

La soteriología histórica: un modelo a partir de la teología salvadoreña (II)

F. Javier Vitoria Cormenzana,
Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, Bilbao.
Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.

3.2. Segunda etapa (1989...): un modelo *in fieri*, humedecido por las lágrimas y enrojecido por la sangre.

Durante su primera etapa la *soteriología histórica* ha cargado sobre sí y desde dentro lo que realmente es y exige el que la historia de la salvación se haga salvación en una historia, en la que el pecado tiene poder para hacer fracasar la salvación de Dios y para seguir crucificando a su Mediador. En el umbral de los años noventa se convertirá para siempre en obra humedecida por las lágrimas y enrojecida por la sangre¹.

3.2.1. “Empujar del carro” de la praxis histórica *versus* la cultura de la desesperanza, la teología de la inevitabilidad² y el monoteísmo de la economía de mercado³.

La década de los noventa recoge y hace inventario de “la cosecha de los ochenta”. La actual civilización vive inmersa en eso que se ha llamado la crisis universal del futuro, que es el resultado final de la interacción de un conjunto de crisis (económica, ecológica, de “desarrollo”, etc.), entretejidas e indisociables, que pueden englobarse bajo la denominación genérica de *crisis de civilización*.

-
1. Cfr., G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, (Lima 1986), p. 60.
 2. Cfr., X. Gorostiaga, “La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales”, en J. Comblin..., *op. cit.*, pp. 130-131.
 3. Cfr., J. de Santa Ana, *La práctica económica como religión. Crítica teológica a la economía política*, (San José 1991).

Problemas de mayor o menor evidencia están reclamando con urgencia respuestas nuevas y globales. Sin embargo, los tiempos que corren no están para empresas de este tipo. La aldea global vive sitiada por la perplejidad y la incertidumbre. Sin temor a equivocarse se sostiene que el progreso no está automáticamente asegurado por ninguna ley de la historia, el devenir no es necesariamente desarrollo y, en adelante, el futuro se llamará incertidumbre⁴.

Tras la caída del este, y a pesar de las clausuras entusiásticas de la historia (F. Fukuyama), las predicciones apuntan a que si el occidente victorioso no llega a comprender en un breve plazo que la política de desarrollo no atañe a su moral sino a su existencia, no disfrutará mucho tiempo de su triunfo en la guerra fría⁵. El futuro de la especie humana está gravemente amenazado por enormes desafíos.

La tremenda catástrofe de *la pobreza* se ha convertido en un auténtico "agujero negro" para la supervivencia. Los pobres han crecido en progresión geométrica en el último decenio. Un abismo cada vez mayor separa al norte del sur. Los ricos son "más ricos que Epulón" y los pobres "más pobres que Lázaro"⁶. El 75 por ciento de los habitantes del mundo son pobres y "mal-mueren" en el sur. Un número multimillonario y creciente de pobladores del planeta tierra van pasando paulatinamente de una situación estructural de explotación a otra de irrelevancia. Aunque suene duro decirlo, resultan personas superfluas para la convivencia, se han convertido en *población sobrante*. Esta realidad de muerte es lo que hay tras el eufemismo de "la década perdida". Toda esta situación de miseria inhumana se agrava como consecuencia del imprevisible desajuste demográfico mundial. En el norte, donde el capitalismo concentra sus ventajas, las sociedades avanzadas se configuran dualmente. Dos tercios de su población, instalados en la cultura de la satisfacción, se beneficia de ellas, mientras un tercio sufre sus desventajas y está condenado perpetuamente a encarnar los nuevos rostros de la pobreza y a vivir en la *exclusión social*. Los doce países miembros de la Unión Europea, por ejemplo, encierran en *ghettos* a más de cincuenta millones de pobres y prevén un paro estructural del 10 al 20 por ciento. Este panorama, consecuencia de una práctica economicista y cuantitativa del desarrollo, se ve agravado por *la destrucción de la naturaleza*, que convierte al mundo desarrollado en parásito del presente y en deudor de las generaciones futuras.

Semejante miopía alcanza los sistemas de convivencia humana y destruye las culturas, ya sean éstas arcaicas, tradicionales no-occidentales o regionales. Sus resultados son, por una parte, el fenómeno *del extrañamiento y desarraigo* ra-

4. Cfr., E. Morin - A. B. Kern, *Tierra patria*, (Barcelona 1993), pp. 88-92.

5. Cfr., P. Glotz, *La izquierda tras el triunfo de Occidente*, (Valencia 1992), p. 135.

6. Cfr., *Cartas a las Iglesias*, año XIV, N° 311, 1-15 de agosto, 1994, p. 3.

cial y cultural, como consecuencia unas veces de agresiones en su propia fuente originaria y otras, de la emigración forzosa o de la búsqueda violentada de refugio en tierra extraña; por otra y con carácter reactivo, los procesos de *balcanización* del planeta⁷, potenciados por nacionalismos radicales y fundamentalismos religiosos, y los brotes de *xenofobia* y de *racismo* que aparecen por doquier, y que en las sociedades desarrolladas se solapan tras "muros invisibles", que impiden acceder a la mesa del bienestar a las gentes de otras culturas y de otras razas que golpean a sus puertas.

La cultura de *la violencia* recorre nuestro mundo vestida con diversos disfraces, sostenida por unas economías fuertemente militarizadas, cuyas exigencias chocan con las condiciones de la construcción de una cultura de la paz. La realidad de la guerra no ha desaparecido. Simplemente se ha impuesto una nueva arquitectura de conflictos bélicos limitados: guerras por el agua, revueltas por el hambre, enfrentamientos étnicos, luchas por motivos religiosos y "expediciones" de castigo⁸. Y, aunque la caída del este parece haber librado al mundo de la pesadilla de la amenaza de una gran guerra nuclear, el peligro sigue instalado potencialmente. Noticias todavía bien recientes han puesto de manifiesto que las armas nucleares empiezan a estar a disposición de potentados y, o terroristas dementes⁹.

Este conjunto de amenazas se ve alentado por un clima cultural de desesperanza e inevitabilidad. Un radical desencantamiento paraliza la voluntad de los ciudadanos del norte. La perplejidad, producida por no saber qué dirección seguir, qué valores morales elegir o qué soluciones se van a dar a problemas angustiosos, propicia muchas veces un talante resignado también en el sur: ¡no hay nada que hacer, las cosas son inevitables, son como son y además no pueden ser de otra manera! Otras desembocan en posturas negativas, que se sienten fatalmente atraídas por la seducción mortífera de las drogas o por la fascinación homicida de la violencia. Y finalmente, también auspicia talentos cínicos, cuyo único objetivo es sacarle la máxima rentabilidad al presente, sin caer —argumentan— en idealismos ingenuos. Entre los utópicos a ultranza de antaño se reclutan los más fervientes adoradores del pragmatismo resignado de hogaño.

Así, pues, el destino de la especie humana parece estar a merced de estas amenazas. Demasiadas personas no encuentran hoy motivos suficientemente estimulantes para emplearse a fondo en la búsqueda responsable y continuada de

7. Cfr., E. Morin - A. B. Kern, *op. cit.*, pp. 83-87.

8. Cfr., P. Glotz, *op. cit.*, p. 133.

9. Cuando escribo estas páginas, el mes de agosto de 1994, la prensa mundial ha recogido la noticia de la detención en Alemania de un grupo de personas que se dedicaba al negocio de compra-venta de material para construir cabezas de misiles nucleares. El lugar de origen del producto se situaba en la antigua Rusia, el lugar de destino era desconocido; *cfr.*, *Ibid.*, p. 116.

salidas a la(s) crisis del mundo. Constantemente se nos advierte que o el actual orden mundial da un cambio de sentido en su marcha o se acaba la humanidad. Si ésta quiere sobrevivir, el viraje ha de darse hacia un modelo de civilización que ponga el respeto a la dignidad humana y a la naturaleza por encima del lucro inmediato y de la pauta de calidad de vida de la cultura satisfecha del norte. Pero colectivamente se carece de una fuerza real capaz de poner en práctica algunas de las "recetas" que se han imaginado para salir del marasmo en el que el mundo se encuentra.

Se ha creado la conciencia de la necesidad de otra revolución, pero se propone la utilización de unas herramientas, que no suelen ser tomadas en serio en la cínica palestra pública¹⁰. Parece que solamente la constatación de que aquellos desafíos se han convertido en amenaza de catástrofe absoluta y global para la humanidad tiene la virtualidad de liberar colectivamente algunas energías para poner manos a la obra, aunque sean de tan baja intensidad como el *temor* producido por la toma de conciencia de nuestra perdición¹¹, o el provecho y el amor propios, es decir, el *egoísmo ilustrado*. Sospecho que el recurso al miedo resulta tan inútil para salir de este infernal laberinto como del producido por la sexualidad¹²; y que con el otro, el del provecho propio, tampoco iremos muy lejos, pues ya se sabe: el egoísmo, como la mona, aunque se vista de "seda-ilustrada", egoísmo se queda.

Y en este contexto mundial, ¿qué hace el modelo soteriológico salvadoreño? Pues, sigue haciendo teología no después de, sino *en medio de Auschwitz*, tocando y sintiendo la realidad, dejando que la realidad de las víctimas tome la palabra, revele nuevamente la utopía del mínimo-máximo e impulse a defender lo mínimo que es el máximo don de Dios: la vida¹³; en una palabra, sigue hablando del Dios del reino después del Sumpul y de El Mozote¹⁴. Tercamente, *versus* la cultura de la desesperanza, la teología de la inevitabilidad y el monoteísmo idólatrico del mercado, sigue "empujando el carro" —como castizamente le gustaba repetir a I. Ellacuría— de la praxis histórica trascendente para lograr que la historia de la salvación se convierta lo más posible en salvación de *esta* historia de pueblos crucificados.

10. Cfr., D. L. Meadows, D. H. Meadows, J. Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, (Madrid 1993), pp. 263-276.

11. Cfr., E. Morin - A. B.Kern, *op.cit.*, p. 225.

12. Cfr., J. I. González Faus, *Sexo, verdades y discurso eclesialístico*, (Santander 1993), pp. 25-27.

13. Cfr., J. Sobrino, "Aniquilación del otro. Memoria de la víctimas. Reflexión profético-utópica", en *Concilium* 240 (1992), p. 232.

14. Cfr., *Ibid.*, "La fe en el Dios crucificado. Reflexiones desde El Salvador", en *Revista Latinoamericana de Teología* 31 (1994), pp. 49-75.

La *soteriología histórica* sabe que el drama de ese humanismo idólatra, devaluado, indoloro y apático que nos envuelve, consiste en querer organizar la sociedad *etsi pauper non daretur*, sin percatarse de que *extra pauperes nulla salus*. Vincular el futuro de la humanidad al destino de los pobres se ha hecho una necesidad histórica, que tanto la postmodernidad como el neoconservadurismo, las dos corrientes culturales más influyentes en los centros de poder mundial, no quieren reconocer. Ni la ética frutiva de los primeros, ni el puritanismo de los segundos son capaces de imaginar y, mucho menos aún, de hacer operativas políticas favorecedoras de un nuevo orden internacional. Sus propuestas de futuro no hacen camino, simplemente deambulan porque son puras tautologías del presente. Ni el nihilismo postmoderno, ni la trascendencia-sin-rostro-humano neoconservadora son capaces de producir la mística del *principio misericordia*, que reacciona contra la idolatrización del sistema y pone a caminar hacia los pueblos crucificados para liberarlos de la cruz. Solamente la solidaridad compasiva con los pobres y la fe en el Dios crucificado representado en los crucifijos y presente en "laces-móviles" de las víctimas de la historia, son capaces de provocar semejante energía espiritual.

¿Y de dónde le nace tanta convicción? ¿Dónde ha aprendido semejante lección? De *su propia cosecha* de los ochenta: *la historia de los mártires*.

3.2.2. La década de los mártires: un tiempo paradójicamente kairótico.

Los ochenta es para El Salvador el tiempo de los mártires. Fue un tiempo de barbarie, en el que el *odium iustitiae* produjo un número incontable de muertes y asesinatos de hombres y mujeres, que estructuralmente reproducen el martirio de Jesús. Unas veces estas muertes fueron relevantes, como en el caso de O. Romero y los jesuitas de la UCA, porque relevantes eran socialmente las personas asesinadas. Otras, se trató de muertes más irrelevantes, pero igualmente martiriales, de religiosas, catequistas, delegados de la palabra, campesinos, obreros, sindicalistas, médicos..., que habían vivido para defender el reino y luchar contra el antirreino. Finalmente, muchos otros fueron asesinados masiva, inocente y anónimamente, sin haber hecho uso de ninguna violencia explícita, ni siquiera la de la palabra. Análogamente se les puede llamar también mártires, pues expresan la inocencia histórica y la indefensión de la muerte de Jesús así como el cargar injustamente con un pecado que les ha ido aniquilando poco a poco en vida, y definitivamente en muerte. Sus historias constituyen los grandes relatos de un *pueblo mártir*¹⁵.

El modelo salvadoreño contempla el carácter singularmente *kenótico* de este tiempo. La realidad de estas muertes dejó evidentemente dolor, traumas físicos y morales, vacío, soledad, menos manos y pies para la praxis histórica y más

15. Cfr., J. Sobrino, *Jesucristo liberador...*, pp. 447-451.

cantidad de tarea a repartir entre los supervivientes; debilitó grandemente las capacidades humanas del país, empobreció a la Iglesia y a las instituciones sociales. Pero igualmente, lo percibe como un tiempo *propicio* (*kairótico*) para la realidad salvadoreña y latinoamericana. La década de los ochenta se ha ido paulatinamente convirtiendo, gracias a los mártires, en un crisol de salvación. Los mártires han generado una tradición histórica y real. Con su vida y con su muerte, han abierto un surco en la historia por el que es más fácil caminar, han dejado una fuerza que todavía actúa *quasi ex opere operato* por su potencia y por la cercanía de los hechos¹⁶.

La *soteriología histórica* se autodescubre convertida en *biografía* mística de unas vidas entregadas hasta la muerte por ponerse del lado de los pobres, prestar su voz a los sin voz y responder así a esa sed de justicia que clama al cielo: son las vidas y las muertes de *Romero, Ita, Maura, Dorothy y Jean, Félix Ulloa, Enrique Alvarez Córdoba, Amando, Celina...*, o las de los campesinos masacrados en el *Sumpul* o *El Mozote*. Su discurso ha quedado definitivamente sellado con las señas de identidad del Salvador Crucificado. Su palabra sobre la salvación, enriquecida por el callar de estas vidas, que se tornan singularmente elocuentes para narrar la permanente condición histórica de la salvación: atribulada, pero no aplastada, en apuros, pero no desesperada, acosada, pero no abandonada, una y mil veces derribada, pero nunca rematada, desconocida, aunque bien conocida, entregada a la muerte, pero siempre viva, afligida, pero siempre alegre, pobre, pero enriquecedora de muchos, necesitada de tantas cosas, pero poseedora de todo (*cfr.* 2 Cor 4, 7-12; 6, 9-10).

Algunas señas de todo esto se pueden rastrear en la estética del *jardín de las rosas* -"las rosas de nuestra liberación" (P. Casaldáliga)-, y en la lógica marcana del final de la obra *Jesucristo Liberador*¹⁷. Pero resulta más definitivo el hecho de que a las tres preguntas kantianas englobadoras de la realidad humana —qué está permitido *esperar*, qué puedo *saber* y qué tengo que *hacer*—, que el modelo ha utilizado, en su primera etapa, como hermenéutica de acceso al significado de la resurrección y de la realidad de Dios¹⁸, le ha añadido ahora una cuarta: qué hay que *celebrar*¹⁹.

A la luz de la vida de los mártires en la praxis de la liberación ha ido apareciendo la *celebración* como una dimensión humana que es capaz de expresar la totalidad de lo humano²⁰. De un modo explícito se afirma la necesidad de celebrar lo que hay de reino en la historia para acceder a la realidad de la

16. *Cfr.*, J. Sobrino, "Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado", *Revista Latinoamericana de Teología* 33(1994), p. 238.

17. *Cfr.*, pp. 454-455.

18. *Cfr.*, *Ibid.*, *Cristología desde...*, pp. 394-416.

19. *Cfr.*, *Ibid.*, *Jesucristo ...*, p. 579.

20. *Cfr.*, *Ibid.*, *La fe en el Dios crucificado...*, p. 68.

salvación. Y se celebra la memoria de los mártires. La salvación se ha hecho encontradiza en la historia en la santidad de los mártires. Con los mártires, como con Monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador. Ellos contagian esperanza, libertad y gozo. Y esta experiencia produce un agradecimiento por el mayor amor que han mostrado, que lleva a celebrar eso que hay de reino en la historia, porque no hay agradecimiento que a la larga pueda permanecer mudo²¹.

3.2.3. La perspectiva rememorativa-narrativa del modelo

La dimensión celebrativa es en realidad un momento de la perspectiva *rememorativa-narrativa*, que el modelo soteriológico salvadoreño ha ido adquiriendo prácticamente a lo largo de toda su trayectoria y más intensamente en esta segunda etapa de su andadura. De esta forma se emparenta con la propuesta de J. B. Metz acerca de una "teología rememorativo-narrativa de la redención"²², como el mismo J. Sobrino ha reconocido expresamente en su más reciente trabajo publicado²³.

Esta perspectiva soteriológica es realmente importante para la soteriología. Pretende mantener la prioridad de la realidad sobre su interpretación. Es consciente de que las categorías son siempre más pobres que los acontecimientos. Ha redescubierto la capacidad que los relatos tienen de hacer revivir en nosotros las peripecias de la realidad, de mantener vivos los acontecimientos, en la medida en que las historias que se cuentan se perciben como historia propia; e igualmente, el carácter evocador que la historia de la salvación de Dios puede tener para el hombre moderno²⁴.

Como he señalado al principio de este trabajo esta propuesta metziana ha merecido la atención de un teólogo francés²⁵. Sin duda su ensayo aporta novedades y sugerencias. Sin embargo, resulta sorprendente que su interés por hablar narrativamente de la salvación no le haya conducido a recordar algún relato contemporáneo de salvación. Leyendo la obra uno tiene la impresión de que las historias de salvación, que merecen ser narradas y recordadas, terminaron con las consignadas en las Escrituras. Obviamente, no se puede negar la normatividad de éstas, pero pienso que, entre los relatos fundacionales del cristianismo y las historias humanas y cristianas que por ser buena noticia son relatos actualizados de salvación, existe una circularidad hermenéutica sobre la que volveré más adelante. Los relatos de las historias fundacionales permiten percibir lo salvífico de las historias actuales y éstas captar mejor lo histórico de aquellos

21. Cfr., *Ibid.*, *Espiritualidad y seguimiento...*, pp. 469-473.

22. Cfr., J. B. Metz, *op. cit.*, pp. 145; 161; 213-227.

23. Cfr., *La fe en el Dios crucificado...*, p. 52, n.8.

24. Cfr., B. Sesboué, "Teología de la salvación y narratividad (Reflexiones metodológicas)", en *op. cit.* II, pp. 23-44.

25. Cfr., n. 8.

relatos de salvación. A mi entender sólo así la teología rememorativa y narrativa activa *todo* su caudal de "efectos de sentido" y su capacidad de superar la insuficiencia de una teología de la salvación puramente argumentativa.

Hago estas observaciones porque su modo de poner en práctica esta perspectiva contrasta enormemente con el talante y el modo como el modelo soteriológico salvadoreño lo ha hecho. *La soteriología histórica* no aporta ni observaciones, ni precisiones metodológicas, pero *tiene historias que contar*, cargadas de sufrimiento, pero sobre todo de sentido humano y cristiano. Y esto se convierte en clave para explicar la diferencias entre ambos ensayos.

En general la teología europea, siento insistir una vez más, es superdocta en relación con los *textos* escritos, pero muestra una ignorancia supina acerca de aquellos *relatos* humanos, argumentos en forma de vida, que impiden prácticamente cualquier lectura reductora y acomodaticia del evangelio de la salvación. Generalmente cuando se nos presenta en los foros públicos a los teólogos, se proclaman nuestros méritos, que suelen consistir en titulaciones, rangos académicos y publicaciones más notables. Rara vez se miden nuestros respectivos *curriculum vitae* por la valía de nuestras *experiencias* humanas y cristianas, ni por la calidad de nuestra solidaridad compartida con los pobres. ¿Estaremos los teólogos europeos incapacitados para salvar ese profundo cisma entre sistema teológico y experiencia religiosa, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística, que -como se ha denunciado- parece caracterizar a nuestros discursos?²⁶

3.2.4 La arquitectura de la soteriología histórica.

La arquitectura del modelo salvadoreño contemplada desde su perspectiva rememorativo-narrativa presenta cuatro niveles:

(a) El básico lo constituyen *las biografías* de los mártires, entre las que se encuentran las de los propios teólogos salvadoreños. Sus muertes son la expresión más contundente de su cargar desde dentro con esa realidad de la que sus vidas han querido hacerse cargo y encargarse.

(b) Sobre él aparece el de *las narraciones*. Efectivamente, una pieza original y esencial del despliegue salvadoreño de esta perspectiva soteriológica, lo constituyen "las historias" de sus mártires. La producción y profusión de publicaciones sobre este tema resulta más que notable. Se ha hecho casi inabarcable²⁷.

26. Cfr., J. B. Metz, *op. cit.*, p. 229.

27. Cfr., Arzobispado San Salvador, *Mons. Oscar Arnulfo Romero. Arzobispo y Mártir. Su muerte y reacciones* (San Salvador 1982); J. R. Brockman, *La palabra queda. Vida de Mons. A. Romero* (San Salvador); R. Cardenal, *Rutilio Grande. Mártir de la evangelización rural en El Salvador* (San Salvador 1978); *Historia de una espe-*

Estas narraciones pretenden no olvidar a los mártires, hacerlo sería deshumanizante. Mantienen viva su memoria para mostrarles así el agradecimiento que sienten hacia ellos. Narran y vuelven a narrar sus vidas. Comprueban que su recuerdo es fuente de inspiración, de ánimo y de compromiso cristiano, que su memoria sigue dando vida al pueblo. *Re-cordarles*, pasar nuevamente por el corazón sus vidas y sus muertes, se ha convertido así en una costumbre humana y cristiana.

Pero todas esas narraciones responden además a otra necesidad: la de establecer una mediación y una conciliación entre redención efectiva y real, por un lado, y esas historias de sufrimiento, por otro. El modelo salvadoreño ha verificado en propia carne que hay un límite en la aproximación teológica al sufrimiento del pueblo, incluso cuando la teología intenta convertirse —como es su caso— en momento mayéutico de su lenguaje doliente, que ella no puede traspasar. Hay sufrimientos ante los que el argumento teológico debe interrumpirse. Sólo se hace posible la narración. Sólo la narración *rescata* para la historia futura el sentido de la libertad entregada, que esas historias de sufrimiento encierran y que parece vencido, suprimido o revocado por la muerte²⁸. La narración es *interrupción* y *crítica* de la lógica sacrificial de un sistema socio-cultural, cómplice de los verdugos. La narración es *invitación* a la conversión y a verificar con la propia vida la verdad de la realidad que se narra. La narración es *seducción* a causa de la calidad humana de la vida de los mártires. La narración es *contagio* para caminar libremente en su “seguimiento” y realizar solidariamente, como ellos, la salvación en la historia, aunque ese camino termine siem-

ranza. Vida de Rutilio Grande (San Salvador 1985); “La fidelidad al Evangelio y al pueblo salvadoreño. El diario pastoral de Mons. Romero”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 4 (1985), pp. 4-81 y *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1986), pp. 225-245; S. Carranza, (ed.), *Mártires de la UCA. 16 de noviembre de 1989* (San Salvador 1990); *Romero-Rutilio, vidas encontradas* (San Salvador 1992); P. Casaldáliga, “Un santo de todos y para todos”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990), pp. 11-15; V. Codina, “Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 21 (1990), pp. 263-269; J. Delgado, *Oscar A. Romero. Biografía* (San Salvador 1990); Ma. López Vigil, *Don Lito de El Salvador. Habla un campesino* (San Salvador 1982); *Primero Dios. Siete años de esperanza. Relatos de “Carta a las Iglesias”* (San Salvador 1988); *Piezas para un retrato* (San Salvador 1993); *Muerte y vida en Morazán. Testimonio de un sacerdote* (San Salvador 1987); Ma. López Vigil-J. Sobrino, *La matanza de los pobres* (Madrid, 1993); J. Sobrino, “Mi recuerdo de Monseñor Romero”, en *Monseñor Romero* (San Salvador 1989), pp. 11-64.

28. “La historia de la salvación es esa historia del mundo en la cual a las posibilidades de la existencia humana vencidas y olvidadas, a las que denominamos ‘muerte’, se les deja entrever un sentido que no será revocado o suprimido por el curso de la historia futura”: *cfr.*, J. B. Metz, *op. cit.*, p. 125.

pre por desembocar en otras historias peligrosas de sufrimiento. La narración es *comunicación de la fe en la liberación* del Dios crucificado que los testigos anuncian²⁹.

Un recopilador de narraciones ha expresado espléndidamente estas virtualidades de la narración rememorativa de "las historias" de mártires: su "memoria inquietante... nos convoca desde su vida y martirio, para evocarles, agradecidos, como desafío y provocación a seguir su empeño en la causa de los pobres, servicio de la fe-y-la-justicia en la construcción del reino aquí y ahora —proseguir la causa de Jesús— como garantía de vida... y de persecución!"³⁰.

(c) El tercer nivel lo constituye propiamente la *teología narrativa*. La teología salvadoreña no sólo ha narrado, sino que ha hecho estrictamente teología narrativa-rememorativa³¹. Ha mostrado hondamente cómo la teología se puede convertir en narración de aquellas historias sagradas de un modo *práctico*, es decir, siendo ella misma un camino de liberación y humanización efectiva, y un caminar humilde con Dios en pos de que en nuestro mundo llegue a ser real la familia humana³².

(d) Finalmente en el último nivel aparecen *las categorías*. J. Sobrino ha convertido en "logos" teológico toda la *sinergia* que se establece entre los niveles anteriores. Nada mejor para explicar lo que quiero decir que transcribir una página suya, que considero antológica. Tras afirmar "la necesidad" de la existencia histórica del seguimiento para Dios, para el Hijo y para la cristología, escribe:

Pero si existe de hecho el seguimiento, puede haber cristología y ésta tiene que tomarlo en cuenta en sus contenidos. Si los seres humanos son modos deficientes de ser Cristo, como dice Rahner, algo puede haber en ellos de Cristo; o, en formulación de la teología tradicional, si nosotros somos por gracia lo que Cristo es por naturaleza, también desde el hombre agraciado se podrá conocer algo de la realidad de Cristo.

Dentro de esta circularidad, es evidente que el criterio para analizar y verifi-

29. Cfr., J. Sobrino, *La fe en el Dios crucificado...*, pp. 57-62.

30. Cfr., S. Carranza, *op. cit.*, p. 11.

31. Cfr., I. Ellacuría, "Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo", en *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990), pp. 5-10; J. Sobrino, "Análisis teológico de su persona y su obra y Monseñor Romero: testigo de Dios", en *Monseñor Romero...*, pp. 65-191 y 193-215 respectivamente; "Monseñor Romero: diez años de tradición", en *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990), pp. 17-39; "Compañeros de Jesús. El asesinato martirio de los jesuitas salvadoreños", en *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), pp. 255-304; "La fe en el Dios crucificado..."; Ignacio Ellacuría, *el hombre y el cristiano...*

32. Cfr., J. Sobrino, *La fe en el Dios crucificado...*, pp. 68-72.

car cuánto de cristiano expresen los testigos actuales es Jesús; pero hay que afirmar también que esos testigos actuales algo pueden decir acerca de Jesús. Es el conocido problema hermenéutico, sólo que aquí su circularidad viene exigida por la esencia misma de la revelación. Si Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, algo dirá de Cristo quien transparente a Dios y lo humano.

Esto que hemos afirmado teóricamente nos parece una realidad innegable en América Latina. Aunque el argumento es indefenso, pues sólo puede aducirse el hecho de que ocurre, sucede que muchos que han visto a Monseñor Romero —por citar un solo ejemplo de testigo de la fe— afirman que les ha hecho conocer mejor a Jesús. Es un hecho también que los testigos latinoamericanos han hecho abrir los ojos, al menos, a exégetas, proporcionándoles nuevos horizontes hermenéuticos. Es un hecho que campesinos que han escuchado la pasión de Jesús afirman en palabras sencillas: “Caballito lo que le pasó a Monseñor Romero”, y, a la inversa, que desde su conocimiento de Monseñor Romero comprenden mejor la pasión de Jesús. Y es un hecho que los testigos han llevado a comprender más a fondo cómo lo humano verdadero se hace sacramento de lo divino verdadero. En las palabras de I. Ellacuría, “con monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”.

La cristología teórica puede y debe incorporar esta argumentación; debe argumentar también con la realidad de los testigos actuales. Que esta argumentación deba ser cuidadosa en grado sumo es evidente; pero más incomprensible sería que nunca se argumentase con los testigos para conocer al Testigo por antonomasia. Vano sería pedir a los testigos tener los ojos fijos en el Testigo, si ningún reflejo de éste pudiese verificarse en aquéllos³³.

Y dicho y hecho, el resultado es *Jesucristo liberador*, una cristología escrita desde *El Salvador*, un pueblo martirizado, que nace de la necesidad de realizar un esfuerzo intelectual para ayudar a la resurrección del pueblo salvadoreño, y que recoge lo que esta realidad crucificada desvela sobre qué es lo divino y qué es lo humano, y al Cristo que los unifica³⁴.

4. Actualizar la salvación bajo la mirada de los pobres

El modelo soteriológico salvadoreño es una propuesta-respuesta operativa a las urgencias prácticas latinoamericanas. Con novedad ha sabido poner en relación dialéctica Dios y los pobres, la irrupción gratuita del reino de Dios y la necesidad histórica del compromiso en favor de la justicia, la muerte de las víctimas de la injusticia y la esperanza de los mártires, escatología e historia, la salvación divina y los procesos humanos de liberación, el poder del pecado y “la debilidad” del Dios del reino, la religión y la política.

33. Cfr., “Jesucristo, el mediador...”, pp. 586-587.

34. Cfr., pp. 29-30.

Pero su perspectiva más totalizadora, la necesidad de actualizar y realizar la historia de la salvación en la realidad histórica y siempre cambiante en la que los hombres concretos viven, tiene la gran virtualidad de universalizar el modelo. La perspectiva *globalizadora* del modelo de *soteriología histórica* solamente permanece fiel a sí misma en la medida en que da cuenta *localmente* de la realidad de la salvación de Dios. Y esta plasticidad la convierte en un reto para todo intento de establecer un lenguaje razonable sobre la salvación cristiana. Desde *El Salvador* se propone un diseño soteriológico que trasciende las fronteras espaciales centro y latinoamericanas, y las temporales de este final de siglo. En todo tiempo y en cualquier lugar la soteriología puede (y debe) enfrentarse responsablemente con la tarea de actualizar la historia de la salvación precisamente en aquellas situaciones en las que viven los hombres concretos a los que su discurso se dirige, hasta conseguir que den tanto de sí que se conviertan en realidades históricas de salvación.

Todo esto tiene especial importancia para una coyuntura teológica en la que otros modelos soteriológicos parecen atascados en el dilema de quedar enmudecidos por la retirada de las expectativas utópicas del catálogo postmoderno o de servir funcionalmente a los intereses del neoconservadurismo, fascinados por la importancia que sus programas dan a la vuelta a la gran Trascendencia.

Para concluir quisiera articular sus aportes desde la consideración de *la opción por los pobres como hermenéutica primordial y jerarquizadora de las demás hermenéuticas soteriológicas*³⁵.

La *soteriología argumentativa* me servirá como referente de contraste. Aunque el teólogo salvadoreño vivo más representativo se haya confrontado con algunos tratamientos concretos (por ejemplo, el reino de Dios y el ateísmo y la idolatría en la teología) de uno de los teólogos más significados de esta corriente, el actual obispo, W. Kasper³⁶, la razón de mi referencia es otra. Se trata del modelo que, con todas las salvedades y matizaciones que haya que hacer, corresponde al modo actual, más prototípico, característico y hegemónico, de hacer teología. Justamente por ello puede resultar ejemplar para destacar la riqueza de los aportes del modelo salvadoreño.

La perspectiva de los pobres. El modelo salvadoreño ha teologizado dejándose mirar por los pueblos crucificados. Esta mirada penetrante le ha permitido descubrir y mostrar el camino de padecimiento-con-el-dolor-de-los-pobres como el itinerario que mejor habilita sujetos capaces de conocer y discernir la verdad de la realidad. E igualmente evidenciar el autoengaño de quienes hacen de la objetividad una religión. En realidad, más que en observadores objetivos, se

35. Cfr., F. J. Vitoria, *op. cit.*, pp. 719-720.

36. Cfr., *Ibid.*, pp. 209-211; 338-341.

convierten en objetos que se salvan del dolor humano³⁷ a cambio de perderse la realidad verdadera. En cualquier circunstancia, la participación en el sufrimiento de los crucificados se convierte en fuente de conocimiento real y verdadero: "todo es según el dolor con que se mira" (M. Benedetti).

Guiado por esa mirada ha percibido que el territorio de los pobres constituye el lugar jesuánico, social y eclesial, agraciado por Dios, desde el que se franquea el acceso al conocimiento del *qué* de la salvación de Dios, del *quiénes* son sus primeros destinatarios y del *cómo* práctico de su actualización. Por ello mismo, *los pobres como "lugar" soteriológico constituyen para el modelo salvadoreño el criterio de toda ulterior crítica política³⁸ y de todo diálogo intrateológico.*

Este es su primer aporte-desafío: asumir la perspectiva de los pobres al hablar de la salvación. Sin embargo, esta óptica no la adopta el que quiere, sino el que puede. Generalmente, el situarse en lugar de los pobres no depende sólo de la buena voluntad de los teólogos, sino de sus aptitudes para la mudanza personal y para el cambio de lugar social de su trabajo intelectual.

La teología del primer mundo ha realizado una especie de "travesía del desierto" por un sendero trazado desde *la mirada del incrédulo*. Durante varios décadas dedicó sus mejores afanes a responder a las cuestiones críticas que el increyente ilustrado planteaba a la fe. Recientemente ha buscado su interlocutor en el hombre doliente. En nuestra historia se ha acumulado demasiado dolor inocente y absurdo como para poder racionalizarlo desde el punto de vista ético, hermenéutico u ontológico³⁹, y pasar de largo. Las experiencias de sufrimiento, comunes a todos los seres humanos con independencia de su credo, nos hablan no de fenómenos humanos marginales, sino de la condición humana como tal. Esta teología piensa que dialogar con el hombre sufriente permitiría incardinar su reflexión en el núcleo y la raíz misma del ser humano, y mostrar así cómo Jesucristo es plenitud de toda realidad porque incorpora al mismo tiempo el sufrimiento y la grandeza del ser humano.

Sin embargo, esta referencia al hombre doliente no le sitúa todavía en la perspectiva del pobre. La soteriología *argumentativa* sostiene una interpretación exclusivamente metafísica del sufrimiento humano, que termina por evaporar sus historias reales y se queda sin rostros humanos sufrientes con los que dialogar. En su lugar aparecen figuras abstractas que ni miran, ni gritan su dolor: la explotación y la opresión, la culpa, la enfermedad, la angustia, la persecución, el destierro y la muerte en sus diversas formas⁴⁰.

Esta teología necesita dar un paso diferente. Pero no se trata de un cambio

37. Cfr., E. Galeano, *El libro de los abrazos* (Madrid 1991), p. 106.

38. Cfr., A. González, *op. cit.*, p. 133.

39. Cfr. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente* (Madrid 1981), p. 584.

40. Cfr., W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985.) pp. 189-190.

meramente metodológico, que la hace pasar del conocimiento analógico de Dios al dialéctico. Se trata de algo más profundo. Ha de llegar hasta el lugar donde Dios se ha querido manifestar. Ha de reemprender de nuevo el camino del teologizar. Esta vez, *bajo la mirada de los pobres*. Y esto le exige aprender a *identificar* los rostros históricos de la pobreza y las figuras humanas de la historia del sufrimiento y atreverse a *soportar* solidaria y misericordiosamente el cara a cara de su dolor y de sus clamores de liberación. Solamente después le será permitido buscar y pronunciar un logos apropiado a esta realidad, pues ya se encontrará en ese lugar en el que la perspectiva "catalogica" (de arriba hacia los de abajo) o kenótica de quien llegó hasta nosotros tomando la forma de esclavo para hacerse uno de tantos (cfr. Fp 2, 7)⁴¹ se hace posible.

La soteriología salvadoreña se ha dejado mirar, cuestionar e interpelar por los rostros muy concretos de aquellos que constituyen "el cuerpo de Cristo en la historia" (O. Romero), y que reflejan los rasgos sufrientes del *Varón de dolores* (cfr. Is 53, 3): rostros de *niños*, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, rostros de *jóvenes* desorientados y frustrados, rostros de *ancianos* marginados de la sociedad del progreso, rostros de *campesinos* relegados, carentes de tierra y explotados interna y externamente, rostros de *obreros* mal retribuidos, perseguidos por organizarse y defender sus derechos, rostros de *marginados* y *hacinados urbanos*, rostros de *sub-empleados* y *desempleados*, víctimas de las duras exigencias neoliberales⁴², rostros de *lisiados* y *mutilados* por la violencia inhumana de la guerra, rostros de *mártires* asesinados por la barbarie de la represión...

La teología del primer mundo no necesita "emigrar" mentalmente al tercero para toparse con la mirada de los pobres. Aunque no deba olvidar la realidad mundial de la pobreza, le basta con iniciar una mudanza mental y real hasta localizar ese *ubi* espacial, el de las zonas oscuras y ocultadas de las sociedades avanzadas, donde habitan los pobres. Espacios mayoritariamente urbanos poblados de rostros de parados de larga duración, de jóvenes a la búsqueda de primer empleo, de madres solteras, de mujeres explotadas, de temporeros, de jubilados, de ancianos, de gitanos, de "espaldas mojadas", de emigrantes hispanos, de refugiados políticos, de desplazados víctimas de la guerra, de prostitutas, de drogadictos, de enfermos de sida, de presos, de mendigos, de transeúntes, de magrebíes de las pateras o de "balseros" cubanos...

En medio de esos rincones de la muerte sentirá que su "logos" se interrumpe, pero allí mismo encontrará relatos humanos que narrar: historias de testigos que pagan el precio del silencio informativo, del desprecio o de la ridiculización por su osadía de contribuir a la organización de la esperanza de los pobres en medio de las sociedades democráticas. Y ello le rehabilitará para articular humildemen-

41. Cfr., A. González, *op. cit.*, pp. 78-79.

42. Cfr., *Puebla*, nn. 31-39.

te un lenguaje sobre la salvación de Dios en contemporaneidad con *Bosnia*, con *Ruanda* y con el *holocausto* mundial de la pobreza.

La normatividad del Jesús histórico. La soteriología salvadoreña ha mostrado que el recurso al Jesús histórico se hace necesario no únicamente como jutificante de la legitimidad jesuánica del paso del Jesús histórico al Cristo de la fe, sino como la perspectiva metodológica que mejor posibilita el acceso a la realidad de la revelación: *Dios en cuanto salvador de los pobres.*

En aquello que se constituyó libre y agraciadamente en "ley" para el diálogo salvífico entablado por Dios con el hombre en la historia, el carácter *radicalmente kenótico* de la *soteria* divina, ha percibido algo que permanentemente ha de tener en cuenta toda soteriología cristiana. Los hombres son colmados por la plenitud de Dios (*cf.* Ef 3, 19) a través del "hacerse nada" de Cristo Jesús a causa de su solidaridad con los "ninguneados" de la historia (*cf.* Fp 2, 5-11). Y la fuerza salvadora de Dios actúa en la historia de los hombres en virtud de la debilidad crucificada del Mesías de Dios (*cf.* 2Cor 13, 4). La Palabra salvífica de Dios se hace históricamente carne (*cf.* Jn 1, 14) como Jesús de Nazaret, el hombre-empobrecido-y-despojado-de-vida a causa de su entrega solidaria en favor de los empobrecidos y despojados de su mundo (*cf.* 2Cor 8, 9). La gracia de Dios que es fuente de salvación para todos los hombres (*cf.* Tit 2, 11) se ha manifestado precisamente en esa historia de solidaridad parcial y asimétrica. En ella, su bondad, amor y misericordia han puesto un comienzo nuevo y universal a la historia humana (*cf.* Tit 3, 4), que sólo se actualiza en la medida en que se anuncia, se proclama y sobre todo se hace históricamente real esa nueva posibilidad de fraterna solidaridad entre los hombres desde ese mismo lugar en el que Jesús realizó su mediación salvadora: los pobres del mundo.

La teología no contempla con suficiente hondura y detenimiento la sabiduría divina que encierra el hecho escandaloso y loco de la *kenosis* del Salvador y de la salvación de Dios, si sólo se limita a considerar meramente el carácter agónico y doloroso de la condición contingente de existencia humana. Necesita dejarse perturbar por el modo dúelico, empobrecido, crucificado y martirizado como lo humano se va haciendo historia por causa del poder del pecado y de la condición culpable de la historia humana (*cf.* 1Cor 1, 22-25). En mi opinión, una soteriología que no asume esta radical concreción histórica de lo agonal corre el riesgo de ser "doceta" en su identidad, pues sólo asume lo humano del Salvador y de la salvación de un modo abstracto.

Y también pone en peligro el que su relevancia sea *específicamente* la cristiana. Lo distintivo del diseño salvífico cristiano no radica en su condición de *heterosoteria*, sino esa otra heteronomía que consiste en que la salvación del *Totalmente Otro* sea para y aparezca en *los totalmente fuera o al margen* del curso de la historia: en el territorio de los pobres. Sólo entonces la oferta cristiana recupera las señas de identidad del diseño salvífico de Dios: las de la historia

del Profeta de Nazaret (cfr. Mt 11, 2-6; Lc 4, 16-21). Y con ellas su misma virtualidad. La de convertirse, por una parte, en peligroso reclamo desestabilizador de algo más radical que la autonomía postulada por los presupuestos teóricos de la razón ilustrada, la inhumanidad de los principios prácticos desde los que se sigue organizando la sociedad moderna, el darwinismo social y la cultura del sometimiento. Y por otra, en dinamismo radicalmente suscitador, liberador y actualizador de las posibilidades de lo humano, negadas, secuestradas o, y esclavizadas por esos poderes idolátricos⁴³.

El nudo gordiano de la tarea teológica en orden a recuperar la legitimidad cristiana del discurso soteriológico no consiste, como cree B. Sesboué, en el simple hecho de priorizar el movimiento *descendente* de la salvación de Dios frente al movimiento *ascendente*, tal y como se hizo durante el primer milenio⁴⁴. En mi opinión lo decisivo sólo ocurre cuando esta soteriología "desde arriba" llega hasta la *kenosis*, y para ello debe tener claro —cosa que no suele ocurrir frecuentemente en la teología europea— que lo realmente decisivo para constituirse en *logos* sobre la revelación de la salvación cristiana pasa cuando se construye *desde los de abajo*, aunque obviamente este modo de proceder no evite los malestares contemporáneos, sino que los acreciente en forma de *otros* rechazos y de *otras* contestaciones, que en ocasiones y lugares determinados llegan hasta el estallido de la violencia, la persecución y el martirio⁴⁵.

El carácter práctico de la soteriología. La soteriología salvadoreña ha urgido a convertir el Cristo de la fe en el Cristo histórico. Se ha autocomprendido a sí misma como momento ideológico de la praxis salvífico-liberadora de la Iglesia crucificada de *El Salvador*. La misión evangelizadora de la Iglesia está emplazada no sólo con la tarea de anunciar el reino de Dios, sino de realizarlo en la historia, de convertirlo en *buenas realizaciones* humanas. Y de esta manera propugna un modelo práctico de soteriología, que *amplía* el concepto tradicional de salvación, para mostrar su constitutiva referencia tanto al *pecado* individual e histórico como a la realidad actual mundial y masiva de la pobreza⁴⁶.

Y tiene toda la razón. La realidad mundial de pueblos y grupos sociales crucificados no cuestiona exclusivamente la validez y legitimidad de los modernos procesos de emancipación ilustrada, sino que interpela radical y prácticamente la fe de quienes creen y proclaman la operatividad histórica de la salvación cristiana, y las esperanzas de quienes intentan recuperar esa fe. La demostración de la insuficiencia de una comprensión radicalmente autosuficiente del hombre, mediante el recurso a la necesidad de una *dialéctica de la ilustra-*

43. Cfr., F. J. Vitoria, *op. cit.*, p. 717.

44. Cfr., *op. cit.*, Tomo I, pp. 65-69.

45. Cfr., F. J. Vitoria, *op. cit.*, pp. 254-255 ; 718-720.

46. Cfr., A. González, *op. cit.*, p. 131.

ción o al de la contemplación de la realidad desde la perspectiva de la redención (Th. W. Adorno), ya no basta para hablar solventemente de la salvación cristiana en el mundo actual. Mirada la realidad desde la óptica del destino histórico de los pobres, se percibirá sin dificultad que, aun después de aceptar la necesidad e incluso la realidad de un comienzo cualitativamente nuevo para la historia, la grandeza del hombre y su vocación a la libertad en el amor, siguen amenazadas y machacadas constantemente por la realidad de la injusticia de nuestro mundo. La humanidad no es simplemente menos de lo que está llamada a ser, sino lo contrario de lo que debiera ser: inhumana e infrahumana. El modelo práctico de la soteriología se hace indispensable para acreditar la verdad de la fe en una historia que ya es de salvación y en una salvación que ya se ha hecho historia. La contemplación desde la perspectiva de la realidad de los pueblos y grupos sociales crucificados urge a una praxis redentora: en primera instancia se trata de hacer salvación bajándoles de la cruz, y no, explicándoles el sentido de su sufrimiento.

Vista la realidad desde los pobres se percibe como plausible la afirmación de que el factor configurador de la realidad social y cultural de los países europeos ya no es el ateísmo o la indiferencia. Visto desde ellos, el diagnóstico socio-cultural predominante de la teología europea varía. Se hace patente la importancia que tiene, para la vida de los pobres y para la actualización de las posibilidades de la salvación de Dios, la creciente primacía en el primer mundo de comportamientos, actitudes, planteamientos, decisiones y estrategias, culturales, económicas y políticas, que tienden a primar el criterio de *la calidad de vida* y de *la libertad individual*. Este *modus vividendi* se defiende a toda costa al precio de la solidaridad, y sobre todo de que una minoría malviva en el interior del sistema de las sociedades desarrolladas y de que una inmensa mayoría tenga enormes dificultades para subsistir fuera de él.

Vista la redención desde los pueblos martirizados se evidencia el carácter insuficientemente radical de todo modelo soteriológico, que se limite a superar los aspectos deficitarios del concepto moderno de emancipación y a proponer otro modo de contemplar e interpretar la realidad. La soteriología que tenga su sede en las historias cotidianas del sufrimiento y de la muerte injusta, ya no podrá contentarse con ser su interpretación desde la luz nueva de la redención cristiana, sino que necesitará articularse como compromiso nuevo con esa historia concreta del sufrimiento para intentar forzar y actualizar en ella la salvación, bajando a los crucificados de la cruz. El interés movilizador de su búsqueda ya no podrá consistir en saber cómo es posible pensar en y hablar de la verdad del Dios de la salvación en un mundo adulto y autónomo. Se sentirá movida por la necesidad de aprender a hablar significativamente del Dios de la salvación de los pobres en unas sociedades progresiva y devaluadamente increyentes, pero mayormente ofuscadas por los resplandores fatuos de las constelaciones de ídolos generados por la modernidad y la postmodernidad autocomplaciente y cóm-

plice con el sistema⁴⁷.

Vista la realidad y la redención desde los grupos sociales crucificados aparece como pertinente que la búsqueda de un hablar significativo sobre el Dios salvador de los pobres deba desembocar en *el practicar* la salvación de Dios en la historia. Así, pues, la cuestión del discernimiento del cómo la salvación ha de operar humilde, pero eficientemente, en la historia no puede ser secundaria en ningún discurso soteriológico, si no quiere pecar de *idealista* desde el punto de vista material de sus contenidos y de *ineficaz* desde el de su operatividad histórica. Y no basta con sostener categóricamente que "una cristología universal es digna de crédito cuando no se limita a la teoría, sino que empuja a la práctica"⁴⁸. Este impulso puede perderse en una práctica indeterminada del amor y en una decisión y compromiso incondicional por una abstracta justicia para todos. Con el fin de que la práctica de la salvación no se convierta en un deambular sin objetivos, es preciso que el lenguaje sobre la salvación ejerza su función mayéutica: *desvelar* las huellas del paso salvífico de Dios por la historia, *criticar* las situaciones humanas contrarias a la salvación, y *resituar* y *proponer* cauces que la hagan viable y experimentable en la historia.

* * *

Y termino. Ni la *soteriología histórica*, ni sus propuestas universalizables se bastan a sí mismas. Dependen fundamentalmente de la praxis de una Iglesia de los pobres que intente terca y permanentemente la mayor realización posible del reino en una tierra sembrada de cruces y regada con la sangre de los pueblos y los grupos sociales crucificados. Ahora que se habla tanto de la nueva evangelización, no estará de más recordar que el renovado ardor y los nuevos métodos que la Iglesia quiere potenciar en su misión, no deben encaminarse primordialmente a conseguir el retorno a la fe de quienes se han ido, sino la vuelta a la familia humana de quienes están excluidos o a la vida de los crucificados. Solamente así la Iglesia conseguirá que su misión sea prolongación de la de Jesús, el Siervo de Dios, y su buena noticia la del Espíritu del reino de los pobres. Esta tarea no le resultará nada fácil. El poder de los ídolos es enorme y la astucia de sus sacerdotes parece más sabia que la sabiduría de "los hijos de la luz". Hacer el camino de la salvación ha sido siempre un andar cargado con el amargor de las derrotas y constantemente suavizado por el renacer de las esperanzas.

La soteriología histórica ha conocido experiencialmente todos estos avatares por ser momento ideológico de la praxis de una Iglesia de los pobres y de un

47. Cfr., J. Martínez Gordo, *op. cit.*, pp. 42; 47-50.

48. Cfr., W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1976), p. 239.

pueblo crucificado. Desde esa indefensión se presenta —como les suele gustar repetir a sus teólogos— como una invitación a hacer el bien, practicar la justicia y caminar humildemente con Dios en cualquier circunstancia histórica (*cf.* Miq 6, 8).