistemático debería recoger los elementos fundamentales del reino anunciado y propiciado por Jesús, tales como la convivencia justa y fraternal entre los hombres, que los haga vivir como hijos del Padre y como hermanos, por la cual hay que luchar ya ahora en conflicto con la opresión y la injusticia, esperando la última plenificación de parte del Padre.

2.2. El Jesús histórico y el Cristo de la fe

Tanto Cristo como la Iglesia son presentados desde el principio en su dimensión evangelizadora (nn. 291, 329). Es este un gran acierto metodológico que, consecuentemente llevado, pudiera haber ayudado mucho a la concepción de la evangelización. En su desarrollo concreto, sin embargo, muestra serias deficiencias que vamos a notar.

La presentación de la cristología está hecha en base a la secuencia de "Jesús histórico" y "Cristo de la fe". Al Jesús histórico se le describe sobre todo como evangelizador, es decir, como un hombre con una misión (nn. 291-196) y como el siervo de Jahvé, es decir, con una determinada manera de ejercitar la misión (nn. 297-302). Esta descripción resulta sin embargo demasiado genérica y no ofrece la ayuda suficiente para deducir conclusiones para la evangelización en A.L., a no ser por lo que toca a los destinatarios privilegiados de su evangelización, los pobres (n. 294). Las "obras y palabras" (n. 292) y el contenido de la evangelización, el reino de Dios (n. 296) no son descritos con suficiente historicidad. Y

está ausente sobre todo la conflictividad que acompaña a la vida de Jesús durante su misión: controversias, ataques, amenazas y persecución. Dada la situación en A.L. esta laguna no es de poca monta.

Esta historicidad de la misión de Jesús no se recobra suficientemente al hablar de Jesús como siervo de Jahvé. Aunque existan aquí párrafos más inspiradores, presentan la muerte de Jesús como la manifestación del misterio del mal y la asunción que el mismo Dios hace de ese misterio. Presentan la cruz de Jesús como el momento culminante del poder del mal, pero lo presentan puntualmente, es decir, sin ningún nexo causal con la vida concreta de Jesús. Está de fondo la soteriología clásica de una muerte de Cristo "porque nuestros pecados", pero no "a causa de los pecados históricos" de sus contemporáneos.

Esta falta de historicidad por lo que toca a la conflictividad, se echará de ver en el anexo sobre el martirio, en que se dice que mártir es aquél que es matado sin haber dado para ello ninguna causa, ni siquiera "la violencia moral" (An n. 223). Esta increíble afirmación sólo puede estar justificada con una presentación de la vida y muerte de Jesús separadas entre sí, sin que la vida tuviera que ver causalmente con la muerte.

Sin embargo, a pesar de la insuficiente teología del siervo de Jahvé, no será pequeño servicio tomar en serio la consecuencia que saca el DT para la misión de la Iglesia:

"Por lo mismo, la Iglesia ve en el rostro del hombre sin esperanza que no tiene a Dios; del que anda y busca en tinieblas; del hambriento y desnudo; del prisionero y solitario, el rostro de Cristo sufriente en la cruz y, consiguientemente, de un Dios que asume los sufrimientos de su propia creación. Por este preciso motivo, la Iglesia no puede dejar de referirse expresamente a la situación doliente de A. L.; porque ha de dar voz al hombre silencioso en su dolor; pero, sobre todo, porque ha de dar testimonio de un Dios que recoge los gemidos de su creatura y que volverá por los fueros de su justicia divina, juzgando toda humana injusticia" (n. 299).

De la descripción del Jesús histórico se pasa después a presentar el Cristo de la fe, como señor de la historia (nn. 303-314) e Hijo de Dios (nn. 315-322). Lo que posibilita y fundamenta la manifestación del verdadero ser de Jesús como el Cristo es la resurrección y el envío del Espíritu. De esta forma se revela también el misterio último del Padre.

Sin analizar ahora lo que de positivo se dice sobre el Cristo de la fe, hagamos dos observaciones que juzgamos importantes para la pastoral y para comprender también lo que se dirá en el anexo sobre cristología (An n. 72-87). La primera versa sobre el señorío de Cristo. Este se muestra en que envía su

Espíritu que renueva el corazón y de esa forma hace que se desarrolle el reino (n. 310). Esta declaración no por verdadera deja de ser extramedamente abstracta. Pero la razón para ello no sólo consiste en que no se explicita qué es el espíritu de Cristo resucitado, sino en que no se explicitó bien el Espíritu que movió al Jesús histórico. La continuidad entre Jesús y el Cristo se ha desarrollado abstractamente en base a la resurrección, pero sin recalcar con la hondura que merece que el que resucita es Jesús de Nazaret y no otro. Y un Jesús de Nazaret bien concreto. En presencia de los espiritualismos, carismatismos y pentecostalismos de todo tipo operantes en A.L. no hubiera sido pequeño servicio del DT haber explicitado más y mejor en qué consiste el Espíritu del resucitado y de esa forma el señorío de Cristo. Pues el Espíritu del resucitado tiene una clara verificación en el espíritu que animó al Jesús histórico.

La segunda observación versa sobre la tensión que aparece entre el "ir de Jesús al Padre" (n. 313) y "la revelación que Jesús hace del Padre" (n. 316). Lo segundo es una formulación correcta, pero si se integra lo primero. Presentar ambas formulaciones paralelamente no resuelve un importante problema teológico y pastoral: el seguimiento de Jesús como el modo más acabado de ortopraxis y así de posibilidad de la ortodoxia. Si Jesús revela al Padre en cuanto que es camino al Padre entonces nosotros confesaremos al Padre co-caminando con Jesús, en su seguimiento. La epistemología teo-lógica y cristológica fundamental está posibilitada por el seguimiento del Jesús histórico.

Si mencionamos este punto es porque ésta es la intuición fundamental de muchas y ciertamente de las más explicitadas cristologías de A.L., las cuales son muy criticadas en el anexo correspondiente. Este anexo no reconoce en las cristologías actuales el intento que hacen de mostrar al Jesús histórico, no sólo en sus aspectos relevantes para la práctica histórica (nn. 73, 83, 84), sino también como el camino revelante para el Cristo de la fe y así para el Padre. Si los autores del DT no pueden descubrir este simple hecho en las cristologías criticadas es porque no lo descubren tampoco en la propia cristología que elaboran. Una presentación paralela del Jesús histórico y del Cristo de la fe, del ir al Padre y de revelar al Padre no ayuda ni para reconocer que Jesús es el Cristo ni que el Cristo es precisamente Jesús. Por no captar esto el DT es incapaz de comprender la intención de las cristologías latinoamericanas, y por ello puede hacer una increíble e inaceptable presentación de ellas, sobre todo en el resumen y conclusiones del anexo (An nn. 85-87).

2.3. Esencia y misión de la Iglesia.

El tratamiento de la Iglesia es largo, repetitivo, confuso y metodológicamente desacertado. Contie-

ne, diseminados en el texto, tres principios básicos de eclesiología, aunque no se mantengan coherentemente: 1) la Iglesia es evangelizadora y ello le viene no sólo de las palabras expresas de Cristo sino de la misma estructura de Jesús evangelizador (nn. 329-336); 2) la Iglesia existe para la construcción y dilatación del reino de Dios en el mundo (n. 329); 3) la evangelización es el anuncio de la Buena Nueva y la transformación de la humanidad (nn. 402-403). Estos principios mostrarían la esencial relación de la Iglesia con el mundo, para transformarlo según el reino de Dios, siguiendo en ello a Jesús.

Pero estos importantes principios se ven después oscurecidos por el enfoque de todo el texto. Así como en la cristología se avanza, metodológicamente al menos, de la misión de Cristo al ser de Cristo, en este esbozo eclesiológico se comienza de hecho con el ser de la Iglesia y no con su misión.

Es cierto que se recalca mucho que la evangelización es un hecho eclesial, pero no se afirma lo contrario: que el hecho eclesial por antonomasia es la evangelización. Y con ello retrocede en este importante punto de la E.N.: "Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar" (EN n. 14). Más aún, lo que se puede llamar vida *ad intra* de la Iglesia, la oración, la escucha de la palabra, la caridad fraterna vivida, el pan compartido "no tiene pleno sentido más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversión, se hace predicación y anuncio de la Buena Nueva" (EN n. 15). Esta primacía de la misión sobre el ser de la Iglesia, que reconoce incluso la E.N., para que la misma Iglesia pueda constituirse en su buen ser, no aparece en el DT, lo cual es metodológicamente un grave error. Más bien el DT comienza describiendo el buen ser *ad intra* de la Iglesia, insistiendo sobre todo en la unidad y comunión. El servicio al mundo, llámese misión, evangelización, construcción del reino de Dios, desaparece metodológicamente en su primacía.

El DT trata de resolver este problema, pero lo hace nominalistamente afirmando que el buen ser interno de la Iglesia, la unidad, comunión y santidad, es testimonio y por ello *ipso facto* evangelización. Esto es correcto, pero no es lo que está en discusión. Que el testimonio es "una" de las formas de la evangelización, o, dicho con más precisión, es aquello que hace creíble a otros la evangelización de la Iglesia, es algo que afirma claramente también la E.N. Pero cuando se habla de evangelización formalmente hay que referirse desde un comienzo a la relacionalidad constitutiva que significa para la Iglesia, hay que mencionar a los otros a quienes se evangeliza, es decir, hay que pensar la Iglesia en su dimensión *ad extra*.

Lo que parece estar en el fondo de esta confusión de enfoque es el interés ya notado de recalcar

por encima de todo la unidad y comunión dentro de la Iglesia. El DT intuye algo que es históricamente correcto. Si se recalca la misión es inevitable mencionar al mundo tal cual es y la división que se origina dentro de la Iglesia, cuando ésta se dirige e inserta en el mundo. Pero ese temor no debiera obnubilar de tal manera, al menos a nivel de principios teológicos, que se anteponga la unidad intraeclesial al servicio del mundo.

Claramente aparece esto en el penúltimo párrafo de este apartado. "La evangelización, cuyo agente total es el Pueblo de Dios, tiene como destinatario al mismo Pueblo. La evangelización tiene como objetivo la reconstrucción constante de la Iglesia en su comunión, en su vitalidad y en su conexión orgánica, indispensable para realizar su misión" (n. 414). Se confunden aquí lamentablemente dos cosas, importantes las dos en su propia esfera, pero muy mal relacionadas: las condiciones para la misión y la misión misma. La evangelización es enfocada en este texto resumen a partir de sus condiciones previas, pero no de ella misma. Y esto es un grave error cuando lo que está en discusión es precisamente la evangelización. Es correcto señalar la importancia del buen ser ad intra de la Iglesia, es correcto afirmar que eso es ya testimonio y de esa forma acompaña eficazmente la evangelización, pero es incorrecto pensar que de ahí automáticamente fluye la evangelización e incluso que la misma Iglesia pueda constituirse ad intra sin su esencial referencia ad extra.

Por esta razón este apartado es confuso, abstracto e idealista. Es confuso porque a pesar de la relativa longitud de los textos no queda claro lo que debiera quedar claro: qué es evangelización. Es abstracto porque cuando plantea el buen ser ad intra de la Iglesia, como, por ejemplo, la santidad, ello se hace sin una referencia a la historia actual de esa santidad, desencadenada precisamente en el servicio al mundo. Difícilmente se sentirán reconocidos en estos textos aquellos cristianos que entregan de su vida o incluso su propia vida por la construcción del reino. Y difícilmente se sentirán reconocidos aquí —ya que aparecen citados— los religiosos y religiosas (nn. 356-358). Y es idealista porque precisamente los conceptos claves de unidad y comunión que se usan para elaborar esta parte son de los más inexistentes, considerada la Iglesia y los países en su totalidad, y aquellos que más necesitan ser desideologizados.

Este enfoque metodológico hace que lo que se dice explícitamente al final sobre la evangelización (nn. 394-415) llegue demasiado tarde. Ahí se describe —sólo en dos números— la finalidad de la evangelización (nn. 402-403). Pero al estar explicada ésta como "ministerio de evangelización" (n. 394), después de haberse hablado tan largamente de la estructura interna de la Iglesia (nn. 339-393) no deja de



dar la sensación de que la evangelización, es decir, "llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma humanidad" (n.402), es "una" de las tareas de la institución Iglesia, pero no aquella que la define y constituye y que, paradójicamente además, es el tema central de Puebla.

Por mucho que se hable de evangelización no se puede evitar la sensación de que el DT no la toma metodológicamente en serio y no ve en ella precisamente el modo primario de que la Iglesia vaya constituyéndose y vaya concretando sus necesarias dimensiones internas de santidad, comunión etc. Más bien parece que se quiere volver, aunque sea sutilmente y en un lenguaje más sofisticado que el prevaticano, a una Iglesia centrada en sí misma, aunque esto se haga volviendo a "su" unidad, "su" comunión o incluso "su" santidad. La urgencia a encarnarse en el mundo, compartir sus miserias y esperanzas, transformarlo según el reino de Dios se desvanece. A esto por lo menos lleva el método empleado en la eclesiología del DT, aun cuando feliz e incoherentemente se diga en otros lugares que haya que hacer muchas de esas cosas.

2.4. Evangelización, cultura y promoción humana

El DT reúne en un capítulo (nn. 416-560) temas actuales y de intrínseca importancia para la Iglesia que se refieren a los ámbitos y modos de integrar lo específicamente cristiano de la evangelización en las realidades mundanales. "Al evangelizar y convocar a la comunión en el Reino de Dios, la Iglesia busca la renovación de las culturas desde sus raíces; promueve integralmente al hombre; proclama su doctrina social e inspira evangélicamente toda liberación, proponiendo al hombre emanciparse de los ídolos que lo esclavizan" (n. 416).

En esta enumeración aparentemente homogénea se mezclan dos cosas: tareas a realizar y criterios para realizarlas cristianamente. Las tareas son la evangelización de las culturas y la promoción integral del hombre; los criterios son los propuestos por la doctrina social de la Iglesia. Esta mezcla de tareas y criterios hace confuso el capítulo y obliga a descubrir cuál es su verdadera finalidad. Algo se hubiera aclarado si hubiese comenzado con lo que aparece al final: "evangelizar a los pobres" (n. 490) y hubiese considerado en primer lugar los datos primarios en que debe desenvolverse esa evangelización liberadora, como son el uso común de los bienes, la convivencia social en libertad y justicia, la auténtica vida humana y familiar, la convivencia internacional. Pero cuando se llegan a tratar esos temas ya se han dado juicios positivos sobre la doctrina social de la Iglesia y negativos sobre las ideologías. Con lo cual al llegar a los temas concretos están ya tan asentados los juicios sobre los criterios ideológicos que el DT

da la sensación de preocuparse más del modo correcto de llevar a cabo la liberación que de la realización de sus contenidos.

Dos nos parecen ser los intereses que se quieren defender en este capítulo: dar la primacía a la cultura como ámbito de la evangelización y reivindicar la doctrina social de la Iglesia frente a las ideologías. Lo que está en juego en el primer punto es lo siguiente: favorecer la evangelización de la cultura sobre la evangelización como liberación histórica. En el DT se afirman ambos ámbitos de la evangelización pero se deja traslucir la supremacía de la primera tarea, cuando se observa el tratamiento teológico que se les da.

La cultura es presentada no sólo como una realidad, sino como una realidad tal que tiene una especial relación con la evangelización. Esta puede y debe conservar las culturas, adaptarse a ellas, criticarlas y purificarlas (n. 420). En una palabra, la evangelización tiene que aportar a las culturas y las culturas pueden aportar a la evangelización. El hecho de la cultura por lo tanto es juzgado positivamente para la fe.

Cuando se habla de la liberación histórica por otra parte cambia el enfoque. Ciertamente es que se declara muy importante la promoción integral y la justicia (nn. 446-459); cierto es también que en el anexo dedicado a fe y justicia se dice que la política es "sumamente importante" (An n. 198), que "el cristiano debe evangelizar la totalidad de la existencia, incluso todo el campo político" (An n. 199) e incluso que "la tentación más grave de los cristianos y de amplios sectores del clero, es más bien anunciar un Evangelio sin sus implicaciones sociales, económicas y políticas" (An n. 209). En principio por lo tanto se alaba la promoción de la liberación y de la justicia y de uno de sus principales mecanismos que es la política.

Pero cuando de esas afirmaciones genéricas se pasa a la política real existente con sus ideologías, entonces el DT cambia de óptica. La ideología es interpretada en su aspecto político, como expresión de intereses de grupo, que es de por sí parcial y con una innata tendencia a transformarse en "religión laica" (nn. 473-474). Las ideologías políticas por lo tanto son vistas negativamente. El problema aquí no consiste en constatar el hecho de los fallos reales que existen en las ideologías y realizaciones políticas a lo largo del continente, sino en el diferente tratamiento que se da a priori a las ideologías y a las culturas. También éstas tienen sus fallos reconocidos en el DT, pero en principio éstas pueden ser evangelizadas y, más aún, pueden aportar a la misma evangelización, pues en ellas están presentes las semillas del Verbo (n. 421). Pero nada de esto ocurre con las ideologías. Entre ellas y la evangelización sólo existe esta alternativa: o se lee el evangelio a partir de lo político o se lee lo político a partir del evangelio

(n. 481). Lo segundo es correcto y lo primero es inadmisibles. Esto significa que la dialéctica que se admite entre cultura y evangelización no se admite ni siquiera en principio entre ideología y evangelización. La cultura, realidad creada y limitada, puede tener algo que decir para la fe; la ideología, igualmente realidad creada y limitada, no. La ideología sólo podrá ser purificada o redimida, pero no podrá ser una de las mediaciones históricas productivas para la fe. Este trato diferente dado a dos realidades humanas como lo cultural y lo ideológico-político muestra que se da primacía a la evangelización de la cultura más que a la promoción integral del hombre, que necesita históricamente de las mediaciones ideológico-políticas (aunque el DT pretenderá solucionar esto último apelando a la doctrina social, como veremos).

Las últimas raíces teológicas de este trato diferente creemos que están a varios niveles. En el análisis que hicimos del pecado según el DT éste aparece como ruptura, la primera de las cuales es la ruptura con Dios. De ahí que lógicamente el primer pecado es el secularismo, constantemente denunciado en el DT; y de ahí también que el DT vea en la evangelización de las culturas el modo de evitarlo y de mantener una cultura creyente, un sustrato de valores religiosos. Si la noción formal de pecado hubiese sido otra, es decir, la muerte, entonces otro hubiese sido el interés por la cultura y por la política, pues a través de lo económico-político se da muerte cotidianamente en nuestro continente. Nada hay que objetar a la evangelización de las culturas, sobre todo si es concebida como "conciencia colectiva que lo trasciende y penetra a la vez" (n. 418), y modela así el mundo de valores. Pero hay que tener mucho cuidado de hacer de "la ruptura entre Evangelio y cultura. . . el drama de nuestro tiempo (n. 417; cfr. EN n. 20) y olvidar que el verdadero no ya drama, sino tragedia, está en nuestro continente en otra parte. "El peor de los "secularismos" es el convertir a los hijos de Dios, a los templos del Espíritu, al Cuerpo histórico de Cristo en víctimas de la opresión y de la injusticia, en esclavos de las apetencias económicas, en piltrafas de la represión política" (I. Ellacuría). Bueno será evangelizar la cultura y ayudar con ello a mantener y asegurar el sentido de Dios y de un verdadero humanismo; pero vano será, si de esa forma, aunque sutilmente, pierda su nombre concreto el pecado por antonomasia que deshumaniza nuestro continente.

La segunda razón teológica está en el tratamiento que se ha hecho del tema en la cristología. Se habló allí del Jesús evangelizador y del Jesús sufriente. Pero nada se dijo de la inserción de Jesús también en lo político y de la conflictividad que esto le acarrearía. Al menos al modo de *quaestio disputata* debería haberse tocado el tema con seriedad, sin parcialismos a priori, pero con la intención teo-

lógica de esclarecer la figura de Jesús en este punto y de esclarecer un agudo problema pastoral en nuestro tiempo. El anexo sobre cristología no da luz positiva sobre la actuación de Jesús en el contexto político, sino que más bien lanza sospechas y críticas a cristologías actuales que intentan este esclarecimiento (An n. 84s). Se dice que "la búsqueda del Jesús histórico y el interés de que su praxis sea para nosotros hoy relevante, es para los cristianos indispensable" (An n. 86); pero de esa historia y esa praxis parece estar excluido a priori el horizonte político, y la inevitable inserción en él del Jesús histórico.

La última razón ya está antes anotada, la deficiente comprensión de la relación entre transcendencia e historia. Al nivel de cultura se admite esa relación positivamente. Existe un "desde" el evangelio y un "desde" la cultura, que en principio se enriquecen mutuamente. Al nivel de lo político la relación no es así; no existe un "desde" lo político que pudiera iluminar también a la fe. Lo político será sujeto de evangelización y de redención, pero no mediación para la fe. ¿Por qué razón un área de la existencia de los hombres es apta para concretizar y mediar lo trascendente y otras no? Mucho nos tememos que aquí está operante no sólo una incorrecta metodología para relacionar historia y transcendencia, sino otro tipo de intereses que quieren evitar compromisos reales con la historia, también política, por las opciones y riesgos que eso conlleva. Ese interés no es otro que el de mantener la doctrina social de la Iglesia al nivel de teoría y la aparente distancia simétrica con respecto al capitalismo y marxismo.

La doctrina social es reivindicada, como alternativa a las ideologías, frente al capitalismo y el marxismo. Es necesaria "para que los cristianos cumplan su misión de evangelizar las relaciones humanas, culturales, económicas o políticas, promoviendo integralmente al hombre" (n. 461), "ya que su conducta social es parte esencial de su seguimiento del Señor" (n. 463).

De esa doctrina social se dice con razón que tiene como transfondo una antropología (n. 467), de la cual sólo se explicita en el DT un primer y único principio fundamental: todo hombre es persona con derechos y deberes que dimanen de su propia naturaleza, lo cual es además confirmado y profundizado por la revelación al mostrarlo como imagen de Dios (nn. 469-471). Desde este único principio el DT podrá juzgar por igual y con el mismo método los integristas de derecha y de izquierda, es decir, el capitalismo y el marxismo (nn. 478-480).

Este modo de presentar la doctrina social incurre en varios errores, unos de principio y otros más históricos. El error de principio consiste en presentar la doctrina social, en cuanto doctrina, al mismo nivel que la doctrina de la fe proveniente del Evangelio. Que elaborar principios de conducta social sea importante para la Iglesia no es lo que está

en discusión, pero sí que no se admita que en esa elaboración concreta, los principios de conducta social están de hecho más mediatizados y sometidos también a influjos de ideologías que el puro anuncio de la fe, aunque éste a su vez tampoco es nunca anuncio de pura fe.

Es también error de principio pretender que de "principios eternamente válidos" (n. 468) se pueda construir toda una doctrina social. En primer lugar no es nada fácil establecer esos mismos principios en sí mismos de una vez para siempre sin relación a la historia concreta; y en segundo lugar porque una doctrina no se construye con la mera aplicación de esos principios a las situaciones cambiantes. Por lo tanto, aunque es misión de la Iglesia elaborar principios de conducta social de los cristianos e incluso dar normas y directrices más concretas al nivel pastoral, esto no posibilita ni exige sin más la elaboración de una doctrina, estructurada y sistemática, que en cuanto tal sea mediación para la fe, como lo pueden ser los principios importantes de conducta de ética social.

El error histórico al presentar la doctrina social consiste en presentarla ajena a la verificación histórica, la cual verificación le competiría en su estatuto de ciencia social. Y ello mucho más cuando el mismo documento admite la autonomía de las ciencias (n. 472). Si el DT critica con razón a las ciencias que se erijan en filosofías totalizantes, a la inversa habría que criticar a la doctrina social que se erija a sí misma en ciencia, sin someterse a los criterios de lo que hoy se entiende por ciencia. Que la doctrina social sea en verdad doctrina que explique la realidad social y proponga soluciones para su transformación es algo que —en cuanto doctrina— tendrá que ser probado y no dado por supuesto.

Y el error más concretamente histórico que se comete en el DT es el llamado tercerismo, tal como es presentada la doctrina social; y ello más en el DT que en otros documentos de la Iglesia. Frente al fracaso del capitalismo y marxismo condenados, la doctrina social aparece como la solución a los graves problemas de la situación. La descripción y explica-

ción genérica de la situación es correcta: "los crueles contrastes de lujo y extrema pobreza" (n. 501) provenientes de la idolatría de la riqueza. Pero aquí, en lugar de analizar la raíz histórica y concreta de esos contrastes en nuestro continente, el DT pasa a condenar por igual al capitalismo y al marxismo, encontrando en ellos una misma raíz teológica, la idolatría (n. 502).

Independientemente de que los análisis científicos no encuentren una misma raíz para ambas ideologías y sistemas, a no ser que ese análisis se haga a un último nivel teológico y muy metafísicamente, esta observación para nuestro continente es impertinente. Será tarea, importante por cierto, de otros cristianos, analizar lo que el marxismo anula o impide de liberación integral y así de reino de Dios en otras partes del mundo en las que esté operante. Pero en nuestro continente, si lo que se pretende es una evangelización que libere integralmente, entonces el análisis debe versar y muy a fondo sobre el capitalismo imperante.

El tercerismo es por lo tanto no sólo en la teoría sino a nivel pastoral inoperante, aunque algún provecho podrá sacarse de él cuando condena y denuncia el capitalismo existente.

Pero peor aún, el DT da a veces la sensación de que ni siquiera es tercerista. Es cierto que lamenta la situación de miseria proveniente del capitalismo, pero lo que parece querer evitar a cualquier precio es el marxismo. ¿Por qué existe un anexo— por cierto el que contiene más abundantes y crasos errores— sobre el marxismo y no se dedica por lo menos otro anexo al capitalismo? ¿No parece esto indicar que mal estamos en A.L., pero que aún ese mal es preferible a un supuesto socialismo? El gran peligro de este tercerismo es que ante el fantasma del marxismo se acepte la realidad deshumanizadora del capitalismo, peligro que han notado varios obispos en A.L.

El tercerismo del DT es muy peligroso pastoralmente porque plantea mal los problemas que realmente aquejan al continente y suscita la esperanza —científicamente inadecuada e históricamente no



comprobada— de encontrar una solución en la doctrina social.

Otra cosa hubiera sido insistir en lo que podemos llamar el “tercerismo” inherente a la misma fe. Es decir, insistir en la plenitud de la justicia, no para evadir o frenar la historia sino para llevar a más plenitud histórica los gérmenes de justicia que existen; alentar desde la fe la lucha por esa misma justicia según los mecanismos más apropiados y cristianos; profundizar en lo que de humano y social hay ya en el continente; corregir desde la fe los modos que a la corta o a la larga parecen más deshumanizadores, aun dentro de la lucha por la justicia.

Esta tarea es más modesta, pues en ello la Iglesia sabe mucho del último espíritu que debe animar la construcción de un mundo más justo, pero sabe poco de los mecanismos políticos y económicos para ello. En este punto nos parece que hubiera sido mejor volver a la nomenclatura del DC y distinguir entre doctrina social y pensamiento social. “El pensamiento social de la Iglesia es un discernimiento sobre la realidad social, a la luz de la fe, hecho en comunidad, bajo la inspiración del Espíritu Santo y en comunión con los pastores” (DC n. 750).

Este pensamiento social es necesario y es también pastoralmente operante, como se nota en las actuaciones de diversos obispos del continente. Pero cuando de pensamiento inspirador se transforma en doctrina, entonces, como hemos visto, se torna inoperante y, peor aún, muchas veces en doctrina encubridora de la situación de miseria y de sus verdaderas causas.



3. LOS POBRES Y LA IGLESIA

Hemos dejado para el final lo que se podría haber dicho desde el principio. Al presentar ahora el tema de los pobres y la Iglesia lo hacemos con la intención de que Puebla sea en verdad un acontecimiento creativo y pueda salir del impasse al que parecen haberla abocado tanto el DC y el DT. Para salir de ese impasse se necesita una realidad, que en cuanto realidad sea garantía de una seria reflexión doctrinal y pastoral; una realidad que sea “signo de los tiempos”; y una realidad que pueda convertirse en principio inspirador y jerarquizador de todo lo que legítimamente existe en la Iglesia. Esta realidad creemos que son los pobres.

Veamos el tratamiento que se hace de los pobres en el DT. En general aparece la intención de darles una importancia grande para la Iglesia y no se cae en los lamentados párrafos del DC sobre ellos. Esto aparece en varias de las partes doctrinales y más organizadamente en el anexo sobre pobres y pobreza (An nn. 183-197).

Los pobres son suficientemente descritos en su condición material (An nn. 187, 189) aun cuando se menciona también la pobreza espiritual (An nn. 188, 190), y en ocasiones se tiende a espiritualizar la pobreza material (nn. 287, 490). Sin embargo se evita suficientemente la impresión que daba el DC de que prácticamente todos los hombres pueden ser pobres de alguna forma. Y se menciona la pobreza como “compromiso de identificación con la condición de los necesitados” (An n. 188).

De estos pobres se dice que por el mero hecho de serlo tienen una mejor disposición material para la apertura teológica (An n. 185-197), y en este sentido admite también el DT que es correcto afirmar que la Iglesia nace del pueblo “en el sentido de que nace del llamado que el Padre dirige a todos los hombres; llamado que todos pueden escuchar y acoger solamente por obra del Espíritu y al que los pobres y sencillos están, con frecuencia, más dispuestos” (An n. 296).

El DT declara que la pobreza, como carencia de bienes, es contraria a la voluntad de Dios y muchas veces fruto de la injusticia y del pecado de los hombres, y que produce la marginación social. Este tipo de pobreza es un mal y debe ser evitado (An n. 189). La pobreza, en cuanto apertura a Dios, es un bien, y es la oposición a cualquier género de idolatrías (An. n. 190).

Los pobres parecen como los destinatarios privilegiados de la buena nueva, ya en el AT (nn. 284, 287) y en el NT (An n. 294). La misión de la Iglesia se debe dirigir a ellos (n. 490); la Iglesia debe optar por ellos (n. 493) porque “fueron los predilectos del Señor” (n. 492). Y hoy los pobres son “el sacramento perenne del Señor” (An n. 187).

Aunque no se explicita con la suficiente claridad la causalidad de pobres y ricos se afirma que "los pobres se ubican en relación de contraposición con la actitud de los ricos, como lo presenta S. Lucas, para quien, a las Bienaventuranzas siguen inmediatamente las maldiciones correspondientes: "Desgraciados vosotros los ricos, porque habéis recibido vuestra consolación" (Lc 6,24)" (An n. 197). Los ricos pueden recibir también la buena nueva si se convierten a las exigencias del reino (An n. 197).

La teología de la liberación, tan sospechosa y criticada por otra parte, es alabada por "el énfasis genuino en el pobre y la insistencia en su evangelización" (An n. 230), por "el hecho de que en los sacerdotes se ha despertado mayor valoración y amor por la pobreza evangélica" (An n. 237).

Existe pues una noción de pobre relativamente elaborada y valorada. Para resumir lo que de positivo tiene que decir el DT sobre los pobres citemos el siguiente párrafo:

"La indignancia de estos hermanos, como tal, sin tomar en cuenta su situación moral o personal, crea el derecho de ser atendidos. Para los cristianos este derecho se acentúa por la razón de que Dios los ha creado a su imagen y semejanza (Gn 1,27), toma su defensa y los ama (Mt 5,45); además porque independientemente de su fe o su bondad, Jesucristo tomó sobre sí todas las debilidades, para sanarlas (2Cor 2,18) y ha hecho de los pobres el **sacramento perenne de su presencia entre nosotros** (Mt 25,31-45). De esta manera, lo que a los ojos del mundo parecía despreciable tiene un máximo valor con respecto al Reino y a la Iglesia (Mt 5,12). Esta verdad y actitud forman parte de la fe cristiana y son fundamento de la universalidad de la Iglesia. A los pobres la Iglesia anuncia el Evangelio; son sus primeros destinatarios. También ellos deben hacer una opción por el Reino; convertirse; hacer que la palabra de Dios lleve fruto (Mc 4,20) para ser partícipes de las riquezas de Dios. En los pobres se sintetiza una condición social objetiva de privación y un elevado grado de riqueza espiritual, expresada en sus sencillas pero profundas formas de religiosidad popular y en sus actitudes cristianas; en su fe y en su solidaridad con los necesitados. Ante ellos, la Iglesia, de quien son miembros, se siente más urgida por la fraternidad que se funda en la confesión de la misma fe y en la participación en el mismo Cuerpo y Sangre del Señor Jesús. El desprecio ante ellos, golpea y desgarrar la comunidad cristiana (1 Cor 11, 28); es un escándalo que manifiesta la existencia de pecado y reclama una pronta solución. Los pobres constituyen la riqueza de la Iglesia. En relación con ellos se descubre el carisma evangélico

zador de la Iglesia en A.L. para nuestro tiempo" (An n. 187).

Aunque en éste y otros párrafos no esté cabalmente elaborada la noción de pobre, aunque exista la tendencia a espiritualizarlos a veces, aunque los ricos sean tratados críticamente, pero con mayor suavidad que por los profetas y Jesús, aunque exista el miedo a considerar a los pobres también como grupo social, y mayor aún como clase social —y evitar así todo sociologismo en la Iglesia popular—, aunque exista un elocuente silencio sobre las luchas activas de los pobres por la reivindicación de sus derechos y la transformación de las estructuras, aunque, finalmente, estos textos están abiertos a diversas interpretaciones, tampoco se puede negar que se dicen aquí cosas importantes para la relación de la Iglesia con los pobres, que consecuentemente reflexionadas y llevadas a la práctica pueden estructurar a la Iglesia de una forma más evangélica y acorde a nuestra situación. Lástima que en el DT se hayan dicho cosas, y aun cosas buenas sobre los pobres, pero no se haya hecho de ellos el principio inspirador y estructurador de la Iglesia.

Sin embargo persiste en el DT una laguna de fondo al tratar el tema de los pobres y la Iglesia, que delata una comprensión no suficientemente profunda sobre los pobres y confirma el fallo ya notado de la deficiente comprensión de la relación entre transcendencia e historia. En general y aun en sus mejores párrafos, el DT defiende una Iglesia que sea para los pobres, que esté al servicio de su evangelización e incluso promoción. Pero no avanza hacia una Iglesia de y desde los pobres, a no ser por algunas frases —pero no suficientemente reflexionadas—, como son las de nombrar a los pobres como sacramento de Cristo (An n. 187) y "fermentos evangélicos en la Iglesia y en el mundo" (An n. 185).

No será poco, ciertamente, que Puebla recalque que la Iglesia debe ser para los pobres. Pero será insuficiente si no da el paso enunciado. Los pobres no son sólo importantes para que la Iglesia cumpla con su misión ética y evangelizadora, sino necesarios para su constitución eclesiológica. Desde ellos puede permanecer en la Iglesia todo lo que desde el Evangelio y desde la necesidad histórica debe permanecer en la Iglesia: institución, doctrina, diversidad de funciones, evangelización, etc. Pero desde ellos todo eso puede cambiar de significado y recobrar más profundamente la idea original de la esencia y misión de la Iglesia.

También habrá que recalcar en Puebla otro aspecto importante en relación con los pobres. Una Iglesia de los pobres debe hacer que todos sus miembros se solidaricen con ellos, su causa y su destino. Esto es afirmado en el DT como una de las formas de pobreza (An n.188). Pero tiene que ser mucho más profundizado en presencia de las consecuencias históricas que esa solidaridad produce: amenazas, di-

visión, conflictos, persecución, muerte. No se puede hablar de solidaridad con los pobres sin la seria disponibilidad a asumir ese tipo de consecuencias.

Si Puebla avanza de reflexionar sobre la "no-ción" de pobre a reflexionar sobre la histórica "realidad" del pobre habrá encontrado el principio inspirador para comprender la realidad histórica y eclesial y actuar correctamente dentro de ella y sobre ella. Y para ello Puebla deberá dejar oír la voz de los pobres. Deberá comprender que la Iglesia no debe ser sólo la voz de quienes no tienen voz, sino el lugar para que se oiga la voz de quienes ya tienen una palabra que decir.

Las grandes reuniones eclesiales —y suponemos que así ocurrirá también en Puebla— suelen comenzar con la invocación al Espíritu Santo: "Veni Sancte Spiritus", "ven, Espíritu Santo". Bien estará que los obispos invoquen al Espíritu y pidan su asistencia. Pero mejor aún será afirmar que ya ha venido y encontrarlo allí donde está. Por mucho que haya que encauzar y corregir, por mucho que haya que reflexionar sobre la organicidad de la Iglesia y su diversidad de aspectos, para que no desaparezcan unos en favor de otros, por mucho que haya que purificar y distinguir, no se podrá dejar de lado que el Espíritu de Jesús ya ha venido en buena medida en los pobres con espíritu, en quienes se solidarizan con ellos

y en aquéllos que han dado su vida para que los pobres la tengan en más abundancia.

Quizás Puebla, en lugar de perderse en abstracciones y equilibrios doctrinales, pueda comenzar inspirándose en la realidad de muchos cristianos, que recuerdan lo que el mismo DT —esta vez en tono inspirador— afirma de la Virgen María, "la mujer de dolores", con "la esperanza de los pobres de Jahvé", "que anhela la liberación de su pueblo" (n. 566, 567).

"Para nuestra peregrinación nos ha dejado la herencia de su cántico el "Magnificat". De ella hacemos memoria, proclamándola "bienaventurada" y recordándola a través de una historia herida por la injusticia y dominada por los soberbios, en su imagen servidora pobre que proclamó a los pobres llenos de bienes y a los poderosos derrocados de su dominio" (n. 574).

Si se ha descubierto ese nuevo rostro de María es porque "los fieles de A.L. se encuentran identificados con Ella, en su dolor y pobreza y en su lucha contra las injusticias" (n. 567). Este tipo de recuerdo, peligroso y esperanzador, y la realidad hoy vivida según ese recuerdo es lo que puede enderezar a Puebla y lo que puede hacer de ella una reunión positiva y creativa para la Iglesia y el continente latinoamericano.

