

# Conlleaos mutuamente (Análisis teológico de la solidaridad cristiana)

Jon Sobrino

## RESUMEN

*A partir de la descripción del novedoso y masivo fenómeno de solidaridad hacia el pueblo y la Iglesia de El Salvador se pretende en este trabajo elaborar un concepto teológico de solidaridad. Esta es descrita como el proceso de 'llevarse mutuamente' los cristianos al nivel histórico, eclesial y teologal. De esta forma se pretende superar la comprensión individualista del ser hombre, del ser cristiano y del ser creyente, pues a éste le compete esencialmente la apertura a los otros para dar y recibir de ellos.*

*Esta solidaridad por la que los cristianos se relacionan esencialmente entre sí tiene su origen en la solidaridad previa de la Iglesia con los pobres y oprimidos. Cuando ésta ocurre, entonces aparece también la solidaridad entre las diversas iglesias locales, entre las iglesias misionantes y las misionadas y entre las diversas confesiones. Aparece también la solidaridad al nivel de la fe personal en el misterio de Dios, en quien cree la persona, pero dentro del pueblo de Dios, ayudando con su propia fe a la fe de los otros y dejándose ayudar en su propia fe por la fe de los otros.*

*Termina el trabajo con un breve recuerdo de Mons. Romero —a los dos años de su asesinato—, proponiéndolo como modelo de alguien que desencadenó solidaridad eclesial, ecuménica, misionera y teologal porque realizó a cabalidad la primera solidaridad con los oprimidos de su pueblo.*

### 1. El nuevo fenómeno de la solidaridad cristiana.

**E**n los últimos años se ha desencadenado un movimiento de solidaridad hacia cristianos e iglesias de América Latina que por su novedad y volumen amerita una reflexión.

Esta reflexión debe incluir el análisis de lo que realmente ha ocurrido para precisar cristianamente qué significa solidaridad; debe descubrir las últimas raíces de la solidaridad; y debe esclarecer el significado de la solidaridad redescubierta para la Iglesia y para la fe. Las reflexiones que presentamos a continuación están basadas en la

solidaridad hacia el pueblo y la Iglesia de El Salvador; tienen por lo tanto las limitaciones inherentes al análisis de un caso concreto. Pero, por otra parte, creemos que la solidaridad hacia El Salvador es un caso elocuente en la moderna historia de la Iglesia, suficiente para elaborar teóricamente lo que modestamente podríamos llamar 'teología de la solidaridad'. En cualquier caso estas reflexiones están basadas en la aparición histórica de la solidaridad y no en una concepción a priori y puramente conceptual.

1.1 A un nivel descriptivo hay que recalcar en primer lugar el ingente movimiento de solidaridad hacia el pueblo y la Iglesia de El Salvador. Muchas personas e instituciones han hecho de la Iglesia de El Salvador su 'prójimo' en el sentido evangélico del término; no han dado un rodeo para no ver al herido en el camino, sino que se han acercado para conocer y ayudar. Han venido al país cardenales, arzobispos, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, delegaciones de iglesias protestantes, teólogos de ambas confesiones; han venido numerosos profesionales de la política y del periodismo, juristas, miembros de organizaciones que velan por los derechos humanos y de organizaciones de ayuda, quienes a su condición profesional han añadido en numerosas ocasiones su interés como cristianos. Han celebrado su venida de forma cristiana, dialogando con personas de la Iglesia, participando en reuniones y celebraciones litúrgicas con otros cristianos y, sobre todo, acercándose al pueblo sufriente en cantones, cárceles y refugios.

Otros muchos no han podido venir, pero desde la distancia han hecho eficazmente de la Iglesia salvadoreña su 'prójimo'. Son innumerables las cartas de solidaridad que provienen de comunidades eclesiales de base de todo el mundo, especialmente de campesinos, obreros, indígenas, miembros de comunidades de base; también de sacerdotes, religiosas, universitarios y profesionales. Obispos de varios países y, a veces, Conferencias Episcopales en pleno se han pronunciado autorizadamente, denunciando la represión, la violación de los derechos humanos y la persecución a la Iglesia, apoyando las directrices de Mons. Romero y de Mons. Rivera, animando a los pobres a mantener la esperanza y mantener sus luchas justas. Grupos de teólogos han firmado cartas de solidaridad, han propagado los escritos pastorales y teológicos del área centroamericana y han ofrecido sus propias reflexiones para iluminación de los problemas

centroamericanos. Numerosas instituciones han enviado ayuda material para los pobres, perseguidos, refugiados y exilados; y también para las obras sociales y humanitarias de la Iglesia y sus medios de comunicación social. En muchos países de Europa y América se han formado comités de solidaridad para recibir y difundir información veraz, recoger fondos, presionar a sus gobiernos, organizar liturgias y manifestaciones de solidaridad.

Están por último quienes viniendo de fuera se han acercado y se han quedado junto al 'prójimo', trabajando en parroquias desconocidas, asistiendo pastoral, asistencial y teológicamente al pueblo sufriente. Como símbolo supremo de este tipo de solidaridad recordemos a quienes se han quedado para siempre junto al pueblo como mártires. El martirio de las cuatro misioneras estadounidenses y el de sacerdotes provenientes de otros países son la expresión suprema de haberse acercado realmente, de haberlo dado todo.

1.2 Lo que en un primer momento más llama la atención de este ingente movimiento de solidaridad es la ayuda que han ofrecido otros cristianos y otras iglesias a la Iglesia salvadoreña. Sin embargo, para describir correctamente lo que ha ocurrido y para elaborar adecuadamente un concepto teológico de solidaridad hay que analizar más a fondo lo que está detrás del fenómeno descrito y hay que delimitarlo de otros fenómenos que ofrecen una cierta semejanza con la solidaridad, pero que no son solidaridad en sentido estricto.

La solidaridad, tal como está ocurriendo, no es mera "ayuda" humanitaria, como suele ocurrir con frecuencia ante catástrofes naturales, por ejemplo. Esta ayuda es obviamente saludable y necesaria y es una respuesta correcta a una exigencia ética. Pero si la solidaridad fuese sólo ayuda no pasaría de ser una limosna magnificada, con la que el donante da algo de lo que tiene, sin que por ello se vea comprometido en lo más profundo suyo personal ni se vea urgido a mantener esa ayuda. Tal como está acaeciendo la solidaridad, sin embargo, ese primer movimiento de ayuda compromete a las personas a niveles más profundos que el mero dar y se convierte más en un proceso continuado que en una ayuda puntual.

Además, a través de la primer ayuda se establecen relaciones entre las iglesias que dan y las que reciben; no se trata, por lo tanto, de un movimiento de ayuda en una dirección, sino de un

mutuo dar y recibir. Con esto nos acercamos más a la realidad histórica de la solidaridad, pero de nuevo hay que esclarecer la especificidad de las relaciones que se crean entre las iglesias a través de la solidaridad. Pudiera pensarse que la solidaridad se convierte en 'alianza' entre diversas iglesias para mejor defender sus propios intereses, tal como la solidaridad es concebida al nivel político. Pero esta concepción no explicaría el origen histórico de la solidaridad, pues ésta no se ha generado por el propio interés de una determinada Iglesia, sino que se ha generado para ayudar a 'otra' Iglesia, la cual a su vez se ha volcado hacia los 'otros', los pobres, los oprimidos, los que sufren, etc. La solidaridad no es pues alianza para defender propios intereses, aunque a través de la solidaridad muchas iglesias estén descubriendo cuáles debieran ser sus auténticos intereses. Una solidaridad entendida eficazmente bajo el modelo de alianza significaría en último término ego-centrismo eclesial, o bien anteponiendo los intereses de las iglesias en su conjunto a los de los pobres, o bien buscando provecho propio en la ayuda a otra Iglesia. Pero ninguna de estas cosas está en el origen histórico de la solidaridad.

¿En qué consiste pues lo específico de la solidaridad, si no es pura ayuda de una Iglesia a otra ni una alianza entre diversas iglesias para fomentar sus intereses? Más adelante lo analizaremos en detalle; pero de momento presentemos los elementos que han desencadenado históricamente la solidaridad y a través de los cuales aparecerá lo específico de la solidaridad desde un punto de vista cristiano. 1) La solidaridad se ha desencadenado cuando unas iglesias ayudan a otra en necesidad porque ésta se ha hecho solidaria a su vez con los pobres y oprimidos de su pueblo. 2) Esas iglesias que ayudan se encuentran con que no sólo dan, sino que reciben de la Iglesia a la que ayudan, y eso que reciben es de un orden distinto y superior, que normalmente suelen describir como nuevo ánimo en la fe, ayuda para descubrir la identidad humana, eclesial, cristiana y teológica. 3) A partir del mutuo dar y recibir se establecen relaciones entre las diversas iglesias y se descubre que es esencial para una Iglesia local el estar remitida por principio a otra Iglesia y que esta mutua referencia alcanza, en principio, todos los niveles, desde los de ayuda material a los niveles de la fe.



A esa nueva forma de relacionarse —de hecho y de derecho— los cristianos y las iglesias entre sí, originada por la solidaridad fundamental de una Iglesia con sus pobres y oprimidos, mantenida como proceso de mutuo dar y recibir, elevada —aunque se origine a través de prácticas éticas históricas— hasta el nivel de la fe, es lo que llamamos solidaridad. Es la forma de relacionarse los cristianos y las iglesias según la conocida frase paulina: “conlevaos mutuamente”. Es una concepción y práctica de la vida cristiana a la que le es esencial la referencia al ‘otro’, tanto para dar como para recibir, tanto al nivel humano como al nivel eclesial, cristiano y teologal, tanto para ver en el otro la exigencia ética a la responsabilidad como para encontrar en ese otro la gratitud. Es por lo tanto la forma cristiana de superar en principio el individualismo personal o colectivo, tanto al nivel histórico como al nivel de la fe.

## 2. La raíz histórica de la solidaridad: la realidad de los pobres.

La solidaridad descrita tiene una raíz histórica y eficaz. Lo primero significa que la actual solidaridad no se ha desencadenado por una decisión intencional o por imposición desde arriba, como si la solidaridad “en sí” fuese algo bueno y por ello debiera ser practicada. Lo segundo significa que lo que ha ocurrido en El Salvador y otros lugares es de tal magnitud que ha sido capaz de superar el secular distanciamiento y aislamiento de muchas iglesias.

Esa realidad objetiva, histórica y eficaz, es la realidad de miseria, opresión e injusticia en que viven millones de seres humanos. La revelación de esa verdad ha sido también revelación para muchos hombres y cristianos de otros lugares que se han sentido cuestionados e interpelados por la realidad objetiva. Ha aparecido, por tanto, la verdad de los pobres y esa verdad ha sido captada por muchos, quienes han reaccionado adecuadamente.

El descubrimiento de esa verdad tiene dos aspectos que, aunque relacionados, hay que separarlos para entender la solidaridad: 1) con ocasión de qué se ha descubierto la verdad de los pobres (enfoque genético de hecho); y 2) qué es lo que realmente se ha descubierto (enfoque sistemático de derecho).

2.1 Desde un punto de vista puramente genético lo que comenzó a llamar la atención del

mundo y desencadenó una incipiente solidaridad ha sido la toma de postura de algunas iglesias hacia el mundo de los pobres y las consecuencias que de ahí se han deducido para esas iglesias. Se trata aquí de la solidaridad constitutiva para la Iglesia, previa a la solidaridad entre las iglesias, pero fundamentante de ésta: el servicio solidario de la Iglesia al mundo de los pobres. Lo que ha ocurrido es la realización del deseo de Medellín de que “la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos” (Pobreza de la Iglesia, n. 8).

En el caso de El Salvador es claro que lo primero que llamó la atención, por la misma novedad de la noticia, fue el asesinato de sacerdotes en 1977. Pero este hecho espectacular sirvió para descubrir la persecución, desgraciadamente menos noticiable y espectacular, a campesinos, obreros, delegados de la palabra, comunidades de base y plataformas de la Iglesia. En suma, se llegó a conocer la persecución a la Iglesia.

Esta cruel y pública persecución llevó a preguntarse por las causas que la originaron, en otras palabras, por la misión de la Iglesia que origina la persecución. Aunque la respuesta ya se conocía al nivel teórico, en la conciencia de muchos penetró eficazmente la realidad de esa misión: la liberación integral del hombre, que vive en condiciones inhumanas, cuyos derechos humanos más elementales son absolutamente violados, y que son reprimidos cuando realizan cualquier intento justo de liberarse.

La persecución a la Iglesia originó por lo tanto dos cosas importantes. La primera, más inmediata y evidente, fue la incipiente solidaridad con una Iglesia perseguida; la segunda, menos aparente en un primer momento, pero más de fondo y a la larga más importante, fue la revelación de la realidad de los pobres, de su situación y su destino.

El llegar a conocer la verdad de los pobres es lógicamente independiente de lo que le ocurra a la Iglesia; pero para muchos cristianos —y en general para hombres de buena voluntad de todo el mundo— la persecución a la Iglesia ha sido decisiva para descubrir la verdad de los pobres. Si hasta la Iglesia llega a ser reprimida y sus sacerdotes asesinados, entonces se hace intrínsecamente verosímil que ése sea también el destino de los pobres; y tanto peor y más trágico, cuanto menos miramientos y escrúpulos se tendrá en reprimir a los pobres anónimos que a la Iglesia como institución pública. La persecución a la

Iglesia, además, por ser noticable hizo llegar al mundo imágenes, testimonios, comentarios de los honores de la represión. De esta forma no sólo se comunicó la fría verdad de los oprimidos, sino que esa verdad llegó también de alguna forma a los estratos afectivos; de modo que la verdad de los pobres no sólo fue conocida, sino que desencadenó protesta y repudio. Finalmente, por ser la Iglesia la perseguida y la que a través de su persecución patentiza la opresión y represión al pueblo, esta verdad se presenta automáticamente como exigencia ética a otros. A la verdad develada de los pobres no sólo hay que corresponder con un juicio teórico, sino con un juicio práctico que desencadene algún tipo de acción. En resumen, la verdad de los pobres, teóricamente ya conocida, afirmada también con frecuencia por la Iglesia, se hizo una verdad más real, se hizo "más verdad" al ser proclamada creíblemente por una Iglesia perseguida; y fue proclamada también como una verdad que no hay que meramente registrar en la conciencia sino como una verdad ante la cual hay que reaccionar.

En la génesis histórica de la solidaridad ha ocurrido, por lo tanto, lo que ocurre con frecuencia: que lo que es primero al nivel de la realidad es último al nivel del conocimiento, y viceversa. Al nivel del conocimiento lo que ha desencadenado la solidaridad es la siguiente secuencia: asesinato de sacerdotes - persecución a la Iglesia - represión al pueblo - miseria generalizada - opresión estructural. Al nivel de la realidad, sin embargo, la secuencia es la inversa, tanto para una determinada Iglesia que quiera ser fiel a sí misma, como para practicar correctamente la solidaridad hacia ese tipo de iglesias. Y cuando esto ocurre, cuando se ha captado correctamente la secuencia de la realidad, entonces se han echado firmes raíces en el movimiento de solidaridad, incluso a sus niveles eclesial y teologal.

2.2 El descubrimiento de la realidad de los pobres es de derecho el origen de la solidaridad, porque esa verdad es una apelación primaria a lo humano de cualquier hombre, es un cuestionamiento al hombre como ser social entroncado en toda la humanidad; es una exigencia al cambio y a la conversión para que el hombre recupere su identidad falseada; y ofrece, por último, la posibilidad de recobrar esa identidad a través de la corresponsabilidad hacia los pobres.

a) El fondo de la cuestión, expresado en lenguaje teológico, es que en muchos lugares del mundo la creación de Dios ha aparecido como

amenazada, viciada y destruida. Esta elemental verdad, falseada a veces, silenciada muchas otras veces, y, en cualquier caso, presentada rutinariamente para que no se registre eficazmente en la conciencia se ha develado en toda su crudeza y sin tapujos. La realidad de los pobres ha tomado la palabra. Su clamor no sólo llega ya hasta el cielo, sino que se ha dejado oír por los confines de la tierra. Muchos hombres y mujeres en Centroamérica y en otras partes del mundo mueren la muerte lenta de la opresión o la muerte rápida de la represión. Este es el hecho mayor de la humanidad actual; y este hecho niega absolutamente la voluntad de Dios.

b) Este hecho mayor es un cuestionamiento de la misma concepción de la humanidad y de la humanidad como unidad. Este hecho desenmascara la supuesta univocidad del ser hombre y la inducida comprensión analógica del ser hombre a partir del hombre occidental, el hombre moderno que vive en sociedades de abundancia, que es presentado como "el" hombre. La realidad es exactamente lo contraria. La mayoría de la humanidad está compuesta por pobres, cuya vida está seriamente amenazada a los niveles primarios, y en comparación con la cual el llamado hombre moderno de las sociedades de abundancia es una excepción. Que se haga de la excepción el *analogatum princeps* del ser hombre es teóricamente cuestionable; pero es indiscutible que quien quiera mantener esa posición debe dar cuenta de la "excepción", de sus orígenes y causas, y analizar si la excepcional vida de unos no se debe a la mayoritaria vida o muerte de otros.

Desde este hecho mayor la unidad de la humanidad no puede ser descrita idealistamente como participación en la esencia una del ser hombre; ni las diferencias entre los hombres pueden ser explicadas como diverso grado de participación en el ser hombre occidental; ni mucho menos pueden ser presentadas —en un primer momento— como diferencias enriquecedoras para la planificación de la humanidad una. La humanidad actual no está sólo diferenciada, sino profundamente dividida. La diferencia fundamental está entre la cercanía a la vida y la cercanía a la muerte, entre sociedades de abundancia, en las que están aseguradas la vida y los derechos más fundamentales de la persona, y sociedades en que priva la miseria, la absoluta violación de los derechos humanos y la muerte. La división fundamental está en que esas diferencias

# En los últimos años se ha desencadenado un movimiento de solidaridad hacia cristianos e iglesias de América Latina que por su novedad y volumen amerita una reflexión. Esta reflexión debe incluir el análisis de lo que realmente ha ocurrido para precisar cristianamente qué significa solidaridad

no coexisten meramente sino en mutua causalidad.

c) La anterior reflexión es necesariamente simplificadora, pero es importante para comprender las raíces de la solidaridad. El develamiento de la realidad de los pobres ha servido para que personas y grupos se replanteen cuál es el problema más fundamental de la historia y la mayor división entre los hombres; ha servido para relativizar y desenmascarar el mundo occidental, propuesto en principio como modelo de humanismo y civilización, con su tendencia a la autonomía, el desarrollo y la abundancia.

Ha servido sobre todo para que muchos se cuestionen y se vean interpelados en la dimensión social de su persona, más allá de la socialidad implicada en la familia, el grupo político, eclesial o nacional. Dicho lapidariamente, ha servido para que muchos se pregunten en serio qué significa ser hombre en esta humanidad dividida, en la que unos viven y otros mueren, en la que la vida de unos depende en parte de la muerte de otros, y a la inversa. Ha servido para plantear con la mayor agudeza la corresponsabilidad entre los hombres para poder ser simplemente hombres.

Para los creyentes ha servido para replantear y formular su fe en Dios también a través de los niveles más primarios de la vida, más allá de una fe recibida culturalmente o que trata sólo de mantenerse frente a la incredulidad ambiental. Ha servido para hacer de esas realidades primarias mediación de la pregunta por Dios y de la respuesta de su misterio. Dicho con sencillez, ha servido para integrar en el núcleo de su fe la pregunta de Dios a Caín: "¿Qué has hecho de tu hermano?"; y para hacer de una respuesta positiva a esa pregunta, mediación fundamental de la práctica de la fe.

d) Quienes se han visto afectados por estos cuestionamientos en lo más profundo de su ser hombre han comprendido que la respuesta sólo puede ser solidaridad hacia esos pobres, amenazados y privados de vida. Esa respuesta podrá ser realizada de diversas formas, como ayuda material, moral, ideológica o eclesial. Pero lo que da sentido a esas diversas formas de ayuda no es considerarlas como obras buenas regionales, sino como la urgencia a propiciar la vida de los pobres. Ser hombre hoy tiene que significar a la vez ser corresponsable con los pobres que no alcanzan a vivir.

Esa respuesta al dolor de los pobres es una exigencia ética, pero es, además una práctica salvífica para quienes se solidarizan con los pobres. Quienes eso hacen recobran con frecuencia el sentido profundo de su propia vida, que lo creían perdido; recobran la dignidad de ser hombres integrándose de alguna forma en el dolor y sufrimiento de los pobres; reciben de los pobres, de forma insospechada, ojos nuevos para ver la verdad última de las cosas, y nuevos ánimos para recorrer caminos desconocidos y peligrosos. Por ser esos pobres realmente un 'otro' para ellos, los que con ellos se solidarizan hacen además la experiencia de sentido, de sentirse remitidos a otros para su propia verdad, de tener que responder —aun en el momento de dar— con una palabra de "gracias" por algo nuevo y mejor que se les ha dado. No es difícil considerar la donación que proviene de los pobres, en cuanto 'otros', como mediación de la gratuidad de Dios. Pero bien que esa gratuidad se explicita teologalmente o permanezca anónima, el hecho claro es que en la ayuda a los pobres se recibe de ellos el sentido para la propia vida. De esa forma la primera ayuda se convierte en solidaridad, en dar y recibir, en llevarse mutuamente.

2.3 La raíz, entonces, de la solidaridad está en aquello que desencadena corresponsabilidad humana, que hace de esa corresponsabilidad una exigencia ética ineludible y que hace del ejercicio de esa corresponsabilidad algo bueno, plenificante y salvífico.

El papel de la Iglesia en desencadenar esa solidaridad ha sido doble. Por una parte y de forma más instrumental la Iglesia ha ayudado positivamente a que otros lleguen a conocer la verdad de las mayorías pobres; a que —en frase de Pablo— los hombres “no aprisionen la verdad con la injusticia”, sino que lleguen a reconocer la trágica situación de la mayoría de la humanidad como el hecho mayor de nuestra historia. La Iglesia ha sido instrumento para que se escuche el clamor de las mayorías pobres, que están diciendo a gritos, por su misma existencia, que no se puede hoy ser hombre en el mundo desentendiéndose de los sufrimientos de millones de seres humanos.

Por otra parte, en cuanto la misma Iglesia se ha ido haciendo ella misma Iglesia de los pobres, se ha convertido en símbolo real de los pobres, que no sólo apunta a su verdad desde fuera, sino que la expresa en sí misma. Una Iglesia encarnada en el mundo de los pobres, que defiende su causa y participa en su destino de persecución y muerte muestra visiblemente la realidad de los pobres del mundo.

De esa forma la Iglesia muestra cómo se puede y debe ser Iglesia hoy, en qué consiste su identidad; pero muestra también cómo se puede y debe ser hombre hoy y cuál es el camino hacia la utopía de una humanidad unida: comenzar con la vuelta a los pobres y cargar con su pobreza. Una Iglesia así es la que automáticamente ha roto el aislamiento entre las iglesias y ha ayudado a que se rompa el aislamiento entre el mundo de los pobres y de quienes viven en abundancia. Pero la raíz de ese desaislamiento y de la positiva solidaridad está en la primera y fundamental solidaridad, en la solidaridad con los pobres de este mundo.

### 3. Solidaridad como forma fundamental de relacionarse las iglesias.

La vuelta a la Iglesia hacia el mundo de los pobres, bien como Iglesia universal o bien como Iglesia particular local, es la solidaridad fundamental de la Iglesia, con la que realiza su misión y mantiene su identidad. Esa solidaridad fundamental es la que además produce el desaislamiento de las iglesias locales y nuevas relaciones positivas entre las iglesias locales. A partir de ese hecho —y manteniendo siempre la raíz histórica del hecho— se pueden replantear y resolver mejor una serie de problemas teóricos, con grandes consecuencias prácticas, que le competen a la esencia y a la historia de la Iglesia. Son problemas que atañen a la relación de las iglesias entre sí y a la relación entre las diversas confesiones. Nos vamos a fijar en concreto en la ‘catolicidad’ de la Iglesia, la ayuda ‘misionera’ de una Iglesia a otras y en el movimiento ‘ecuménico’. Todas estas realidades creemos que se pueden plantear mejor desde la solidaridad.

3.1 La **catolicidad** de la Iglesia, que siempre ha sido descrita como una de las notas de la verdadera Iglesia, significa que existe una única Iglesia universal, pero que ésta se realiza en la diversidad de las iglesias locales. Sólo hay una Iglesia porque hay un solo Dios, un solo Cristo y un solo Espíritu. Esto es lo que exige y garantiza la unidad de la Iglesia. Pero por ser ésa y no una realidad creada la raíz última de la unidad, la Iglesia por principio debe tener la capacidad de extenderse por varios lugares y de asumir las peculiaridades de los diversos lugares. Si así no fuese, si sólo determinados lugares, determinadas situaciones o determinadas culturas fuesen aptos para la realización de la Iglesia, se estaría negando muy eficazmente el origen transcendente de la unidad de la Iglesia; se estaría delimitando cuantitativa y cualitativamente las posibilidades de Dios. Universalidad y localidad son inherentes por lo tanto a la verdadera Iglesia.

**Lo que en un primer momento más llama la atención de este ingente movimiento de solidaridad es la ayuda que han ofrecido otros cristianos y otras iglesias a la Iglesia salvadoreña.**

Formulado teóricamente aparece aquí el problema de lo uno y lo múltiple, y de cómo compaginar ambas cosas. Pero es muy importante observar según qué modelo teórico se resuelve este problema, cuyas graves consecuencias prácticas iremos haciendo notar. Vamos a presentar aquí tres modelos teóricos, aunque no se den en estado puro, que pueden caracterizar suficientemente la comprensión y la práctica de la catolicidad de la Iglesia: 1) la uniformidad, 2) el pluralismo, y 3) la solidaridad.

3.1.1 El modelo teórico de 'uniformidad' presupone que, previa a sus realizaciones concretas, existe ya la esencia de la Iglesia. Catolicidad significa entonces la participación en esa esencia de las diversas iglesias locales. En esa participación se admite un mínimo de diversidad inevitable debido a las obvias diferencias históricas de las iglesias locales, sobre todo las culturales. En la mejor interpretación de ese modelo esas diferencias son vistas incluso como enriquecedoras para la constitución de la Iglesia universal. Pero en la práctica se ha tendido a minimizar las diferencias y se ha propuesto como ideal la mayor semejanza entre las iglesias locales.

Eso es lo que históricamente ocurría en los años anteriores al Vaticano II. En virtud de la universalidad de la Iglesia se fomentaba y, a veces, se trataba de imponer administrativamente no ya sólo una misma doctrina y una misma moral, sino incluso una misma liturgia, una misma forma de administración, una misma teología y hasta una misma filosofía. La tensión inherente a la catolicidad se rompía claramente en favor de la universalidad, de la mayor semejanza posible entre las iglesias —lo cual llevaba a situaciones claramente absurdas, como, por poner un solo ejemplo, que seminaristas de todo el mundo estudiaran manuales de filosofía escritos en España con la mentalidad del s. XIX—, y desaparecía eficazmente el elemento de localidad. No se daba según este modelo una relación positiva, mutuamente enriquecedora entre las iglesias locales, sino una mera yuxtaposición de ellas que en poco se diferenciaban unas de otras en cuanto iglesias. Y esto se veía, además, como ideal en virtud de la unidad de la Iglesia.

3.1.2 Este modelo de uniformidad se resquebrajó teórica y prácticamente alrededor del Vaticano II en nombre del 'pluralismo'. Según esto se recalcó en principio la necesidad e importancia del elemento de localidad de la Iglesia, y se propició la diversidad de expresiones litúrgicas,

pastorales y teológicas. Esa diversidad fue interpretada como enriquecedora para la Iglesia universal, de modo que la diversidad no tendría por qué atentar contra la unidad de la Iglesia sino que sólo podría enriquecerla.

En el modelo pluralista, sin embargo, —y mucho más en el modelo uniformista— se echan en falta dos cosas importantes. La primera es que no se atribuye mayor importancia eclesial a lo que en la Iglesia hay de 'local' debido a la situación histórica, económica, social y política, es decir, el mundo concreto en que se encarna la Iglesia; ni se da la debida importancia a que la Iglesia se encarne en la miseria y pobreza, como elementos fundamentales de la 'localidad', ni a que la Iglesia determine y concretice su misión de acuerdo a esas realidades históricas primarias. No aparece que esas realidades históricas sean mediaciones para la fe, para el seguimiento de Jesús, para la construcción de la Iglesia. Así como las diferencias culturales y la nueva liturgia, pastoral y teología que de ahí surgen se ven en principio como enriquecedoras para la Iglesia universal, las diferencias históricas primarias, que provienen de la miseria o de la abundancia, y las nuevas respuestas de las iglesias a esas situaciones no aparecen todavía como enriquecedoras.

La segunda es que la justificación del pluralismo se hace por honradez hacia la Iglesia local y para mejor enriquecer a la Iglesia universal. Pero no aparece el elemento de relacionar directa —y urgentemente— a las diversas iglesias locales entre sí. En otras palabras, no se introduce en este modelo de forma decisiva la 'corresponsabilidad' entre las iglesias, el mutuo dar y recibir, el llevarse mutuamente, como forma de catolicidad. El modelo pluralista, por lo tanto, aunque sea en sí necesario y legítimo, y aunque suponga un avance sobre el modelo uniformista, no pasó de ser en un primer momento una reivindicación justa, pero de corte liberal, una exigencia al legítimo derecho de autonomía de las iglesias locales.

3.1.3 La tercera posibilidad es comprender la catolicidad como 'solidaridad' entre las diversas iglesias locales. En la tensión entre universalidad y localidad se da preferencia a esta última como modo también de construir la auténtica universalidad cristiana.

a) Catolicidad dice en un primer momento corresponsabilidad entre las iglesias locales. Se introduce con ello formalmente el amor como el

elemento esencial y primario de relacionarse las iglesias locales y de unificarlas. Esa amorosa corresponsabilidad se realiza a través del mutuo dar y recibir unas iglesias a otras y de otras. Ese dar y recibir se debe extender a las diversas realizaciones eclesiales: litúrgicas, pastorales y teológicas pero incluye como algo más original el dar y recibir al nivel de la práctica de la fe. Catolicidad es entonces llevarse mutuamente en la fe.

b) Ese llevarse mutuamente en la fe no debe ser comprendido en su formalidad abstracta, sino en su realización concreta. Por ello es de suma importancia —como ya hemos analizado antes— determinar qué práctica de la fe desencadena de hecho el llevarse mutuamente en la fe. Esa práctica debe incluir la respuesta a la primaria voluntad de Dios sobre la vida y muerte de los hombres. La solidaridad entre las iglesias supone por lo tanto que en algún lugar de la Iglesia universal existe la solidaridad de la Iglesia con los pobres. De esa forma se genera en la actualidad el llevarse mutuamente en la fe.

c) La catolicidad, entendida como corresponsabilidad, no se opone a la universalidad de la Iglesia, sino que ayuda a su construcción. Si esa corresponsabilidad llega al nivel de la fe, entonces la catolicidad de la Iglesia no es otra cosa que la construcción histórica de la fe de la Iglesia universal, hecha de fes plurales y diferentes. El llevarse mutuamente en la fe es la forma de ir realizando histórica, diferenciada y complementariamente la fe de la única Iglesia. Esto para nada quita que existan en la Iglesia instancias universales que juzguen de las diversas expresiones de fe; pero esas instancias no crean la realidad de la fe universal; esa realidad se va más bien construyendo cuando existe la honrada actitud de dar y recibir la fe unos a otros. La unidad en los contenidos de la fe están garantizados por el magisterio de la Iglesia; pero la unidad en la realización de la fe en esos contenidos se realiza en la interacción de la fe mutua.

d) Dentro de la universal Iglesia existen en determinados momentos algunas iglesias locales privilegiadas. La Iglesia universal no puede ser descrita como la yuxtaposición de iglesias locales que por adición constituyeran aquella, sin que una u otra iglesia local tuviese más importancia para la Iglesia universal en un determinado momento. Por las razones que fuere en ocasiones una Iglesia local se encarna mejor en la miseria de la humanidad, anuncia mejor la buena nueva a los pobres, denuncia con más claridad el peca-

do, sufre más que otras iglesias la persecución y da el testimonio del mayor amor en el martirio; en una palabra, realiza mejor la misión y esencia de la Iglesia, aparece más claramente como sacramento de salvación y da un mayor testimonio de fe en Dios, en Cristo y en su Espíritu.

Esto hace que dentro de la Iglesia algunas iglesias locales sean levadura para toda la Iglesia —así como la Iglesia debe ser levadura para todo el mundo—, y que esas iglesias concretas deban ser vistas como momentos de gracia para la Iglesia universal. Esto excluye, por supuesto, la arrogancia de esas determinadas iglesias, pero exige que la Iglesia universal no ignore, ni menos rechace esos momentos de gracia, sino que vuelva sus ojos a esas iglesias. Ahí encontrará con más facilidad la voluntad de Dios a través de los signos de los tiempos y el modo de responder a ellos.

e) Con estas reflexiones quizás se comprenda un poco mejor qué es la catolicidad de la Iglesia y su importancia. Catolicidad significa corresponsabilidad directa entre las iglesias locales, dando y recibiendo lo mejor que tienen, enseñando y aprendiendo lo mejor que saben; significa llevarse mutuamente. En determinados momentos surgen iglesias privilegiadas que de hecho desencadenan ese proceso y lo pueden desencadenar de derecho porque mejor realizan la esencia y misión de la Iglesia. Cuando ocurre ese proceso se va construyendo la Iglesia universal, se va realizando históricamente la unidad de la Iglesia. El fundamento y garantía última de esa unidad es trascendente: Dios, Cristo y su Espíritu. Pero la unidad histórica se basa en la realización de esa fe —para lo cual es de suma importancia ver dónde se realiza esa fe de la mejor manera— y en realizarla conjuntamente, “llevándose mutuamente en la fe”.

3.2 Una forma concreta e importante de la catolicidad de la Iglesia es su **actividad misionera**. En sentido estricto y técnico “misionar” significa dirigirse a lugares para anunciar la fe a los no cristianos y para fundar iglesias locales. Aquí, sin embargo, vamos a entender por actividad misionera el envío de “misioneros” —aunque no se les llame así— de las iglesias locales del primer mundo a las iglesias locales de América Latina, para que aquéllos ayuden en extender y fortalecer la fe en estas iglesias con penuria de sacerdotes, religiosas y agentes de pastoral. Y queremos entender esta actividad como solidaridad, es decir, como el modo de llevarse mutuamente las

Si se toma absolutamente en serio que Dios ama al pobre por el mero hecho de serlo y que Jesús anunció la buena noticia en directo al pobre, entonces desde el pobre se comprenderá mejor —tanto para la fe del propio misionero como para su actividad misionera— los contenidos de la evangelización y cómo llevarla concretamente a cabo.

iglesias locales del primer mundo y las de América Latina al nivel fundamental de la fe.

3.2.1 En no pocas iglesias del primer mundo, y ciertamente entre las más lúcidas, existe una dificultad para comprender el significado y finalidad de enviar “misioneros” a América Latina. Prueba de ello es, por ejemplo, un seminario reciente propiciado por diversas órdenes y congregaciones de Estados Unidos que envían religiosos al tercer mundo.

Parte de esa dificultad proviene del peligro muchas veces constatado de neocolonialismo y dominación. Pero con ser esta dificultad sería existe una respuesta teórica para superarla: la inculturación y la actitud de servicio. Más de fondo, sin embargo, creemos que la dificultad consiste en responder a dos preguntas que surgen de la misma actividad misionera y no sólo del modo de llevarla a cabo: 1) qué significa misionar hoy a América Latina, y 2) qué significa ser enviados unilateralmente a prestar un servicio. Estas preguntas que están aquí expresadas abstractamente provienen de la propia experiencia de los misioneros y de las iglesias que los envían. Analicémoslas un poco en detalle para ver después cómo el modelo de solidaridad puede ser una ayuda a responderlas.

El problema implicado en la primera pregunta se puede expresar de la siguiente forma. El misionero viene a comunicar la fe que ya tiene, la fe que ya ha concretado su propia Iglesia local, como no puede ser de otra manera. Viene a comunicar generosamente lo que tiene; pero la pregunta que surge es si esa fe, en cuanto necesaria concreción de la fe de una Iglesia local, es ade-

cuada para misionar, en América Latina. Además, a la comprensión concreta de la fe le compete una determinada finalidad en anunciarla a otros. Dicho muy sencillamente, el misionero —o cualquier cristiano— se hace la siguiente pregunta: “En nombre de la fe que ya poseo ¿para qué la debo comunicar a otros?” A esta pregunta se ofrecen dos respuestas fundamentales, distintas aunque complementarias. La primera y más tradicional es que la fe se comunica para que otras personas, como individuos, lleguen también a tener fe o a vigorizarla. Esta sería la comprensión de las misiones como la de ganar ‘prosélitos’ en el sentido positivo y no peyorativo del término. La segunda sería que la fe se comunica para la realización del reino de Dios. Esta sería la comprensión de las misiones como ‘evangelización’ en el sentido que este término tiene en Isaías y en Jesús, es decir, como liberación. La primera línea de misionar recalcaría lógicamente el aspecto de la verdad del anuncio; la segunda recalcaría más la realización del amor. La pregunta que se le plantea entonces al misionero, sobre todo al que viene de fuera, es cómo compaginar esas dos acepciones de ‘misionar’.

El problema implicado en la segunda pregunta es el siguiente. Cuando las iglesias misioneras del primer mundo envían a sus misioneros están prestando un servicio, están ‘dando’ lo que tienen, a veces lo mejor que tienen; y junto con los misioneros proporcionan innumerables recursos de todo tipo. La actividad misionera consiste entonces formalmente en ‘dar’. Pero por propia experiencia saben que no sólo dan sino que reciben de las iglesias misionadas; saben que ellas,

como iglesias del primer mundo, dan desde la abundancia de todo tipo; pero a su vez reciben desde la pobreza de las iglesias misionadas. De esta forma se presenta con fuerza una nueva pregunta: ¿es correcta una concepción de las misiones como servicio unilateral de una Iglesia a otras?, ¿es suficiente comprender la actividad misionera como envío de misioneros sólo en una dirección? Dicho más drásticamente, ¿se puede comprender hoy la actividad misionera sin una disposición previa a ser también misionados por aquellos que son los destinatarios de las misiones? Es una verdad cristiana que quien da recibe, y muchos misioneros a lo largo de la historia han expresado su agradecimiento por lo mucho que han recibido cuando han ido a misionar. Pero la pregunta aquí es estructural y no personal: ¿están dispuestas las iglesias locales a recibir de las iglesias misionadas?

3.2.2 Las preguntas que hemos hecho no son abstractas sino concretas. Son las preguntas que se hacen las iglesias misioneras del primer mundo, que son de hecho iglesias en países de abundancia, cuando envían misioneros a las iglesias de América Latina, que son iglesias que viven en el mundo de los pobres. En esta concreta situación aquellas preguntas tienen respuesta si se concibe la actividad misionera como solidaridad, como llevarse mutuamente las iglesias misionantes y las misionadas.

a) El esquema de solidaridad rompe el enfoque unidireccional de la actividad misionera. En la actual situación concreta el envío de misioneros significa el servicio de una Iglesia local a otras, pero también la posibilidad de que la Iglesia misionante sea evangelizada por las iglesias misionadas. Según este planteamiento las misiones son sumamente positivas para las iglesias misionadas, pero también para las misionantes del primer mundo.

Cuando el envío de misioneros se hace no sólo por cumplir abstractamente con la exigencia de misionar, y no sólo —aunque esto sea muy importante— como expresión de generosidad de una Iglesia local, sino también con la conciencia de la propia necesidad de ser evangelizados, entonces las misiones ‘lejanas’ se hacen sumamente importantes para la Iglesia local. Cuando se va a países ‘lejanos’ para traer su realidad al primer mundo, entonces estas iglesias han encontrado también un principio de crecimiento propio. Ese principio no es otra cosa que traer los pobres a la propia Iglesia, para desde ahí encontrar la moda-

lidad cristiana de la propia conversión, la propia fe y la propia misión eclesial. Ir a misionar ‘con todas sus consecuencias’ es la forma de quebrar la unidireccionalidad de las misiones y concebirlas como solidaridad.

Esta concepción de las “misiones” modifica y completa la noción teológica del “envío”. Un misionero es un enviado por su propia Iglesia a otras iglesias y ese envío proviene, en último término, del mismo Dios. El es el que envía, y por ello cualquier actividad misionera tiene un esencial componente “desde arriba”. Por otra parte, si se conciben las misiones como solidaridad, entonces los mismos, misioneros son re-enviados a sus iglesias locales por los pobres de América Latina. No es éste un envío jurídico; pero no es por ello menos real. Es un envío desde los pobres, “desde abajo”.

La solidaridad introduce entonces una circularidad en la categoría teológica del envío. Históricamente así ocurre con frecuencia, pues muchos misioneros que vienen a predicar la fe de sus iglesias regresan después a ellas con la fe de los pobres a quienes han misionado. Pero la circularidad es además teológica, debido a la doble presencia de Dios en las instancias institucionales de la Iglesia y en los pobres. En las primeras Dios se hace presente con su mandato de “ir a todas las gentes”; en los segundos Dios se hace presente evangelizando desde los pobres. El envío, por lo tanto, no puede ser entendido unidireccionalmente. A la disposición cristiana a misionar le compete la apertura a ser misionados; a la decisión cristiana de unas iglesias locales a enviar misioneros le compete la apertura al re-envío de esos misioneros por las iglesias pobres de América Latina.

b) La comprensión circular del envío ayuda a realizar la actividad misionera como solidaridad, es decir, no sólo como dar sino también como recibir. Con ello se ha esclarecido la segunda pregunta que mencionábamos antes. Hay que contestar ahora a la primera: qué significa misionar a América Latina. Para ello hay que empezar, creemos, tomando en serio al destinatario de esa evangelización. Ese destinatario no es en general simplemente el ‘hombre’; tampoco es el ‘pagano’; es fundamentalmente el ‘pobre’. Ese pobre es, según la fe cristiana, el destinatario privilegiado del amor de Dios y de la acción de Jesús. Si se toma absolutamente en serio esa correlación, si se toma absolutamente en serio que Dios ama al pobre por el mero hecho de serlo y

que Jesús anunció la buena noticia en directo al pobre, entonces desde el pobre se comprenderá mejor —tanto para la fe del propio misionero como para su actividad misionera— los contenidos de la evangelización y cómo llevarla concretamente a cabo.

El pobre, por el mero hecho de serlo y por su status teológico descrito, representa en primer lugar una pregunta y cuestionamiento al misionero. No es sólo al ignorante a quien hay que enseñar, sino alguien de quien o, al menos, a través de quien hay que aprender lo fundamental de la fe cristiana. El pobre relativiza el saber del misionero, aunque éste tenga sus saberes previos. Pero esa cuota de no saber, que puede causar desconcierto en el misionero, es sin embargo la condición de que puede concretizar cristianamente sus saberes. En una palabra y dicho de forma radical, la alteridad del pobre produce el no-saber necesario para saber de Dios. Pero esa alteridad, por ser la alteridad del pobre y no simplemente de un 'otro' afín al misionero, remite a la alteridad de Dios de una forma específicamente cristiana. La alteridad de Dios no será ya alcanzada por la extrapolación de lo que ya sabemos de él, sino en discontinuidad con lo que ya sabemos de él. El pobre es el que históricamente relativiza y aun contradice lo que el misionero que viene de países de abundancia cree ya saber de Dios; pero si acepta esa relativización y contradicción conocerá mejor a Dios. Lo mismo pudiera decirse de los otros contenidos fundamentales de la fe cristiana, como son Cristo, la Iglesia el amor, la verdad, etc.

Cuando el misionero ha sido enseñado sobre la fe, entonces entiende también qué significa comunicarla a los pobres y cómo se mantiene la tensión entre el anuncio de la fe para ser creída —y así hacer 'prosélitos'— y la práctica de la fe —y así realizar el 'reino de Dios'—. Dirigirse misioneramente y en concreto a los pobres latinoamericanos significa anunciarles la verdad de Dios y de Cristo y realizar el contenido de su voluntad, de forma dialéctica y unificada, de modo que el anuncio de la fe mueva a la práctica del reino y esta práctica esclarezca desde dentro los contenidos del anuncio.

Esta complementariedad pudiera ser descubierta teóricamente desde el análisis de los textos de la revelación, pero se descubre históricamente cuando se va a misionar a los pobres; y ese descubrimiento histórico es lo que a su vez ha posibilitado que se encuentre en la revelación esa

complementariedad. El anuncio de la verdad de Dios para ser creída se hace importante porque es verdad; pero además porque esa verdad no sólo habla acerca de la salvación sino que, pronunciada, es integrante histórico de la eficacia salvífica. La práctica del reino de Dios es importante por ser una exigencia cristiana —y en los países de América Latina urgente e ineludible—; pero además porque desde ella se ilumina la verdad de Dios creída.

Son los pobres los que históricamente posibilitan la síntesis entre el anuncio de la verdad de Dios y la realización de su reino, entre el anuncio de Cristo y el proseguimiento de Jesús, entre la verdad y la caridad, entre el 'proselitismo' para que crezca el número de creyentes y aumente la calidad de su fe y el trabajo por la 'liberación'. Cuando un misionero venido de fuera toma absolutamente en serio que el destinatario de su misión es el pobre entonces empieza a comprender para qué ha venido a América Latina y qué significa misionar.

c) La actividad misionera es por lo tanto fundamentalmente solidaridad entre iglesias locales. Lo que dan los pobres a las iglesias misionantes ya se ha insinuado. Ciertamente "no tienen oro ni plata" que ofrecer; pero cuando reenvían a los misioneros a sus iglesias locales les ofrecen en primer lugar su pobreza como cuestionamiento sobre su ser hombre y como posibilidad de realizar su ser hombre. Cuando los pobres viven esa pobreza con espíritu, con valores evangélicos, con fortaleza en la persecución, con esperanza en sus luchas, con el mayor amor del martirio entonces ofrecen sencillamente su fe.

También ofrecen, no para ser imitada pero para que pueda inspirar, la creatividad cristiana que produce la pobreza con espíritu: las nuevas experiencias pastorales y litúrgicas, los experimentos en las comunidades de base, los nuevos ministerios de los laicos, las nuevas reflexiones teológicas. Y todo ello lo ofrecen con agradecimiento hacia todos aquellos que les ayudan desde fuera.

Lo que ofrecen las iglesias misionantes también se ha insinuado. Ofrecen recursos necesarios de todo tipo; a veces se muestran solidarias desde sus propios países; envían misioneros, muchos de los cuales trabajan denodadamente y algunos de ellos ofrecen su vida martirialmente. Ofrecen la humildad de respetar los valores de otros y de aprender de la fe de otros. Cuando todo esto ocurre ofrecen también sencillamente su fe.

En las actuales circunstancias, además, el envío de misioneros, tal como se ha descrito, y la solidaridad hacia América Latina, constituyen una reparación histórica de los países del primer mundo. Las misiones al modo descrito no son sólo una exigencia cristiana sino una obligación histórica para reparar otro tipo de misiones eclesiales e intervenciones políticas esclavizantes. La solidaridad que generan las misiones se convierten en un signo, pequeño y utópico ciertamente, de lo que debieran ser las relaciones entre los países del primer mundo y los de América Latina. Sustituyen los "intereses vitales" de un imperio por los intereses de la vida de los pobres. No es pequeño servicio de la solidaridad misionera —aunque de nuevo utópico— mostrar cómo deben ser las relaciones internacionales mutuamente beneficiosas y denunciar las ayudas que no son más que intervención. Unas iglesias solidarias serán al menos el signo de una verdadera solidaridad internacional.

3.3 El movimiento ecuménico es la actual forma positiva que toman las relaciones entre las diversas confesiones. Se trata en él, por lo tanto, de cómo se deben relacionar no ya las iglesias locales entre sí, sino las diversas iglesias 'universales'.

Como es sabido, en la actualidad ha cambiado, teórica y prácticamente, la comprensión de cómo deben ser esas relaciones y su finalidad.

Existe la conciencia entre las diversas confesiones, con la excepción de los movimientos fanáticos de algunas sectas protestantes y movimientos católicos afines, de que la desunión no es querida por Dios, de que es un mal —que tuvo su origen en el pecado, aunque no sea ya pecado pertenecer a una u otra confesión—, y de que es un escándalo. Lo malo de la desunión no se adscribe ya a una determinada confesión separada de las otras, sino a la desunión en sí misma. Esa desunión como tal y el escándalo que produce es lo que hay que superar. Por otra parte se reconoce en la actualidad que la diversidad entre las confesiones con sus diversos énfasis en la concepción y práctica de la fe tiene un aspecto de mutuo enriquecimiento, pues históricamente y de hecho unas confesiones han acentuado elementos fundamentales de la fe y otras confesiones han acentuado otros. Es por lo tanto una diversidad que en principio e históricamente es enriquecedora.

Esta nueva actitud ecuménica supone por lo tanto la superación del maniqueísmo confesional y de la condena recíproca de una confesión a otra; supone el mutuo respeto y aceptación; y supone, sobre todo, la necesidad y urgencia de unidad entre las diversas confesiones.

Lo que queremos exponer a continuación es que el movimiento ecuménico mejor funcionará si se comprende la relación entre diversas confe-



siones como solidaridad, "llevarse mutamente". Con esto repetimos el esquema formal ya analizado anteriormente. Pero lo que más nos interesa recalcar es que para que se dé esa solidaridad interconfesional es absolutamente necesaria la solidaridad primaria de cualquiera y de todas las confesiones con los pobres. Afirmamos esto por las razones generales ya expuestas y específicamente porque el ecumenismo se basa en la superación de la desunión y el escándalo. Pero las confesiones no superarán cristianamente ambos si no superan la desunión y escándalo fundamentales de la humanidad. Queremos por lo tanto replantear los presupuestos del ecumenismo para poder comprenderlo como solidaridad entre las confesiones.

3.3.1 Una solidaridad interconfesional sin una previa solidaridad con los pobres de este mundo es irrelevante, anti-cristiana e históricamente difícil. Queremos analizar por ello cómo la solidaridad primaria con los pobres relativiza y desenmascara ciertos presupuestos del movimiento ecuménico y a su vez posibilita los presupuestos para edificar el ecumenismo sobre base firme.

a) El movimiento ecuménico presupone que la división en sí es algo malo y no querido por Dios. Pero hay que analizar la gravedad de ese mal y su gradación. Si división significa meramente existencia de diferencias entre las confesiones, eso no sería ningún mal; podría ser incluso enriquecedor. Si división significa falta de unidad en algunas formulaciones de la fe, en la liturgia y en la organización de la Iglesia, eso sería un mal para la Iglesia misma que se comprende a sí misma como Iglesia 'una'; pero para los hombres en general no sería visto como un grave mal. Si división significase, sin embargo, notables y antagonicas diferencias en la sustancia de la fe y la práctica del evangelio por lo que toca a la voluntad de Dios hacia el mundo de los pobres, entonces esa división sería un mal porque no haría más que reproducir entre las confesiones la división fundamental de la humanidad.

Esta división, en efecto, la más llamativa y escandalosa, es la que existe entre pobres y opulentos, oprimidos y opresores. Esa división no es sólo falta de unidad ni es sólo la expresión de que todavía no ha llegado la deseada unidad del género humano, que se espera en la escatología. Es más bien en sí mismo pecado y pecado fundamental. La división fundamental de la humanidad está entre la vida y la muerte, entre los que

mueren por la opresión y los que viven a causa de ella.

A partir de esta división fundamental hay que juzgar la maldad de otras divisiones; y a partir de la urgencia a superar esa división fundamental hay que juzgar la urgencia de conseguir cualquier tipo de unidad, incluida la de las confesiones cristianas. La división fundamental entre las confesiones estaría entonces en si unas se pusieran de parte de la opresión y otras de parte de la salvación. De hecho no se da ese tipo de división afortunadamente. La división de ese tipo corre transversalmente las diversas confesiones. Pero a lo que apuntamos al describir tan drásticamente lo que sería la división fundamental es a proponer en qué debe consistir la unidad fundamental: en la concepción y práctica de una fe en favor de la vida y no de la muerte de los hombres. Ese tipo de unificación en un punto tan central es lo que unificará a las iglesias interconfesionalmente.

b) El movimiento ecuménico presupone que la división, además de ser mala, es escándalo, es decir, dificulta seriamente la aceptación de la fe y origina pérdida de credibilidad ante el mundo de las iglesias. Pero hay que recordar de nuevo en qué consiste el escándalo fundamental que pueden ofrecer las diversas iglesias, para desde ahí entender lo que hay de escándalo en su división. En el NT el mayor escándalo que puede ofrecer al mundo el cristiano y el creyente es la incoherencia entre lo que formula como fe y la práctica de esa fe. Pablo les dice a los judíos creyentes: "Tú que instruyes a otros, a tí mismo no te instruyes. Predicas: ¡no robar!, y ¡robas! Prohíbes el adulterio, y ¡adulteras! Aborreces los ídolos, y ¡saqueas sus templos! Tú que te glorias en la ley, transgrediéndola deshonras a Dios" (Rom 2,21ss). Pedro dice a los cristianos: "Habrá entre vosotros falsos maestros que introducirán herejías y que, negando al Dueño que los adquirió, atraerán sobre sí una rápida destrucción. Traficarán con vosotros por codicia, con palabras artificiosas. Muchos seguirán su libertinaje" (2 Pedr 2,2s). La consecuencia de esta incoherencia es descrita con palabras durísimas, difícilmente superables: "Por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios entre las naciones" (Rom 2,24); "El Camino de la verdad será difamado" (2 Pedr 2,2).

El que "se blasfeme el nombre de Dios" es sin duda ninguna el mayor escándalo que, como creyentes, hay que evitar. Y ese escándalo se pro-

duce al nivel de la conducta ética, de la práctica de la fe a sus niveles primarios. Hoy se blasfemaría el nombre de Dios —y desgraciadamente se hace— cuando las iglesias, de las confesiones que fuere, se desentienden de los problemas de la humanidad, los relativizan en nombre de Dios o, peor aún, se ponen eficazmente del lado de los que oprimen a los pobres.

Desde ahí hay que juzgar lo que hay de escándalo en la desunión y no a la inversa. Por eso sería en sí mismo escandaloso un planteamiento del movimiento ecuménico que, buscando legítimamente la unidad, no buscarse al mismo tiempo y con preferencia lógica la superación del escándalo primario. Sería escandaloso un planteamiento del movimiento ecuménico que por su misma realidad, los temas que trata, las expectativas que genera, los logros que celebra, ignore la superación del escándalo fundamental o hiciese de ello algo secundario. De esa forma no se conseguiría cristianamente la unidad de la Iglesia. Pero en el intento a superar el escándalo fundamental, en la coherencia básica entre la fe en Dios y una práctica según esa fe —aunque existan divergencias en las formulaciones— se irán unificando las iglesias.

c) Con estas reflexiones presentamos una sospecha y una exigencia. La **sospecha** consiste en que en la base del movimiento ecuménico exista una división fundamental que no es entre las confesiones sino entre diversas formas de vivir la fe, cristiana y eclesialmente, que recorre transversalmente las confesiones. La sospecha está, entonces, en que la unidad, buscada y conseguida, al nivel de las formulaciones de fe encubra una división real y profunda; y que, a la inversa, a través de diversas formulaciones de fe pueda haber una unidad fundamental en lo primario de la fe.

La **urgencia** consiste en relativizar al movimiento ecuménico por razones teológicas y eclesiales. La relativización teológica significa que el último sentido del movimiento ecuménico debe estar dirigido a la superación de la división fundamental de la humanidad, al servicio de la cual habrá que trabajar por la superación de las diferencias interconfesionales. La relativización eclesial significa que la línea divisoria no está hoy entre las diversas confesiones, sino que esa línea las traspasa todas ellas. Antes que buscar la 'unidad' de las iglesias hay que buscar por lo tanto la 'verdad' de la Iglesia, en la cual verdad se pueden unir las diversas confesiones.

Esta relativización es sin embargo sumamente fructífera para el mismo movimiento ecuménico. Sin ella se absolutizaría el movimiento hacia la unidad eclesial, como algo eficazmente último, y ello no sería más que una prueba de la concupiscencia de la Iglesia. Pero en el aparente olvido de sí misma, en la tendencia a dar al mundo una solución a "su" división, la Iglesia se hace más verdadera y asienta las verdaderas bases para la unidad entre las confesiones, como así lo demuestra, además, la experiencia de los últimos años.

El movimiento ecuménico no debería presuponer que la fe fundamental ya está asegurada suficientemente en las diversas confesiones y de lo que se trata entonces es de unirse "más" en los matices de esa fe. Más bien debe partir por asegurar interconfesionalmente los fundamentos de esa fe: la fe en un Dios de la vida, liberador y crucificado; la fe en Jesús, como quien anuncia la buena noticia a los pobres, denuncia y desenmascara el pecado de los poderosos, como el definitivo siervo de Jahvé, que carga sobre sí el pecado del mundo y es ajusticiado por ese pecado, y, por ello, resucitado por el Padre; la fe que se traduce en el proseguimiento de ese Jesús en las situaciones cambiantes de la historia.

Buscar la unidad ecuménica con mecanismos puramente ecuménicos no es la solución. Esta más bien hay que buscarla en lo que realmente posibilita y desencadena una verdadera unidad. Eso no es otra cosa que lo que hemos llamado los fundamentos de la fe.

3.3.2 La base común para el ecumenismo la ha proporcionado de hecho, al menos en América Latina, la primera solidaridad de las diversas confesiones con los pobres. La mayoría de éstos en América Latina son católicos. Pero sería un error interpretar el movimiento ecuménico en América Latina como ayuda de las confesiones protestantes a los católicos. Lo que ha ocurrido es la ayuda de las diversas confesiones a los cristianos 'pobres'.

El acercamiento solidario a los pobres ha puesto de manifiesto la división fundamental de la humanidad y relativizado automáticamente la división entre las iglesias; ha planteado el problema de la unidad en la fe, más desde la fe que desde la unidad; ha recalcado como ingrediente esencial de esa fe la defensa del pobre y la lucha por su liberación; ha esclarecido los elementos esenciales de la fe que, aunque no eliminen las diferencias en las formulaciones, se hacen verdade-

## Por las razones que fuese, en ocasiones una Iglesia local se encarna mejor en la miseria de la humanidad anuncia mejor la buena nueva a los pobres, denuncia con más claridad el pecado.

ramente comunes. De esta forma se ha logrado un movimiento importante de unificación entre las diversas confesiones de América Latina y también del primer mundo, cuando se dirigen a América Latina. También se han profundizado las divisiones, pero no entre las confesiones como tales, sino dentro de cualquier Iglesia de cualquier confesión según que sus miembros hayan realizado la primera solidaridad o no.

Las diversas confesiones tienen su propia doctrina de fe y sus específicas formulaciones. Pero ambas se ven cuestionadas e interpeladas en su realidad por los pobres. Ellos presentan a las diversas confesiones una alteridad mayor que sus mutuas diferencias; y de ahí su capacidad de interpelación. Pero posibilitan también la unificación. Los pobres son la mediación histórica de Dios, del Señor presente en los crucificados, último criterio de la fe en que todas las confesiones deben unirse. Los pobres producen de hecho lo que se suele llamar, por su dificultad, el 'milagro' de la unión; son mediadores también de la fuerza creativa de Dios. La constante petición a Dios de que conceda la gracia de la unidad se está haciendo en buena parte real a través del paradójico poder de los pobres, a través de la creatividad, no ulteriormente analizable, que produce la solidaridad con ellos.

La unidad en la fe entre las diversas confesiones puede ser descrita entonces como movimiento hacia la unidad en la fe, el cual movimiento es puesto en marcha y permanece de acuerdo a la primera solidaridad. Cuanto mayor sea la solidaridad de las confesiones con los pobres más pura será su fe, más verdadera en su realidad; y, por ello también, será una fe cada vez más común.

Dentro de ese movimiento de la primera solidaridad puede aparecer el movimiento ecuménico entre las diversas confesiones formalmente como solidaridad, como llevarse mutuamente las diversas confesiones entre sí, dando cada una lo mejor de su tradición histórica y recibiendo a su

vez de las otras. Sin pretender una descripción exhaustiva y precisa, no se puede negar que la Iglesia católica ha enfatizado la necesidad de las obras para la salvación; la importancia de los sacramentos, como lugares históricos de la gracia; la importancia de la tradición, como mediación histórica y procesual de la revelación de Dios; una cierta autonomía y consistencia de las realidades creaturales, etc. Las iglesias protestantes han enfatizado la importancia de la fe personal, del carácter gratuito de la salvación de la eficacia de la palabra, etc. Las iglesias orientales han enfatizado la importancia de la contemplación, de la liturgia como celebración, de la visión, no sólo histórica, sino aun cósmica de la salvación, etc.

Esta diversidad de matices, que hace años era presentada con frecuencia como antagónica, es ahora vista como mutuamente enriquecedora. Para ello ha ayudado sin duda el movimiento ecuménico entendido convencionalmente. Pero la síntesis real de tan variados matices creemos que se realiza dentro de la primera solidaridad con los pobres. En América Latina, al menos, aunque esa síntesis no se realice formalmente por razones de unidad ecuménica, se está haciendo realmente. Palabra y sacramento, Revelación en la Escritura y en los signos de los tiempos, fe y obras, oración y justicia, comprensión del presente y revalorización de la historia de la Iglesia, autonomía creatural y confianza en Dios son realidades diversas que se van sintetizando porque así lo exige la primera solidaridad con los pobres, cuando esta se realiza sin ponerle límites a priori. De esta forma hallamos un modelo formal e histórico para comprender el movimiento ecuménico: como solidaridad entre las diversas confesiones, aportando cada una lo mejor que tiene, avanzando cada una de ellas en la fe desde sus cimientos verdaderos y convergiendo por ello en la unidad en la fe, "llevándose mutuamente en la fe". Todo ello lo desencadena la primera solidaridad con los pobres.

#### 4. Solidaridad como llevarse mutuamente en la fe.

Las reflexiones anteriores han pretendido mostrar como la solidaridad ofrece un modelo para que las diversas iglesias o confesiones mantengan, recobren o acrecienten su identidad en relación con otras iglesias y confesiones. Lo que ahora queremos mostrar es que la solidaridad se aplica también a la fe de la persona creyente; es decir, que el acto personal de la fe, como lo que es último en cada persona, se debe realizar en la apertura a la fe personal de otros. El "llevarse mutuamente" alcanza entonces los niveles de la fe personal.

4.1 En la revelación cristiana aparece con claridad que la fe es un acto de la persona individual. Es un acto por el cual la persona se pone delante de Dios para escuchar y recibir su manifestación, para responder a ella entregándose totalmente a Dios, y para corresponder de esa forma a la realidad de Dios. Ese acto es profundamente personal; no se puede delegar en nadie la responsabilidad de ese acto. Por ello con frecuencia aparece en la Escritura la 'soledad' del acto de fe, como se muestra prototípicamente en la fe de Abraham, a quien se le exige abandonar su tierra, lo suyo conocido y adentrarse en lo desconocido; en la escena de la anunciación a María, quien sólo puede pronunciar la palabra "fiat"; y en la oración del huerto de Jesús, quien a solas con Dios —y la composición de la escena recalca esa soledad— acepta su voluntad. No se puede negar, pues, lo que de personal e intransferible existe en el acto de fe; y en este sentido la concepción "personalista" de la fe es correcta y sigue teniendo vigencia.

Por otra parte ese mismo acto de fe, en lo que tiene de personal e intransferible, es remitido con frecuencia en la Escritura a la fe de los otros. A la fe personal le compete también la relación con la fe de otros. Una primera modalidad de esa relación es la de confirmar en la fe. Así se dice que los fuertes en la fe 'confirmen' (Lc 22,32), 'fortalezcan' (1 Tes 3,2), 'completen' (1 Tes 3,10) la fe de los otros; y a los más débiles en la fe se les ofrece como ayuda a su fe a los grandes testigos de la fe (cfr. Hebr 11), y sobre todo a Jesús quien ha vivido originariamente y en plenitud la fe (Hebr 12,2).

Una segunda modalidad de la relacionalidad de la fe, y la que expresa en forma más general esa relacionalidad, aparece en las palabras de Pablo a los romanos: "Tengo muchas ganas de

veros... para animarnos mutuamente con la fe de unos y otros, la vuestra y la mía" (Rom. 1,11s). No se trata aquí de la ayuda unilateral del creyente Pablo, maestro y apóstol además, a la fe de otros que supuestamente necesitan apoyo. Se trata de una ayuda bilateral, de un mutuo dar y recibir la propia fe. En otras palabras, de llevarse mutuamente en la fe.

4.2 A la fe personal le compete por lo tanto también el estar remitido a la fe de los otros. Así lo muestran de hecho las citas neotestamentarias aducidas. Lo que quisiéramos esclarecer un poco es que ese mutuo remitirse —horizontalmente— a la fe de otros es esencial de derecho por que el contenido de la fe no es otra cosa que el misterio de Dios. Precisamente por que Dios es misterio, a la fe en el misterio de Dios le compete el remitirse a la concreta fe de otros en ese misterio.

a) El misterio de Dios ha sido ya formulado autorizadamente en la revelación y en el magisterio de la Iglesia. Para ello se han usado formulaciones límites. Así se dice que Dios es amor, verdad, omnipotencia, origen y futuro absolutos, gracia y salvación, ternura y misericordia, exigencia y amenaza, etc. Estas formulaciones, sin embargo, no garantizan en sí mismas que todos los creyentes las capten de igual forma ni en igual grado. Por ser realidades límites ninguna persona individual puede agotar la captación de cualquiera de ellas; por ser realidades diversas, aunque complementarias, ninguna persona puede por igual captar los diversos énfasis de esas realidades diversas. En la captación concreta —en lo cual consiste la fe realizada y no sólo la fe formulada— actúan diversas realidades históricas de los creyentes: situación personal, edad, sexo, cultura, la propia historia, ubicación social y económica, etc. Estas realidades históricas son las que históricamente condicionan y posibilitan captar diversamente el misterio de Dios y en diverso grado; son las que históricamente "concentran" la captación del misterio de Dios, de modo que unas personas acentuarán uno u otro aspecto de ese misterio. Aunque en su formulación formal el misterio de Dios ya esté revelado, su captación histórica depende, sin embargo, de la historicidad concreta del creyente.

La diversidad de "concentraciones" en el contenido del misterio de Dios es históricamente lo que posibilita el mantener a Dios como misterio, más allá de la repetición ortodoxa de que así es. A medida que surgen nuevas concreciones en la captación del misterio, éste se muestra a sí mis-

mo como misterio inmanipulable; y esas novedades son las que rompen con la tendencia natural de pensar que ya se posee a Dios a través de una determinada captación. Además las diversas captaciones enfatizan a veces aspectos del misterio de Dios que históricamente parecen irreconciliables: justicia y misericordia, liberación y paz, ternura y exigencia, etc. Esto hace que el misterio de Dios aparezca 'reduplicativamente' como misterio.

Lo que de aquí se deduce es que por ser el contenido del misterio de Dios precisamente "misterio", la fe de la persona individual debe remitirse a la fe de otros. Esa es la forma histórica de no absolutizar la propia captación del misterio de Dios ni trivializar lo utópico de su contenido. Es la forma eficaz de mantener la cuota de no-saber que le compete al verdadero saber de Dios. Los 'otros', con sus diversas concreciones del misterio de Dios, son los que posibilitan el que la persona no caiga en la tentación de absolutizar su propia captación y trivializar así eficazmente lo que de misterio hay en Dios. Quien por principio rechazase la apertura de la propia fe a la fe de otros estaría rechazando el misterio de Dios.

Positivamente significa que para ir captando el misterio de Dios y dejarle que se manifieste en toda su riqueza hay que estar activamente abierto a la fe de otros. De esta forma, 'entre todos', se va captando el misterio de Dios, se va elaborando una concepción de Dios que asintóticamente corresponda cada vez más a su realidad.

b) Lo mismo hay que decir de la fe en cuanto entrega real del hombre a Dios. En nadie se puede delegar esa entrega, que constituye la fe realizada. Lo que posibilita teológicamente esa entrega no es otra cosa que la gracia de Dios. Pero esto no excluye que, en la misma realización de la entrega por la fe, la persona se vea remitida a la fe realizada de los otros. La fe realizada de los otros es, si se quiere, la mediación histórica de la gracia por la cual se realiza la propia entrega.

La entrega por la fe se describe formalmente como la entrega 'total' de la persona a Dios. Pero, de nuevo, esa entrega tiene matices específicos que se deben a la propia situación histórica del creyente. Según sea ésta, la entrega de la fe se manifestará como abajamiento y kénosis, como práctica del amor en sus diversas formas (humanitario, de justicia, de perdón, matrimonial, de amistad, etc), como agradecimiento, como petición, como esperanza (con fundamento histó-

co a veces, contra esperanza otras veces), como entrega de la propia vida y martirio, etc.

A través de todo esto acaece la entrega de la fe; pero la diversidad de situaciones unas veces enfatizará más un aspecto que otro. Por ejemplo, creyentes que viven de hecho en la abundancia no enfatizarán tanto la petición, pues pide el que no tiene, mientras que los pobres pedirán realmente (sin que esto tenga que significar necesariamente superstición o alienación); creyentes pobres, que ya están abajados históricamente, manifestarán su entrega precisamente en tratar de liberarse, mientras creyentes en la abundancia tendrán que hacer un esfuerzo consciente de abajamiento; creyentes pobres estarán más dispuestos al agradecimiento, mostrarán que significa dar desde la pobreza; otros creyentes se verán exigidos radicalmente en su generosidad; creyentes en situaciones conflictivas llegarán hasta el martirio, mientras otros apoyarán desde fuera para que eso no suceda; creyentes sencillos en el tercer mundo mostrarán la sencillez y seguridad de su fe, mientras otros aportarán la fidelidad a la fe en un mundo secularizado, lleno de dudas y cuestionamientos.

Muchas otras cosas se podrían decir de la modalidad concreta de cada una de las "entregas" personales que significa el acto de fe. Lo que interesa recalcar es que la realidad concreta de cada creyente le condiciona, y posibilita concretar su entrega personal. En este sentido habría que añadir también la condición de ser hombre o mujer, casado o célibe, intelectual u obrero, etc. y los aportes específicos de esos estados de vida para la entrega de la fe. Pero lo que más nos interesa recalcar es que la entrega concreta de cada creyente es a la vez un cuestionamiento, un ánimo y un abrir posibilidades a la entrega de los otros.

De esta forma el mismo acto de la fe, personal e intransferible, se realiza solidariamente, vive de la fe de los otros. La disposición, por ejemplo, al abajamiento, a la lucha por la justicia, sin duda ninguna se ve motivada por la fe real de los cristianos pobres; y a la inversa, éstos encuentran en el apoyo de aquéllos un nuevo motivo para su fe. La petición de los pobres sin duda ayudará a que otros cristianos en la abundancia descubran también su específica pobreza y se remitan a Dios también a través de la oración de petición; y la esperanza activa, la disposición a trabajar y luchar, podrá enriquecer la fe de quienes más se han concentrado en la petición.

Muchos otros ejemplos se pudieran mencionar y analizar. Pero lo decisivo es la conclusión: la fe del otro es importante para la propia fe; e históricamente le es esencial, como se ha mostrado claramente a América Latina. En cuanto fe "del otro" es siempre cuestionamiento a la propia fe, pregunta sobre si la propia entrega es la adecuada o si ha excluido aspectos importantes de la entrega a Dios. En cuanto "fe" del otro, es decir, en canto realización del milagro de la fe, es posibilitación y ánimo para la propia fe.

Cuando todos —o un grupo significativo— realizan su propia fe con referencia a la fe del otro, entonces se origina el proceso de mutuo dar y recibir, y 'entre todos' reproducen, aunque nunca de forma adecuadamente realizada, lo que sería ideal y utópicamente una plena entrega a Dios. Concebir la entrega personal a Dios por la fe dentro de un proceso de dar y recibir la fe de otros es la forma eficaz de no poner límites a la entrega de la fe; y en ese no poner límites a priori se está afirmando de nuevo *in actu* que el correlato de esa entrega es el misterio de Dios.

4.3 Todo lo dicho se resume en la siguiente afirmación: cree la persona, pero no cree sola. Tradicionalmente se ha dicho que es la persona la que cree, pero cree en la Iglesia; más actualizada-

mente se debiera decir que cree la persona, pero cree dentro del pueblo de Dios. Ese "en" y ese "dentro" no son sólo caracterizaciones geográficas, no apuntan sólo a la yuxtaposición de fes, lógicamente independientes; significan más bien la esencial apertura a los otros para darles y recibir de ellos la fe concreta. En este sentido se debe decir que creemos juntos y juntos nos acercamos al misterio de Dios.

Esta afirmación debiera ser *a priori* plausible, pues el misterio de Dios será más adecuadamente captable y a él se responderá mejor cuando es todo el pueblo de Dios, con la totalidad de las fes parciales y complementarias, quien se acerca a Dios.

A posteriori creemos que así ha ocurrido. En la medida en que se ha ido construyendo el pueblo de Dios más y mejor se ha realizado la fe, tanto en cuanto captación del misterio de Dios como en cuanto entrega a ese misterio. Pero lo importante es recordar —y con eso terminamos por donde empezamos— que ese pueblo de Dios se está hoy construyendo desde los pobres; y la "Iglesia" se ha convertido en "pueblo de Dios" en su solidaridad con los pobres. Esa solidaridad es la que ha desencadenado un proceso de construcción de un pueblo de Dios y de una fe.

**Cuando todos —o un grupo significativo— realizan su propia fe con referencia a la fe del otro, entonces se origina el proceso de mutuo dar y recibir, y 'entre todos' reproducen, aunque nunca de forma adecuadamente realizada, lo que sería ideal y utópicamente una plena entrega a Dios.**

**Concebir la entrega personal a Dios por la fe dentro de un proceso de dar y recibir la fe de otros es la forma eficaz de no poner límites a la entrega de la fe; y en ese no poner límites a priori se está afirmando de nuevo *in actu* que el correlato de esa entrega es el misterio de Dios.**



Una vez que se ha captado en serio que ser hombre es ser corresponsable con los hombres, sobre todo los más pobres, que ser Iglesia es ser corresponsable con otras iglesias, sobre todo las más perseguidas, se entiende también que ser creyente es ser corresponsable en y con la fe de otros, sobre todo de los más pobres. De esa forma la solidaridad en la fe deja de ser una formulación rutinaria y vacía de contenido y se convierte en el modo de realizar la fe, "llevándose mutuamente" hasta los niveles de la fe.

Pero, recordémoslo, esa solidaridad en la fe no se realiza cuando intencional e idealistamente se decide que así sea. Esa solidaridad, que llega hasta los niveles de la fe, se hace real cuando comienza con la solidaridad humana de llevarse mutuamente a los niveles primarios de la vida en que se juega la vida y la muerte de los hombres. Esa primera solidaridad no es optativa para la solidaridad en la fe, pues en ella se expresa la novedad y escándalo de la visión cristiana de la historia: la circularidad entre Dios y los pobres. Como dice Puebla de los pobres, "hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida". Por eso, independientemente de su condición moral o personal "Dios toma su defensa y los ama" (n. 1142). Por esa circularidad primigenia entre Dios y los pobres cualquier solidaridad eclesial y en la fe pasa necesariamente por la primera solidaridad con los pobres. Y a la inversa, cuando ésta se realiza surge el milagro —difícilmente conseguido por otros medios— de que las iglesias se lleven mutuamente y los cristianos se lleven mutuamente en la fe.

##### 5. Una palabra final en recuerdo de Mons. Romero.

En todo lo que hemos dicho hemos hecho una presentación idealizada de la solidaridad, pero no idealista. Es idealizada porque no hemos mencionado ni analizado la otra cara de la moneda: el desinterés por los pobres, las divisiones dentro de la Iglesia, los nuevos intentos de volver a la imposición eclesial. Tampoco hemos analizado la insuficiencia de la solidaridad ante la suma gravedad de la situación humana y eclesial de El Salvador, Guatemala o Haití.

Pero esta presentación no es idealista porque se ha basado en hechos históricos más que suficientes para poder elaborar una teoría cristiana de la solidaridad. Por poner un solo ejemplo, entre los centenares que podrían aducirse, citemos las palabras de un católico inglés. "Soy católico —decía— imparto clase de religión. Por otra parte me atrae el ateísmo humanista. Pero cuando oigo lo que hacen los cristianos de El Salvador y recuerdo el testimonio de Mons. Romero, sin saber exactamente cómo ni por qué, me siento verdaderamente cristiano. Mi fe oscurecida vuelve a ser una realidad". Y ese dubitante católico inglés es uno de tantos que desde la distancia apoya a El Salvador.

Si hubiera que presentar ejemplos para comprender todo lo que hemos dicho, nada sería más iluminador que volver a Mons. Romero. El desencadenó un inmenso proceso de solidaridad y, una vez desencadenado, supo vivir su realidad eclesial y su propia fe en solidaridad con otros. Terminemos pues con unas breves citas que



ilustren todo lo dicho.

Mons. Romero comprendió muy bien que en el origen de ese proceso está la solidaridad de la Iglesia con los pobres y oprimidos, y lo expresó con toda radicalidad: "La Iglesia sufre el destino de los pobres: la persecución. Se gloria nuestra Iglesia de haber mezclado su sangre de sacerdotes, de catequistas y de comunidades con las masacres de pueblo, y haber llevado siempre la marca de la persecución" (17. 2. 1980).

Con suma alegría vio cómo la solidaridad con los pobres ocasionó la solidaridad con el pueblo y la Iglesia de El Salvador. "Son innumerables las cartas de solidaridad y estímulo para continuar viviendo este testimonio" (Segunda Carta Pastoral, 1977). Y a ello respondió al final de su vida, mes y medio antes de su martirio, cuando la solidaridad se había mostrado de manera ingente: "No hubiera podido encontrar un lugar y un momento más adecuado que estos que me proporciona tan gentilmente la Universidad de Lovaina, para decir, desde el fondo de mi corazón, ¡gracias!, muchas gracias, hermanos obispos, sacerdotes, religiosas y laicos por unir tan generosamente su vida, sus sudores, su contribución económica con las preocupaciones, obras, fatigas y hasta persecuciones de nuestros campos pastorales" (2. 2. 1980).

También vio con alegría cómo surgía y crecía la solidaridad ecuménica. "Hemos recibido también adhesiones de muchos hermanos separados de dentro y de fuera del país, a quienes queremos agradecer públicamente su gesto fraterno y cristiano" (Segunda Carta Pastoral, 1977). Y apuntó a la raíz de la verdadera unión:

"Una esperanza de unión, que está orando en todos los templos católicos y protestantes, que no se dejan manipular su evangelio, sino que saben que el evangelio no es juguete ni de la política ni de las conveniencias, sino que tiene que ser muy superior y ser capaz de renunciar a todo aquello que empeña el mensaje auténtico del evangelio. Seguiremos buscando con nuestros hermanos protestantes un evangelio que sea verdaderamente de servicio a nuestro pueblo tan sufriente" (21.1.1979).

Más difícil es documentar con citas el impacto en la fe personal de Mons. Romero de la fe de otros. Por su natural pudor no hablaba de lo más íntimo de sí mismo. Pero no cabe duda de que el contacto con su pueblo le cambió también a él a los niveles más profundos, y de que de los pobres de su pueblo sacaba fuerzas para su propia fe y su propia esperanza. "Con este pueblo no cuesta ser buen pastor. Es un pueblo que empuja a su servicio a quienes hemos sido llamados para defender sus derechos y para ser su voz" (18. 11. 1979). "Yo creo que el obispo siempre tiene mucho que aprender del pueblo. Y precisamente en los carismas que el Espíritu da al pueblo, el obispo encuentra la piedra de toque de su autenticidad" (9. 9. 1979).

Por último Mons. Romero vio que toda solidaridad eclesial, ecuménica y teológica tiene como base firme e ineludible la primaria solidaridad humana. Como él solía decir, el dolor de los pobres toca el corazón de Dios. "En este mundo sin rostro humano, sacramento actual de siervo sufriente de Jahvé ha procurado encarnarse la Iglesia de mi Arquidiócesis" (2. 2. 1980). "Mi

posición de pastor me obliga a ser solidario con todo el que sufre, y a acuerpar todo esfuerzo por la dignidad de los hombres" (7. 1. 1979). Cinco días antes de su asesinato contestó así a un periodista que le preguntaba qué hacer por El Salvador. "El que tenga fe en la oración que sepa que es una fuerza que ahora se necesita mucho aquí. El que sólo crea en la fraternidad humana, que no se olvide que somos hombres, y aquí están muriendo, huyendo, refugiándose en las montañas" (19. 3. 1980).

**"Que no se olvide que somos hombres".** Quizás no se pueda describir con más sencillez y profundidad el origen de la solidaridad, ni poner bases más firmes para que el hombre dentro de la

humanidad, el cristiano dentro de las iglesias y el que cree en Dios pueda realizarse como hombre, cristiano y creyente. Cuando se supera eficazmente ese "olvido", entonces el hombre, el cristiano y el creyente no están solos; caminan por la vida con otros y surge el milagro descrito: se llevan mutuamente.

La Iglesia y el pueblo salvadoreños han ayudado a que muchos hombres y cristianos no se olviden del hombre, y de esa forma crezcan en humanidad y en fe. Por eso muchos han mostrado su agradecimiento a esa Iglesia y ese pueblo. Sirvan estas líneas también para agradecer con Mons. Romero la ayuda que han prestado a este pueblo y el aliento a la fe de esta Iglesia.

San Salvador, marzo de 1982

**"Que no se olvide que somos hombres".** Quizás no se pueda describir con más sencillez y profundidad el origen de la solidaridad, ni poner bases más firmes para que el hombre dentro de la humanidad, el cristiano dentro de las iglesias y el que cree en Dios pueda realizarse como hombre, cristiano y creyente. Cuando se supera eficazmente ese "olvido" entonces el hombre, el cristiano y el creyente no están sólo; caminan por la vida con otros y surge el milagro descrito: se llevan mutuamente.