

Teología de la liberación y teología oriental. Una aproximación

VICTOR CODINA

Centro de Investigación y Servicio Popular (CISEP)

Oruro. Bolivia.

1. Videtur quot non..... sed contra

Aparentemente nada más audaz y descabellado que el intentar una aproximación entre la teología de la liberación latinoamericana (TL) y la teología de la tradición cristiana oriental (TO). A primera vista sus líneas de fondo parecen claramente divergentes. Mientras a la TL se le acusa de horizontalismo, de peligro de reduccionismo socio-político, de inmanentismo, de influjos marxistas y de poca sensibilidad para las dimensiones gratuitas de la fe, la TO es tradicionalmente una teología de la trascendencia, del misterio, de la divinización, la liturgia y la escatología. Mientras la TL insiste en el Jesús histórico, la TO recalca fuertemente la divinidad del Logos encarnado, incluso con riesgo de monofisismo. Mientras la TL habla de una Iglesia comprometida en la lucha por la justicia, la TO contempla una Iglesia sacramental y eucarística que anticipa litúrgicamente la Jerusalén celestial. La lista de contrastes podría proseguir todavía más.

Añadamos a estas diferencias de orientación teológica, los diversos trasfondos culturales e históricos en que se han desarrollado ambas teologías. La TO nace en el suelo del oriente cristiano, enlazado con los orígenes del mismo evangelio. En ella se mezclan culturas semíticas, griegas, sirias, alejandrinas, antioqueñas, bizantinas, árabes, eslavas, rusas... y se desarrollan, desde el comienzo del cristianismo hasta nuestros días, dentro de una gran pluralidad de épocas históricas y con una dolorosa ruptura con la Iglesia latina a partir del siglo XI. La TL es moderna, nace en América Latina, dentro del mundo católico occidental, y de alguna forma puede ser considerada como la punta de lanza de la teología contemporánea. También la problemática que mueve a ambas teologías es diferente. Mientras la TL se preocupa por la injusticia de América Latina, la TO parece interesarse sobre todo por la parusia. Parece, pues que la TL es tan diferente de la TO como el resto de la teología occidental, de la cual forma parte; o, incluso, todavía más diferente.

Sin embargo, las divergencias quizás no son tan radicales como pudiera creerse. De hecho, ambas teologías resultan un poco sorprendentes para el occidente típicamente latino, y algunas de las acusaciones que hoy se lanzan contra la TL recuerdan las viejas controversias entre la teología latina y la bizantina, aunque traten temas diferentes.¹

Las críticas que la TO suele hacer a la teología latina clásica —racionalismo, individualismo, esencialismo abstracto, mundanización, optimismo respecto a la historia y al proceso— corresponden a las que la TL hace a la teología moderna del primer mundo, que se ha quedado anclada en el diálogo con la primera Ilustración. El llamado Primer mundo es típicamente occidental, nacido de las raíces de la cristiandad medieval y de la Reforma. Al margen de este mundo secular, de progreso y de técnica, quedó hasta hace poco el mundo oriental y el tercer mundo de hoy, fruto del desarrollo marginador del primer mundo. La TO mantiene unidas una serie de dimensiones que en la teología latina se escindieron (teología y espiritualidad, religiosidad oficial y popular, jerarquía y pueblo) y que hoy día en la TL se vuelven a integrar. La misma problemática de la Reforma protestante, típicamente occidental, desconocida por la Iglesia del oriente y trasladada luego a América Latina, halla hoy en la TL un acercamiento sorprendente, hasta tal punto que se puede decir que la TL es realmente ecuménica. Podemos concluir que tanto la TO como la TL tienen un carácter marginal respecto a la teología del primer mundo: una corresponde, en gran parte, al segundo mundo hoy socialista, la otra al tercer mundo que busca caminos para librarse del capitalismo occidental. Las relaciones entre la TL y la TO no son tan superficiales como pudiera parecer. La aproximación entre ambas merece profundizarse. No se trata de buscar paralelismos artificiales, sino convergencias e incluso complementariedad.

Cuando hablamos de TL nos referimos concretamente al movimiento teológico surgido en América Latina desde fines de los años sesenta, que a pesar de sus diversos acentos y tendencias, mantiene una unidad teológica.² Cuando hablamos de TO estamos pensando en la teología surgida en el oriente cristiano y que es común a la Iglesia católica oriental y a la Iglesia de la ortodoxia, aunque entre ambas iglesias haya diferencias dogmáticas. No nos interesa aquí discutir los problemas dogmáticos que separan a la Iglesia ortodoxa de la católica, sino que nos limitamos a los aspectos específicamente teológicos que la diferencia de la Iglesia latina, y que durante siglos fueron compatibles con una misma unidad de fe y de comunión, mostrando así cómo la unidad de fe se puede vivir desde teologías diferentes. La TO es tan rica y tiene una historia tan larga que siempre resulta arriesgado el intentar dibujar cuáles son sus líneas maestras. Sin embargo, los mismos autores orientales nos ofrecen valiosas síntesis de la TO que podemos utilizar como material básico para nuestra tarea de aproximación entre la TL y la TO.³

2. Método

La TO considera la teología como vida, nace de la vida y se orienta a la vida. Parte del supuesto de que la revelación no se nos dio para nuestra curiosi-

dad intelectual, sino para nuestra salvación. Las luchas dogmáticas sostenidas por la Iglesia de oriente en los primeros siglos no tienen una orientación meramente teórica o especulativa, sino vital y práctica. Si defiende la idea de la divinización contra los gnósticos, o que el Verbo es consubstancial al Padre contra los arrianos, o la unidad personal de Cristo contra los apolinaristas, monofisitas, o monoteletas... todo ello se ordena a posibilitar la divinización del cristiano, la posibilidad de participar por Cristo de la vida divina de Dios: si el Verbo no es Dios, o si Cristo no es verdadero Dios y plenamente hombre, no nos puede comunicar la vida de Dios a los hombres. La misma divinidad del Espíritu se prueba a partir de la vida nueva del cristiano: si tenemos una vida divina, el Espíritu, su origen, no puede ser sino Dios.

Y por otra parte la teología debe vivificar la vida. Los dogmas no nos pertenecen, sino en la medida en que los vivimos, afirma Filareto de Moscú⁴ y "una teología sin acción es la teología de los demonios" repite Máximo Confesor. La división tan típicamente occidental entre una teología recta (ortodoxia) y una praxis deficiente o nula es desconocida por el oriente. Sin praxis no hay teología ni fe auténtica. Sin ortopraxis no hay ortodoxia. Teología y vida se unen. No hay divorcio entre teología y espiritualidad.

Para que la teología sea auténtica se necesita una ruptura lógica: la razón debe ser salvada para no emborracharse por la unidimensionalidad racional y no quedar cautiva por la idolatría de los conceptos: "los conceptos crean ídolos, sólo la admiración capta algo," repite Gregorio de Nisa.⁵

Es una teología más sapiencial que lógico-discursiva, y aunque use de meditaciones filosóficas para expresar el contenido de la fe, nunca pierde el sentido admirativo.

Su apertura al misterio de Dios y su sentido religioso se traducen en el método llamado "apofático" típico de la teología negativa: ante el misterio de Dios es más lo que desconocemos que lo que sabemos, llegamos más por la adoración, el silencio y la invocación, que por la lógica. La palabra "Dios" es siempre un vocativo para el oriente. Este misterio de Dios, indecible, no es sólo típico del Antiguo Testamento, de Moisés que contempla a Dios en la oscuridad de la nube según el comentario de Gregorio de Nisa,⁶ sino también es propio del Nuevo Testamento. Más aún, aquí se revela de forma patente la filantropía de Dios, "el amor loco de Dios" (N. Cabásilas, P. Evdokimov) que llega hasta el escándalo de la cruz y hasta el misterio del Cordero degollado desde la creación del mundo (Ap. 5,6). De ahí el carácter antinómico de la TO: el misterio de Dios y su obra son una paradoja, cruz para la razón natural, sólo inteligible desde la fe y accesible a través de los "símbolos" o "sacramentos:" la escritura, la liturgia, los iconos, la Iglesia, el misterio del hombre. La lejanía del misterio de Dios se vuelve cercanía en las realidades de este mundo que son sacramento de su presencia: "la gloria de Dios es la vida del hombre," dirá Ireneo.

Otro aspecto interesante del método teológico oriental es el carácter colegial de la teología: la teología nunca es algo meramente individual, sino que brota de la comunión con la tradición eclesial y con la comunidad de fe.⁷ La

comunidad es el sujeto de la teología y el teólogo no hace más que expresar esta fe colegial en conexión con el pueblo de Dios. Algunos de los grandes teólogos de la TO han sido laicos (Orígenes, Cabásilas, Evdokimov, Clément...).

Si vamos ahora a la TL es evidente que hallamos puntos comunes con el método de la TO hasta ahora expuesto. Es una teología desde la praxis que quiere responder a una experiencia vital de los cristianos en su lucha por la liberación y que se orienta no sólo a la ortodoxia, sino a la praxis correcta (ortopraxis). Es una teología que nace de una espiritualidad y que no se explica sin una profunda experiencia espiritual.⁸ Antes de ser reflexiva es contemplativa y silenciosa,⁹ en una mezcla de admiración y de indignación, porque la vida de Dios se experimenta con muerte en muchos hermanos.

Si bien la TL no suele usar el lenguaje de divinización del cristiano, sino el de liberación y humanización, sin embargo la lógica de su pensamiento es semejante a la TO: Dios quiere que el hombre sea hombre, es decir, imagen de Dios, y puede reflejar en él la gloria de Dios. Sobre todo el pobre debe poder ser de nuevo imagen de Dios. Como se sabe, Monseñor Romero adaptó el "la gloria de Dios es la vida del hombre" en "la gloria de Dios es la vida del pobre."¹⁰ La vida del Dios de la vida se debe poder comunicar plenamente a todos los hombres, desde la mediación primera de la vida —el pan— hasta la plenitud de la vida divina.¹¹

La TL es muy consciente del carácter paradójico y misterioso de la fe y del evangelio, rechazando toda acomodación burguesa de la fe: Dios se pone al lado de los pobres, les hace justicia, se encarna en *kénosis* total, Jesús evangeliza a los pobres y se identifica con ellos, la Iglesia opta por los pobres y confiesa que ellos poseen un potencial evangelizador. La locura de la cruz subvierte la lógica humana del poder y del dinero. El pobre se convierte en sacramento de Dios, de modo que sólo desde la opción por él y la solidaridad con él la teología puede ser cristiana. La ruptura epistemológica de la TL, expresada en esta solidaridad con los pobres, formula de forma radical la necesidad de la conversión de la razón que también la TO postula: la razón ha de ser evangelizada para poder hacer teología y evangelizada precisamente por los pobres.¹²

Finalmente el tema de la teología colegial halla su expresión en la dimensión comunitaria y popular de la TL, ligada a las comunidades eclesiales de base. El sujeto fundamental es el pueblo, del cual el teólogo es servidor. El teólogo no es un simple intelectual, ni tan sólo un "intelectual orgánico," sino ante todo un creyente que acompaña con su reflexión cristiana al caminar del pueblo de Dios.

No se trata de querer ver paralelismos matemáticos, ni caer en forzados calcos metodológicos. Pero es indudable que hay mayor sintonía y proximidad entre el método de la TL y de la TO, que entre la TL y el método más racionalista de la tradición occidental que se ha mantenido en la teología del primer mundo y que con la apertura a la modernidad secular todavía se ha agudizado más. Tanto la TO como la TL poseen una visión más vitalista y real que jurídica y abstracta, más ontológica que esencialista y moral, más comunitaria que individualista, más espiritual que racionalista, más bíblica que escolástica.

La profundización bíblica de los diversos sentidos de la escritura, típicamente patrística y del cristianismo medieval primitivo,¹³ halla su correlato en la lectura bíblica de la TL. A los cuatro sentidos tradicionales de la TO (historia, alegoría, tropología, anagogía) corresponden el pre-texto, texto y con-texto de la lectura bíblica de la TL.¹⁴ Desde ángulos y situaciones diferentes ambos métodos tienden a no limitar la escritura a la pura exégesis del texto, sino a situarlo en la historia y en la comunidad eclesial de fe. En la TL esta exégesis posee una clara dimensión popular.

Por otra parte la dimensión simbólica, típica de la TO, puede enriquecer a la TL y hacerle profundizar algunas intuiciones que se ha formulado, por ejemplo con respecto a la religiosidad popular. Mientras la TO mantuvo siempre la importancia del símbolo, la teología latina occidental en la alta edad media pasó "del símbolo a la dialéctica,"¹⁵ introduciendo las categorías aristotélicas (causa, substancia, accidente, género, especie) las cuales están en la base de la teología científica y que hoy constatamos que han asfixiado muchos aspectos de la fe cristiana. La religiosidad popular del mundo occidental adquiere pujanza precisamente en este momento de pérdida del símbolo y se ha convertido hasta hoy en la mayor reserva simbólica de la Iglesia latina. Una mayor atención a lo simbólico en la TL la acercaría al pueblo y a su religiosidad.¹⁶

3. Antropología

Aunque tal vez la TO no elabore una antropología sistemática en el sentido moderno, sin embargo, en toda su reflexión existe un discurso implícito sobre el hombre. A la voz de los teólogos se une la voz de los ascetas y místicos, quienes con su ciencia experimental nos descubren los misterios del hombre, tanto sus éxtasis como los abismos de perversión que el hombre puede encerrar.

Su antropología se centra en el tema de la imagen de Dios de inspiración profundamente bíblica (Gn. 1, 26-27), aunque ellos aprovechan elementos del platonismo para explicarlo. Con mayor precisión afirma que el hombre es creado "según la imagen" (*Kat' eikóna*), ya que la auténtica imagen del Dios invisible es Cristo, por quien todo ha sido hecho (Col. 1,15-16; Jn. 1,3). El hombre es un lugar teológico, un misterio que participa de la dignidad del mismo Dios. La antropología oriental es trinitaria y apofática. La teología de la imagen confiere a la TO la posibilidad de superar el dualismo típicamente occidental entre naturaleza y gracia, o entre natural y sobrenatural. La naturaleza no es la "natura pura," porque desde su origen participa de la divinidad de la que es imagen, y a cuya semejanza tiende. El pecado siempre es algo "extranjero" a la naturaleza humana, la conversión es siempre "según la naturaleza."

El hombre se orienta a la divinización, la participación de la naturaleza divina (2Pe. 1,4): "el hombre es una creatura que ha recibido la orden de llegar a ser como Dios" afirma Basilio,¹⁷ y "Dios se hace hombre para que el hombre se haga Dios," escribe Ireneo.¹⁸ Los teólogos del oriente contraponen esta vi-

sión más ontológica a la concepción latina más intelectual de la visión beatífica.

En esta divinización del hombre se incluye también a todo el cosmos, ya que la creación es la mansión del hombre. El "Teomaterialismo" del que a veces ha sido acusada la TO, no es más que la seriedad con que se incluye a toda la creación en este dinamismo que va del Génesis al Apocalipsis, del Alfa al Omega (Ap. 22, 1-2).

Por otra parte, la dimensión personal del hombre no es para la TO individual, sino comunitaria, ya que entra en comunión con la comunidad trinitaria y con la comunidad humana. Los teólogos rusos modernos insisten mucho en esta dimensión integral y supraindividual de la conciencia humana, en esta especie de comunidad y catolicidad humana (*Sobornost*), en un personalismo comunitario (Berdiaev *Troubeiskoi*), en la consubstancialidad con todos los hombres para el bien y para el mal, en la dimensión colectiva de la salud, comunión solidaria de todos en el "pléroma" paulino. Fédorov llega a exclamar: "el dogma de la trinidad es nuestro programa social,"¹⁹ indicando que la trinidad procede la raíz más profunda de la solidaridad social entre los hombres.

Pero esta misión dinámica y comunitaria del hombre y de la humanidad es también profundamente realista. Sin caer en el pesimismo luterano, la TO es menos optimista sobre el hombre y su progreso que la teología latina occidental, sobre todo la teología progresista y liberal moderna. Existe un gran realismo sobre el mal y el pecado, realidad diabólica que se ha introducido en el mundo. El pecado produce una desintegración del hombre y del cosmos, un estado *contra naturam*, que culmina en la muerte. El pecado es algo real, una enfermedad de la naturaleza y del cosmos, asfixia ontológica, un parásito que anida en el hombre, una esclavitud, una contaminación, un abrir las puertas al infierno. Se necesitará la venida del segundo Adán para liberar a la humanidad de esta tragedia real. La encarnación de Cristo no se limita a una reconciliación jurídica, sino que es una liberación terapéutica del pecado y de sus consecuencias. Las energías divinas transforman la muerte en vida.

Por otra parte, la TO acentúa fuertemente la conexión pecado y muerte, hasta tal punto que ve en la muerte la consecuencia del primer pecado de la humanidad y el instrumento de transmisión y de solidaridad en el pecado. El pecado genera una desintegración y enfermedad mortal en toda la creación que contagia al hombre desde su nacimiento y lo debilita frente a la vida de Dios.

Mientras Agustín traduce Romanos 5,12 por "en quién todos pecaron" (visión hereditaria del pecado de Adán) y la moderna exégesis recalca la dimensión personal del pecado original, "puesto que todos pecaron" (Biblia de Jerusalén), la TO traduce "por la muerte todos pecaron."²⁰ Mientras occidente insiste en las dimensiones jurídicas y morales del pecado original, la TO recalca el aspecto físico-ontológico del pecado, que coloca a nuestra libertad en una situación de pecado, que estaría cerca de lo que la TL llama, "estructuras de pecado."

Este realismo sobre el mal y el pecado lleva a Soljenitsyn a exclamar: "la

injusticia es más fuerte que nosotros, ha existido en el pasado y continuará en el futuro.”²¹

La salvación es, pues, una liberación de la muerte, del pecado y el infierno personal y comunitario. Sólo Cristo nos puede liberar del pecado. Pero es preciso cooperar en esta salvación. La TO no ha intentado resolver metafísicamente el problema entre la gracia y la libertad, sino que agarra los dos extremos de la cadena: sólo Dios salva, el hombre debe cooperar a su salvación. La mentalidad latina fácilmente tiende a acusar de pelagianismo o semipelagianismo el “sinergismo” de la TO, el cual sólo desea evitar el engaño de esperar pasivamente la salvación. La antropología de la TO desemboca en una praxis. Más tarde volveremos sobre el mismo tema al tratar de la espiritualidad.

Si dirigimos ahora los ojos a la TL observaremos notables frutos de convergencia: la dignidad de la persona humana radica en ser creatura de Dios, imagen de Cristo, destinada a la vida plena; el apofatismo de todo hombre, sobre todo del pobre, en el cual se percibe la transcendencia de Dios;²² la visión unitaria de la historia de salvación, la cual no se divide en historia profana e historia sagrada, sino en una historia que lo lleva a la vida o conduce a la muerte;²³ la dimensión comunitaria del hombre, del cosmos y de la salvación; el realismo del pecado que desintegra al hombre y lo reduce a no-hombre; la relación pecado-muerte que la TL enlaza con el culto a los dioses de la muerte;²⁴ la dimensión global y estructural del pecado, el cual cristaliza en estructuras injustas y asesinas, fruto del pecado y ocasión de nuevos pecados; la exigencia de una liberación integral, que salve a la humanidad del infierno histórico donde está sumida; la exigencia de cooperación activa en la tarea liberadora y salvífica; el difícil camino que debe evitar tanto el pesimismo de la resignación como el pelagianismo milenarista.²⁵ En fin, la orientación a la vida plena, que corresponde a la dinámica de la divinización.

La TO puede aportar a la TL notables enriquecimientos, tanto en torno al pecado, el mal y la muerte, como sobre la dimensión comunitaria del hombre, del cosmos y de la salvación. La TL historiza más el mal y el pecado en nuestro mundo, y en concreto en América Latina, en conexión con la pobreza y la injusticia. Pero ambas teologías poseen un *pathos* común.

4. Cristología

Para la TO la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo forman lo que ellos llaman la *economía*, es decir, la acción de Dios *ad extra*, mientras que la contemplación de la trinidad *ad intra* constituye la *teología*. El Hijo y el Espíritu son “las dos manos del Padre” en expresión de Ireneo. Como luego veremos, entre estas dos misiones hay una inseparable complementariedad.

La cristología de la TO se orienta a la divinización del hombre: “Dios se encarna para que el hombre llegue a ser Dios.” Esta divinización de hecho es salvífica, aunque a los orientales no les agrada el *oh felix culpa* agustiniano. La verdadera causa de la salvación es la filantropía divina. Esta dimensión

salvífica de la cristología consiste en la liberación de la muerte, que es lo opuesto a la vida de Dios. La encarnación culmina, pues, en la salvación, salvación que se halla ya radicalmente en la misma encarnación. Esta salvación es vista más como curación o restauración que como rescate o satisfacción. El oriente cristiano posee una visión más ontológica y terapéutica de la salvación que jurídica. Pero para sanar la naturaleza humana el Verbo debía asumirla: "lo que no es asumido, no puede ser deificado."²⁶ La encarnación es ya la raíz de la salvación y su fiesta litúrgica es llamada "la fiesta de la raíz."

Por esto, como ya vimos, las controversias cristológicas de los primeros siglos no eran discusiones puramente especulativas, sino la condición de posibilidad de una radical transformación de la humanidad en Cristo. Pero esta encarnación es *kenótica*, se realiza en forma de aniquilación, humillación, sometimiento, obediencia, pobreza, conforme a Filipenses 2,6-11. Este punto es muy subrayado por la teología rusa: Cristo es el Cristo pobre, el humillado, el Hermano humilde de los humillados, de los pobres, de los enfermos, de los que sufren.²⁷ La consubstancialidad de Cristo con la naturaleza humana lo lleva a asumir la pobreza y la debilidad. La transfiguración de Cristo tan venerada en oriente, es una confesión de la divinidad de Cristo, cuyo resplandor por unos momentos anticipa ya la gloria de la resurrección.

La culminación de esta *kénosis* es la muerte en cruz. Más aún, la *kénosis* de Cristo se consume en el descenso a los infiernos. Cristo baja a la ciudadela de la muerte para rescatar a la humanidad aprisionada por los lazos del Hades. Los iconos orientales muestran a Cristo glorioso saliendo del infierno, mientras agarra con sus manos a Adán y a Eva, primicias de la nueva humanidad. Es la vida que vence a la muerte.

La liturgia de la vigilia pascual expresa esta victoria golpeando con la cruz las puertas cerradas y oscuras del templo. Y Juan Crisóstomo canta en su homilía:

¿Dónde esta tu agujón, oh muerte?
 Infierno ¿dónde está tu victoria?
 Cristo ha resucitado y tú has sido arrasado.
 Cristo ha resucitado y los demonios han caído.
 Cristo ha resucitado y los ángeles se regocijan.
 Cristo ha resucitado y la vida triunfa.
 Cristo ha resucitado y ya no hay muertos en las tumbas
 Porque Cristo constituye las primicias de los que duermen,
 habiendo resucitado de entre los muertos.²⁸

La resurrección es el triunfo sobre el pecado y la muerte. El mensaje pascual cristiano es que la muerte fue vencida por Dios mismo, el cual al asumirla la ha derrotado. El gran error de fe para TO no es el ateísmo, sino el negar la resurrección de Cristo. Esta resurrección posibilita la vida nueva en el cristiano. El cristiano no está llamado a la imitación de Cristo, sino a la vida en Cristo, que es el inicio del reino.

Dentro de la cristología oriental coexisten dos corrientes, la alejandrina más mística y la antioqueña, más centrada en el Jesús histórico. Pero aun la

corriente alejandrina, a la cual occidente suele acusar de poco interés por el mundo y de criptomonofisismo, admite la ignorancia de Cristo, su progreso en la ciencia, rechaza la incorruptibilidad de la humanidad de Jesús (frente al aftarocetismo de Julián de Halicarnaso) y el error iconoclasta de que no se pueda describir pictóricamente a Jesús (agraptocetismo).

Finalmente digamos que la TO resalta la figura de María, ya que ella resume toda la historia de la *economía* divina en el mundo, como dice Damasceno. La *Theotokos*, jamás sin mancha, ha sido santificada por una larga purificación del Espíritu en todo el Antiguo Testamento, hasta hacerla morada digna del Señor.²⁹

Esta breve exposición de la cristología de oriente permite ver notables converiencias con la TL. No se trata sólo de la importancia del Jesús histórico resaltada tanto por la cristología antioquena como por la TL, sino del enfoque global: la orientación global a la vida, la importancia de la encarnación y de la *kénosis*, el triunfo de la vida sobre la muerte en la resurrección, la vida del cristiano como algo más que la imitación de Cristo, la importancia del reino, la necesidad de ir pasando de la muerte a la vida, la función de María en toda la *economía* de la encarnación, la solidaridad como estilo de vida cristiana, la necesidad de transfigurar el cosmos, etc.³⁰

Evidentemente la TL tiene una acentuación histórica y, en concreto, de la tarea a favor de la justicia que tal vez no se halle tan clara en la TO, aunque no se puede olvidar la constante referencia a este tema de la justicia en los Padres del siglo IV.³¹

Sin embargo, se interpretaría mal la cristología de la TL si se creyese que para ella la encarnación se reduce a la dimensión puramente ética y Jesús a un mero profeta social del Antiguo Testamento. La salvación es liberación plena de la muerte e incluye la vida en todas sus dimensiones, como afirma claramente J. Sobrino.³²

La justicia no es algo meramente ético para la TL, sino la forma teológica cómo Dios ha actuado con los pobres a lo largo de toda la historia de salvación, desde el éxodo de Jesús, como repite constantemente Gustavo Gutiérrez.³³

La TL historiza el tema de los dioses de la muerte que condenan a Jesús (la teocracia judía y el imperio romano) y sus enfrentamientos continuos con el Jesús histórico,³⁴ pero no reduce la pasión y muerte de Jesús a simples coyunturas históricas accidentales, sino que ve en ellas la realización histórica de una salvación trascendente y universal.

Por otra parte, el tema clásico en la TL de la solidaridad de Jesús con los pobres puede hallar en la formulación de la TO sobre la consubstancialidad (*homousios*) de Jesús con la humanidad una profunda fundamentación teológica, y el seguimiento del Jesús histórico, tan acentuado por la TL, se puede enriquecer con la visión de la TO sobre la *kénosis* y el descenso de Jesús a los infiernos. La figura de Cristo sacando de los infiernos a Adán y Eva, puede ser la expresión iconográfica de la praxis que propicia la TL en un continente no

sólo condenado a muerte prematura, sino que en tantos aspectos está en los infiernos.

Finalmente, la figura de la *Theotokos*, siempre llevando en sus brazos al Niño, tan venerada en el oriente, tiene profundas resonancias en América Latina, visitada por María con el Niño en brazos y los pies descalzos, cuya teología no conoce los minimalismos mariológicos de ciertas corrientes occidentales, sino que ve en ella el "rostro maternal y misericordioso de la cercanía del Padre y de Cristo."³⁵

5. Pneumatología

Para la TO la misión del Espíritu forma parte de la economía trinitaria.³⁶ Si el Logos es estructura, razón, causa, el Espíritu es vida, dinamismo, devenir, interioridad, cumplimiento. El Espíritu prepara la obra de Cristo y la lleva a plenitud: es la línea que destaca la corriente siro-antioquena, siguiendo a Lucas. Pero también es verdad que el Espíritu es don de Cristo, conforme a la tradición joánica que hace suya la escuela alejandrina. Toda la tradición del oriente concede gran importancia al Espíritu y acusa a la teología latina clásica de haber olvidado esta dimensión pneumatológica de la fe. Para la TO, la venida del Espíritu en pentecostés no es una simple continuación de la encarnación, sino el fin último de la *economía*, el fuego que Cristo quiso traer a la tierra (Lc. 12,49), la venida para la cual era preciso que el Hijo volviera al Padre (Jn. 16,7) y fuera glorificado (Jn. 7,38). Atanasio afirma que el Verbo se ha encarnado para que el hombre reciba el Espíritu y Evdokimov llega a decir que Cristo es el precursor del Espíritu. Pentecostés señala el comienzo de la Iglesia, el inicio del reino y de la *parusía*. Y algunos padres en el Padre Nuestro sustituyen el "venga tu reino" por "venga tu Espíritu." La TO destaca el aspecto misterioso y de ocultamiento del Espíritu, su anonimato silencioso, aún después de pentecostés. Sus imágenes son fluidas: soplo, viento, llama, perfume, paloma, zarza ardiente. Existe como una *kénosis* también el Espíritu.

El Espíritu se manifiesta a través de sus dones increados, las energías divinas que todo lo transfiguran. La Iglesia pide estos dones en la epiclesis litúrgica.

El icono de pentecostés representa a un viejo encarcelado: es el cosmos que espera la salvación de Cristo y el don del Espíritu para ser liberado y transfigurado.

Un famoso texto del actual patriarca Ignacio VI de Antioquía, pronunciado en 1968 en el consejo ecuménico de iglesias en Upsala, expresa bien la mentalidad oriental sobre el Espíritu.

Sin Espíritu Santo, Dios está lejos,
Jesucristo queda en el pasado,
el evangelio es como letra muerta,
la misión, una propaganda,
la autoridad, una dominación,

el culto, una evocación,
el actuar cristiano, una moral de esclavos.

Pero en el Espíritu, en una sinergia indisociable,
el cosmos es exaltado y gime hasta dar a luz el reino,
Cristo resucitado está presente,
el evangelio es una potencia de vida,
la Iglesia significa la comunión trinitaria,
la autoridad, un servicio liberador,
la misión, un nuevo pentecostés,
la liturgia, un memorial y una anticipación,
el actuar humano, es divinizado.³⁷

La TL también reconoce que la pneumatología ha sido olvidada en la tradición occidental, consecuencia en gran parte de la herencia agustiniana. Este olvido ha tenido graves consecuencias tanto en la eclesiología, como en las relaciones del cristianismo con el mundo. Comblin actualiza el tema clásico de la TO sobre las dos misiones y su complementariedad.³⁸ De estas dos misiones se deducen las dos fuentes de la teología. No se trata de volver a la vieja discusión antiprotestante, sino de señalar el unilateralismo de una inspiración exclusivamente bíblica de la teología. Es en la historia de la Iglesia donde se nos revela el sentido pleno de la praxis de Jesús. Es el Espíritu el que actualiza en la historia el evangelio, le da contenido histórico y alienta a los cristianos a responder novedosamente a los nuevos desafíos de la historia. El Espíritu hace que la salvación alcance a la historia y la fermenta de forma imprevisible, ofrece grandes horizontes para la evangelización y la liberación y posibilita un seguimiento de Jesús en nuestra historia. A través de acontecimientos aparentemente mundanos y profanos el Espíritu hace avanzar la historia hacia el reino. Los signos de los tiempos no son más que momentos incandescentes de esta esperanza que se va anticipando en la historia.

Seguramente la TL puede profundizar más estas perspectivas pneumatológicas, sacando nuevas consecuencias para la cristología, la eclesiología y la espiritualidad. Esto le ayudaría a superar cierto aire moralista y voluntarista que a veces puede empeñar las dimensiones más teológicas de la TL. Mientras en la teología contemporánea del primer mundo el redescubrimiento del Espíritu puede derivar hacia un entusiasmo carismático un tanto ambiguo y a veces alienante, la TL está en las mejores condiciones para mostrar la unidad entre la misión del Espíritu y la del Hijo, entre Espíritu y seguimiento de Jesús, ya que es precisamente el Espíritu quien unge a Jesús y lo envía a liberar a los oprimidos y a anunciar el evangelio a los pobres (Lc. 4,16).

Por otra parte podemos preguntarnos si cierta dificultad de la teología del primer mundo para comprender y aceptar la TL, no nacerá de su misma concepción fixista y poco pneumatológica de la revelación, de la Iglesia y de la teología.

6. Trinidad

Para la tradición oriental, la teología es ante todo contemplación del misterio trinitario y la trinidad marca la TO: la antropología (el hombre es imagen de la trinidad), la eclesiología (la Iglesia es la trinidad terrena), la vida espiritual (divinización trinitaria) y la misma vida social (que se configura a imagen de la trinidad). Como dice el teólogo Florensky "entre la Trinidad y la vida no hay término medio."

La TO sobre la trinidad se desarrolló en torno a los primeros concilios ecuménicos y sus líneas de fondo son diferentes de las occidentales latinas. Sin querer penetrar en el tema, podemos señalar algunas de las diferencias clásicas e irreconciliables entre las dos tradiciones teológicas. Los latinos parten de la naturaleza divina para llegar a la persona, los orientales parten de la persona para llegar a la naturaleza. Los latinos consideran la persona como un modo de la naturaleza y los orientales consideran la naturaleza como contenido de la persona. Para los latinos la unidad de la trinidad proviene de la naturaleza, para los orientales la unidad trinitaria tiene su origen en el Padre, principio único, al cual hace mención el Nuevo Testamento cuando habla de Dios.³⁹ Para los latinos todo es común a las personas menos las relaciones de oposición que constituyen el origen de las personas, para los orientales las relaciones de oposición no son el único fundamento de las personas. Los latinos ven en los orientales peligro de subordinacionismo, los orientales creen que los latinos despersonalizan la trinidad en aras de un esencialismo abstracto: la divinidad, el buen Dios. Para los latinos la gloria consiste en la visión de la esencia divina, para los orientales en la participación de la vida trinitaria a través de Cristo.

Estas diferencias llegaron a un punto polémico en la cuestión del *Filioque*. No vamos a entrar en este espinoso debate. Digamos tan sólo que orientales ecuménicos, como P. Evdokimov, creen que el *Filioque* latino debería completarse con el *Spirituque* (Lc. 1,35; 4,18). Es decir, cada persona debe ser contemplada conjuntamente con sus relaciones con las otras dos: el Espíritu procede del Padre, pero el Hijo está presente en esta procesión, el Hijo es engendrado por el Padre, pero el Espíritu está presente en la filiación.⁴⁰

La TO ve en el icono de la trinidad de Roublev la expresión de su fe. Los tres ángeles de la misteriosa teofanía a Abraham expresa la armonía y mutua comunión ternaria, es una *pericoreosis* amorosa y alegre que se vuelve misericordiosamente hacia el mundo creado y libera a la creatura caída, elevándola hacia Dios. De esta misteriosa *koinonía* trinitaria brota un espíritu de comunión y solidaridad que abraza la humanidad y el cosmos. ¿Es casual que los doctores de la trinidad hayan sido los defensores de la dignidad de la persona humana, incluso en tiempo de la esclavitud? ¿Es casual que el oriente trinitario tenga una visión más comunitaria de la tierra que el occidente de tendencia más monoteísta?

La TL ha desarrollado todavía poco el tema trinitario.⁴¹ La razón de este silencio no es, como a veces se ha insinuado, por que la TL es más una ética so-

cial que una teología, sino por la necesidad primaria de la TL de elaborar antes una cristología e incluso una pneumatología. Solo desde la *economía* se puede llegar a la teología.

Pero esta tarea trinitaria es una meta propuesta, que tarde o temprano la TL tendrá que abordar. Tanto más que la teología moderna (J.M. Lochmann, E. Peterson, J. Moltmann) considera cada vez más que existe una relación estrecha entre la imagen trinitaria y la configuración, no sólo de la Iglesia, sino también de la historia y de la sociedad.

Por otra parte, la diferencia entre la doctrina trinitaria de la TO y de la teología latina es un ejemplo claro de cómo se puede mantener la unidad de la fe más allá de las diferentes teologías. Lo que hay que evitar es que la *rabies theologica* envenene el diálogo en polémica dogmática. Escribe P. Evdokimov:

El debate dogmático de los teólogos sobre el Espíritu Santo manifiesta una flagrante falta de Espíritu y constituye la mayor paradoja de la historia.⁴²

7. Eclesiología

Para la TO la Iglesia es mucho más que una institución, "es una vida nueva con Cristo y en Cristo, dirigida por el Espíritu Santo,"⁴³ "es la vida divina que se manifiesta en la vida de las creaturas, es la divinización de la creatura por la fuerza de la encarnación y de pentecostés."⁴⁴ Para conocer la Iglesia hay que experimentarla, hay que vivir esta vida nueva trinitaria comunicada al mundo en la Iglesia de Cristo.

La TO recalca los dos principios estructuradores de la ecclesiología, el cristológico y el pneumático. Por el principio cristológico la Iglesia es el cuerpo de Cristo y su expresión actualizada es la celebración eucarística. Esta ecclesiología eucarística, ampliamente desarrollada por Afanasieff, tiene su base primera en la Iglesia local. La eucaristía no revela la dimensión sacramental de la Iglesia, su poder transfigurador del universo y de la historia, el ser matriz histórica del reino. Por otra parte, esta dimensión eucarística de la Iglesia se enlaza con la jerarquía, los sacramentos, la escritura y toda la Iglesia universal, constituyendo como la nervadura ontológica de la institución ecclesial.

Pero este principio cristológico se completa con el principio pneumatológico. La Iglesia se fundamenta en la eucaristía y pentecostés. La dimensión cristológica de la Iglesia queda penetrada por el Espíritu, que es el que vivifica toda la estructura ecclesial. Es la *epiclesis* o invocación al Espíritu la que edifica la Iglesia y transforma los dones eucarísticos. La Iglesia, pues, no es sólo *anamnesis* de la fundación histórica de Cristo, sino tensión hacia el Cristo que viene, hacia el reino por el Espíritu. La misión de la Iglesia es ir transformando el mundo en el reino, transfigurar la historia y el cosmos por la energía divina.

Sin entrar en el tema polémico del primado petrino, una de las raíces de las pocas diferencias dogmáticas entre catolicismo y ortodoxia, podemos afirmar que la ecclesiología oriental es una ecclesiología de comunión, donde jerarquía, magisterio, sacramentos, carismas y disciplina ecclesiástica se ordenan a la *koinonía*. La llamada "economía de la misericordia" por la cual los

obispos adaptan pastoralmente a los fieles las normas eclesiásticas, la doctrina de la "recepción" por la que toda la Iglesia asimila activamente nuevas proposiciones doctrinales, la participación del pueblo en la elección de sus pastores, la concepción del ministerio sacerdotal como el que actúa no sólo *in persona Christi*, sino también *in persona ecclesiae*, la sintonía con la tradición ecuménica y la comunión entre las diferentes iglesias locales, son todo ello expresiones de esta eclesiología de comunión, de la sinfonía eclesial, de la llamada *sobornost* (Khomiakoff), la cual sintetiza la autoridad y la libertad, superando tanto el individualismo como el autoritarismo.

La eclesiología oriental es eminentemente litúrgica: celebra la salvación del hombre recordando la vida de Cristo (*anámnesis*), invocando el Espíritu (*epiclesis*) y anticipando el futuro del reino (prognosis escatológica). Por la liturgia se santifica el hombre y el mismo cosmos —que gime en dolores de parto—, se transfigura, comenzando por los mismos elementos sacramentales: pan, vino, agua, aceite. El hombre, al acabar la celebración, debe proseguir *extra muros* la liturgia eclesial. Existe una profunda conexión entre el sacramento del altar y el sacramento del hermano. Los padres de la Iglesia desarrollaron en sus homilias litúrgicas una verdadera doctrina social, o mejor dicho, la dimensión sacramental de la solidaridad humana: denunciaron la injusticia social de su tiempo, elaboraron una teología sobre el destino universal de los bienes de la tierra y sobre la subordinación de la propiedad privada al bien común, y establecieron mecanismos para la comunicación de bienes en torno a las ofrendas eucarísticas. Su defensa de los pobres, su lucha contra la esclavitud considerada normal en aquel tiempo, sus duras invectivas contra los poderosos, les valieron persecuciones y exilios. Los padres son un modelo de integración entre liturgia y vida, entre fe y justicia.

La liturgia y piedad oriental tiene un carácter marcadamente popular, ofreciendo un modelo ejemplar de unidad entre liturgia y religiosidad popular. Tal vez uno de los factores más decisivos para esta integración es el carácter simbólico y festivo de su liturgia, lo cual la diferencia del acento marcadamente intelectual y ético de la liturgia de la Reforma, centrada casi exclusivamente en la palabra. Una de las manifestaciones concretas de esta dimensión simbólica de la TO es el icono. El icono no es una simple representación realista de un santo, ni un simple recuerdo pictórico del Señor o María, sino un sacramento que hace presente y comunica la gracia de la salvación a través del símbolo representado. El icono es bendecido y nos invita a comulgar con el misterio. El icono de Cristo no representa simplemente la naturaleza humana de Cristo, sino que intenta revelarnos el mismo misterio de su persona divina, en una como teofanía de la transfiguración. P. Evdokimov define el icono de Cristo como "una representación simbólico-hipostática que invita a trascender el símbolo, a comulgar con la hipóstasis, para participar del Indescriptible."⁴⁵ Toda esta visión presupone una teología simbólica, cósmica y estética, canonizada por el séptimo concilio ecuménico contra los iconoclastas. Atanasio, Basilio, Máximo Confesor, Teodoro Estudita y Juan Damasceno fueron los grandes defensores del icono contra los iconoclastas de origen arriano y docetista. La dimensión de la belleza es un componente de la TO. La expresión de Dostoievsky "la

belleza salvará el mundo," que Soljenitsyn hará suya, es un claro exponente de la teología de la belleza típica de la Iglesia del oriente.

La eclesiología de la TL parte también del doble principio cristológico y pneumatológico en la estructura eclesial y acentúa la acción del Espíritu en el nacimiento y desarrollo eclesial. L. Boff ha acuñado el término de "eclesiogénesis" para designar este dinamismo eclesial, íntimamente ligado al Espíritu.⁴⁶

La TL realiza también la orientación de la Iglesia al reino y la necesidad de que la Iglesia vaya convirtiéndose continuamente a él.⁴⁷ Sin duda, la TL acentúa más que la TO la acción histórica y reformadora de la Iglesia en el mundo, pero la tensión escatológica es común a ambas eclesiologías, a diferencia de las eclesiologías de cristiandad que tienden a identificar la Iglesia con el reino. Tanto la TO como la TL recalcan la dimensión no meramente jurídica o institucional de la Iglesia, sino su sentido vital. La Iglesia es sacramento de la vida y está al servicio de la vida en todas sus dimensiones. Por otra parte, es común a ambas eclesiologías la importancia de la Iglesia local, como cédula germinal y punto de arranque de toda eclesiología. Las comunidades eclesiales de base de la TL son la versión latinoamericana de la eclesiología local de la TO, aunque la carencia de ministros haga que esta comunidad de base a veces no pueda llegar a su plenitud eucarística. Las discusiones sobre el ministro de la eucaristía en las comunidades de base de América Latina no nacen de una visión antisacramental, ni de un deseo de marginarse de la jerarquía, sino al revés, de una preocupación por la participación eucarística para comunidades privadas por largo tiempo de sacerdote.⁴⁸

También es común a ambas teologías el interés por unir el sacramento del altar y el sacramento del hermano, que la TL formula como el sacramento del pobre, conforme a Mateo 25. La doctrina patrística sobre la justicia halla profundo eco en la TL que ha estudiado y publicado nuevamente textos patrísticos⁴⁹ y ha buscado en los obispos evangelizadores de los siglos XVI-XVII formas latinoamericanas de esta síntesis patrística entre fe y justicia.⁵⁰ Las eucaristías de Mons. Romero, ¿no serían un ejemplo actual de esta síntesis entre eucaristía y vida? La doctrina sobre la "hipoteca social" que grava toda propiedad privada, de Juan Pablo II, y recogida por Puebla⁵¹ es un eco latinoamericano de la preocupación patrística por la justicia.

Es verdad que al TL no ha desarrollado aún ampliamente la sacramentalogía, pero en sus ensayos apunta también hacia la dimensión escatológica y utópica de los sacramentos. Estos, al anunciar el reino, llaman a la Iglesia a la realización de una historia que se aproxima lo más posible a los valores de reino que Jesús anunció. Y al mismo tiempo previene contra el peligro de una liturgia separada de la vida, en la cual el rito sustituya al compromiso.⁵²

La dimensión vitalista y terapéutica de los sacramentos de la TO, así como su sentido cósmico, pueden servir a la TL de inspiración para ulterior desarrollo en clave de liberación. En general, la dimensión de comunión, típicamente oriental y que el Vaticano II felizmente ha recuperado, por lo menos parcialmente en la *Lumen gentium*,⁵³ halla una gran resonancia en la TL, la cual insiste en que la Iglesia de los pobres es el sacramento histórico de una

Iglesia de comunión: a ellos debe ir dirigido prioritariamente el mensaje liberador del evangelio, ellos deben ser sujetos de la Iglesia y de la sociedad, y constituyen un potencial evangelizador de primera magnitud para la Iglesia. La TL ha reflexionado más ampliamente sobre el pueblo de Dios, pueblo pobre, Iglesia y reino.⁵⁴ En general, la eclesiología de la TL tiene una mayor impronta histórica que la TO.

Es común a ambas eclesiologías la preocupación por comprender, purificar y asimilar la religiosidad popular.⁵⁵ La TO posee la ventaja de que no permitió que la religiosidad popular creciese al margen de la liturgia, mientras que la TL se halla con una religiosidad popular nacida al margen de la religiosidad oficial y litúrgica, quizás por el hecho de que la primera evangelización en América Latina estuvo en manos de una Iglesia latina que, por lo menos desde el siglo XI, se había ido distanciando cada vez más de pueblo en su liturgia, dogmas y disciplina. La TO puede ofrecer a la TL notables modelos de integración de la religiosidad popular, y, en concreto, la teología del icono debería ser estudiada más por la TL. La devoción del pueblo pobre y sencillo de América Latina a sus "santitos," tan mal interpretada teológica y pastoralmente por agentes pastorales imbuidos por una mentalidad secular, ajena a la situación real de la mayoría de latinoamericana, puede iluminarse en muchos aspectos por la visión más simbólica y sacramental de la TO sobre los iconos. Y, en general, resulta insuficiente para la situación de América Latina recuperar la teología de la palabra, siguiendo los esfuerzos ecuménicos del Vaticano II. Es necesario elaborar una teología del símbolo, ligada más a la vista que al oído, y que empalma con la mentalidad popular de América Latina. La expresión oriental "la belleza salvará el mundo" puede tener un sentido liberador. No es la belleza pagana y fría del arte —que en el primer mundo viene a sustituir muchas veces la religión— sino la belleza de Dios, de Cristo, de los santos y de María, a la cual el pueblo sencillo da culto en sus santuarios y en sus casas, como espacios simbólicos y sacramentales de la misericordia de Dios, quien en sus imágenes se acerca amorosamente a los pobres. La piedad del pueblo oriental que coloca velitas a sus iconos, no está muy lejos de la devoción del pueblo latinoamericano para con sus "santos." Los espíritus racionalistas y "bienpensantes" del primer mundo, seguramente consideran superstición todas estas prácticas populares, pero en realidad en ellos se esconde, a menudo, algo muy profundo y evangélico: la fe de los pobres y su clamor ante Dios.

8. Espiritualidad

Si es difícil hallar líneas comunes a los diferentes temas de la TO (antropología, cristología, pneumatología, trinidad, eclesiología), mucho más lo es el hablar de la espiritualidad, en cuanto que ésta posee un marcado carácter personal y acusa profundamente las variaciones históricas y culturales. ¿Qué puede haber de común entre la espiritualidad primitiva de los padres apostólicos centrada en el amor y el martirio, la espiritualidad intelectualista de los alejandrinos quienes todo lo orientan a la contemplación y a la apatía, la escuela del existencialismo experimental de los bizantinos como Simeón el

Nuevo Teólogo, la escuela cenobítica del monacato basiliano, la espiritualidad hesicasta de Gregorio Sinaíta, o la mística rusa del *starez* y del peregrino de la "oración de Jesús"?⁵⁶

Y, sin embargo, hay constantes comunes a todas estas corrientes. En primer lugar, lo que llama la atención es la estricta vinculación entre teología y espiritualidad. Oriente no conoció el divorcio entre teología y espiritualidad que en occidente se consumó hacia el siglo XIV.⁵⁷ La teología es expresión de la vida espiritual y se orienta hacia ella. Para el oriente los grandes teólogos son los místicos (Juan el evangelista, Gregorio de Nisa, Simeón el Nuevo Teólogo), y consideran sospechosa una teología que no vaya acompañada de una vida santa. La teología, al margen de la espiritualidad, degenera en orgullo, herejía. Por esto los monjes del desierto se apartaban de las especulaciones teológicas.

La espiritualidad para el oriente es una vida, y más que hablar de imitación de Cristo prefieren hablar de la vida en Cristo (N. Cabásilas). El carácter "biológico" del oriente aparece de nuevo aquí. Esta vida tiene diversas edades o etapas.⁵⁸ Su fundamento es cristológico, pneumatológico y eclesial. La *economía* del Hijo y del Espíritu, presentes en la Iglesia, posibilitan esta nueva vida en Cristo.

Pero la TO insiste en la necesidad de una respuesta personal a la gracia, el llamado "sinergismo." Este no debe entenderse como moralismo pelagiano, sino como misteriosa acción de la gracia que fermenta la masa de la libertad humana. La primera etapa de la vida espiritual es la *metanoia*, la conversión, un cambio de orientación total, un salir de la *philautía* o egoísmo personal, un nuevo nacimiento, dejando el estado de burguesía espiritual del que se cree farisaicamente justo, y sentirse pecador, experimentando "el temblor del alma ante las puertas del paraíso" (Isaac Sirio). Este paso va acompañado de lágrimas, el *penthos* o compunción.⁵⁹

Esta conversión inicial abre el paso al combate espiritual que es la lucha contra los *logismoi* o malos pensamientos que vienen del maligno y que aprisionan la caridad. Pero este combate espiritual es en última instancia contra el maligno, contra las potestades demoníacas (Ef. 6,12). Esta lucha prolonga en la Iglesia la lucha de Cristo contra el demonio en las tentaciones y en la cruz. En este combate, los monjes, con su maximalismo escatológico, constituyen una etapa fundamental, un momento dialéctico inevitable de la espiritualidad cristiana, que todo cristiano debe interiorizar. La cumbre de la vida cristiana es la contemplación unida a la caridad. La caridad es la condición de la oración y su fruto. Así se llega a una vida transfigurada, a una vida en el Espíritu, a la salud y liberación plena, cuya cima es la santidad.

La cumbre de la santidad humana es la *Theotokos*, llena del Espíritu, la nueva Eva. Pero hay tres tipos de santidad especialmente estimados en el oriente: el mártir, perfecto seguidor de Cristo y prototipo de santidad; el monje, prolongación del martirio en tiempo de no persecución; y el "loco por Cristo" quien vive la locura de la cruz (1 Cor. 1,17), y se hace necio por Cristo. O. Clément ve como dos líneas constantes en la Iglesia oriental, la de la luz y la de la sangre, la luz del Tabor de los místicos y la sangre de los mártires.⁶⁰

La TL parte del hecho de que su reflexión teológica nace de una experiencia espiritual ligada a la praxis de liberación. Sus teólogos repiten que su punto de partida es una experiencia de Dios en el pobre, del paso pascual del Señor en el proceso liberador. El pobre y su liberación son un auténtico lugar teológico. G. Gutiérrez afirma claramente que en la historia de la teología se constata que toda teología viva nace de una experiencia espiritual.⁶¹ Aquí radica, seguramente, la vitalidad de la TL frente a otras teologías modernas.

Este planteamiento zanja de raíz la dicotomía entre teología y espiritualidad que ha padecido el occidente durante siglos. Si la TL tardó en explicitar la espiritualidad fue más por motivos de coyuntura histórica que intrínsecos.

También la TL habla de la importancia de la conversión como punto de arranque de la vida cristiana: conversión de los ídolos de muerte al Dios de la vida, conversión del pecado personal y estructural al reino. Esta conversión pasa por la mediación del pobre: es conversión al pobre, sacramento histórico de Cristo hoy en América Latina. Esta conversión al pobre presupone escuchar su clamor⁶² y no se agota en las lágrimas del arrepentimiento personal, sino que presupone una continua solidaridad con los que lloran. A esta conversión sigue una lucha contra los "demonios" de la injusticia y del pecado, que cristaliza en las estructuras injustas, que afectan profundamente a cada persona. Su objetivo es la liberación radical del pecado y de sus consecuencias personales y sociales, auténtico exorcismo colectivo que supera las fuerzas humanas y llevaría al desánimo si no contase con la fuerza de la resurrección. Es en esta misma lucha, en la noche oscura de la injusticia estructural (Hernández Pico), donde se encuentra a Dios *contemplativus in liberatione* (L. Boff), contemplativo en la acción política (G. Gutiérrez), siguiendo el modelo de la oración de Jesús (J. Sobrino).

La espiritualidad de la liberación, como la de la TO, insiste más que en la imitación de Cristo en el seguimiento de Jesús, en vivir la vida de Cristo en nuestra historia. Hay también una dimensión fuertemente "biológica" y una insistencia en la necesidad de una respuesta personal y activa al llamado de Dios. Indudablemente, la TO posee un carácter más monástico y contemplativo que la TL, pero ésta no rehuye tratar temas clásicos como el silencio, la soledad, la oración, la infancia espiritual y la contemplación. La fuente y raíz de la espiritualidad de la liberación es el Espíritu de Jesús, el que le ungió para evangelizar a los pobres (Lc. 4,18), y que nos interpela hoy a vivir siguiendo a Jesús en nuestra historia concreta en América Latina.

Notable es también la coincidencia de ambas teologías sobre el martirio como prototipo de santidad. Mientras el tema del martirio parecía ausente de la teología moderna europea, la TL lo ha actualizado con fuerza como consecuencia de las persecuciones de la Iglesia en América Latina en estos últimos años. Es un martirio diferente del clásico, ya que los que hoy asesinan en América Latina dicen hacerlo en nombre de la civilización cristiana occidental, mientras que los asesinos de los primeros siglos se confesaban enemigos del Dios de los cristianos. La vida religiosa también recobra en América Latina nuevo vigor, precisamente en la medida en que se compromete con la libera-

ción de los pobres y se vuelve a situar "en el desierto, el margen y la frontera"⁶³ de la sociedad y de la Iglesia establecida. Finalmente, la locura de la cruz vuelve a ser principio inspirador de la teología frente al conformismo y mundanización del racionalismo ambiental implicado en la lógica del dinero y del poder.

Cuando la TL afirma que la teología es posterior a la praxis liberadora, o que su interés último no es la teología, sino la liberación, no está haciendo más que priorizar la dimensión de la vida sobre la de la razón. La TL, de hecho, ayuda a muchos cristianos y comunidades de base a vivir más fielmente su compromiso cristiano por la liberación, y este compromiso retroalimenta a la reflexión teológica. Un nuevo *kairós* está surgiendo en América Latina, la cual en medio de dolores de parto alumbrará al nuevo por obra del Espíritu de Jesús. Y en este doloroso alumbramiento, el pueblo pobre y creyente juega un papel importante:

El Pueblo te hizo santo,
la hora del pueblo te consagró en el *kairós*.
Los pobres te enseñaron a leer el evangelio.

escribe el obispo Casaldáliga refiriéndose al martirio de Mons. Romero.

9. Escatología

La TO tiene una clara tendencia hacia la consumación escatológica, al reino. Esta escatología ya ha comenzado con la resurrección y pentecostés, y la Iglesia la anticipa litúrgicamente: la transfiguración ya está en obra, la fiesta ya ha comenzado.

Sin embargo, los mismos teólogos orientales afirman que si la tentación occidental es el construir aquí la ciudad secular sin escatología, la tentación oriental consiste en buscar una escatología sin historia. Para algunos orientales, como luego veremos, el comunismo ruso sería una reacción atea a una escatología ortodoxa excesivamente espiritualista, reintroduciendo el problema de la historia.

Por todo ello la TO, sobre todo la contemporánea, intenta sintetizar en su afirmación escatológica la aceptación positiva de la realidad, la purificación exorcística y la trascendencia transfiguradora. En el terreno cultural, la TO intenta purificar la realidad del mundo en todas sus dimensiones, hasta hacerla transparente al reino. El verdadero dualismo no estriba en la diferencia profano-sagrado, sino entre hombre viejo y hombre nuevo. La cultura debe ser un icono del reino, preparando los caminos del Señor en su última venida.

La reflexión oriental moderna reconoce que debe profundizar más el tema económico-social, volviendo a los elementos más comunitarios de su tradición: el sentido comunitario de la tierra, cuya propiedad es de Dios; la doctrina patristica (Basilio, Crisóstomo...) sobre la injusticia de unos pocos que poseen en exclusividad los bienes de la tierra destinados a todos; la teología trinitaria en la cual las personas no existen más que en relación y comunión; la teología de la persona humana como ser en alteridad y comunión; la consubstanciali-

dad de todos los hombres; la Iglesia como cuerpo comunitario de Cristo vivificado por el Espíritu; en fin, la doctrina eucarística del pan compartido.

Los teólogos y pensadores rusos modernos (Federov, Berdiaev, Boulgakov, Evdokimov, Soljenitsyn...) han reflexionado sobre el socialismo y el comunismo rusos. Para ellos el socialismo moderno ha nacido de la parte del evangelio que la Iglesia no había asumido. El socialismo no se encontró con un cristianismo vigoroso, sino con un pietismo y un individualismo, ya que el cristianismo occidental había separado y opuesto el sacramento del altar y el sacramento del hermano. Por esto tuvo que ampararse en el marxismo. Ahora bien, el marxismo incluye elementos separables: la racionalidad científica y una filosofía de contrabando, que lo convierten en una auténtica religión. La dimensión crítica del sistema capitalista, del lucro de la avaricia, es aceptable. En cambio la dimensión atea y totalitaria de su filosofía es rechazable. Esta parte filosófica, sobre todo en el comunismo ruso, es la transposición atea del ansia mesiánica del pueblo ruso, de su milenarismo apocalíptico y nacionalista. El comunismo ruso es lógicamente un mesianismo religioso y, a pesar de su materialismo ateo, posee el misticismo, dogmatismo y el totalitarismo absoluto del milenarismo religioso. El desafío a que la TO se siente llamada es a recuperar todas las dimensiones comunitarias e históricas del reino, despojándolas de sus adherencias ateas, las cuales han sustituido el reino por una utopía colectivista y a la Iglesia por el partido.⁶⁴

Para Evdokimov la escatología y el apocalipsis tienen incidencia histórica, cada época posee su propia escatología y juicio intrahistórico, y en ella se debe descubrir la voluntad de Dios. El fin del mundo está oculto en la voluntad trascendente de Dios. Es en la historia donde hay que saber discernir los signos de los tiempos en estos apocalipsis intrahistóricos, de los que la revolución rusa es uno de ellos.⁶⁵ En fin, en frase conocida de N. Berdiaev, "el problema del pan del prójimo es un problema material para él, pero para mí es un problema espiritual."

La TL más que elaborar una escatología sistemática, posee una escatología implícita. La realidad de injusticia, hambre y miseria de América Latina ha llevado a interiorizar sobre sus causas, descubriendo que éstas no son fortuitas, sino dependientes del sistema capitalista dominante en el que viven y mueren estos países. Esto le ha llevado a una denuncia profética de las estructuras de pecado y a una crítica de ciertos tipos de cristianismo individualista y alienante que parecen bendecir o silenciar esta situación. Aunque la TL no propugna ningún modelo socio-económico concreto, evidentemente no ha podido menos de dialogar con las ideologías existentes, con el socialismo y el marxismo, intentando discernir lo que en ellos hay de racionalidad científica y lo que es fruto de una utopía filosófica inaceptable. La TL se halla ante un desafío semejante al de la TO: evitar la resignación fatalista ante una situación de grave injusticia y no caer en el milenarismo, superar una visión puramente histórica del reino y no sacralizar cualquier movimiento intrahistórico identificándolo con el reino consumado. Para ello se requiere una actitud de discernimiento continuo, desenmascarar lo demoníaco que desfigura el plan de Dios y buscar en la historia presente las señales del reino de Dios que se debe ir edifi-

cando. La TL cree que su misión es ir acompañando al pueblo en su búsqueda liberadora, ayudándole a ser crítica y anunciándole la plenitud del reino. La liberación sería la versión latinoamericana de la transfiguración del mundo a la cual propende la TO. Al texto de Berdiaev sobre el pan del prójimo como problema espiritual para mí, corresponden estos versos de Casaldáliga:

Donde hay pan,
allí está Dios.

.....

Somos familia en la fracción del pan.
Sólo al partir el pan
podrán reconocernos.
Seamos pan, hermanos.⁶⁶

10. Epílogo

Tal vez este largo recorrido por los diversos temas teológicos nos permite superar el asombro inicial del *Videtur quod non...* y reconoce que *sed contra...* entre la TO y la TL hay interesantes puntos de aproximación y de complementación.

Sin intentar una recopilación de todo lo dicho hasta ahora, si podemos sacar algunas consecuencias de este cotejo. En primer lugar, la TL, a pesar de su innegable originalidad y de su reciente aparición, tiene profundas raíces, no sólo en la escritura, sino en la tradición teológica de la Iglesia (patristica y oriental). El hecho de que en tantos aspectos resulte novedosa para muchos ¿no se deberá, tal vez, a que se la juzga sólo desde la teología latina occidental clásica o incluso moderna?

En segundo lugar, el tema de la liberación viene a ser como el equivalente teológico latinoamericano de la transfiguración oriental.⁶⁷ En ambos casos se parte de la realidad desfigurada y demoniaca que hay que transfigurar, liberándola de todo lo que sea pecado y muerte, para que participe ya ahora de la plenitud de la vida de Dios que en Cristo se nos ha comunicado y que el Espíritu fecunda.

En tercer lugar, la existencia de un pluralismo teológico en la tradición de la Iglesia permite comprender y aceptar mejor la legitimidad de las diversas teologías en la Iglesia actual. Si durante siglos han podido coexistir en la *catholica* una teología latina y otra oriental ¿no podrán coexistir hoy una teología europea y otra latinoamericana o del tercer mundo?

En cuarto lugar, también parece claro y urgente acabar con el eurocentrismo teológico de los últimos siglos, lo cual no supone romper con la catolicidad ni menos con Roma, sino distinguir la auténtica comunión con Roma de una uniformidad teológica.

En quinto lugar, frente al actual invierno teológico europeo, confesado por muchos, hay que reconocer que las dos alas más ricas de la teología contemporánea se mueven en el segundo y en el tercer mundo. Esta constatación no supone ni desprecio ni falso entusiasmo, ya que el diálogo de las diversas

teologías será siempre fructífero y necesario, para expresar con mayor plenitud la fe de la comunidad eclesial y el evangelio.

En sexto lugar, en concreto, el diálogo entre la TO y la TL puede ser mutuamente enriquecedor. La TL, de hecho, ha historizado muchas de las afirmaciones más genéricas de la TO, y esto no simplemente por deducción lógica de unas premisas, sino partiendo de una realidad de injusticia y muerte. La TL puede hallar en la TO fundamentación y confirmación teológica de muchas de sus intuiciones y afirmaciones liberadoras: las nociones de *koinonía*, vida, pecado como muerte, reino, Espíritu, escatología, *kénosis*, descenso a los infiernos, transfiguración, iconografía... La TO en diálogo con la TL puede evitar su constante riesgo de tender a una escatología suprahistórica.

En fin, podemos preguntarnos si la TO no es más apta para vivir y expresar las dimensiones sociales, comunitarias y utópicas del cristianismo que la teología occidental latina, profundamente marcada por el individualismo, el racionalismo y el dualismo. En todo caso es obvio que la teología clásica occidental es ya insuficiente para expresar las nuevas exigencias y esperanzas cristianas de una humanidad que desea caminar por sendas de justicia y libertad hacia el reino: el vino nuevo requiere odres nuevos.

NOTAS

1. Por ejemplo las discusiones sobre el hesicasmo en el siglo XIV en las cuales se enfrentaron la mentalidad nominalista y esencialista del calabrés Barlaam y el pensamiento existencialista del obispo de Tesalónica Gregorio Pálamas.
2. La bibliografía sobre la TL es ya inmensa. A lo largo de estas páginas iremos citando autores y obras más representativas. Como visión sintética de conjunto puede consultarse la obra del europeo J. Ramos Regidor, *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Salamanca, 1984, donde se encuentra ulterior bibliografía.
3. V. Lossky, *Theologie mystique de l'Eglise de l'Orient*, Paris, 1944. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959. J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965; *Byzantine Theology*, New York, 1974; *L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960. O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1965; *Questions sur l'homme*, Paris, 1974; *L'essor du Christianisme oriental*, Paris, 1964; *La révolte de l'Esprit*, Paris, 1979. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932. L. Ouspensky, *Théologie de l'icône*, Paris, 1980. T. Spidklik, *La spiritualité de l'Orient Chrétien*, Roma, 1978. P. Evdokimov, *Orthodoxia*, Barcelona, 1968. J. Zizioulas, *L'Etre ecclésial*, Genève, 1981.
4. Véase V. Lossky, *o.c.* p. 6.
5. PG 44, col. 1024.
6. PG. 44, col. 297-430.
7. JD. Zizioulas, *Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, *Irénikon* 50 (1977), 451-510, resumido en *Selecciones de Teología*, 1979, 71, 251-271.
8. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Lima, 1983; J. Sobrino, "Espiritualidad y teología," *Revista Latinoamericana de Teología*, 1984, 1, 195-224.
9. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Lima, 1982, 5-8.
10. Mons. O. Romero, *Discurso de Lovaina*, 2 de febrero de 1980.
11. J. Sobrino, *Jesús en América Latina*, Santander, 1982, 164-169.
12. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, 1977.
13. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris, 1959-1964.
14. C. Mesters, "Flor sin defensa. Leer el evangelio en la vida," en SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Salamanca, 1979, 329-431.

15. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, París, 1949, 248-277.
16. Sobre el método teológico de la TL puede consultarse: C. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca, 1980. I. Ellacuría, "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana," en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, 1975, 325-350. 17) PG 36,560 A.
17. PG 36,560 A.
18. PG 7, 873.
19. Citado or O. Clément, *Orthodoxie*, París, 1965, p. 63.
20. J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York, 1974, p. 144, con numerosas citas de los padres orientales en este sentido.
21. A. Soljenitsyn, *Le premier cercle*, París, 1968, p. 346.
22. J. Sobrino, "Lo divino de luchar por los derechos humanos," *Sal terrae*, 1984, 72, 683-697.
23. I. Ellacuría "Historicidad de la salvación cristiana," *Revista Latinoamericana de Teología*, 1984, 1, 5-45.
24. AA. VV. *La lucha de los dioses*, Managua-S. José de Costa Rica, 1980.
25. V. Codina, "La cuestión de fondo en el debate sobre la teología de la liberación," *Páginas*, 1984, 9, 6-11.
26. PG 37,181.
27. P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, París, 1950.
28. PG 59, 721-724.
29. Cuando la teología ortodoxa niega la inmaculada concepción de María, no niega la ausencia de pecado en María, sino su inmortalidad, en coherencia con su interpretación del pecado original, estrechamente ligada a la muerte. La hermenéutica de los dogmas y de las afirmaciones teológicas presupone un conocimiento de las coordenadas culturales y teológicas de cada momento histórico, fuera de las cuales el dogma o cualquier afirmación teológica resulta incomprensible. En el actual debate sobre TL no siempre se tienen en cuenta las coordenadas sociales y culturales de donde ha nacido.
30. Véanse: L. Boff, *Jesucristo liberador*, Santander, 1980. J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, México, 1977 y *Jesús en América latina*, Santander, 1983.
31. R. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Madrid, 1967.
32. J. Sobrino, *Jesús en América Latina*, 157-206.
33. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* Lima, 1971 y "Pobres y liberación en Puebla," *Páginas*, 1979, 4, 1-32.
34. J. Sobrino, *Jesús en América Latina*, 190-195.
35. *Puebla*, 282.
36. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, París, 1969.
37. Ignace Hazim, *La résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Beirut, 1970, 30—31.
38. J. Comblin, "A Missao do Spirito Santo," *Revista Eclesiástica Brasileira*, 1975, 35, 288-325, resumido en *Selecciones de Teología*, 1977, 62, 111-126.
39. Véase el clásico estudio de K. Rahner, "Théos en el Nuevo Testamento," *Escritos de Teología*, I, Madrid, 1961, 93-167, que confirma la verdad de las afirmaciones de los orientales.
40. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, p. 72.
41. Véanse las sugerencias de J.C. Scanonne, "La situación de la Iglesia argentina y la imagen de Dios trino y uno," *Estudios* 1970, 60, 20-22, resumido en *Selecciones de Teología*, 1977, 62, 109-110.
42. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, p. 77.
43. S. Boulgakov, *Orthodoxie*, p. 1.
44. *Ibidem*, p. 5.
45. P. Evdokimov, *L'art de l'icone*, París, 1970, p. 198.
46. L. Boff, *Eclesiogénesis*, Santander, 1979, y *Iglesia, carisma y poder*, Santander, 1982. Sobre la ecclesiológica de la liberación en general, puede verse: A. Quiroz, *Ecclesiológica en la teología latinoamericana de la liberación*, Salamanca, 1983. V. Codina, *De la modernidad a la solidaridad*, Lima, 1984, 103-131.
47. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander, 1985.
48. Compárese los planteamientos de L. Boff en *Eclesiogénesis* con los típicos de la teología europea (H. Küng, E. Schillebeeckx).

49. G. Múgica, *Los pobres en los padres de la Iglesia*, Lima, 1978. J. Leuridan, *Justicia y explotación en la tradición cristiana antigua*, Lima, 1980.
50. E. Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, México, 1979. Véase también *Puebla*, 8-9.
51. Juan Pablo II, *Discurso inaugural de Puebla*, III, 4; AAS, LXXI, p. 200; *Puebla* 975, 1224, 1281.
52. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, p. 279-292.
53. A. Acerbi, *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna, 1975.
54. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. H. Grocneu, "Na Igreja, quem é o Povo?" *Revista Eclesiástica Brasileira*, 1979, 39, 195-221, resumido en *Selecciones de Teología*, 1981, 77, 63-67.
55. De parte de la teología de la liberación pueden verse: Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976. D. Irarrázaval, "Medellín, Puebla: religiosidad popular," *Páginas*, 1979, 4, 19-49.
56. I. Hausherr, "Les grandes courants de la spiritualité Orientale," *Orientalia Christiana Periodica*, 1935, 1, 114-138.
57. F. Vandenbroucke, *La Spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961.
58. P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964.
59. I. Hausherr, *Penthos*, Roma, 1944.
60. O. Clément, *Orthodoxie*, p. 122.
61. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, p. 59-63.
62. V. Codina, "Teología del clamor popular," *Revista Latinoamericana de Teología*, 1984, 3, p. 309-328.
63. J. Sobrino, "La vida religiosa en el tercer mundo," en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, 1981, 314-349.
64. N. Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, 1963. ¿Es puramente casual que J.L. Segundo, uno de los iniciadores de la TL haya hecho su tesis doctoral sobre N. Berdiaev?
65. P. Evdokimov, "Eglise et Société," *Contacts*, 1967, 59-60, 190-231.
66. P. Casaldáliga, "El pan de cada día," en *Fuego y ceniza al viento*, Santander, 1984, 81-82.
67. V. Codina, "Paul Evdokimov. Una teología de la transfiguración," en *Teología y experiencia espiritual*, Santander, 1977, 143-196.