



ARTICULOS

Ignacio Ellacuría LA IGLESIA DE LOS POBRES SACRAMENTO HISTORICO DE LIBERACION

La teología de la liberación¹ se entiende a sí misma como reflexión desde la fe sobre la realidad y la acción histórica del pueblo de Dios, que sigue la obra de Jesús en el anuncio y en la realización del Reino. Se entiende a sí misma como una acción del pueblo de Dios en este seguimiento de la obra de Jesús y, como sucedió con Jesús, trata de poner en conexión vivida el mundo de Dios con el mundo de los hombres. Su carácter de reflexión no le priva de ser una acción y una acción del pueblo de Dios, por más que a veces se vea forzada a ayudarse de un instrumental teórico, que parezca alejarse tanto de la acción inmediata como del discurso teórico externamente popular. Es así una teología que parte de hechos históricos y que pretende llevar a hechos históricos, de modo que no se contenta con ser una reflexión puramente interpretativa; se alimenta de la persuasión creyente en la presencia de Dios dentro de la historia, presencia operativa, que si debe ser recogida desde la fe agradecida no por ello deja de ser acción histórica. Tampoco aquí tiene sentido una fe sin obras; antes bien esa fe implica el ser asumidos por la fuerza misma de Dios operante en la historia, de suerte que nos convierta en nuevas formas históricas de esa presencia operativa y salvadora de Dios entre los hombres.

Desde esta perspectiva la Iglesia se presenta, en primer lugar, como ese pueblo de Dios que prosigue en la historia lo que selló definitivamente Jesús, como presencia de Dios entre los hombres. En este trabajo se va a examinar lo que debería ser históricamente hoy la Iglesia en la situación del Tercer Mundo y, especialmente, de Latinoamérica. Qué grado de universalidad histórica tenga esta presencia en la situación latinoamericana, es algo que se desprenderá de lo que se irá diciendo a continuación.

El resultado de este examen puede formularse así: la Iglesia es sacramento de liberación y debe actuar como sacramento de liberación. Esto que es formulación del sentir y del vivir de las mayorías creyentes, esto que es elemento esencial de la fe del pueblo peregrinante en la historia, es lo que sirve de base a estas líneas. Su intento no es otro que reflexionar sobre lo que es ya acción vivida del pueblo de Dios, reflexión que parte de esa acción y que quisiera volver a ella para potenciarla.

1. La Iglesia sacramento histórico de salvación

No es ninguna novedad entender la Iglesia como sacramento y, menos aún, como sacramento de salvación. Jesús es el primario y fundamental sacramento de salvación y la Iglesia, como continuadora y realizadora de Jesús, participa, bien que derivadamente, de ese mismo carácter. La relativa novedad aparece cuando se habla de la Iglesia como sacramento "histórico" de salvación. ¿Qué aporta esta historicidad a la sacramentalidad y a la salvación, a la sacramentalidad salvífica de la Iglesia? Plantear el problema en estos términos puede sonar a excesiva sacralidad: tanto la idea de sacramento como la idea de salvación están depreciadas y parecen referirse a un ámbito sacral, que tiene poco que ver con la realidad palpable de todos los días. Y, sin embargo, no se puede echar por la borda lo que se esconde tras esos términos de sacramento y de salvación; es menester despojarlos de su sacralización interesada para recuperar la plenitud de su sentido. Para ello nada como "historizarlos", lo cual no significa contar su historia sino ponerlos en relación con la historia.

Una concepción histórica de la salvación no puede teorizar abstractamente sobre lo que es la sal-

vacación. Fuera de que esas teorizaciones abstractas son todas ellas históricas a pesar de sus apariencias y en cuanto abstractas pueden contradecir el sentido real de la salvación, no es posible hablar de salvación sino desde situaciones concretas. La salvación es siempre salvación "de" alguien y en ese alguien "de" algo. Hasta tal punto que las características de el salvador se deberán buscar desde las características de lo que hay que salvar. Parecerá esto una reducción de lo que es la salvación vista desde el don de Dios que se adelanta incluso a las necesidades del hombre, pero no es así. Y no lo es porque las necesidades, entendidas en toda su amplitud, son el camino histórico por el que se puede avanzar hacia el reconocimiento de ese don, que se presentará como "negación" de las necesidades, una vez que, desde ese mismo don, las necesidades aparezcan como "negación" del don de Dios, de la donación misma de Dios a los hombres. Es que, además, pueden verse las necesidades como el clamor mismo de Dios, hecho carne en el dolor de los hombres; como la voz inconfundible del propio Dios que gime en sus creaturas, o más propiamente, en sus hijos.

Se dirá que bíblicamente la salvación es salvación del pecado. Pero esto en vez de negar lo que acabamos de decir es su confirmación. Al menos si se historiza debidamente el concepto de pecado, cosa por cierto que cuenta con una vigorosa y permanente tradición bíblica. El concepto de pecado, en efecto, lo que hace es subrayar el carácter de maldad que puede darse en las necesidades y su relación con lo que es Dios; es así una teologización histórica de la necesidad, entendida, como aquí se ha hecho, en toda su amplitud. Es quizá esta percepción del mal como pecado lo que ha hecho de la historia de Dios entre los hombres una historia de salvación; pero, por lo mismo, la salvación, como presencia de Dios entre los hombres, es algo que no cobra toda su fuerza más que en la vigencia del mal y del pecado y en la experiencia de la superación del mal y del pecado.

Por todo ello podemos dejar de momento lo que ha de ser la salvación. Es claro y se ha repetido muchas veces que una concepción de la salvación en términos espiritualistas, personalistas o meramente transhistóricos no sólo no es una cosa evidente de por sí sino que implica una falsa e interesada ideologización de la salvación. Más aún una preocupación exclusiva por lo que fuera una salvación extraterrena y extrahistórica merecería el mismo reproche de San Juan: el que dice preocuparse por la salvación que no se ve mientras que desprecia la salvación que se ve, es un mentiroso, porque si no hay preocupación por lo que está ante nosotros ¿cómo va a haber preocupación por lo que no vemos? Va-

yamos, pues, a considerar lo que la Iglesia ha de ser respecto de la salvación para tratar después a una lo que es la salvación históricamente considerada y lo que debe ser la acción de la Iglesia respecto de esa salvación. Es el tema de la sacramentalidad histórica.

La sacramentalidad de la Iglesia se basa en una realidad anterior: la corporeidad de la Iglesia. Ha sido una genialidad de la Iglesia primitiva, especialmente de Pablo, el concebir la Iglesia en términos de cuerpo. No vamos a entrar aquí en la rica bibliografía bíblica y dogmática sobre esta concepción de la Iglesia como cuerpo y como cuerpo de Cristo. Tan sólo vamos a poner de relieve lo que significa para una historización de la salvación esta verdad de la corporeidad de la Iglesia y de su carácter de cuerpo respecto de Cristo. Digámoslo sucintamente: la corporeidad histórica de la Iglesia implica que en ella "tome cuerpo" la realidad y la acción de Jesucristo a la par que ella realice una "incorporación" de Jesucristo en la realidad de la historia. Un par de palabras sobre cada uno de esos dos aspectos unitarios.²

El "tomar cuerpo" quiere significar una serie de aspectos estructurados entre sí. Significa, por lo pronto, que algo se hace presente corporalmente y así se hace realmente presente para quien sólo una presencia corporal es realmente una presencia; significa asimismo que algo se hace más real por el hecho mismo de tomar cuerpo, se realiza deviniendo en otro sin dejar de ser quien era; significa también que algo cobra actualidad en el sentido que atribuimos al cuerpo como actualidad de la persona; significa finalmente que algo, que antes no lo estaba, está en condición de actuar. Visto el problema teológicamente el "tomar cuerpo" responde al "hacerse carne" del Verbo para que pueda ser visto y tocado, para que pueda intervenir de una manera plenamente histórica en la acción de los hombres; como decía San Ireneo, si Cristo es salvador por su condición divina, es salvación por su carne, por su encarnación histórica, por este "tomar cuerpo" entre los hombres.

La "incorporación" es como la activación del "tomar cuerpo", es el formar cuerpo con ese cuerpo global y unitario que es la historia material de los hombres. La incorporación es condición indispensable para la efectividad en la historia y con ello para la realización plena de aquello que se incorpora. La incorporación presupone así el tomar cuerpo, pero añade el adherirse al cuerpo único de la historia. Sólo si lo que no es histórico ha tomado cuerpo histórico es posible hablar de incorporación, pero por otro lado, sólo una efectiva incorporación es lo que mostrará hasta qué punto algo ha tomado cuerpo.

Es claro que Jesús tomó cuerpo en la historia —lo cual supone que tomó carne mortal— pero supera el hecho de tomar carne mortal y es también claro que se incorporó a la historia del hombre. Desaparecida su visibilidad histórica compete a la Iglesia, esto es, a todo lo que sea su continuación histórica, el seguir tomando cuerpo y el seguir incorporándose. Se dirá que el verdadero cuerpo histórico de Cristo y, por tanto, el lugar preeminente de su tomar cuerpo y de su incorporación no es la Iglesia sin más sino los pobres y los oprimidos del mundo, de modo que no sería la Iglesia sin más el cuerpo histórico de Cristo y que fuera de la Iglesia podría hablarse de un verdadero cuerpo de Cristo. Esto, como se verá más tarde es así, y nos llevará a considerar que la Iglesia es por antonomasia Iglesia de los pobres y que como Iglesia de los pobres es cuerpo histórico de Cristo. Precisamente el “tomar cuerpo” y la “incorporación” exigen y llevan consigo una forzosa concreción individualizadora; tomar cuerpo e incorporarse es comprometerse concretamente en la complejidad de la estructura social.

Hecha esta salvedad, que se analizará más adelante, conviene volver sobre la Iglesia como cuerpo histórico de Cristo. “La fundación de la Iglesia no hay que entenderla de una manera legal y jurídica, como si Cristo hubiera entregado a unos hombres una doctrina y entregado una carta magna fundacional, permaneciendo él separado de esa organización. No es así. El origen de la Iglesia es algo más profundo. Cristo fundó su Iglesia para seguir estando presente él mismo en la historia de los hombres, precisamente a través de ese grupo de cristianos que forman su Iglesia. La Iglesia es, entonces, la carne en la que Cristo concreta, a lo largo de los siglos, su propia vida y su misión personal”.³ Jesús fue el cuerpo histórico de Dios, la actualidad plena de Dios entre los hombres y la Iglesia debe ser el cuerpo histórico de Cristo, al modo como Jesús lo fue de Dios Padre. La continuación en la historia de la vida y de la misión de Jesús, que le compete a la Iglesia, animada y unificada por el Espíritu de Cristo, hace de ella que sea su cuerpo, su presencia visible y operante.

No debe verse en esta expresión “cuerpo histórico” una contraposición a la más clásica de “cuerpo místico”. La Iglesia es cuerpo místico de Cristo en cuanto trata de hacer presente algo que no es palpable de modo inmediato y total, más aún algo que desborda toda posible captación y presentación; es cuerpo histórico de Cristo en cuanto esa presencia debe darse a lo largo de la historia y debe hacerse efectiva en ella. Como el mismo Jesús histórico, la Iglesia es más que lo que en ella se ve y se puede llegar a ver, pero ese “más” se da y se debe dar en lo que se ve: he ahí la unidad de su carácter místico y

de su carácter histórico. Pero su misticismo no estriba en algo misterioso y oculto sino en algo que supera en la historia a la historia misma, en algo que en el hombre supera al hombre mismo, en algo que obliga a decir: “verdaderamente aquí se esconde el dedo de Dios”. Lo sobrenatural no debe concebirse como algo intangible sino como algo que supera la naturaleza en el mismo sentido en que la vida histórica de Jesús superó lo que se puede esperar “naturalmente” de un hombre; si la vida de Jesús —y lo que en esa vida se transparentaba porque en ella tomaba cuerpo— no es “sobrenatural”, carece de sentido cristiano hablar de sobrenaturalismos.

Un ejemplo aclarará la transcendencia de esta distinción. Aparentemente puede verse una gran divergencia entre la salvación histórica que propone el Antiguo Testamento y la salvación mística que pondría el Nuevo. Parecería muy distinto arrancar del “fueron liberados o sacados de Egipto” o del “fueron bautizados en Cristo”; los que partían de una experiencia histórica y de una concreción histórico-política como es la de un pueblo que se ve liberado de la opresión de otro pueblo y que recibe la promesa de una nueva tierra en la que poder vivir libremente parecen que están abismalmente alejados de quienes parten de una experiencia sacramental como es la del bautismo en cuanto realización “mística” de la muerte, la sepultura y la resurrección del Señor. En el primer caso la praxis creyente toma una dirección que no parece poder coincidir con la praxis de quien recibe misteriosa y gratuitamente por la fe el don salvífico de Dios. Una de las direcciones llevaría al cuerpo místico y la otra llevaría al cuerpo histórico. Y como la del Nuevo Testamento sería la primera, tendríamos que lo cristiano estaría en el orden de la salvación mística.

El peligro de esta interpretación es bien real y como real lo entendió la Iglesia primitiva o algunas comunidades de la Iglesia primitiva. Por eso se vieron forzadas a completar la interpretación más mística de Pablo con el recurso al Jesús histórico tal como lo transmiten los sinópticos y Juan. Este recurso muestra que no es separable el carácter salvífico o soteriológico de la muerte de Jesús de su carácter histórico; no es separable el “por qué muere Jesús” del “por qué le matan”,⁴ más aún que hay una cierta prioridad del “por qué le matan” sobre el “por qué muere”. Pero vistas las cosas desde el Jesús histórico tenemos que el conmorir y el conresucitar del bautismo, según Pablo, no son primariamente místicos sino que son primariamente históricos, pues han de reproducir lo más fielmente posible en la continuidad de un seguimiento lo que fue la vida de Jesús y han de llevar a consecuencias similares a las sufridas por Jesús, mientras el contexto del mundo sea semejante al de la historia de Jesús. Su “misticismo”

estriba tan sólo en que es la gracia de Jesús y su llamada personal la que hace posible a quienes viven como cristianos avanzar por el camino de la muerte que lleva a la vida en lugar de hacerlo por el camino de la vida que lleva a la muerte. De ahí que no sea justo el contraponer el "fueron bautizados" al "fueron sacados de Egipto", pues ni aquél es un acontecimiento puramente místico ni éste es un acontecimiento puramente político.

Pues bien, desde esta corporeidad histórica que no excluye la corporeidad mística sino que la reclama es como debe entenderse fundamentalmente la sacramentalidad histórica de la Iglesia. Por lo pronto ha de repetirse que la sacramentalidad primaria de la Iglesia no proviene de la efectividad de los llamados sacramentos sino que, al contrario, estos son efectivos en cuanto participan de la sacramentalidad de la Iglesia. Claro está que tal sacramentalidad pende del sacramento radical y fundamental que es Cristo y esto, como se acaba de apuntar, no tan sólo en razón de que Cristo es la cabeza de la Iglesia —la contraposición cabeza-cuerpo no es la que se asume al hablar de la corporeidad de Cristo y de la subsiguiente corporeidad de la Iglesia— ni tan sólo en razón de que el Espíritu de Cristo da vida al cuerpo de la Iglesia, sino también en razón de que la Iglesia prosigue en el mismo Espíritu y por el mismo Espíritu la vida de Jesús. La sacramentalidad se ha presentado con la doble nota de visibilidad mediacional y efectividad. Cuando, por tanto, se plantea la sacramentalidad de la Iglesia lo que se reclama es que la Iglesia dé visibilidad y efectividad a la salvación que anuncia.⁵

Esta sacramentalidad fundamental de la Iglesia, al ser histórica, exige su presencia a través de acciones particulares, que deben ser presencia visible y realización efectiva de lo que es ella histórica y misticamente. Entre esas acciones están sin duda los llamados siete sacramentos, que debieran ser historizados y no reducidos a muecas culturales; esas acciones que tocan puntos fundamentales de la vida humana como el nacimiento y la incorporación a una nueva comunidad, la lucha con el pecado, el amor y la muerte, etc. muestran hasta qué punto la salvación cristiana quiere incorporarse a la historia. Pero esas acciones, a pesar de su carácter fundamental y en muchos casos insustituible, no son los únicos lugares de la sacramentalidad de la Iglesia.

Ya la teología clásica que consideraba los sacramentos como "canales" privilegiados de la gracia admitía que no eran los únicos canales; admitía que la gracia de Cristo se hace presente, visible y eficaz, también por otros caminos. Dicho de otra forma, la sacramentalidad de la Iglesia puede y debe hacerse presente históricamente de otros modos. Y esos

otros modos, aunque no tengan todas las características excluyentes de los siete sacramentos, no por ello dejarían de ser tal vez más fundamentales respecto de la sacramentalidad de la Iglesia. No podrían considerarse como acciones profanas de la Iglesia si es que se tratara de acciones que pusieran en ejercicio su misión salvadora. Es un tema en el que no podemos entrar porque lo que aquí nos preocupa es la sacramentalidad fundamental de la Iglesia y no la peculiaridad de sus acciones sacramentales.

La Iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el Reino de Dios en la historia. Su praxis fundamental consiste en la realización del Reino de Dios en la historia, en un hacer que lleve a que el Reino de Dios se realice en la historia.

No hay por qué insistir, aunque deba tenerse muy en cuenta, en que la Iglesia no es un fin en sí misma sino que toda ella, en seguimiento del Jesús histórico, está al servicio del Reino de Dios. La Iglesia no sólo debe entenderse a sí misma desde dos puntos ajenos a ella como son Jesucristo y el mundo, tal como se unifican en el Reino de Dios, sino que toda su acción debe tener ese mismo carácter de excentricidad. Pocas tentaciones más graves para la Iglesia que la de considerarse como un fin en sí mismo y la de valorar cada una de sus acciones en función de lo que le es conveniente o inconveniente para su subsistencia o su esplendor. Es una tentación en la que ha caído con frecuencia y que con frecuencia ha sido señalada por los no creyentes. Una Iglesia centrada sobre sí misma —y no hay más que recorrer documentos eclesiásticos para percatarse de cómo está centrada sobre sí misma— no es un sacramento de salvación; es más bien un poder más de la historia, que sigue los dinamismos de los poderes históricos. Ni vale decir que el centro de la Iglesia es Jesús resucitado, si es que a ese Jesús resucitado se le priva de toda historicidad; el centro director de la vida de Jesús estaba sí en la experiencia de Dios, pero de un Dios que cobraba cuerpo histórico en el Reino de Dios. Si la Iglesia no encarna su preocupación central por el Jesús resucitado en una realización del Reino de Dios en la historia está perdiendo su piedra de toque y con ello la garantía de estar sirviendo efectivamente al Señor y no a sí misma. Sólo en el vaciamiento de sí misma en el don de sí a los hombres más necesitados, y esto hasta la muerte y muerte en cruz, puede la Iglesia pretender ser sacramento histórico de la salvación de Cristo.

Que Jesús centre su acción y su anuncio no en sí mismo ni siquiera en Dios sino en el Reino de Dios, es cosa fuera de discusión. No será tan indiscutible determinar en qué consistía la complejidad del Reino de Dios con toda su riqueza de matices, pero

la idea general de que el Reino de Dios implica un determinado mundo histórico, esto es, que el Reino de Dios no sea conciliable con cualquier tipo de relación entre los hombres, es cosa clara. El Reino de Dios, como presencia de Dios entre los hombres, va contra todo aquello que, en vez de ser presencia es ocultamiento y aun negación de lo que es el Dios de Jesucristo, que no es sin más el Dios de las religiones ni el Dios de los poderosos de este mundo. El Reino de Dios va, por el contrario, en favor de todo aquello que hace a los hombres hijos de un mismo Padre que está en los cielos. Pocas expresiones teológicas tan corpóreas e históricas como esta del Reino de Dios, que si, por un lado, hace referencia a Dios, hace inseparablemente alusión a la presencia salvadora de Dios entre los hombres. Tocaré a la Iglesia ir historizando lo que este Reino de Dios exige en cada situación y en cada momento, porque ella misma debe configurarse como sacramento histórico de la salvación, salvación que consiste en la implantación del Reino de Dios en la historia.

Dicho en general, la realización del Reino de Dios en la historia implica el "quitar el pecado del mundo" y el hacer presente en los hombres y sus relaciones la vida encarnada de Dios. No se trata tan sólo de sacar el pecado de ahí donde está (en el mundo), sino de quitar el pecado-del-mundo. Cuál sea este pecado mundanal, el pecado que empecata al mundo, es algo que habrá de determinarse en cada caso. Desde este pecado del mundo deben interpretarse los demás pecados. Sin olvidar que todo pecado pasa por la destrucción del hombre y se objetiva de un modo u otro en estructuras de destrucción del hombre. Claro está que el anuncio del Reino entraña una atención muy peculiar a lo que es el hombre en su propia libertad e intimidad tanto para defenderla como para promoverla; claro está que el pecado del mundo pasa por las conciencias y las voluntades individuales, pero ello no debe hacer olvidar la presencia de un pecado mundanal e histórico. Contra este pecado del mundo incorporado por los individuos y los grupos sociales el anuncio del Reino propone una contradicción bien precisa: la representada por la vida del Jesús histórico.

Porque este pecado-del-mundo tiene singular importancia en la configuración de la historia y desde ella en la conformación de las vidas personales, la presencia de Dios entre los hombres toma forma en eso que llamamos salvación. Pero entonces queda claro que esa salvación, que será genéricamente salvación del pecado, cobrará distinta forma histórica, según sea el pecado del que se trate y según sea la situación histórica en que se de. De ahí que haya una historia de la salvación, porque la salvación no se puede presentar de la misma forma en momentos históricos distintos y de ahí que esa historia de la



salvación deba tomar cuerpo e incorporarse a la historia tomando el carácter de una salvación también histórica. Ahora se puede entender mejor por qué miente quien dice preocuparse por la salvación trans-histórica y no se preocupa primeramente por la salvación histórica. Esta es el camino para aquélla, ésta su verdad y su vida. Es otra forma de decir que el amor de Dios pasa por el amor del hombre y es imposible sin él.

2. La liberación como forma histórica de salvación.

La Comisión Teológica Internacional acaba de publicar una "Declaración sobre la promoción hu-

mana y la salvación cristiana".⁶ De hecho se trata de una confrontación con la teología de la liberación y es consecuencia de la sesión anual que dedicaron al tema en octubre de 1976. El documento, a pesar de sus valores parciales y de un cierto respeto académico y profesional respecto de la teología de la liberación, no conoce bien el estatuto epistemológico y metodológico de la teología de la liberación y parece desconocer positivamente los mejores esfuerzos de lo que pudiera llamarse la segunda ola de la teología de la liberación. Su valor no estriba por tanto en esta confrontación casi fantasmal sino en haber dado carta de ciudadanía teológica a lo que ha sido el tema fundamental de los esfuerzos teológicos latinoamericanos, aunque ese tema sea formulado con asepsia y descompromiso histórico en términos de promoción humana.

En efecto, no sólo el título de la declaración habla de promoción humana "y" salvación cristiana, poniendo en primer lugar la promoción humana sino que afirma: "esta unidad de conexión así como la diferencia que caracterizan la relación entre la promoción humana y la salvación cristiana, en su forma concreta, deben ciertamente convertirse en objeto de investigaciones y análisis nuevos; constituyen sin duda ninguna una de las tareas principales de la teología de hoy".⁷ Resulta ahora que la preocupación radical de la teología latinoamericana que era considerada por los teólogos de la reacción como divagación y deformación sociologizante se reconoce como una de las tareas principales de la teología de hoy, una tarea escandalosamente olvidada hasta ahora por las teologías reinantes. ¿Cómo es posible que hasta ahora no se haya suscitado seriamente ese problema? ¿Cómo es posible que no se hayan adelantado principios teológicos de solución para un tema que no sólo es capital en cualquier situación histórica sino que es esencial a la historia de la salvación y al mensaje cristiano? ¿Cómo es posible que un tema tan esencial en la historia de la revelación como es el de la liberación haya tenido tan poquísima importancia en los análisis bíblicos y en las reflexiones teológicas hasta que fue puesto en primer plano por los teólogos de la liberación? Aunque estos no hubieran logrado sino obligar a los teólogos "internacionales" a preocuparse sobre este tema fundamental y a proporcionarles los elementos básicos de su formulación, habrían realizado una tarea cristiana y teológica de primera magnitud.

Es claro, no obstante, que han hecho mucho más que esto. No podemos entrar aquí en sistematizar lo ya logrado. Ni siquiera formular aquí resumidamente lo que yo mismo he apuntado modestamente como solución a este problema, que ha constituido el punto de mira fundamental de todos mis trabajos teológicos.⁸ Lo que aquí se hará es retomar

algunos puntos centrales no para discutir el problema en toda su amplitud sino para insinuar cómo la liberación es la forma histórica de salvación y no una genérica "promoción humana", que en su generalidad abstracta tiene poco que ver con la historicidad de la salvación y mucho que ver con un positivo descompromiso histórico.

El reconocer que la salvación tenga que ver con la promoción humana no supone un gran avance sobre la praxis consuetudinaria de la Iglesia ni sobre su propia autocomprensión eclesial. Quizá equivocándose muchas veces respecto de lo que es una auténtica promoción humana, no puede negarse que la Iglesia ha visto permanentemente que debiera dedicarse de un modo o de otro a ella ni puede negarse que muchos de sus mejores intentos han ido dirigidos a esa promoción humana. Lo que supondría un avance es, por un lado, determinar qué promoción humana es la que debe intentar la Iglesia y, sólo después, qué concreta promoción humana tiene relación con la salvación cristiana y qué relación tiene con ella. Es un problema que no puede plantearse al margen de la historia como si fuera una concreción de otros temas generales como el de la relación de lo natural con lo sobrenatural, de la razón con la fe, etc. Debe plantearse, al contrario, históricamente, esto es, viendo de qué debe ser salvado el hombre y viendo cómo esa su salvación histórica no puede separarse, aunque pueda diferenciarse, de la salvación cristiana. Aciertan, por tanto, quienes plantean el problema en términos de fe y justicia o, más generalmente, en términos de salvación y liberación, aunque a veces un planteamiento soterradamente dualista entre en contradicciones al hablar de que la justicia o la liberación deban considerarse como parte constitutiva, parte integrante, exigencia ineludible, etc. Aciertan porque concretizan históricamente los términos, pero caen en graves dificultades en la medida en que no conceptúan adecuadamente la unidad y no abren camino a una praxis unitaria.⁹

Es un problema que no puede resolverse a espaldas de lo que fue la vida del Jesús histórico tal como es aprehensible en la tradición y en la experiencia de las comunidades primitivas. Los que acusan de excesiva historicidad —que nada tiene que ver con el historicismo— a los esfuerzos teológicos y pastorales latinoamericanos, deberían darse cuenta, cosa que no reconoce adecuadamente la Comisión Teológica Internacional, de la importancia radical atribuida por la segunda ola de la teología de la liberación al Jesús histórico como piedra angular de la comprensión de la historia y de la acción sobre ella. Es po-

sible que no se hubiera dado esta vuelta al Jesús histórico —donde de nuevo la “historicidad” no debe entenderse en un sentido académico sino en el sentido de lo que fue su tomar cuerpo en la historia— si no se hubiera dado una praxis creyente en la situación determinada de América Latina, como tampoco se hubiera dado el redescubrimiento de la liberación bíblica si no hubiera sido exigida por aquella misma praxis creyente, lo cual no hace sino probar las virtualidades teológicas del método teológico latinoamericano. Pero esto no obsta a que se dé toda primariedad a lo que es más propio del Jesús histórico y a que se tome a este Jesús histórico y a su seguimiento como criterio y norma de la praxis eclesial histórica. La inspiración y los resultados de la teología de la liberación no provienen directamente de otras mediaciones, aunque tal vez hayan sido estas mediaciones las que han puesto al descubierto una realidad, desde la que en la fe se interpela al mensaje cristiano para recibir de éste su novedad irreductible.¹⁰ Aspectos fundamentales de la vida de Jesús como la subordinación del sábado al hombre, como la unidad del segundo mandamiento con el primero, como la unidad de por qué muere y de por qué le matan, muestran cómo debe buscarse la unidad entre lo que es la salvación cristiana y lo que es la salvación histórica.

Desde este punto de vista hay que afirmar una vez más que no hay dos ámbitos de problemas, uno el ámbito de lo profano y otro el ámbito de lo sagrado, ni hay tampoco dos historias: una historia profana y otra historia sagrada, sino un solo ámbito y una sola historia. Esto no significa que en esa única historia y en ese único ámbito no se den sub-sistemas, que sin romper la unidad y recibiendo su realidad plena de esa unidad, tengan su propia autonomía. La unidad de todo lo intramundano es estructural y la unidad estructural lejos de uniformar cada uno de los momentos estructurales se alimenta, por así decirlo, de su diversidad plural. No hay un único momento ni hay una mera pluralidad de momentos iguales; lo que hay es una única unidad constituyente de la peculiaridad de los momentos y constituida por esa misma peculiaridad. Vista la unidad estructuralmente, vista la unidad estructural de la historia, no hay por qué temer la interferencia anuladora de un momento autónomo sobre otro momento también autónomo, aunque todos ellos con una autonomía subordinada a la unidad de la estructura. Y sólo un modelo estructural es capaz de dar la pauta para una acción que si es única es también diversa; sólo un modelo estructural puede salvar la autonomía relativa de las partes sin romper la unidad estructural del todo.

Pero si no hay una historia sagrada y una his-

toria profana, si lo que el Jesús histórico, recogiendo toda la riqueza de la revelación veterotestamentaria, vino a mostrarnos es que no hay dos mundos incommunicados, un mundo de Dios y un mundo de los hombres, lo que sí hay y lo muestra el mismo Jesús histórico es la distinción fundamental de gracia y pecado, de historia de la salvación y de historia de la perdición. Eso sí, dentro de una misma historia. La contraposición presentada por el Nuevo Testamento en dos lecturas sólo aparentemente opuestas: el que no está conmigo está contra mí o el que no está contra mí está conmigo, muestra lo que queremos decir. La división fundamental de la única historia se funda en el estar con Jesús o el no estar con él, en el estar a su favor o el estar en su contra. Hay campos históricos en que se acomoda mejor una de las formulaciones; todo el que no está contra Jesús está a su favor; hay otros campos en que el campo de elección, por así decirlo, es más estrecho, y en ese caso todo el que no está positivamente con Jesús está contra él. Uno de esos campos es sin duda el que se da en la relación contrapuesta de opresores y de oprimidos: sólo el que está positivamente con los oprimidos está con Jesús, porque el que no está con los oprimidos está por comisión o por omisión con los opresores, al menos en todos aquellos campos en que se dan positivos intereses contrapuestos entre unos y otros, y esto de un modo directo e inmediato o indirecto y aparentemente remoto. Este no estar con Jesús o este estar contra él, en las muy distintas formas que pueden adquirir, es lo que divide la historia y lo que divide las vidas personales en dos, sin dejar espacios neutros; puede que aparentemente los haya en cuanto tienen una determinada autonomía técnica, pero no los hay en cuanto todo lo humano está engarzado formando una única unidad histórica, dotada de un sentido. Desde este punto de vista queda superada incluso la discusión clásica sobre los actos indiferentes en moral; no se trata de actos indiferentes, aun cuando aparezcan indiferentes, pues en su concreta realidad preparan, retardan o dificultan, según los casos, el advenimiento del Reino.

La imposibilidad aparente de transformar la historia, cuando no el soterrado interés porque la historia mejore para que no se transforme, es lo que fue llevando a la espiritualización, individualización y transtemporalización de la salvación histórica. La historia es, por definición, tan compleja, tan larga y estructural, tan terrena que parece que poco puede hacer respecto de ella la fe cristiana, la vida continuada de un hombre como el Jesús histórico; si él terminó fracasado en la cruz en lo que toca a su vida histórica, lo mejor parece renunciar a la salvación histórica para refugiarse en la fe de la resurrección, en la salvación espiritual e individual por la gracia y

el sacramento que lleve a una resurrección final, que sólo al final será una salvación o una condenación de la historia. Pero esta actitud ignora el sentido real de la resurrección y confunde la misión de la Iglesia respecto de la historia.

La resurrección en efecto no es el trasplante del Jesús histórico a un mundo que está más allá de la historia. No en vano la resurrección está expresada en el Nuevo Testamento como la reasunción por Jesús no tanto de su cuerpo mortal como de su vida histórica transformada; Jesús resucitado prolonga su vida transformada más allá de la muerte y de los poderes de este mundo para convertirse en Señor de la historia, precisamente por su encarnación y su muerte en la historia. Ya nunca más abandonará su carne y con ella no abandonará nunca su cuerpo histórico sino que sigue vivo en él para que, una vez cumplido lo que todavía falta a su pasión, se cumpla también lo que falta a su resurrección. Muerte y resurrección histórica irán continuándose permanentemente hasta que vuelva el Señor. El Espíritu de Cristo sigue vivo y animará a su cuerpo histórico como animó a su cuerpo mortal y resucitado.

Sólo cuando la Iglesia confunde lo que puede y debe hacer como Iglesia es cuando puede entrarle el desaliento o, en el otro extremo, la ambición del poder terreno. La misión de la Iglesia, en efecto, no es, como no lo fue en el caso de Jesús, la realización inmediata de un orden político sino la realización del Reino de Dios y, como parte de esa realización, la salvación de cualquier orden político. Por orden político entendemos aquí la institucionalización global de las relaciones sociales, la objetivación institucional del hacer humano, que constituye la morada pública de su hacer personal e interpersonal. Respecto de este orden político que lo abarca todo desde el saber colectivo hasta la organización social, desde las estructuras del poder hasta las vigencias sociales, la Iglesia no tiene corporeidad ni materialidad suficiente como para constituirse en realizadora inmediata de ese orden político; hay otras instancias para hacerlo. A la Iglesia le compete, sin embargo, la función de la levadura, esto es, del fermento que transforme la masa para hacer de ella pan de vida, pan humano del que los hombres puedan vivir; la Iglesia presupone la exigencia de la masa del mundo y de su organización y lo que le es propio es convertirse en sal que impida la corrupción y en levadura que transforme la masa desde dentro. Para ello está equipada, como lo estuvo Jesús, y no lo está, como no lo estuvo Jesús, para convertirse en un poder de este mundo, que gusta de tener fuerza para dominear por la fuerza a sus súbditos. De ahí que la Iglesia no pueda encerrarse en sí misma como si su objetivo primordial fuera la conservación de su estructura institucional y de su lugar acomodado en la sociedad, si-



no que debe abrirse al mundo, ponerse a su servicio en la marcha de la historia. Sabe la Iglesia que en el problema del hombre se juega no el problema de Dios en sí mismo, pero sí el problema de Dios en la historia así como sabe que en el problema de Dios en la historia se juega el problema del hombre. Si cada individuo, como miembro de la Iglesia, debe realizar la salvación de sí mismo en relación con los demás, la Iglesia como cuerpo debe realizarla en sí misma pero en relación con las estructuras históricas.

Así lo que la Iglesia aporta a la salvación de la historia es el signo constitutivo de la historia de la salvación. Perteneció intrínsecamente a esta historia de la salvación y en ella es la parte visible que nos descubre y hace efectiva la totalidad de la salvación. Carece de sentido la acusación directa o velada de que la teología de la liberación propone tan sólo una salvación socio-política; tal reducción de la salvación no la hace ni siquiera el marxismo; lo que la teología de la liberación afirma es que la historia de la salvación no es lo que es sino alcanza a la dimensión socio-política, que es parte esencial suya aunque no sea su totalidad. En efecto, si en esa dimensión colocamos todo lo que tiene que ver con la justicia y con el hacer justicia, todo lo que es pecado y causa de pecado, no se puede menos de decir que es algo perteneciente constitutivamente a la historia de la salvación. Evidentemente con ello no se agota toda la acción de Dios con los hombres que la Iglesia debe anunciar y realizar, pero sin ello se mutila gravemente esa acción.

Ahora bien esta salvación histórica debe responder lo más posible a la situación que debe ser salvada y en la que se encuentran inmersos los hombres, destinatarios primordiales de la salvación. En el caso de la situación del Tercer Mundo la realización

de la historia de la salvación se presenta predominantemente en términos de liberación, pues su situación queda definida en términos de dominación y opresión. Esta opresión puede ser analizada con diferentes instrumentales teóricos, pero como hecho y hecho definitorio es independiente de cualquier instrumental. Ni es objeción contra la teología de la liberación el decir que el marxismo, por ejemplo, también define esa situación en términos de opresión y explotación y que, por tanto, los teólogos de la liberación no hacen sino repetir lo que otros han dicho y no desde una inspiración cristiana. Y no lo es por una doble razón: en primer lugar, porque debe distinguirse el hecho del análisis con que ese hecho es reconocido y, en segundo lugar, porque ese hecho y la respuesta a ese hecho cobran una especificidad que es propia de la fe cristiana. Así los mismos hechos históricos que los oprimidos sienten como opresión injusta y que el marxismo interpreta desde la explotación del trabajo humano y desde las consecuencias que se derivan de esa explotación, la fe y la teología los interpretan desde la realidad del pecado y desde la injusticia que clama al cielo.

Ha de tenerse en cuenta que lo que pasa a la historia, como ha analizado Zubiri, no es la intencionalidad de los actos humanos, lo que él llama el *opus operans*, sino el resultado objetivo de los mismos, el *opus operatum*. En la historia no se juzgan ni se condenan intenciones, no se acusa a las personas de pecados personales; lo que en ella se juzga y condena es lo que en ella importa porque es lo único que en ella se objetiva. Lo que en la historia es fuente de salvación o de opresión es, por tanto, lo que en ella se ha ido objetivando y es respecto de esas objetivaciones donde se debe dar la acción liberadora. Como inmediatamente veremos esta liberación histórica no agota todo el proceso liberador, pero es una parte esencial de él, pues, sin ella, donde debiera reinar la gracia reina el pecado. Sólo midiendo y experimentando lo que supone para los hombres esa situación de opresión permanente y estructural, puede saberse hasta qué punto pertenece a la esencia de la historia de salvación la lucha cristiana contra la opresión. Poco importa en un primer momento que esa opresión estructural se mantenga con etiqueta y mecanismos de "seguridad nacional", etc.; lo que importa para la reflexión cristiana y para la praxis eclesial es el hecho mismo de la opresión estructural. Cuando se vive como la mayoría del pueblo, aquéllos por quienes Jesús sentía por profundas razones teológicas y humanas una innegable predilección, sometido a situaciones inhumanas, no le es difícil al creyente ver cómo lo que se está dando es una muerte nueva de Dios en el hombre, una crucifixión renovada de Jesucristo presente en los oprimidos. Consiguientemente el empeño de la teología de la liberación por situar su reflexión des-

de este fundamental *locus theologicus*, no ha de verse, como algunos pretenden, en razones piadosistas sino en razones puramente cristianas y estrictamente teológicas; si la teología como acción intelectual tiene unas determinadas exigencias técnicas, como acción intelectual cristiana tiene también unas determinadas exigencias cristianas, que no se reducen a aceptar unos datos de fe. Y esto es lo que no parecen entender ciertos grupos de teólogos académicos.

Encarnados en esa situación de opresión, que es muy difícil de vivir en situaciones de Primer Mundo, es como se entiende las virtualidades de la contraposición opresión-liberación, enfocadas desde la fe y desde la reflexión teológica. La opresión que no es meramente natural, esto es, que no procede de las leyes físicas de la naturaleza, la opresión estrictamente histórica es siempre un pecado, esto es, algo positivamente no querido por Dios. En otras situaciones el trabajo de encontrar "sentido" al mensaje cristiano puede constituir una tarea difícil; en situaciones de opresión la totalidad del mensaje cristiano ofrece un "sentido" tan inmediato, que no hay sino recogerlo y relanzarlo. En estas situaciones de opresión se percibe cómo ahí están en juego el amor de Dios y el amor del hombre, la negación del ser mismo de hijos de Dios y de hermanos en Jesucristo. La experiencia de los anunciadores de la liberación cuando leen la buena nueva a las gentes sencillas y creyentes prueba la tremenda fuerza de la palabra liberadora de Dios; ellos sienten la verdad radical de las palabras de Isaías y de Jesús de Nazaret: anunciadores y anunciados en una única palabra compartida sienten cómo la totalidad del mensaje cristiano tiene su sentido pleno para los pobres, los perseguidos, los oprimidos y necesitados. No es sólo que el mensaje cristiano tenga como término preferido a los pobres, es que sólo los pobres son capaces de sacar de ese mensaje su plenitud. Y esto es lo que afirma teológicamente la teología de la liberación y esto es lo que condiciona su método de hacer teología.

Leída la palabra de Dios desde esta situación de pecado y de violencia estructurales el amor cristiano se presenta forzosamente en términos de lucha por la justicia que libere y salve al hombre crucificado y oprimido. Es que la justicia propugnada por la fe cristiana no se debe contradistinguir del amor cristiano en una situación definida por la injusticia que hace imposible la vida humana. La lucha por la justicia, cuando ella misma no se hace injusta en razón de los medios utilizados, no es más que la forma histórica del amor activo; aunque no todo el amor se reduzca a hacer el bien al prójimo, este hacer bien cuando es generoso, cuando no tiene fronteras, cuando es humilde y bondadoso, es forma histórica del amor. No cualquier lucha por la justicia es la en-

carnación del amor cristiano, pero no hay amor cristiano sin lucha por la justicia cuando la situación histórica se define en términos de injusticia y de opresión; de ahí que la Iglesia como sacramento de liberación tenga la doble tarea de despertar y acrecentar la lucha por la justicia entre quienes no se han entregado a ella y la de hacer que quienes se han entregado a ella lo hagan desde lo que es el amor cristiano. También aquí el ejemplo del Jesús histórico es decisivo: en su sociedad contrapuesta y antagónica Jesús amó a todos, pero se situó del lado de los oprimidos y desde allí luchó enérgica pero amorosamente contra los opresores.

Finalmente si consideramos el carácter de universalidad que tiene hoy el clamor histórico de los pueblos, de las clases sociales, de los individuos por la liberación de la opresión, no es difícil ver que la Iglesia como sacramento universal de salvación debe constituirse como sacramento de liberación. Este clamor de los pueblos y de las gentes oprimidas es, por sus características reales consideradas desde la revelación, la divinidad crucificada en la humanidad, el siervo de Yahvé, el profeta por antonomasia; es el gran signo de los tiempos. La configuración histórica de la Iglesia como respuesta salvífica y liberadora a este clamor universal supondrá, en primer lugar, su conversión permanente a la verdad y a la vida del Jesús histórico y supondrá, en segundo lugar, su aporte histórico de salvación a un mundo que si no sigue el camino de Jesús no quedará salvado; el clamor de la inmensa mayor parte de la humanidad oprimida por una minoría prepotente es el clamor del propio Jesús que toma cuerpo histórico en la carne, en la necesidad y en el dolor de los hombres oprimidos.

Ciertamente no se da tan sólo la opresión socio-política y económica, ni todas las formas de opresión derivan exclusiva e inmediatamente de aquélla. Errarían, por tanto, los cristianos si buscaran solamente un tipo de liberación social. La liberación debe abarcar todo aquello que está oprimido por el pecado y por las raíces del pecado y debe lograr que quede liberado tanto la objetivación del pecado como el principio interior del mismo; debe abarcar tanto las estructuras injustas como las personas hacedoras de injusticia, debe abarcar tanto lo interior de las personas como lo realizado por ellas. Su meta es aquella libertad plena en la que sea posible y factible la plena y correcta relación de los hombres entre sí y de los hombres con Dios. Su camino no puede ser otro que el seguido por Jesús, camino que la Iglesia debe proseguir históricamente y en el que debe creer y esperar como elemento esencial de la salvación humana.

3. La Iglesia de los pobres sacramento histórico de salvación.

Acabamos de decir que la Iglesia debe ser sacramento de liberación al modo como lo fue Jesús; caben y se necesitan acomodaciones históricas en el modo y en la forma de realizar su tarea de salvación, pero no caben ni se necesitan modos y formas que no sean el proseguimiento de las que utilizó Jesús. El carácter institucional de la Iglesia, derivado necesariamente de su corporeidad social, tiene exigencias claras que sólo idealismos anarquizantes pueden dejar de ver. Pero ese carácter institucional no tiene por qué configurarse, como a menudo sucede y ha sucedido, conforme a la institucionalidad que necesitan los poderes de este mundo para mantenerse en su condición de poderosos. Ese carácter institucional debe estar subordinado al carácter más profundo de la Iglesia como continuadora de la obra de Jesús. La Iglesia debe seguir creyendo en la especificidad del camino de Jesús y no debe caer en la trampa de las salvaciones genéricas y racionales.

Efectivamente el modo que tiene Jesús de luchar por la salvación y liberación de los hombres es peculiar. Y es peculiar no sólo por los contenidos de esa salvación y liberación, punto en el que aquí no podemos entrar —es el tema de cuál es la praxis cristiana pedida por Jesús—, sino que es peculiar por el modo mismo de enfrentar la salvación y la liberación de los hombres. Jesús no las enfoca de un modo genérico y abstracto que llevara a la promoción humana o a la defensa de los derechos humanos, etc. sino de un modo peculiar. Enfrentado con una situación que muestra a una sociedad contrapuesta, busca la promoción humana o los derechos humanos desde la parte oprimida, en favor de ella y en lucha contra la parte opresora. Dicho en otros términos su acción es histórica y concreta y va a las raíces de la opresión. La Iglesia ha de repetir el mismo esquema y ha de situarse en similar alternativa, y esto es lo que corregirá tanto su falsa institucionalidad como una institucionalidad puesta en la línea de las estructuras opresoras.

Contra la exagerada institucionalización de la Iglesia se pretende hoy avanzar a través de las llamadas comunidades de base. Rahner en una corta alocución a un grupo alemán de tales comunidades dice: "Basisgemeinden sind heute für die Kirchen notwendig. Die Kirchen der Zukunft werden Kirchen sein, die sich von unten durch Basisgemeinden freier Initiative und Assoziation aufbauen".¹¹ Supuestamente en estas comunidades de base se encontrará más ágil y viva la fuerza del Espíritu, de modo que las iniciativas surjan libremente de la base a la cabeza, con lo que se evitará el excesivo peso de las estructuras eclesiales en las que tanto la iniciativa per-

sonal como la inspiración cristiana pueden verse ahogadas. La oposición se plantea entre comunidades de base en el sentido de pequeños grupos reunidos libremente para vivir su fe y emprender acciones consecuentes y las estructuras institucionales, que deben darse, pero a las que no compete ser las iniciadoras de cualquier actividad eclesial.

La teología de la liberación propondría el problema en otros términos. Las comunidades de base pueden servir de base para la Iglesia del futuro en razón de su carácter de base. El lenguaje podrá sonar un tanto marxista, por el empleo del término "base" y, sin embargo, ese término es empleado por comunidades, que no sólo no tienen nada que ver con el marxismo sino que se consideran "base" únicamente en el sentido de que son los elementos básicos o las células originarias del organismo eclesial. La teología de la liberación, en cambio, se fija en que la "base" evangélica del Reino de Dios son los pobres y que sólo los pobres puestos en comunidad pueden lograr que la Iglesia evite tanto la institucionalización excesiva como su mundanización. La raíz última de por qué la Iglesia institucional puede convertirse en opresora de sus propios hijos no está tanto en su carácter institucional sino en su falta de dedicación a los más necesitados en seguimiento de lo que fue y de lo que hizo Jesús. Consiguientemente sólo una puesta al servicio de los más pobres y necesitados puede desmundanizarla y ya desmundanizada dejará de caer en todos los defectos naturales de la organización y del poder cerrado sobre sí mismo.

La base de la Iglesia es la Iglesia de los pobres, siendo derivado y sujeto a condiciones históricas la forma diversa en que se vaya dando la Iglesia de los pobres. ¿Qué significa que la base de la Iglesia sea la Iglesia de los pobres?

Desde luego no es fácil ni simple conceptuar qué son los pobres y quiénes son los pobres, sobre todo después de las suavizaciones y espiritualizaciones de algunas partes del Nuevo Testamento y, más aún, después de tantas exégesis interesadas en conciliar el Reino de Dios con el Reino de este mundo.¹² Pero por mucho que se reclame la corrección en favor de los pobres de espíritu, en favor del despego de los bienes de este mundo, etc. no se puede olvidar que esos "espirituales" deben ser sustantivamente pobres, lo cual no es imposible para Dios, pero desde el punto de vista de la predicación evangélica resulta extremadamente improbable y extremadamente difícil. La necesidad de ser pobre, de hacerse uno con el pobre es un mandato ineludible para quien quiera ser seguidor de Jesús.

Pero, aun aceptadas estas correcciones, no deja de ser indudable que lo que con ellas se pretende

es no excluir a ninguna persona —todas están llamadas a la salvación, supuesta la debida y real conversión—, pero de ningún modo negar cuál era la preferencia real de Jesús. El peso masivo de la dedicación de Jesús a los pobres, sus ataques no escasos a los ricos y a los dominadores, la elección de sus apóstoles, la condición de sus seguidores, la orientación de su mensaje, dejan pocas dudas de cuál fue el sentir y la voluntad preferente de Jesús. Tan es así que hay que hacerse pobre como él, aun con toda la historicidad que compete a la pobreza, para entrar en el Reino. Desde la realidad histórica de Jesús queda de manifiesto y sin ambages lo que él quiso que fuera el Reino de Dios entre los hombres.

Desde esta perspectiva es como se ha de entender lo que es la Iglesia de los pobres. La Iglesia, en efecto, debe configurarse como seguidora y continuadora de la persona y de la obra de Jesús.

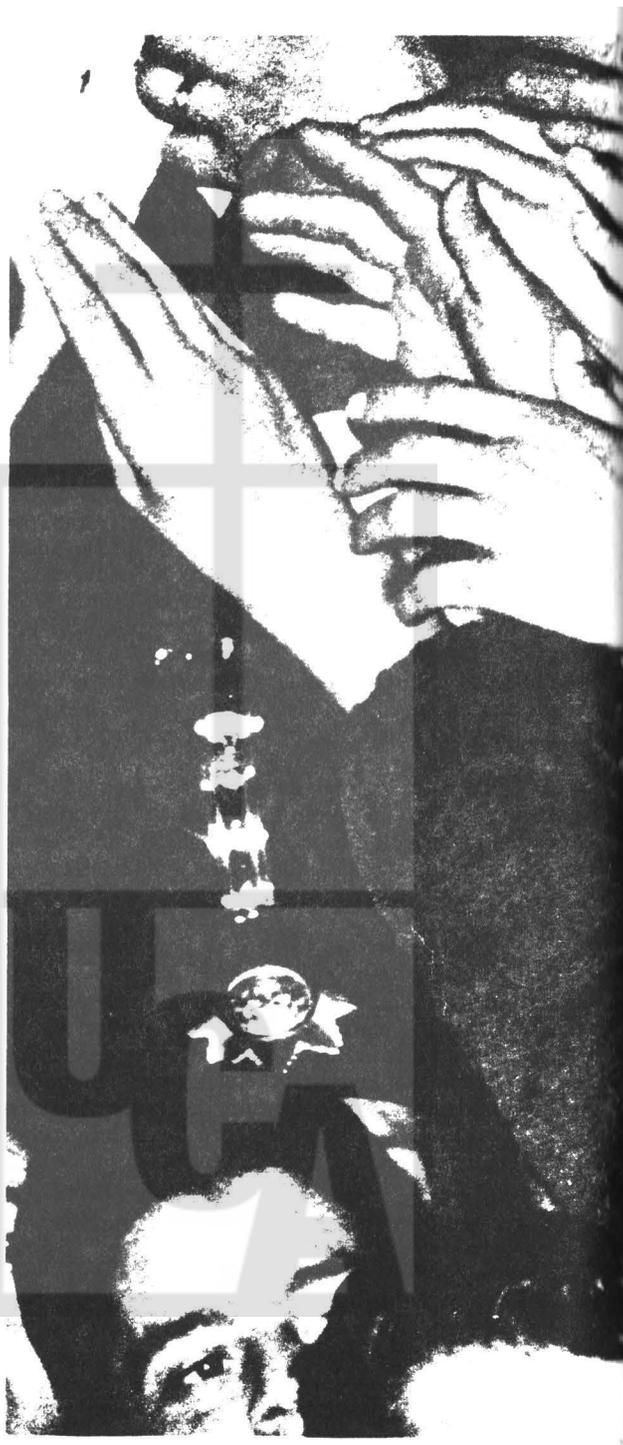
Consiguientemente, la Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y estableciéndose como tal, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda. Es, más bien, una Iglesia, en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna; la unión de Dios con los hombres tal como se da en Jesucristo es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres. Así la Iglesia, siendo ella misma pobre y, sobre todo, dedicándose fundamentalmente a la salvación de los pobres, podrá ser lo que es y podrá desarrollar cristianamente su misión de salvación universal. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es el modo cómo puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres.

Quiénes sean estos pobres en la situación real del Tercer Mundo no es un problema para cuya solución se necesiten exégesis escrituristas alambicadas ni análisis sociológicos o teorías históricas. Ciertamente el hablar de "pobres", resulta peligroso, frente a otras categorías más politizadas. Pero como hecho primario, como situación real de la mayoría de la humanidad, no caben equivocaciones interesadas. Con el agravante de que en gran medida estos pobres y su pobreza son resultado de un pecado, que la Iglesia debe esforzarse por quitar del mundo. El norte orientador de la constitución histórica de la misión de la Iglesia, por lo que toca a su destinatario primordial, no puede ser otro. No sólo se trata de que representen los pobres la mayor parte de la humanidad y, en este sentido, son lugar primario de universalidad; se trata, sobre todo, de que en ellos está especialmente la presencia de Jesús, una presen-

cia escondida, pero no por eso menos real. De aquí que sean los pobres el cuerpo histórico de Cristo, el lugar histórico de su presencia y que sean los pobres la "base" de la comunidad eclesial. Dicho en otros términos, la Iglesia es cuerpo histórico de Cristo en cuanto es Iglesia de los pobres y es sacramento de liberación asimismo en cuanto es Iglesia de los pobres. La razón de ello estriba tanto en el célebre pasaje del juicio final como en la esencia misionera de la Iglesia. Si la Iglesia se configura realmente como Iglesia de los pobres dejará de ser una Iglesia instalada y mundanizada, para convertirse de nuevo en una Iglesia predominantemente misionera, esto es, abierta a una realidad, que le obligará a sacar de sí sus mejores reservas espirituales; le obligará igualmente a convertirse a Jesucristo presente realmente de una manera especial en los presos, en los dolientes, en los perseguidos, etc.

La Iglesia de los pobres hace, por tanto, referencia a un problema básico de la historia de la salvación. Porque "pobre" en este contexto no es un concepto absoluto y ahistórico, ni tampoco es un concepto "profano" o neutro. En primer lugar, cuando se habla aquí de pobre se habla propiamente de una relación pobre-rico (más en general, dominado-opresor), en la que se dan ricos porque hay pobres y haciendo a los demás pobres o, por lo menos, despojándolos de parte de lo que debería ser suyo. Ciertamente, hay otro sentido válido de "pobre", el de quien se siente y se halla marginado por causas "naturales", no históricas; pero el primer sentido es el fundamental tanto en su carácter dialéctico como en su carácter histórico. En segundo lugar, esta relación no es puramente profana, no sólo porque ya negamos en general esa presunta profanidad sino más en particular porque su especial dialéctica hunde sus raíces en lo que es esencial al cristianismo: el amor a Dios en el amor a los hombres, la justicia como lugar de realización del amor en un mundo de pecado. De ahí la singular importancia cristiana e histórica de una Iglesia de los pobres, cuya misión es romper esa dialéctica en aras del amor para lograr así la salvación conjunta de las dos partes de la oposición, que actualmente están anudadas por el pecado y no por la gracia. Precisamente la evasiva de quienes suelen acudir al "siempre habrá pobres entre ustedes", se vuelve contra ellos, porque lo que significaría sería que cuando desaparece el Jesús visible es cuando tomarán su puesto los pobres en los que invisiblemente a los ojos del mundo pero visiblemente a los ojos de la fe se hace presente.

Esta concepción de la Iglesia como Iglesia de los pobres tiene grandes consecuencias prácticas. Aquí sólo se proponen algunas y de modo sintético y programático.



a) La fe cristiana debe significar algo real y palpable en la vida de los pobres. Esto puede parecer una obviedad y algo que siempre se ha pretendido en la Iglesia, aunque no siempre se haya conseguido. Sin embargo, no es así. Y no lo es porque, en primer lugar, no se ha entendido "pobre" en la línea aquí propuesta, esto es, como un concepto dialéctico e histórico. Y no lo es, en segundo lugar, porque esa significación real y palpable no se refiere tan sólo a un problema de comportamiento individual, sino que se refiere también y de un modo esencial —tan esencial como el anterior— a lo que es la vida real en las estructuras reales, que forman parte de la vida humana como totalidad; se refiere, pues, al aspecto socio-político de su vida y a aquellas realidades estructurales socio-políticas, que configuran de modo decisivo las vidas personales. Dicho en términos más generales y más teológicos, repitamos una vez más que la historia de la salvación debe ser también una salvación histórica, debe también salvar históricamente, ser principio de salvación integral también aquí y ahora. Baste para entender esto volver la mirada al criterio fundamental de la teoría y de la praxis cristiana: el Jesús histórico. La predilección de Jesús por los pobres no es una predilección puramente afectiva sino que es una dedicación real, por la que van logrando una salvación, que no es sólo promesa ultraterrena sino que es vida eterna ya presente; es imposible desconocer toda la obra real e histórica que hizo Jesús por los pobres de su tiempo. Y es claro que esta historización de la salvación, referida a un pueblo y a un pueblo oprimido tiene y ha de tener características bien singulares, según sea la naturaleza de la opresión.

Esto no significa necesariamente que haya de tratarse al pobre como "clase", etc., con mengua de su carácter personal. La existencia efectiva y presionante de realidades sociales no niega la existencia irreductible de realidades personales. No se puede confundir una cosa con otra ni dar por válido que la solución en uno de los órdenes sea sin más la solución del otro. Por otro lado, si esta orientación permite desglosar hasta cierto punto a la persona del personaje que representa —y en este sentido sobrepasa o puede sobrepasar la acepción de personas—, no anula la opción fundamental, que sigue siendo la liberación de los oprimidos con toda la carga socio-política que encierra este concepto.

b) Por ello la fe cristiana lejos de convertirse en opio —y no sólo opio social— debe constituirse en lo que es: principio de liberación. Una liberación que lo abarque todo y lo abarque unitariamente: no hay liberación si no se libera el corazón del hombre, pero el corazón del hombre no puede liberarse, cuando su totalidad personal, que no es sin más interioridad, está oprimida por unas estructuras y reali-

dades colectivas, que lo invaden todo. Si respecto de planteamientos más estructurales la Iglesia debe evitar que se conviertan en opio respecto de los problemas personales, también debe procurar que planteamientos más individualistas y espiritualistas no se conviertan a su vez en opio respecto de problemas estructurales.

Esto sitúa a la Iglesia latinoamericana en una posición difícil. Por un lado, le trae persecución, como le trajo persecución hasta la muerte al propio Jesús: la Iglesia latinoamericana y más exactamente, una Iglesia de los pobres, debe estar convencida de que en un mundo histórico, donde no se encuentre ella misma perseguida por los poderosos, no hay predicación auténtica y completa de la fe cristiana, pues si no toda persecución es signo y milagro probatorio de la autenticidad de la fe, la falta de persecución por parte de quienes detentan el poder en situación de injusticia es signo, a la larga irrefutable, de falta de temple evangélico en el anuncio de su misión. Pero, por otro lado, el que la Iglesia no pueda ni deba reducirse a ser una pura fuerza socio-política, que agote su tarea en luchar ideológicamente contra las estructuras injustas o que dé prioridad absoluta a esa tarea, le proporciona la incomprensión y el ataque de quienes han parcializado su vida y han optado por una parcialidad política como si fuera la totalidad humana; no saben éstos el daño que causan no sólo a una labor profunda y larga por parte de la Iglesia sino, lo que es más importante a las propias personas, que dicen servir, cuando a veces se sirven de ellas para lograr un proyecto político irrealizable, que ni siquiera tiene en cuenta la totalidad de condiciones materiales en la que se está.

c) Así esta Iglesia de los pobres no permite hacer una separación tajante entre fe y religión, por lo menos en unos determinados contextos sociales y en los primeros momentos de un proceso concientizador. La distinción entre fe y religión, que tiene mucho de válida tanto en el orden teórico general como en el orden práctico de determinados medios sociales, debe utilizarse con cuidado en situaciones como las de América Latina. En efecto, esta distinción, bien fundada teológicamente, es necesaria para recuperar la peculiaridad de lo cristiano, pero es manipulable y no siempre se acomoda a la realidad de una Iglesia de los pobres. Puede servir para menospreciar las auténticas necesidades de un estadio cultural y puede también desencarnar la fe, deshistorizarla, ya sea convirtiéndola en algo puramente individual y puramente comunitario y no estructural, ya sea amputando la necesidad de que la fe se encarne en formas "también" religiosas, como lo exige el carácter "corpóreo" de la realidad social. El acento centroeu-ropeo de la fe frente a la religión supone sin duda una recuperación de dimensiones fundamentales,

pero tiene el peligro de la subjetivización e idealización individualista y el peligro también de convertirse en una opción para élites. A estos peligros una auténtica Iglesia de los pobres debe responder entendiendo y practicando la fe como seguimiento histórico de la persona y de la obra de Jesús y también como celebración asimismo histórica, que responda como el seguimiento mismo lo debe hacer, a los problemas y a la situación de las mayorías oprimidas, que luchan por la justicia.

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

d) En consecuencia, esta Iglesia de los pobres no debe convertirse en una nueva forma de elitismo. El concepto mismo de Iglesia de los pobres rebasa el elitismo de quienes plantean el cristianismo como un modo de ser alquitarado, que sólo podrían gustar los exquisitos o que sólo podrían poner en práctica los perfectos. La Iglesia de los pobres no cierra a nadie sus puertas ni reduce la plenitud y la universalidad de su misión. Debe siempre conservar la plenitud de su fuerza, aunque esto signifique locura para unos y escándalo para los otros.

Pero tampoco debe dar lugar a otra forma de elitismo: aquélla que pasa de todo el pueblo a una parte más concientizada de él y de esta parte más concientizada a lo que puede estimarse como su vanguardia más comprometida, y de esta vanguardia comprometida a los dirigentes verticales, que orientan desde arriba con esquemas preestablecidos y se hacen monopolizadores dogmáticos de lo que son las necesidades populares y de cuál es el modo y el ritmo de resolverlas. Se prefiere entonces el éxito llamativo y rápido de la acción política, antes que el crecimiento lento de la semilla evangélica sembrada en su tierra propia y cuidada con esmero.

Ante estas distintas formas de elitismo, la alternativa de la Iglesia de los pobres no constituye ni opio adormilante ni droga estimulante. La fe cristiana no tiene por qué ser opio eterno pero tampoco excitante apocalíptico o milenarista; es una semilla pequeña que poco a poco puede convertirse en un



gran árbol capaz de albergar a todos los hombres. Las prisas revolucionarias y los escatologismos desesperados respetan tan poco la realidad popular como la realidad eclesial. Y no es justo ni evangélico confundir el paso del individuo selecto, elitista, con el paso del pueblo real. La poca fe y confianza en el potencial salvífico de la predicación de Jesús hace que fácilmente se pase del seguimiento histórico de Jesús a la acción puramente política. Acción que puede estar plenamente justificada, acción que debe ser modelada conforme a planteamientos técnicos muy rigurosos, pero que no es sin más la fe cristiana y que no puede ser su sustituto, aunque a veces pueda ser su signo encarnatorio en una determinada situación.

Quedaría por analizar si en el propio evangelio no aparece un cierto elitismo: pueblo, seguidores, discípulos, apóstoles, los tres, Pedro, etc. Pero, como quiera que se resuelva este difícil problema, cabría suponer que nunca el evangelio desconoce un respeto sin límites por lo que en cada momento puede dar de sí un determinado grupo social. Si la Iglesia de los pobres debe configurarse según toda la plenitud y la energía de la fe cristiana, cada uno de los grupos humanos dentro de ella y, sobre todo, cada una de las personas, debe contar con el infinito respeto con que Jesús ejerció su ministerio de evangelización, siempre que no se daba una positiva opresión del hombre por el hombre.

No quisiera terminar estas reflexiones sobre la Iglesia de los pobres como sacramento de liberación sin recoger lo que sentían los campesinos evangelizados por un profeta de la Iglesia de los pobres, el Padre Rutilio Grande, mártir de esa Iglesia, que por dar testimonio activo de la fe cristiana murió acribillado por las balas de los opresores. He aquí algunos testimonios.

“Yo pienso que Rutilio ha cumplido con su misión sacerdotal. . . había entendido el compromiso cristiano que Dios manda que cumplamos todos los hombres. Este compromiso él lo hacía sirviendo a los demás; se relacionaba con la gente humilde del campo y de la ciudad, enseñando cuál es el verdadero camino de un cristianismo que hay que demostrar ante los demás”. “Comenzó a desarrollar una línea, a ponerla en práctica con los delegados, y luego fue abriendo un camino cristiano, comprometiéndose con el pueblo, hasta que un día lo vimos morir por las balas asesinas del enemigo, que no quiso que él siguiera trabajando con su pueblo. . . llevándolo al camino que Cristo quería indicar”. “Se relacionaba con la gente humilde para enseñarle que el Evangelio se vivía en la lucha, no para dejarlo en el aire, sino para poder salir de la injusticia, de la explotación y de la miseria. Por eso los enemigos del pueblo decidieron matarlo junto a su pueblo”. “Con el trabajo



del Padre Rutilio Grande y los demás Padres misioneros fueron los primeros en levantar esa comunidad, por eso esas comunidades se sienten bien levantadas de espíritu evangélicamente, porque se adquirió bien a fondo cuando el Padre Rutilio llegaba a dar sus misas. Por eso esas comunidades han crecido en número. Cuando él formó esas comunidades dejó una cantidad de delegados que eran unos ocho. Ahora la comunidad ha llegado a ser 18 delegados, pero delegados que sí han entendido qué es ser seguidores de Cristo y que no hay que pararse por alguna cosa que se inventan en este mundo oprimido”. “Padre Grande con sus misioneros también nos iluminaron que era bueno celebrar la fiesta de nuestros productos que cosechamos como era el maíz. . . En esa fiesta no había distinción de saco, de buen calzado, o que anduvieran descalzo o que anduvieran con caitillos de ruedas de hule; ahí todos éramos iguales, ahí no había diferencia de clases”. “El reto que nos hace la muerte de Rutilio es seguir adelante, no desmayar. Ver bien claro la posición de este hombre, un mártir y un profeta de la Iglesia. Debemos mantener esta posición que este profeta mantuvo y, es posible, dar la vida por el servicio a los demás, porque para ver el fruto tiene que morir el grano”.

La meditación sobre estas palabras de fe viva daría para muchísimas reflexiones. Muestran bien lo que puede ser una Iglesia de los pobres como sacramento de liberación universal, de la que sólo quedan fuera aquellos mismos que quedaron fuera cuando Jesús murió por todos los hombres, a quienes, como Jesús, Rutilio Grande perdonó también al morir porque no sabían lo que hacían.

NOTAS:

1. Aunque bajo este término se entenderían corrientes diversas, como no puede ser menos dada su propia definición como quehacer histórico, preferiría mantener el término por lo que tiene de diferenciación.
2. Cfr. X. Zubiri, El hombre y su cuerpo, *Salesianum* n. 3, (1974) pp. 479-486.
3. Mons. Oscar Romero, "La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia", Segunda Carta Pastoral.
4. Cfr. I. Ellacuría: "¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?" *Misión Abierta*, Marzo 1977, pp. 17-26. Cfr. sobre la bibliografía allí citada H. Schuermann, *Coment Jesus a-t-il vécu se mort*, Paris 1977.
5. Este punto se desarrolló en I. Ellacuría, "Iglesia y realidad histórica", *ECA*, 331 (1976), pp. 213-220.
6. La traducción francesa ha aparecido en *La Documentation Catholique*, 4-18 Sept. 1977, No. 1726 pp. 761-768.
7. *ib.*, 766
8. Cfr. "Historia de la salvación y salvación en la historia", *Teología política*, San Salvador, 1973, pp. 1-10. (Hay traducción inglesa "Freedom made flesh", *Orbis Book*, New York, 1976).
"El anuncio del Evangelio y la misión de la Iglesia", *ib.*, 44-69.
"Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana" *ib.* 70-90.
9. "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana" en Varios, *Teología y mundo contemporáneo*, pp. 325-350, Madrid 1975.
10. "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", *Estudios Centroamericanos*, Ag-sept. 1975, pp. 409-425.
11. "En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana" - "Sal Terrae, Ag-Sept. 1976, pp. 563-572.
12. "Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo", *Concilium*, Mayo 1977, pp. 282-290.
13. "Fe y Justicia", *Christus*, agosto y octubre, 1977.
14. Cfr. "Fe y Justicia", 1. c.
15. Jon Sobrino en su *Cristología desde América Latina*, México, 1976 y en muchos de sus escritos ha mostrado in actu exercito cómo se puede y se debe mantener la primariedad del Jesús histórico desde una incorporación histórica y para una incorporación histórica.
16. K. Rahner "Oekumenische Basisgemeinden", *Action 365, Themen des Glaubens*, Frankfurt, 1975.
17. Sigo desde aquí reflexiones ya publicadas en "Notas teológicas sobre religiosidad popular", *Fomento Social*, Jul-Sept., 1977, pp. 253-260.

