

La “salvación en Jesucristo” en la reflexión teológica latinoamericana*

Carlos Palacio, S.J.
Centro de Estudios Superiores,
Belo Horizonte, Brasil.

La teología contemporánea de la salvación oscila entre los desequilibrios heredados de una tradición unilateral¹ y los interrogantes inéditos que le vienen de un mundo —cultural y religiosamente— plural. El tema de este congreso —la pregunta por Jesucristo y las respuestas culturales y religiosas en perspectiva de la misión— es un ejemplo elocuente de la nueva situación de la soteriología. Al relacionar la dimensión teológico-cristológica de la salvación (Jesucristo como salvador), la dimensión antropológico-cultural (en qué consiste y cómo repercute el anuncio de la salvación en cada contexto) y la dimensión religiosa (la función de la Iglesia con relación a la salvación, en el contexto del diálogo entre las religiones), el congreso no sólo ensancha el horizonte de la salvación, sino que plantea el problema sobre otras bases que permiten ir más allá de las dificultades en las cuales se había enredado la soteriología tradicional.

Estas mismas coordenadas serán utilizadas para delimitar nuestra reflexión sobre la “salvación en Jesucristo”. No porque haya sido ése el marco teórico utilizado por la teología latinoamericana para pensar la salvación, sino porque ofrece una clave hermenéutica válida para comprender su evolución y los presu-

* Ponencia presentada en el Congreso de cristología, Roma, 2000.

1. Basta recordar, a título de ejemplo, algunos de los muchos problemas que esperan todavía una respuesta satisfactoria: a) las deletéreas consecuencias de la ruptura entre cristología y soteriología, con la consiguiente polarización de la soteriología alrededor de la muerte de Jesús; b) la preeminencia otorgada a lo que podríamos llamar el aspecto “negativo” de la salvación como redención del pecado; y c) la perversión del lenguaje utilizado —en muchos sentidos pre-cristiano, fruto de la preponderancia de los esquemas jurídicos y del olvido del carácter simbólico del lenguaje sobre la salvación en el Nuevo Testamento.

puestos (no siempre explícitos) que la sostengan. De esa forma será posible situar la reflexión teológica latinoamericana en el conjunto de la soteriología contemporánea y destacar lo que pueda tener de original su contribución.

1. El método escogido y sus presupuestos

1.1. El "camino"

Es conveniente empezar justificando el camino escogido. No sería difícil hacer una reflexión sobre la soteriología implícita en las cristologías latinoamericanas². No parece, sin embargo, que sea ése el camino más apropiado. En primer lugar, porque todas ellas siguen, como era natural, el itinerario de la cristología moderna. Son, en cierto sentido, cristologías narrativas, que vuelven a lo que es central en el evangelio: la vida, muerte y resurrección de Jesús, con toda su densidad histórica. Precisamente por eso, su objetivo directo no era la soteriología. Pero, al entrar en el *movimiento del evangelio*³, las cristologías modernas recuperan la *totalidad de sentido* de esa historia y su *unidad originaria*: la "obra" de Jesús (lo que "hace por nosotros", su significación) es inseparable de lo que él "es" (su "persona", su "ser" último)⁴. Y, en ese sentido, se

2. He aquí, respetando la cronología de su publicación, las más conocidas: L. Boff, *Jesús Cristo libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, Vozes (Petrópolis, 1972); J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT (México, 1976); L. Boff, *Paixão de Cristo, paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*, Vozes (Petrópolis, 1977); J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vol., Cristiandad (Madrid, 1982); y la condensación de esos tres volúmenes (que, en realidad, equivale a una nueva cristología), hecha por el autor para la edición francesa: J. L. Segundo, *Jésus devant la conscience moderne. L'histoire perdue y Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, Cerf (París, 1988), (el texto en español salió posteriormente en la Editorial Sal Terrac); J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta (Madrid, 1991) y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta (Madrid, 1999).
3. Sin entrar en discusiones sobre la utilidad y la posible ambigüedad de expresiones como "cristología deductiva" (*von oben*) o "inductiva" (*von unten*) etc., es evidente que los evangelios presentan *la fe* en Jesucristo *por medio de la historia* de Jesús (ése es el sentido de la narración evangélica). Y, en ese sentido, su movimiento es innegablemente "inductivo". Esta constatación es importante para explicar por qué la cristología contemporánea no tiene su punto de partida en la categoría de la encarnación. En rigor habría que decir que, desde la perspectiva de la teología clásica de la encarnación, es imposible una soteriología adecuada.
4. Por detrás de esta distinción está la progresiva separación entre cristología y soteriología que, a partir de la edad media, acabaría en ruptura. Las consecuencias fueron nefastas para ambas. La teología clásica —que no la más tradicional en el verdadero sentido— se acostumbró a esta "división": por un lado, el tratado *De*

puede decir que hay una soteriología implícita en las cristologías latinoamericanas.

Pero existe otro motivo para no seguir ese camino. A pesar del innegable avance que supone la cristología contemporánea con relación al modelo clásico de la cristología, hay que reconocer que la violencia infligida a la fe por una separación que duró siglos dejó marcas indelebles en la conciencia cristiana y hará falta bastante tiempo aún para que esas marcas sean reabsorbidas. Una de ellas es la espontánea asociación entre salvación, muerte y cruz. No sólo en el imaginario de los cristianos, sino en la misma teología⁵. Lo que inevitablemente desequilibra la manera de entender la salvación.

Y la tercera razón es que la vida precede a la teología. Como no se cansó de repetir la teología de la liberación desde el comienzo, la "teología" —y en este caso la "soteriología"— es siempre un "acto segundo"⁶. Su función es iluminar la vida y la *praxis* de la comunidad de fe. Y esa iluminación puede significar a veces una función crítica de la fe vivida (*in actu exercito*) y practicada. Por eso, para conocer lo que pueda haber de original en la reflexión latinoamericana sobre la salvación, es conveniente preguntarse primero por la *soteriología implícita* en la vida y en la *praxis* de las comunidades eclesiales.

De hecho, para la teología de la liberación⁷, preguntarse por la salvación no era una cuestión teórica. Ni tampoco recibió un tratamiento sistemático en el

Verbo incarnato se ocupaba del problema teórico y especulativo de la unión entre Dios y el hombre (o, en términos más abstractos aún, de las "dos naturalezas", humana y divina), en la persona del Verbo; por otro lado, en el *De Redemptione* se explicaba el valor redentor de la muerte de Cristo. Las consecuencias fueron nefastas para ambos tratados. Y de eso sufre hasta hoy no sólo la teología, sino la existencia cristiana, personal y eclesial.

5. De algún modo, las cristologías modernas, a pesar de ser conscientes de que "lo salvífico" está en la totalidad de la vida, muerte y resurrección de Jesús, acaban tratando de la "salvación" a propósito de la *muerte* de Jesús. Lo que podría ser todavía un resquicio de la antigua ruptura. Bastaría hojear los índices de las obras indicadas en la nota 2 para constatar que, con matices diferentes en cada autor, la observación sigue siendo válida. En ese sentido es revelador el título del libro de L. Boff, *Paixão de Cristo, paixão do mundo*. Habría que preguntarse el por qué de esa concentración en la pasión y la muerte.
6. Fue G. Gutiérrez, sobre todo, el que subrayó este aspecto: "la teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo". En *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme (Salamanca, 1972), pp. 26-41 y *passim* (aquí p. 35).
7. Es evidente que la teología de la liberación no fue la única forma de reflexión teológica durante los últimos treinta años en América Latina, pero constituye, sin duda alguna, su *hecho mayor*. Por eso será considerada aquí como sinónimo de "reflexión teológica latinoamericana".

ámbito académico. La pregunta nacía de la vida y tuvo que ser pensada al ritmo de los desafíos que la crueldad de lo real planteaba a la fe practicada de las comunidades eclesiales. Lo que desencadenó la reflexión no fue la insatisfacción teórica —la insuficiencia o la crítica de los límites de la soteriología tradicional—, sino la necesidad imperiosa de convertir el anuncio del evangelio en una “buena noticia” para la realidad de América Latina. Antes de ser un “problema teológico”, la *salvación* era una *urgencia de la vida*: ¿qué significa ser salvados y de qué nos salva Jesucristo, cuando se vive en un contexto de opresión y de muerte?

1.2. Los presupuestos

Ese punto de partida suponía no sólo una *concepción de la teología* y de su función en la Iglesia, sino también un *modo de ser Iglesia*, una manera de comprender su *identidad* y su *misión* en el mundo. De hecho, la teología de la liberación nació como la exigencia de pensar teológicamente una experiencia eclesial particular: la de la Iglesia en América Latina después del Concilio Vaticano II. Sin el giro eclesial que supuso la Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, no habría teología de la liberación. Pero, al mismo tiempo, Medellín fue precedido y, en cierto sentido, preparado por una sensibilidad teológica y pastoral que era perceptible ya al comienzo de los años sesenta. El encuentro de teología pastoral, realizado en Santiago de Chile, en julio de 1966, es un ejemplo revelador de lo que se estaba gestando en aquellos años entre los teólogos⁸.

La preocupación de estos teólogos era eminentemente *pastoral*. No en el sentido que tiene habitualmente esta palabra, sino como prolongación de lo que fue la intención más profunda de Juan XXIII al convocar el concilio: que el anuncio de la fe llegase a ser una “buena noticia” para los hombres a los que se dirigía. *Pastoral*, pues, para aquellos teólogos era *pensar* los verdaderos problemas de la Iglesia, *reflexionar* sobre los desafíos reales de la evangelización. Por eso, el *lugar* de la reflexión no podía ser el despacho de los teólogos de profesión, sino la vida concreta de la Iglesia, en el continente⁹.

8. Los trabajos de ese encuentro se publicaron con el significativo título de *Salvación y construcción del mundo*. Dilapsa-Nova terra (Santiago, Barcelona, 1968), en la colección Andina, Serie Pastoral, bajo la responsabilidad del Instituto Pastoral latinoamericano.

9. G. Gutiérrez lo formularía poco después de manera contundente: “la acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas”, en *Teología de la liberación*, p. 35. Así se explica la composición heterogénea —poco ortodoxa, sin duda, para el gusto de la “teología científica”— de los que participaron en el Congreso de Santiago de Chile al cual me referí en la nota anterior: no sólo teólogos “profesionales”, sino “pastoralistas”, es decir, personas que tenían necesidad de reflexionar teológicamente sobre la acción pastoral concreta.

En un artículo titulado significativamente "Una Iglesia sin teología", J. L. Segundo expuso de manera incisiva una hipótesis, que tenía mucho de manifiesto: "la creatividad de la Iglesia latinoamericana exige la desaparición, momentánea o definitiva, de la distinción entre teólogos (encarnados en la realidad) y pastores (que piensen esa misma realidad)"¹⁰. Suprimir esa frontera no era ignorar la diferencia de funciones, sino postular otro modo de hacer teología. La vida exigía reflexión (pastores que piensen la realidad), y por eso, la teología debía reflejar —por haber reflexionado sobre ella— la vida (teólogos encarnados en la realidad).

Se estaba gestando así una de las características más originales de la teología de la liberación: la inseparable unidad entre "vida" y "reflexión"¹¹. Y, por lo tanto, su congénita función eclesial. Pensar desde la vida y desde la *praxis* pastoral era restituir a la pastoral su libertad de abordar los verdaderos problemas, devolver a la teología su capacidad para pensar de manera creadora y original, y proporcionar a la Iglesia un pensamiento propio. O sea, un instrumento indispensable para superar su condición de "Iglesia-reflejo" (reflejo de otros tiempos, de otros problemas, de otras maneras de ser Iglesia) y llegar a ser "Iglesia-fuente", verdadera *Iglesia particular* como deseaba el Vaticano II¹².

Pensar críticamente el peculiar contexto de la Iglesia latinoamericana significaba poder cuestionar la manera tradicional de *evangelizar* y levantar la sospecha del posible *uso ideológico de la fe y de la teología*. La inhumana situación de miseria desmentía el carácter "cristiano" del continente y desenmascaraba el papel de la Iglesia en la sociedad. ¿Cómo no sospechar que la fe se había pervertido, convirtiéndose en elemento cultural de la situación de injusticia? La práctica de los cristianos negaba la fe profesada. Evangelizar dentro de esa realidad requería una conversión. La comunidad eclesial necesitaba otras bases teológicas para justificar una nueva *manera de ser y de situarse en la sociedad*.

Tarea ingente y arriesgada. Porque, en el fondo, era una búsqueda honesta y radicalmente evangélica de entender y vivir la experiencia cristiana, personal y eclesial, *de otra forma*. No de inventar "otro cristianismo" —lo que sería una ruptura inaceptable de la tradición—, sino de un "cristianismo otro", es decir, de

-
10. J. L. Segundo, *De la sociedad a la teología*, Ed. Carlos Lohlé (Buenos Aires, 1970), p. 27, nota 7.
 11. Característica recogida en el título de un libro en colaboración, que comparaba el modo de teologizar en Europa y en América Latina: *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*, CEP (Lima, 1983).
 12. La expresión es de unas breves pero pertinentes reflexiones de H. C. de Lima Vaz, "Igreja-reflexo" x "Igreja-fonte", en: *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro 46 (1968) 17-22.

una nueva conciencia eclesial de la fe. Lo que no podía dejar de levantar sospechas en unos y suscitar mecanismos de defensa en otros¹³.

Con ese planteamiento era posible entrever qué significaría repensar la salvación, a medida que la experiencia cristiana se fuese encarnando en el contexto social y político de América Latina. J. L. Segundo lo resumía en pocos tópicos: "que el acento en la salvación individual y extraterrena constituye una deformación del mensaje de Jesús, interesado en una liberación integral del hombre, liberación que actúa ya en el proceso histórico y con medios históricos; que la Iglesia no posee una eficacia mágica para la salvación, sino elementos liberadores en fe y liturgia, y que su triunfo no ha de ser considerado numérico o cuantitativo, sino funcional, en la medida en que esos elementos propios influyan poderosamente en la historia humana; que no existe un orden sobrenatural ahistórico y otro natural e histórico, sino que una misma gracia alza a un nivel sobrenatural a todo ser humano y le da los medios necesarios para cumplir, en el amor, ese destino en la única historia..."¹⁴.

Pero antes de ser elaborada sistemáticamente por los teólogos era necesario que la experiencia de salvación fuese "practicada", verificada —hecha verdad— en la vida de la comunidad eclesial. Desentrañar la génesis de esa "soteriología implícita" es el objetivo de estas reflexiones. Destacaremos tres aspectos, que no deben ser considerados como etapas cronológicas: la transposición de la salvación en categorías de liberación, la salvación en la historia y su relación con la trascendencia, y la experiencia de lo escondido como otra forma evangélica de transformar y de estar presentes en la historia. Cuestiones vitales que se presentaban a la conciencia eclesial como "centros estratégicos" desde los cuales se fue reconstituyendo una manera nueva de ser Iglesia. Esta soteriología "vívida" no posee la misma lógica, ni tiene por qué responder a los mismos problemas de una "soteriología sistemática".

2. La "salvación" como "liberación"

2.1. El problema

No se trataba sólo de una cuestión de lenguaje. Lo que estaba en juego era el modo de entender la salvación. Y de encarnarla. ¿Cómo transponer la experiencia para otro universo de significación? Porque el lenguaje no es inocente. "Salvarse", "salva tu alma", "salvación eterna", etc., son expresiones que por sí mismas dejan transparentar una manera de entender la salvación como una

13. El que trabajó más explícitamente para des-ideologizar la fe y la teología fue, sin duda, J. L. Segundo. Ver su libro ya citado *De la sociedad a la teología* y sobre todo *Liberación de la teología*, Ed. Carlos Lohlé (Buenos Aires, 1975).

14. J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, pp. 7-8.

aventura individual, que se desentiende de la historia para concentrarse en Dios y en una búsqueda de felicidad extramundana. Esa salvación había perdido, por un lado, su condición concreta, encarnada, histórica (sólo interesaba la "otra vida") y, por otro, renunciaba a la vocación del hombre de ser responsable de la historia y, en concreto, de la suerte de su hermano (Gen 4, 9; Mt 25, 31-46).

Pero ¿era posible utilizar un concepto socio-político como "liberación" — profano a primera vista— para expresar algo tan fundamental como la salvación cristiana? El miedo de los "reduccionismos" hacía sospechosa esta palabra para la fe. Pero nadie se preguntaba el por qué de una salvación tan desencarnada. Los avatares del tiempo habían borrado de la memoria cristiana la palabra "liberación". Y, sin embargo, su presencia en la Escritura es incontestable. Y con significaciones muy concretas. Lo que no se aplica sólo al Antiguo Testamento. Es también una palabra central en el Nuevo Testamento y en la proclamación que hace Jesús del reino de Dios (Lc 4, 18-19)¹⁵.

Lo vieron en seguida los obispos latinoamericanos en Medellín¹⁶. El contexto de opresión y dependencia del continente era suficiente para explicar que la *praxis* cristiana haya echado mano con tanta naturalidad del término "liberación"¹⁷. La Congregación para la Doctrina de la Fe lo tuvo que reconocer más tarde —en su polémica con la teología de la liberación—, al afirmar que "la poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a la *liberación* constituye uno de los principales *signos de los tiempos* que la Iglesia tiene que escrutar e interpretar a la luz del evangelio"¹⁸.

15. Es sospechosa, por eso, la tendencia a considerar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento como el paso de una concepción más concreta y encarnada a una concepción más "espiritual". En la nueva existencia en Cristo se trata de vivir de otra forma, es decir, "según el Espíritu". Pero lo que se vive (el contenido, la materia de la "vida espiritual") es la realidad humana. Que la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, no se identifique con una nación particular (como era el caso de la alianza con Israel) no quiere decir que el pueblo de Dios sea puramente "espiritual". La Iglesia es universal desde sus encarnaciones particulares.
16. Es significativo que, hablando del papel transformador de la educación en el continente, los obispos hayan utilizado la expresión "educación liberadora". La razón, según ellos, es que "toda liberación es ya una anticipación de la plena redención de Cristo" (Documento sobre *Educação*, em SEDOC, 1968, col. 689).
17. Independientemente de la explicación que se la pueda dar, la situación de "dependencia" de América Latina es un hecho que el actual fenómeno de la globalización no hace más que acentuar. Una de las hipótesis utilizadas por los teólogos de la liberación para interpretar tal hecho fue la "teoría de la dependencia", que explicaba la situación de subdesarrollo y de injusticia estructural de los países del tercer mundo como el efecto "necesario", la otra cara, perversa, del desarrollo y de la sumisión al centro de poder que representaba el primer mundo.
18. *Instrução sobre alguns aspectos da 'Teologia da libertação'*, Cidade do Vaticano, 1984, I,1. Y dos años después, en el segundo documento, *Instrução sobre a*

Transponer el concepto de "salvación" en un lenguaje de "liberación" era lícito y además necesario. Pero no se trataba, en primer lugar, de una operación especulativa, sino de discernir una experiencia. ¿Era capaz la *praxis* eclesial de liberación de traducir fielmente lo que significaba el anuncio cristiano de la salvación? Someterla al criterio del evangelio era el camino para verificar la consistencia de tal experiencia. El encuentro con la vida de Jesús como salvación en actos fue la referencia para esa "soteriología vivida".

2.2. Jesús y su misión

La lectura asidua del evangelio como palabra de Dios se tornó parte integrante de la vida de las comunidades¹⁹. Ése fue el camino de un "encuentro" con la persona de Jesús que, poco a poco, fue adquiriendo los rasgos concretos que posee en los evangelios. En él descubrió la comunidad eclesial en qué consiste una existencia "salvada", una vida humana rescatada y qué es concretamente "salvación en actos".

En Jesús, la salvación se convertía en "buena noticia", tomaba cuerpo en la historia y se hacía visible en cosas tan "materiales" como recuperar la vista, saciar el hambre o volver a andar; en cosas tan humanas como compartir la vida y la mesa con los que eran mal vistos por la sociedad, liberar al hombre de los "malos espíritus", que lo dilaceran y lo dividen por dentro (*diábolos*) o, sencillamente, en el gesto de acoger, perdonar y devolver a una persona la esperanza de llegar a ser ella misma.

La imagen del "reino de Dios" traducía para Jesús lo que era el sueño de Dios para el pueblo de Israel, lo que podría suceder si Israel dejase a Dios ser su rey, el único "señor" soberano de su historia. En Jesús —"en hechos y palabras": gestos, actitudes, conflicto con las autoridades, crítica del poder o de las instituciones, etc.— hacía irrupción una alternativa real de vivir y organizar la sociedad. "Reino de Dios" era una manera de entender la vida en todas sus dimensiones (reino, como *realidad histórica*). Y aquello en lo que descansa la vida, el sentido último y personal de la realidad (reino *de Dios* como *Padre*). Fuera de este horizonte sería imposible comprender la vida y la misión de Je-

liberdade cristã e a libertação, la misma Congregación reconocía que "la búsqueda de libertad y la aspiración a la liberación, que son uno de los principales signos de los tiempos del mundo contemporáneo, tienen su primera raíz en la herencia del cristianismo" (I, 5).

19. Es obligado hacer mención aquí de la persona y de la obra de Carlos Mesters. No hace falta entrar en mayores detalles para reconocer la importancia que tuvieron los llamados "círculos bíblicos" (lectura sapiencial y orante que aproximaba el "libro de la Biblia" y "el libro de la vida") en el acceso del pueblo al evangelio. A su vez, la multiplicación de "cursos bíblicos" de cuño más popular contribuyó mucho también para un conocimiento cada vez mayor de la Escritura.

sús²⁰. Con la categoría "reino de Dios", Jesús expresaba, sin poder separarlas, la comprensión que tenía de sí mismo, de la vida y de Dios. La razón profunda de su entrega incondicional a los otros, su capacidad de desvivirse por los demás y por el reino era mucho más que altruismo. Era un *modo de ser hombre*: ser él mismo, teniendo su centro "fuera de sí". La experiencia de Dios como *Abba* era el suelo, el fundamento, la tierra natal del hombre Jesús. Jesús era *así*, porque *así* era Dios para los hombres.

La *praxis* de la Iglesia latinoamericana —y concretamente lo que vendría a significar su "opción por los pobres"— encontró su justificación y fundamento en ese "estilo" de Jesús y en la experiencia que lo funda. Los pobres eran los primeros destinatarios del reino. Y entre ellos se situó Jesús. Hecho fundamental que significó para la Iglesia latinoamericana aprender a situarse y a tomar partido dentro de una sociedad dividida. Estar entre los pobres fue una opción, una manera consciente de ser Iglesia. Y, al mismo tiempo, una perspectiva, el horizonte hermenéutico para leer de otro modo la palabra de Dios y encontrar en ella nuevos sentidos. Es el círculo hermenéutico entre vida y fe, entre vida y teología²¹.

En Jesús fue descubriendo la comunidad eclesial que el reino de Dios toma cuerpo, en una historia que no es neutra. No sólo por no haber sido tocada aún por el anuncio del reino, sino porque se opone a él positivamente, resiste y se organiza en la forma de antirreino. Por eso, el reino tiene un carácter agónico y libertador. Agónico porque se dirige a libertades, encuentra resistencias, enfrenta oposiciones, se expone a peligros. Y libertador, porque tiene que abrirse camino en medio de todo tipo de obstáculos. Por eso es siempre liberación *de alguien* (personas concretas) y *de algo* (situaciones que oprimen, condiciones que no dejan vivir).

La seriedad de ese carácter agónico del reino de Dios en Jesús enseñó también a la comunidad eclesial que servir al reino podía costar la vida. La

20. En la cristología latinoamericana, J. Sobrino es el que más ha resaltado la *centralidad* que tenía el reino para Jesús y, por eso, la que debe tener en la cristología. Ver todo el Capítulo 4 de *Jesucristo liberador* y el excursus sobre "El reino de Dios en las cristologías actuales". Del mismo: "La centralidad del 'reino de Dios' en la teología de la liberación", en *Revista Latinoamericana de Teología* n.9 (1986) 247-281.

21. "Es esta libertad comprometida la que opta por los pobres, no tanto como resultado de la lectura de esa palabra, sino como la apuesta hermenéutica desde donde pensamos poder leerla comprendiendo su espíritu": J. L. Segundo, "Libertad y liberación", en *Mysterium liberationis*, vol. I, p. 391. También del mismo autor: "La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio", *Sal Terrae* (1986) 473-482. Sobre el lugar eclesial y social de la cristología ver J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, pp. 41-57.

militancia y el compromiso no son el único modo de servir al reino. El martirio podía ser el último y supremo servicio a la vida. Llegó un momento en el que Jesús, que se desvivía por el reino, ya no podía o no tenía más que *hacer* por el reino. Entonces, *dio su vida*. En esa aparente "impotencia" del darse es donde mejor se manifiesta que la vida es un don. Jesús la da porque le ha sido dada para entregarla. Prueba suprema de amor (Jn 15, 13). De un amor más fuerte que la muerte.

Este aspecto es muy claro en la misión de Jesús. Su vida fue un compromiso por la vida. El "anuncio" del reino se hacía real en sus "gestos poderosos", que eran "signos" del reino: apuntaban hacia él y lo anticipaban. Curar, expulsar demonios, devolver la vida, etc., era luchar contra todo lo que oprime, hace sufrir y amenaza o disminuye la vida. Por eso, el punto de partida de esa "lucha" de Jesús eran siempre aquellos cuya vida estaba amenazada de alguna manera, los "pequeños", los que se quedan "afuera". Y ése era el sentido de las curaciones: devolver la vida e introducir en una vida —física y social— plena²². Porque la vida aspira siempre a un "más". Y en ese "exceso", en ese trascenderse de la vida se insinúa la otra "trascendencia". Hacia ella apunta el gesto —tan sorprendente como poderoso— de Jesús al unir "curaciones" y "perdón de los pecados" (Mc 2, 5). Hay que "curar" la vida en la raíz, liberarla no sólo de "los males" que la amenazan, sino de "el Maligno"²³.

Por eso, el reino proclamado por Jesús "en hechos y palabras" no deja de ser *de Dios* por ser del hombre y para el hombre. Y así se revela la "trascendencia" del Dios de Jesús: como vida que hace vivir, abriendo la historia por dentro al "más" que la constituye, como realidad de la que no podemos disponer, presencia sorprendente y desconcertante, Dios "siempre mayor" cuanto más se entierra y se identifica con lo "menor". La "salvación" que es Jesús se va haciendo histórica sin que por eso tenga que cerrarse en sí misma o negar su sentido "mayor".

2.3. Las cristologías

Haber aprendido al lado de Jesús qué es el reino de Dios y qué hay que hacer por él fue decisivo para transponer la experiencia de "salvación" en len-

-
22. En su respuesta a los discípulos de Juan Bautista, Jesús enumera una serie de situaciones humanas (ciegos, cojos, leprosos, sordos) y, de manera inesperada, añade: los "muertos" y los "pobres". Dos maneras radicales de estar excluidos de la vida.
 23. Es lo que significa la lucha de Jesús contra los "demonios", contra todos los "espíritus" que atenazan y dividen al hombre. Cuando ese "hombre fuerte" es desbancado por otro "más fuerte" es que el "dedo de Dios" está ahí, es que el reino de Dios ya tocó esa realidad (Lc 11, 20-22). Las "curaciones" de Jesús son los "despojos" que ha arrancado al Maligno, al antirreino.

guaje de "liberación". Antes incluso de haber oído hablar de cristologías "desde América Latina". Pero es innegable que la investigación cristológica estableció fundamentos —exegéticos y teológicos— para hacer una relectura contextualizada de la persona de Jesús y ayudó a purificar así la imagen de Jesús, que la cristología tradicional había depositado en el imaginario de las comunidades²⁴.

Como toda cristología moderna, también la cristología latinoamericana hizo su lectura histórico-teológica de la vida de Jesús, situándola dentro del contexto religioso, social y político de Palestina en aquella época, y rescatando toda su densidad concreta. Pero no se trataba de un falso retorno al "Jesús histórico", sino de devolver a la fe en Jesucristo toda su significación histórica.

Por detrás de esa aparente convergencia de intereses se ocultaban perspectivas muy diferentes. Para la cristología latinoamericana, la recuperación de la historia de Jesús no tenía un objetivo teórico, sino eminentemente práctico: elaborar una cristología que fuese históricamente significativa. La figura de Jesús tenía que iluminar las situaciones en las que había que vivir la fe e inspirar la *praxis* concreta de los cristianos. La historia de Jesús era importante sobre todo como *criterio de seguimiento*.

Así se explican ciertas opciones de la cristología latinoamericana. Insistir en la centralidad del "reino de Dios", privilegiar la *praxis* de Jesús o descubrir las causas históricas —políticas y religiosas— de su muerte no era ningún acto arbitrario o reductor, ni se podía equiparar a las llamadas lecturas "políticas" o "materialistas" del evangelio. Era una opción consciente, justificada por el contexto en que se hacía la lectura. Era sencillamente privilegiar esos rasgos —que nadie podría borrar del evangelio— como puerta de acceso a la *totalidad* de la persona de Jesús. No era necesario abandonar la fe para que el evangelio volviese a hablar de manera encarnada. Era suficiente leerlo como lo que era de hecho: una palabra histórica de Dios sobre la vida de los hombres. Palabra hecha carne. Y, por eso mismo, sentido para la historia humana.

Pero lo que había de salvación en esa palabra aparece en la totalidad de la vida, muerte y resurrección de Jesús. El "salva" una historia humana por dentro, llevándola a la plenitud. Por eso, hablando con rigor, se puede afirmar que, desde la perspectiva de la cristología clásica y de la teología de la encarnación, que no tienen historia, es imposible una soteriología adecuada. Habría que pre-

24. La relación entre pastoral —en el sentido antes explicitado— y cristología atrajo muy temprano la atención de los teólogos latinoamericanos, aunque las primeras cristologías propiamente dichas apareciesen sólo en la década de los setenta. "Cristología y pastoral en América Latina" fue ya en 1965 el tema del segundo encuentro de teólogos latinoamericanos. Sería iluminador estudiar la función de los "agentes de pastoral" y de las publicaciones de carácter más popular como "puente" o mediación, entre el indispensable rigor técnico de la cristología y su diseminación en las comunidades.

guntarse si la cristología latinoamericana valorizó suficientemente esta nueva perspectiva distanciándose claramente de lo que podían ser en ella reflejos de una tradición unilateral²⁵.

2.4. Resultados

A la luz de la vida y de la misión de Jesús, la Iglesia latinoamericana comprendió de otra manera el contenido y las características de la "salvación". El reino de Dios, tal como lo proclamaba y lo ponía en práctica Jesús, desautorizaba las falsas oposiciones en las cuales se había refugiado la concepción tradicional de la "salvación". Porque el "reino de Dios" era una realidad *totalizante*, que abarcaba todas las dimensiones de la persona: lo material no se oponía a lo espiritual, lo personal no excluía lo social, ni lo histórico negaba lo trascendente. Nada ni nadie podía quedar fuera de lo que significa el designio de Dios para los hombres. Y, al mismo tiempo, era una realidad *dialéctica*: es trascendente sin abandonar la historia, es de todos, privilegiando a los pobres, es social siendo personal, es don de Dios sin dejar de ser responsabilidad del hombre, germina misteriosamente en la historia, pero apunta hacia una plenitud que la supera.

La "salvación" es el don que Dios hace de sí mismo al hombre; "salvación", por lo tanto, es comunión de vida. Y esa vida —que es comunión con Dios— es única y sólo puede ser eterna. Desde ahí se podía comprender la "salvación" como "liberación", y transponer la categoría "reino de Dios" en categorías antropológicas. El designio de Dios para el hombre —su "gloria" como decía san Ireneo— es que la vida humana termine en Dios. Si Jesús vino para que todos tengan vida en plenitud (Jn 10, 10), la humanización pertenece por dentro, intrínsecamente, a la "salvación"; "libertar" a los hombres de todo lo que los des-humaniza es una tarea salvífica.

La transposición antropológica del reino de Dios exigía una experiencia espiritual consecuente. Traducir las categorías y las estructuras de la "vida espiritual" de un universo religioso para un universo socio-político, significaba devolver su densidad histórica a los conceptos más fundamentales de la fe, empezando por el concepto mismo de Dios y pasando por toda la antropología cristiana (conceptos tradicionales como gracia, pecado, religioso, espiritual, divino, oración, contemplación, etc.).

25. Concretamente se trataría de situar de manera más clara la "muerte de Jesús" dentro de la totalidad de su vida, de la cual hace parte la resurrección, explicitando más que es la totalidad de esa "historia" lo que nos salva.

3. Salvación de la historia y trascendencia en la historia

3.1. El desafío

El problema del lenguaje era sólo la punta de un "iceberg". Lo que preocupaba en la Iglesia de América Latina —y, como consecuencia, en la teología de la liberación— era su "manera de ser Iglesia". Porque tomar en serio su "particularidad" como Iglesia era introducir la *vida* misma en la definición de su *identidad teológica*. La referencia a la situación en la que tenía que vivir la fe — el contexto cultural y socio-político— se convertía en parte integrante de su autocomprensión, de la conciencia que tenía de sí misma y de su misión. La Iglesia en América Latina optó decididamente por definirse como Iglesia, siguiendo el camino que va de lo *histórico* a lo *teológico*. O en términos más conocidos, de lo "profano" a lo "sagrado". Camino inverso al conocido y practicado por la "Iglesia universal". Polémico, por lo mismo, y difícil de ser asimilado.

En el panorama del cristianismo contemporáneo, la Iglesia de América Latina representaba el intento de transponer la *totalidad de la experiencia cristiana* en el lenguaje de la "razón secular", concretamente socio-política, y de vivirla dentro de una sociedad de clases y desde un lugar social (la opción por los pobres), atravesado por todos los conflictos ideológicos inherentes a la razón socio-política. Esa era su "novedad". Y la razón del miedo que suscitaba. Porque esa "transposición *socio-política*" de la experiencia cristiana chocaba con la "transposición *religiosa*" a la cual nos había acostumbrado la historia del cristianismo.

No se trata de discutir aquí la posibilidad *teórica* de ese intento. Lo que interesa es saber si, entrando por ese camino, la Iglesia latinoamericana se mantuvo fiel al evangelio y a la tradición. La respuesta no es evidente *a priori*. En las décadas de los setenta y ochenta, la Iglesia de América Latina causó no poca aprensión en ciertos ámbitos de la Iglesia universal. La Congregación para la Doctrina de la Fe, por ejemplo, llegó a afirmar sin rodeos que la interpretación de la fe y de la existencia cristiana propuesta —según el documento— por la teología de la liberación se alejaba de tal manera de la fe tradicional que configuraba una verdadera *ruptura con la tradición*²⁶.

26. La expresión exacta del texto es, si cabe, todavía más dura: "constituye una negación práctica de la fe": *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*, VI, 9. El juicio es tan radical que habría que preguntarse dónde fue detectado ese proceso degenerativo. La explicación podría estar en la reconstrucción que hace el documento de lo que es para él la teología de la liberación. Para ese asunto me permito remitir a mi artículo: "A Igreja da América Latina, a teologia da libertação e a Instrução do Vaticano: um discernimento" en *Perspectiva teológica* (1985) 293-323.

Una afirmación tan contundente sólo se justifica por miedo de que la experiencia cristiana sucumba a la lógica inherente a la "racionalidad política", expresión, en este caso, de la "razón secular". *Secular* porque reduce el horizonte de sentido del ser humano a la inmanencia del mundo y de la historia, hija como es de la ciencia moderna, por un lado, y de una filosofía que constituyó al "sujeto" pensante en punto de referencia único de la inteligibilidad de lo real y de la instauración de sentido. En la moderna "razón secular" no hay espacio para la trascendencia.

Los rasgos de la moderna "razón secular" representan una ruptura evidente con la tradición cristiana. De hecho, al pasar del judaísmo al helenismo, el cristianismo se sirvió de una razón —la razón griega— que era fundamentalmente *metafísica* y se movía dentro de una visión *religiosa* del universo. Dos características que permiten comprender por qué el cristianismo se sintió tan a gusto con la "razón antigua" y se siente tan molesto con la "razón moderna". Porque la razón griega respondía a su exigencia de *logos*, de inteligibilidad (por ser metafísica) y a su visión teocéntrica de la historia (por ser religiosa). Así se explica que a lo largo de la historia hayan prevalecido, en la manera de expresar la experiencia de fe el talante *racional* y la preferencia por *categorías religiosas*.

Por eso causaba temor la experiencia de la Iglesia latinoamericana. ¿Al transponer la experiencia cristiana en el universo de la racionalidad social y política, la fe no acabaría siendo víctima de los presupuestos de la "razón secular", es decir, la exclusión de cualquier referencia a un Dios trascendente y la inmanencia total del sentido en la historia? En el fondo, es lo que el citado documento achaca a la teología de la liberación: su intento de traducir la fe en el lenguaje de la razón político-social confundía, por un lado, reino de Dios y liberación humana y, por otro, identificaba a Dios con la historia²⁷. El primado de la *praxis*, la politización radical de la existencia cristiana, la sustitución de la mística por la acción y la inversión de los símbolos cristianos en clave de compromiso social serían algunas de las consecuencias de esa interpretación reductora de la fe.

No es éste el momento para discutir si esa lectura hace justicia a la experiencia de la Iglesia en América Latina. Lo que sí cabe preguntarse es si la "lógica interna" de la "razón moderna" es tan implacable. Y, además, si la fe cristiana no posee en sí misma elementos que le permitan situarse en el terreno de la "razón moderna" y de vivir en un mundo secular sin sucumbir a sus presupuestos. Porque la "razón moderna", además de una lógica interna, tiene también *causas históricas* que explican su evolución y permitirían otra interpretación de su "ateísmo" y de su cerrazón a la trascendencia. Y el cristianismo, por su parte, tiene en su evento más original y específico —el acontecimiento Jesús de

27. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. IX, 3 e 4.

Nazaret— una immanencia en la historia que no excluye la trascendencia, pero que hace posible el diálogo con el mundo secular. Pero, ¿en qué consiste la originalidad cristiana de la historia? ¿Y cómo entender su trascendencia? Para la identidad y misión de la Iglesia latinoamericana era vital repensar esos conceptos tan centrales.

3.2. Dos conceptos fundamentales

La teología cristiana es, por esencia, una *teología de la historia*. Confesar a Jesús de Nazaret como Cristo es reconocer que su vida es palabra humana *de Dios*. "Creer" en él es afirmar de manera absoluta *este hombre* —su vida e historia—, *en nombre de Dios*. Y, por lo tanto, reconocer que en esa historia hay algo de último y definitivo. Jesucristo es la *palabra indivisible* sobre el hombre, la historia y Dios. El "sentido" se encuentra *en la historia* y en ella nos alcanza, pero *trascendiéndola*. Trascendencia de origen y de destino. El mundo, el hombre y la historia nacen del gesto gratuito de Dios, que se entrega en amor. Y hacia él se dirigen.

La visión unitaria de la historia es una de esas convicciones que se fue imponiendo poco a poco a la conciencia cristiana. Recogida por el concilio, esa perspectiva se convirtió en uno de los presupuestos de la teología de la liberación²⁸. De hecho, histórica, concreta y existencialmente, sólo existe el hombre llamado a la comunión con Dios. Este es el único proyecto de Dios y la única vocación del hombre²⁹. La única y la misma historia es la historia del hombre con Dios y de Dios con el hombre. Relación que está suspendida de la libertad humana. Porque ése es el riesgo de Dios. Pero, aun con ese riesgo, la vocación a una vida plena será siempre el horizonte definitivo de la historia humana³⁰.

La historia humana —profana, en cierto sentido— sin perder su consistencia (o lo que hoy llamamos autonomía) es lugar de revelación y de salvación o perdición. No se trata de negar las diferencias entre lo humano y lo divino, por ejemplo, ni de suprimir la diversidad de planos. Lo que está en juego es la *unidad de la experiencia*. Y, sobre todo, la originalidad cristiana de la historia. Y, desde ahí, la posibilidad de vivir en un mundo secular sin sucumbir a sus presupuestos³¹.

28. G. Gutiérrez fue probablemente el primero que sistematizó y dio cuerpo al trabajo de reflexión que se venía haciendo ya desde la década anterior en América Latina. *Cfr. o. c.* pp.199-226.
29. "La vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina". *GS* n. 22. O en la bella formulación de G. Gutiérrez: "la historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana". *Teología de la liberación*, p. 199.
30. "El devenir histórico de la humanidad debe ser definitivamente situado en el horizonte salvífico. Sólo así se dibujará su verdadero perfil y surgirá su más hondo sentido". *ibíd.* p. 200.
31. Desde esa unidad de la historia se entienden los temas que va desarrollando G.

Toda y cualquier ulterior distinción de planos tiene que arrancar y volver a esta primera y fundamental unidad. Las distinciones son necesarias. Pero distinguir —como muy pronto nos enseñó la gramática calcedonense— no significa separar. Y mucho menos oponer. Sin que eso nos condene a los reduccionismos de guardia, que pretenden conseguir la unidad suprimiendo uno de los términos de la tensión. La “diferencia” cristiana no consiste en contraponer (*o* humano *o* divino), ni siquiera en yuxtaponer (humano y divino), sino en afirmar la unidad, manteniendo y respetando la diversidad (lo humano *en* lo divino; lo divino *en* lo humano).

Sin una teología consecuente de la encarnación, la fe cristiana pierde su “diferencia” y estará amenazada siempre de introducir en la existencia cristiana separaciones que son pre-cristianas. El *lugar* de la existencia cristiana es el “mundo”. Y su materia concreta, la realidad humana. La “diferencia” cristiana consiste en configurar esa realidad de otra forma, según la norma que es Jesucristo. No es necesario huir del mundo para “salvarse”, ni hace falta abandonarlo para encontrar a Dios.

Durante mucho tiempo, sin embargo, el mensaje cristiano de la salvación se había expresado en categorías religiosas de “salvación extramundana”. ¿Era posible traducirlo en categorías históricas sin “mundanizarlo”? ¿Transponer la salvación en la immanencia de la historia significaba renunciar a lo que tiene de absoluto y definitivo? ¿O hay algo específico y totalmente original en la trascendencia cristiana?

Recuperar la “diferencia” cristiana de la trascendencia significaba, en primer lugar, “cristianizarla”, o sea, confrontarla con Jesucristo. Lo que suponía admitir que el concepto de trascendencia usado por la teología podía estar contaminado con ideas y perspectivas pre-cristianas. Y, por lo tanto, que se podría haber introducido en la manera tradicional de pensar la trascendencia algo que impide recoger la novedad cristiana³². Para elaborar de modo consecuente un concepto cristiano de trascendencia era necesario volver a la paradoja de la encarnación, esa difícil armonía existencial de contrarios o, en términos lógicos, esa afirmación simultánea de dos realidades que, lógicamente, se excluyen (*para-doxa*, en el sentido etimológico de la palabra).

Gutiérrez al tratar el tema de “liberación y salvación”: el progreso temporal y crecimiento del reino, el horizonte de la liberación política, el encuentro con Dios en la historia y, por lo tanto, lo humano —la conversión al prójimo, la lucha por la justicia— como sacramento o “templo” de Dios. Y, por eso, la comunidad cristiana en la sociedad como “sacramento de la historia”. *Cfr. Teología de la liberación*, pp. 226 ss.

32. Es suficiente pensar que desde la “trascendencia *metafísica*” (nivel del “ser” absoluto, separado) es difícil, si no imposible, comprender lo que se podría denominar “trascendencia *personal*” (nivel del amor libre y gratuito), que es trascendencia de relación y *en* la relación de Dios con el hombre.

En régimen cristiano, lo "Absoluto" y lo "trascendente" nos alcanzan en el evento que es Jesús de Nazaret. Atravesando sus gestos y palabras, en sus opciones, en su manera de humanizar lo des-humanizado. En su apuesta por el sentido, en el amor urgido por las necesidades de los otros, en la vida dada para que haya vida más justa: ahí es donde se deja ver para el cristiano "el Absoluto". La trascendencia del Dios y Padre de Jesucristo, por haberse identificado con la historia humana de Jesús, se manifiesta en su entrega al hombre en la historia. Por eso, Jesús salva la historia desde dentro y por dentro; la salva de sí misma, abriéndola al "más" de Dios, que es imprevisible y que no se deja manipular. En Jesucristo, la trascendencia se da en la inmanencia, es una trascendencia histórica y personal. No es la trascendencia separada del que está "fuera" o "más allá", sino la presencia amorosa de quien empuja la historia hacia un "más", sin alejarse de ella³³.

El sentido verdadero de la salvación cristiana no es el "espiritual", sino la búsqueda de una plenitud, que pasa por la historia, transformándola por dentro. Y obligándola de esa forma a trascenderse. Hay, por lo tanto, una salvación histórica que no se opone a lo que se entiende por "salvación absoluta". Trabajar por un mundo más justo y más humano es *reproducir históricamente el amor compasivo de Dios*, que se inclina sobre el mundo para libertarlo, es hacer operativo el modo de ser de Dios, es imprimir en el mundo un "espíritu" nuevo, que es el sello de Dios. En eso consiste la "diferencia" cristiana con relación a otras experiencias de salvación: en haber introducido lo "absoluto" de la salvación en lo contingente de la historia humana sin reducirlo a la inmanencia.

Para el cristiano, por lo tanto, no debería ser imposible vivir en un mundo secular sin sucumbir a sus presupuestos. Sin embargo, para soportar ese peso, la existencia cristiana tiene que ser traducida en otras categorías.

3.3. La "condición cristiana" en el mundo

La expresión puede parecer redundante. ¿Dónde se podría vivir la experiencia sino en el mundo? Y, sin embargo, esta expresión puede sonar extraña a muchos oídos que están acostumbrados a identificar lo *cristiano* con lo *religioso* o con lo *espiritual*. Es decir, con algo "no mundano". Las consecuencias funestas de esa dicotomía se hacen sentir hasta hoy en una espiritualidad

33. Como filósofo y buen conocedor de la teología, I. Ellacuría fue, sin duda, el que más contribuyó a elaborar especulativamente este problema, dándole un nuevo estatuto teórico. Ver, sobre todo, su artículo "Historicidad de la salvación cristiana", *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984), pp. 5-45 o en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Vol. 1. Trotta (Madrid, 1990), pp. 323-372.

desencarnada, en lo que el Vaticano II denunció como divorcio entre fe y vida³⁴, y en el modo de entender la misión del cristiano y de la Iglesia "en el mundo".

Para salir de ese círculo, en apariencia vicioso, es necesario, por un lado, que la teología critique y desenmascare lo que hay de menos cristiano en ciertas "espiritualidades" y, por otro, que se articule coherentemente lo que ya existe de nuevo en ciertas experiencias eclesiales. Sólo cuando una manera nueva de entender y vivir la existencia cristiana sea la matriz conceptual de un nuevo lenguaje podrá surgir una "espiritualidad consecuente".

Eso exigiría, en primer lugar, una nueva teología del mundo y de la creación. La *praxis* de liberación obligó a la Iglesia latinoamericana a situarse en pleno "mundo". En realidad, la Iglesia siempre estuvo situada en el mundo. Porque forma parte de él, aun sin "ser del mundo". ¿Dónde podría encarnarse si no la experiencia cristiana? ¿Y cuál podría ser su contenido, sino la materia de la realidad humana –personal y social– vivida "según el Espíritu" y transfigurada por el espíritu de las bienaventuranzas?³⁵. El "mundo", además de ser el único "lugar" donde puede vivir la Iglesia, es el destinatario de su misión.

¿Qué había de nuevo, entonces, en esa actitud? La conciencia de que la relación con el mundo no era algo exterior a la Iglesia, un apéndice añadido después, sino una relación constitutiva de su mismo ser, de su "misterio", para hablar como la *Lumen Gentium*. Lo que llevaba consigo enfrentarse con problemas y realidades "profanos", ajenos a primera vista al que sería el terreno natural y propio de su misión: el ámbito de lo "espiritual". Y eso no podía dejar de afectar la manera de entender la misión de la Iglesia y la condición del cristiano en el mundo.

Pero era necesaria una nueva teología de la creación para poder aceptar que la relación con el mundo sea constitutiva del ser y de la misión de la Iglesia. Una visión pesimista del mundo, más pagana que cristiana, había marcado profundamente una tradición espiritual. El mundo no es únicamente el lugar del anti-reino o de las fuerzas organizadas del mal, ni puede ser reducido a mera realidad instrumental, un "medio" utilizado para alcanzar la salvación "extramundana". Si la Iglesia puede ser designada con propiedad como "*sacramentum mundi*" es porque, para la fe, el mundo tiene consistencia teológica en sí mismo, antes de la llegada de la Iglesia o del anuncio cristiano.

-
34. La constitución *Gaudium et spes* (n 43) considera ese "divorcio" como uno de los más graves errores de nuestra época.
35. "Los cristianos [...] convézanse de que pueden contribuir mucho al bienestar de la humanidad y a la paz del mundo. Individual y colectivamente den ejemplo en este campo. [...] a fin de que toda su vida, así la individual como la social, quede impregnada con el espíritu de las bienaventuranzas, y particularmente con el espíritu de la pobreza", GS, n. 72.

La densidad teológica de la creación es, para el cristiano, la consecuencia lógica de una "cristología consecuente". Es lo que hace el Nuevo Testamento al releer el relato del Génesis, en clave de "creación en Cristo" (Ef 1, 3-14; Col 1, 12-20). La encarnación no es un accidente en el curso de la historia, provocado por la emergencia fatal del pecado, sino la suprema expresión de lo que fue siempre el "sueño de Dios". Dios creó al hombre pensando en Jesucristo. El Hombre —verdadero, nuevo y definitivo— es Jesús resucitado.

Pero lo que se revela en el caso único e irreplicable que es Jesucristo sólo es posible (y comprensible) si la creación en sí misma ya es el acto de Dios dándose y no un mero presupuesto extrínseco para que Dios pueda darse. El acto de crear ya es gracia, vida de Dios transbordando hacia afuera. Y, por eso mismo, relación personal. Esa comunión es el sentido inscrito en lo más profundo de la realidad creada. La salvación no viene "después", ni se añade "desde afuera" al mundo. Como realidad creada para "ser más", el mundo es el lugar de la revelación y de la salvación³⁶.

Esta relación constitutiva configura por dentro al mundo como *mundo humano* y alcanza en Jesucristo el grado más alto de *personalización*. En Jesús de Nazaret, Dios entra en la historia humana y abre en ella, desde dentro, la posibilidad infinita de ser más que humana: historia de Dios.

Habría que ser más osados en términos cristianos. Si el mundo "habla de Dios" no es sólo por los dones que Dios depositó en él. El mundo es teologal por dentro, porque está constituido en esa relación criatural. El optimismo cristiano no es ingenuo, porque brota de la experiencia del amor mayor que nos precede y de la esperanza que deja en la historia la plenitud alcanzada por el resucitado. Por eso, la actitud cristiana ante el mundo no puede ser el abandono ni la fuga. La responsabilidad por la historia es el otro lado del optimismo cristiano.

Sin estos presupuestos —implícitos o explícitos— sería imposible entender la *praxis* de liberación de la Iglesia latinoamericana y su opción por los pobres como expresión concreta de su misión y servicio al mundo. De esa forma tan encarnada, la relación con el mundo se convertía en algo constitutivo de su identidad y de su misión. La originalidad de la reflexión latinoamericana no estaba tanto en el tratamiento teórico del problema cuanto en su postulado práctico: la convicción de que la fidelidad al Espíritu que la conducía por ese camino tenía que tener consistencia teológica.

Una nueva "condición cristiana" en el mundo tendrá que sacar las consecuencias que tiene para la experiencia espiritual y para la misión de la Iglesia

36. Es lo que desarrolla con profundidad E. Schillebeeckx en su libro *Los hombres relato de Dios, Sígueme* (Salamanca, 1994).

pensarse desde la unidad de la historia y desde una teología más positiva del mundo. ¿Cómo ocultar la desintegración del lenguaje tradicional de la espiritualidad? Sin embargo, convive hasta hoy con prácticas nuevas y con teologías diferentes. Situación anómala y a largo plazo insostenible, que sólo puede alimentar la esquizofrenia espiritual.

¿Qué significa, por ejemplo, dentro de una teología de la unidad de la historia o de la vocación única del hombre, el divorcio entre fe y vida cotidiana que el concilio denunció con vehemencia? ¿Por qué los cristianos están ausentes de lo "temporal" y no se interesan en transformar con su presencia actuante estas realidades? ¿Qué unidad puede tener la experiencia cristiana —personal y eclesial— cuando se sigue afirmando que la misión de la Iglesia es de naturaleza religiosa?³⁷.

Lo mínimo que se puede decir es que la expresión es ambigua, porque alimenta otra vez las dicotomías entre temporal y espiritual, profano y sagrado, etc. Para el cristiano, sin embargo, lo temporal puede ser eterno, lo espiritual puede consistir en dar de comer al que tiene hambre, lo verdaderamente sagrado es el hombre y no hay nada pro-fano, a no ser lo que el hombre profana, apartándolo de su dignidad última, separando lo humano de Dios.

Lo mismo habría que decir de la experiencia de la salvación. Viejas expresiones, profundamente arraigadas en el imaginario cristiano, como "salvarse", "salvar su alma", "salvación eterna", etc., son todo un resumen de una salvación vista como aventura individual, como búsqueda de una felicidad "extramundana", al margen de la historia. La salvación cristiana es totalizante e indivisible: material y espiritual, individual y social, humana y divina. Todo está convocado a entrar en la plenitud de vida de Dios.

Las categorías en las que se expresó tradicionalmente la mal llamada "espiritualidad cristiana" se hacen añicos cuando se trata de realizar la unidad entre experiencia de Dios, responsabilidad por la historia y salvación eterna. Porque las categorías tradicionales estaban construidas sobre dicotomías que aparentemente protegían la experiencia espiritual de "mundanizarse" pero que, en la práctica, acababan ocultando lo que hay de más original en la experiencia cristiana: la unión de contrarios.

La salvación es salvación de la historia y en la historia, aunque no se agote en ella. La vida "eterna" no es la "otra vida", sino esta misma vida, llevada

37. La afirmación es de la constitución *Gaudium et spes*, n. 42. Nadie pondrá en duda la importancia de este documento para la elaboración de una nueva postura de la Iglesia con relación al mundo. Por eso, esa expresión es un ejemplo revelador de la dificultad de cambiar de mentalidad, de sacar las consecuencias implícitas en el cambio de paradigma teológico. A no ser que se entienda "religiosa" no como sinónimo de "espiritual", sino como lo que "re-liga" constitutivamente la realidad con Dios.

hasta el límite de sus posibilidades³⁸. Y el Dios cristiano siempre será el Dios de esta relación con el hombre. En el "tiempo" es donde se conjugan la acción de Dios y la del hombre, lo absoluto y lo relativo de la salvación, la inmanencia y la trascendencia. Nada menos cristiano que abandonar la historia a su propio desesepero. Lo que sucede no sólo cuando el cristiano cae en la tentación del "inmanentismo", sino también cuando huye de la historia³⁹.

Pero todo esto exigiría una teología cristiana del "tiempo" en la historia. Ni forma vacía, ni eterno retorno de lo mismo, ni pura monotonía de un desarrollo lineal (*kronos*). Para el cristiano, el "tiempo" es lo que ad-viene (lo que se gesta, lo que va madurando) entre la creación (primer acto de la entrega que Dios hace de sí) y la escatología (la realización plena). Por eso, a los ojos de la fe, el tiempo está habitado, la historia está preñada de sentido (*kairós*) y tiende —está tensa, distendida— hacia un *télos*. La historia sólo puede descansar yendo hasta el fin. En eso consiste la responsabilidad cristiana: en hacerla ir hasta el fin.

Pero la historia tiene muchos ardidés que nos desconciertan. Esa es la experiencia de la Iglesia latinoamericana en los últimos años.

4. Las lecciones del "exilio"

4.1. ¿Compás de espera?

Al mirar retrospectivamente los últimos diez ó quince años no sería difícil reconocer en ellos el comienzo de una nueva etapa. La Iglesia latinoamericana está siendo obligada a definir otra vez su "modo de ser Iglesia", en un contexto social, cultural y religioso diferente. Los contornos de esta etapa no son todavía

-
38. La *Gaudium et spes* supo formular de manera muy feliz la mutua e intrínseca relación entre liberación y salvación o esa ordenación de esta vida a la "eterna": "la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. [...] Todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal. [...] El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección", *GS*, n.39.
39. El desencanto moderno con el mundo viene, en parte, de haber perdido el horizonte de la trascendencia. Y puede tentar al cristiano a contentarse con los pequeños sentidos, los pequeños proyectos, las pequeñas trascendencias. Pero el otro peligro es la *fuga mundi*, que fue una de las formas tradicionales de la espiritualidad cristiana. Y se manifestó no sólo en los más diversos tipos de "espiritualismo", sino también en la falta de operatividad de la escatología tradicional que, desconectada de la historia, se volvió in-significante en sí misma.

muy claros. Por eso es un momento delicado, que va siendo configurado por medio de opciones no siempre discernidas con lucidez.

La historia no caminó como habían imaginado tantos hombres y mujeres, dedicados generosamente a la causa de la justicia. El sueño de una sociedad más justa parece cada vez más irreal. Una serie de factores contribuyeron para deshacer ese sueño: el agotamiento de los movimientos sociales y políticos, el fracaso del socialismo real, el desencanto con las grandes utopías, etc. La globalización de la economía impuso, de manera cruel y sin piedad, las nuevas reglas del juego social. Aumentaron las desigualdades y la pobreza. A su vez, la modernidad arrastró los valores tradicionales y configuró con sus rasgos típicos un nuevo tejido social. Los efectos de la mentalidad moderna no hacen acepción de personas. En sus redes caen lo mismo ricos que pobres, individuos que grupos.

Por otro lado, la desconcertante evolución de la Iglesia post-conciliar hacía sentir sus efectos también en la Iglesia de América Latina. Un cambio de rumbo se presentaba en la metamorfosis del episcopado⁴⁰ y en las nuevas sensibilidades pastorales⁴¹. Así se explica la crisis existencial que se apoderó de muchos cristianos, que habían gastado sus vidas por los pobres, luchando por una sociedad más justa. Ni la Iglesia, ni la teología podían cerrar los ojos ante esa nueva situación.

No es necesario ser muy perspicaz para darse cuenta que tal situación modifica en profundidad la cuestión de la "salvación como liberación". La tarea ingente de "salvar" esa historia había entrado en un callejón sin salida. El lenguaje del militantismo no encuentra eco en las personas, porque ya no corresponde a su experiencia. El paradigma del "éxodo", que había alimentado la etapa de la liberación, se convirtió sin esperarlo, en una experiencia de "exilio". La Iglesia se siente como desterrada, "fuera de lugar", reducida a la impotencia y al silencio.

4.2. Perplejidad eclesial

Dos tentaciones acosan a la Iglesia en este momento. La primera dar por encerrada la etapa de su compromiso con los pobres, con todo lo que representaron esos treinta años. La tentación no es imaginaria. Y muchos encontrarán razones para justificarla. Pero sería una infidelidad a lo que el Espíritu le vino diciendo a la Iglesia, en esos años. Además de ser una deshonestidad con la realidad. La exclusión social crece de modo clamoroso. La opción por los po-

40. La política de nombramientos de obispos iría modificando, lenta pero tenazmente, el perfil y la mentalidad de las conferencias episcopales.

41. La ascensión de los "movimientos" en la Iglesia, la simpatía creciente hacia el pentecostalismo cristiano y la preocupación con la fuga de mucha gente sencilla a otras denominaciones religiosas fueron dando poco a poco otro rostro a la Iglesia.

bres es una opción evangélica a la que no se puede renunciar. Que haya que encontrar otra manera de vivirla no quiere decir que la Iglesia pueda dar marcha atrás.

La segunda tentación es la de sucumbir al espejismo de lo religioso y del número. Dos aspectos que están relacionados. El pluralismo religioso amenaza la soberanía absoluta del catolicismo. La fuga de muchos fieles hacia otros grupos religiosos se lee en algunos medios eclesiales en clave cuantitativa: disminución numérica y pérdida de la hegemonía del catolicismo. La reacción no consigue superar el síndrome de lo mensurable. Por eso, la respuesta no va más allá de la afirmación de la visibilidad. Lo que importa es movilizar multitudes explotando por todos los medios la ambigüedad de lo "religioso" y de lo "sagrado".

A la crisis existencial que se apoderó hace años del militantismo cristiano hace eco la perplejidad actual del episcopado, que no posee una palabra clara ni para la compleja realidad social, ni para la confusa situación eclesial. ¿Cómo anunciar la salvación en una sociedad tan diferente de la de los años sesenta? No han desaparecido las causas que impulsaron a la Iglesia a luchar por una sociedad más justa. Pero el clima social es diferente. Demandas contradictorias atraviesan un tejido social en el que rasgos de la cultura moderna se cruzan con expectativas de nuevos sujetos sociales y de minorías étnico-culturales, dentro de un panorama religioso muy heterogéneo.

Es difícil, en este contexto, definir la "particularidad" de la Iglesia latinoamericana. La opción por los pobres y la lucha por la justicia, que hicieron posible su manera peculiar de ser y le dieron un rostro definido, son insuficientes hoy para establecer su identidad. La pobreza dejó de ser un asunto exclusivo del tercer mundo para transformarse en un problema de todas las naciones. Por otro lado, surgieron problemas nuevos que se imponen de manera imperiosa a la conciencia de la Iglesia en América Latina. El impacto de la modernidad, la diversidad cultural, el pluralismo religioso son realidades con las cuales tiene que contar un anuncio responsable de la salvación.

Es posible que la Iglesia latinoamericana sólo vuelva a recuperar su rostro propio, la "particularidad" que la caracterizó, cuando sea capaz de integrar en su misión estos nuevos desafíos. Integrarlos significa que esos aspectos no pueden ser considerados aisladamente, como alternativas posibles para la misión, sino que deben ser articulados en una unidad que traduzca lo específico de esta Iglesia "particular". Entonces habrá encontrado de otra forma lo que hizo posible su manera peculiar de ser y la necesidad de pensar teológicamente esa diferencia. Y será capaz de responder de manera original a la nueva misión.

4.3. “Salvación” como “construcción de sentido”

La alternativa a la “salvación como liberación” no puede ser la fuga de la historia. Ni replegarse en el mundo interior de lo “religioso”. Es la ambigüedad de las dos tentaciones antes mencionadas. Devolver a la salvación su carácter concreto e histórico fue la lección aprendida con paciencia a lo largo de estos casi cuarenta años. Pero, ¿qué significa esa concreción histórica hoy? El agravamiento de la exclusión social es un hecho innegable. Ignorarlo sería un acto irresponsable. Pero es evidente que, por sí sólo, ese aspecto no recoge los anhelos de salvación que hay en la sociedad. Para ser fiel a su misión, la Iglesia latinoamericana tendrá que articular en una síntesis nueva el grito de los excluidos, la crisis de sentido que deriva del impacto de la modernidad y el desafío que plantea la búsqueda de lo “religioso”.

Y en América Latina —aunque humanamente pueda parecer una causa sin futuro—, el acento continuará recayendo en los pobres. No sólo por ser una exigencia evangélica, sino porque en ella se puede decidir el futuro de la sociedad como un todo. En una sociedad que posee los medios necesarios para erradicar la pobreza, la presencia masiva de los pobres desnuda la insensibilidad de la sociedad moderna ante el sufrimiento del otro y es expresión del carácter deshumano de la sociedad actual. Continuar denunciando esa situación, no permitir que las conciencias se emboten ante ese dolor es tal vez el mayor servicio que la Iglesia puede prestar a la sociedad actual. El sentido de la vida exige una “refundación de lo humano” sobre bases que no sean los meros intereses económicos.

Emerge así la cuestión del sentido que atormenta a la sociedad contemporánea. Un sentido que no se puede privatizar, reduciéndolo a su dimensión individual, a la búsqueda egoísta de felicidad. El sentido sólo puede existir como sentido para todos. La universalidad del sentido, por lo tanto, sólo es posible cuando integra en ella a los que “no cuentan”, a los que son el “deshecho” de una economía de consumo. Por eso es inevitable preguntarse si la cuestión del sentido —o la falta de sentido, que domina en la sociedad moderna— no estaría relacionada con el hecho inadmisibles de que dos terceras partes de la humanidad estén excluidas de una vida humana digna⁴².

42. El reino de Dios proclamado por Jesús era *universal*, porque se dirigía realmente a todos, *sin excluir a ningún grupo* de personas (pecadores, prostitutas, pobres, etc.). Por eso, la existencia de Jesús fue pobre y confundida con la de los marginados. A. Torres Queiruga lo formula con precisión: “[la de Jesús es] la única universalidad posible *dentro de la historia*: la del sufrimiento, la de no tener nada, la de darlo absolutamente todo. [...] Y por eso pudo identificarse con todos los hombres y salvarnos a todos”. En *Recuperar la salvación*, Sal Terrae (Santander, 1995), pp.188-194 (aquí p. 90 s). Hay aquí una clara alusión a lo que fue la intuición de Marx al atribuir al proletariado una función *universal*. De hecho, como lo prueba la

Aquí encontraría también su lugar la incontestable sed de trascendencia que se hace visible en el intrigante caleidoscopio post-moderno de lo religioso, presente también, con características propias, en la sociedad latinoamericana. Más allá de lo que pueda significar el horizonte de la trascendencia en la búsqueda de cada individuo se plantea la cuestión del papel que tiene la dimensión religiosa en la construcción de la sociedad. La evolución de la sociedad moderna y la crisis post-moderna podrían ser la prueba de que no es tan fácil para una sociedad constituirse al margen de toda y cualquier referencia a la trascendencia. Y de cuán difícil resulta la elaboración del sentido cuando la vida humana personal y social se "funda" únicamente desde lo humano, como pretendió la cultura occidental moderna. El llamado "retorno de lo religioso", por más ambiguo que sea, podría ser la señal de que el problema no está resuelto.

Por lo que se refiere a la salvación, no sería inexacto afirmar que lo que está en evidencia es sobre todo su dimensión eclesial. En este momento, el modo de anunciar la fe es tan importante como lo que se anuncia. O, con otras palabras, la primera y fundamental forma de anuncio es la vida. El anuncio de la salvación será significativo y digno de fe cuando la Iglesia —personas, estructuras, instituciones, estilo de vida, etc.— viva de manera "salvada", cuando su vida dé testimonio de que la realidad humana puede ser configurada de otra forma. Pero eso equivale a desabsolutizar una cierta manera de entender la función mediadora de la Iglesia con relación a la salvación.

Afirmar el primado de la vida en la mediación de la salvación significa, en primer lugar, aceptar que la Iglesia no es la fuente, ni el origen de la salvación. Y, por lo tanto, que la salvación es una realidad mayor, que la desborda por todas las partes. Por eso, cualquier intento de ponerle condiciones o de circunscribirla dentro de sus fronteras sería una forma de dominarla. El papel de la Iglesia es ponerse a su servicio. O, para utilizar una expresión a la cual recurre con gusto el Vaticano II, ser "signo" e instrumento de salvación⁴³. El signo es relativo y pone en relación: expresa, traduce, encarna lo que significa y apunta hacia su fuente y raíz: Jesucristo.

Esta es una de las características de la situación de "exilio" en la cual se encuentra la Iglesia latinoamericana. Desplazada del lugar social que había ocupado hasta ahora, se siente en tierra extraña: sin palabra apropiada, sin proyectos claros, perpleja delante de una sociedad —cultural y religiosamente— plural; tiene que anunciar la salvación en medio de otros grupos que buscan y al lado

imagen de la "pirámide social" entre universalidad y riqueza, hay una relación inversamente proporcional (la "universalidad" disminuye a medida que se sube en la escala social) y directamente proporcional entre universalidad y pobreza (la "universalidad" aumenta a medida que se baja en la escala social).

43. Entre las muchas referencias que se podría hacer a los textos del Concilio, se pueden ver *Lumen gentium*, I, 9, 48, 59 y también *Gaudium et spes*, 12, 45 y *passim*.

de otras confesiones y grupos religiosos que "venden" sus propuestas. Todo contribuye a relativizar sus atribuciones con relación a la salvación. Al ser despojada socialmente de sus antiguos privilegios, la Iglesia vive una verdadera *kénosis* histórica, que la reduce a lo esencial. Reconocer y asumir ese despojo es condición de una "nueva evangelización" y de una manera nueva de hacerse servidora de la salvación.

La experiencia de "exilio", en segundo lugar, es el momento en que la Iglesia puede llegar a descubrir que la lucha por la transformación de la historia no es la única manera de servir a la salvación. No se trata de hacer de la necesidad virtud. Es el otro lado de la mística, no la de la militancia, sino la del servicio. Las parábolas del reino lo expresan en la imagen de la semilla enterrada. En contraposición a la fascinación de las grandes causas se trata de descubrir el valor de lo escondido, de lo que no hace alarde, de lo pequeño. Y experimentar que la vida en apariencia "perdida" y el servicio oculto pueden ser dimensiones de salvación tan importantes y decisivas como la del compromiso. Porque la salvación de la historia pasa por la renovación de las raíces. Sólo se humaniza siendo humanos; sólo se liberta siendo libres; sólo se salva viviendo como "salvados". La salvación —como la construcción de un mundo con sentido— pasa por el riesgo de la libertad⁴⁴. Y por la paciencia de aceptar que la historia madure lentamente.

Reducida a ser *un* grupo o *una* comunidad de sentido entre los diferentes grupos que componen la sociedad, la Iglesia tendrá que acostumbrarse a aceptar que la "buena noticia" que ella proclama sea *una* propuesta al lado de otras. Y que siendo *una* y *particular*, no deje de ser para *todos*. Pero lo será únicamente si lo que la comunidad cristiana propone y lo que pone en práctica, es decir, lo que vive con los otros les puede aparecer como algo "sensato", como algo en lo que también ellos se pueden reconocer. Y este sería el tercer aspecto, el último rasgo de esa nueva manera de entender el servicio de la Iglesia a la salvación: entrar con todos en esa búsqueda de sentido y colaborar *desde su experiencia específica* en la "construcción humana del sentido", en la edificación de un mundo sensato.

Este papel puede parecer demasiado "profano" y poco "espiritual". Pero no hay cómo negar que la Iglesia estaría prolongando así lo que fue la función

44. Esta me parece ser la intuición de J. L. Segundo al querer rescatar dentro de la teología de la liberación el sentido paulino de la libertad. Se trata de dos realidades convergentes y complementarias: "si 'liberación' y sus derivados son usados por los evangelios y por Jesús mismo para apuntar a lo que el reino de Dios quiere realizar en la historia, 'libertad' y sus términos afines son usados por Pablo para mostrar con qué actitudes antropológicas puede el hombre comprometerse eficazmente en esa misma construcción de la historia". J. L. Segundo, "Libertad y liberación", en *Mysterium liberationis*, I, pp. 373-391 (aquí p. 388).

humanizadora de la vida y de la misión de Jesús. Y actualizando de manera adecuada lo que significó en las décadas pasadas su dedicación a la liberación como servicio a la historia. ¿No podría ser ése el nombre de la "salvación", en un mundo que busca desesperadamente un sentido para vivir? Animar, inspirar, dar sentido, transmitiendo el sentido encontrado en Jesucristo. ¿No es lo que quería decir el *A Diogneto* al atribuir a los cristianos de los primeros siglos del cristianismo el papel de "alma del mundo"?

5. ¿Conclusión u obertura?

La reelaboración del mensaje de la salvación desde las exigencias y los desafíos de una Iglesia particular —la de América Latina— es una muestra concreta de lo que está llamada a ser hoy la misión evangelizadora. Para devolver al anuncio de la salvación su capacidad de ser "buena noticia" para hombres y mujeres de una cultura y de una sociedad determinada era necesario no contentarse con repetir lo ya conocido, ni dar por supuesto que se sabe de antemano qué es creer en Jesucristo o qué salvación nos trae su evangelio. La Iglesia de América Latina tuvo que someter a crítica la evangelización tradicional, aceptar que la fe podía estar contaminada por ideologías a las cuales daba un soporte, y enfrentar el anuncio como verdadera "misión". No a los "paganos", sino a "cristianos", cuya vida —personal y social— negaba lo que proclamaba su fe. La "misión" tenía que extenderse también a las llamadas sociedades cristianas y a la cultura occidental, en la que el cristianismo se había encarnado históricamente.

El reconocimiento de otras iglesias particulares o de otras teologías —las de Asia o Africa, por ejemplo— se impone cada vez más a la conciencia de la Iglesia como algo necesario y, en cierto sentido, pacífico. Para la Iglesia de América Latina, sin embargo, supuso una conquista dolorosa. Porque ella fue la primera que abrió una brecha para hacer posible, dentro de la Iglesia, una manera diferente de *ser* y de *pensar* la identidad cristiana y eclesial desde su "particularidad".

Tal experiencia tuvo un valor profético para la Iglesia universal. Primero porque puso en evidencia que la Iglesia sólo puede ser, de hecho, *universal* cuando se encarna *en lo particular*. La universalidad no es abstracta. La fe tiene que ser anunciada y vivida en contextos concretos. Y, en segundo lugar, porque mostró lo que podía ser *traducir la fe en otras categorías*. Dentro del mismo universo cultural. Porque la teología de la liberación se movía dentro de la moderna racionalidad occidental. Pero al transponer el lenguaje religioso en categorías históricas obligó a toda la Iglesia a tomar conciencia de que la opción por los pobres, la lucha por la justicia y la humanización de la vida en sociedad son parte integrante del anuncio del evangelio. El reino de Dios no puede ser "espiritualizado", aunque ninguna mediación político-social sea capaz de traducirlo; la salvación pasa por la historia, aunque no se agote en ella.

La experiencia de la Iglesia latinoamericana, sin haberlo imaginado, estaría mucho más próxima de lo que se podría pensar del horizonte en el que este congreso planteó la cuestión de "la salvación en Jesucristo". Al recuperar la concreción histórica de la salvación, la Iglesia de América Latina respondía a la pregunta cristológica ("¿quién dicen ustedes que soy yo?") en un lenguaje *social y político*. La evolución posterior la obligaría a confrontarse con los problemas *culturales* de la modernidad y con un pluralismo *religioso* de hecho. Y esta es tal vez la gran lección aprendida: lo social, lo cultural y lo religioso son dimensiones inseparables de la traducción de la fe, en cualquier universo cultural.

Y en ese sentido puede resultar paradigmática la experiencia de la Iglesia de América Latina. No como "modelo" que se pueda exportar, sino como "espejo", en el cual se pueden contemplar otras iglesias particulares. En su momento de "exilio", la Iglesia latinoamericana tomó conciencia de que para continuar anunciando a Jesucristo de manera significativa no se podía "especializar" en *lo social* como si lo cultural y lo religioso no formasen parte de la pregunta cristológica. Y tuvo que aprender a integrarlos en su vida y en su reflexión sin perder lo que la había definido desde el principio: la opción por los pobres.

En un momento en el cual la fe cristológica tiene que ser traducida en otras culturas y entrar en diálogo con otras religiones podría ser tentador pensar esa ingente tarea dividiéndose las responsabilidades. Como si cada Iglesia particular y cada teología pudiese "especializarse" en un aspecto. El que ciertos problemas se planteen con más intensidad y urgencia en determinados contextos (la modernidad en el primer mundo, el diálogo con las culturas y con las religiones en Asia, lo socio-comunitario en Africa y lo social en América Latina) no quiere decir que la respuesta cristológica pueda prescindir de ninguno de ellos. ¿No habría que pensar responsablemente ese trabajo común como un diálogo plural de perspectivas que se completan y se enriquecen? Esa podría haber sido una de las contribuciones más ricas de la experiencia eclesial latinoamericana y de su particular reflexión teológica.