

LA IGLESIA DE LOS POBRES. SACRAMENTO HISTÓRICO DE LIBERACIÓN

En este trabajo se examina lo que debería ser históricamente hoy la Iglesia en la situación del Tercer Mundo y, especialmente, en Latinoamérica. El resultado de este examen puede formularse así: la Iglesia es sacramento de liberación y debe actuar como tal. Esto, que es formulación del sentir y del vivir de la mayoría creyente y que es elemento esencial de la fe del pueblo peregrinante en la historia, es lo que sirve de ase a este artículo. Su intento no es otro que reflexionar sobre lo que es ya acción vivida del pueblo de Dios, reflexión que parte de esta acción y que quisiera volver a ella para potenciarla. Los testimonios de los campesinos evangelizados por el padre Rutilio Grande, mártir de la Iglesia de los pobres, que por dar testimonio activo de la fe cristiana murió acibillado por las balas de los opresores, muestran bien lo que puede ser una Iglesia de los pobres como sacramento de liberación universal, del que sólo quedan fuera aquellos mismos que quedaron fuera cuando Jesús murió por todos los hombres, a quienes, como Jesús, R. Grande perdonó también al morir porque no sabían lo que hacían.

La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, Estudios Centroamericanos, 32 (1977) 707-722

La teología de la liberación se entiende a sí misma como reflexión desde la fe sobre la realidad y la acción histórica del pueblo de Dios, que sigue la obra de Jesús en el anuncio y en la realización del Reino. Como sucedió con Jesús, trata de poner en conexión vivida el mundo de Dios con el mundo de los hombres. Es una teología que parte de hechos históricos, y que pretende llevar a hechos históricos, de modo que no se contenta con ser una reflexión puramente interpretativa; se alimenta de la persuasión creyente en la presencia operativa de Dios dentro de la historia, que si debe ser recogida desde la fe agradecida, no por ello deja de ser acción histórica.

I. EL SACRAMENTO HISTÓRICO DE LA SALVACIÓN

Tanto la idea de sacramento como la idea de salvación están depreciadas y parecen referirse a un ámbito sacral que tiene poco que ver con la realidad palpable de todos los días. Y, sin embargo, no se puede echar por la borda lo que se esconde tras esos términos de sacramento y de salvación; es menester despojarlos de su sacralización interesada para recuperar la plenitud de su sentido. Para ello, nada como "historizarlos", lo cual no significa contar su historia, sino ponerlos en relación con la historia.

Salvación, ¿de qué? Necesidades y pecado

No es posible hablar de salvación, sino desde situaciones concretas. La salvación es siempre salvación "de" alguien y, en ese alguien, "de" algo. Hasta tal punto, que las características del salvador se deberán buscar desde las características de lo que hay que salvar.

Esto no es una reducción de la salvación, que sigue siendo vista como don de Dios que se adelanta incluso a las necesidades del hombre; porque las necesidades, entendidas en toda su amplitud, son el camino histórico por el que se puede avanzar hacia el reconocimiento de ese don, que se presentará como "negación" de las necesidades, una vez que, desde ese mismo don, las necesidades aparezcan como "negación" del don mismo de Dios a los hombres. Las necesidades pueden verse como el clamor mismo de Dios, hecho carne en el dolor de los hombres; como la voz inconfundible del propio Dios que gime en sus creaturas, o más propiamente, en sus hijos.

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

De momento, queda claro que una concepción de la salvación en términos espiritualistas, personalistas o meramente transhistóricos no sólo no es una cosa evidente de por sí, sino que implica una falsa e interesada ideologización de la salvación. Es decir, una preocupación exclusiva por lo que fuera una salvación extraterrena y extra-histórica merecería el mismo reproche de 1 Jn: el que dice preocuparse por la salvación que no se ve, mientras que desprecia la salvación que se ve, es un mentiroso, porque si no hay preocupación por lo que está ante nosotros ¿cómo va a haber preocupación por lo que no vemos?

Cristo "toma cuerpo" y "se incorpora a la historia"

La sacramentalidad de la Iglesia se basa en una realidad anterior: la corporeidad de la Iglesia. Ha sido una genialidad de la Iglesia primitiva, especialmente de Pablo, el concebir la Iglesia en términos de cuerpo. La corporeidad histórica de la Iglesia implica que en ella "tome cuerpo" la realidad y la acción de Jesucristo, a la par que ella realice una "incorporación" de Jesucristo en la realidad de la historia.

El "tomar cuerpo" responde al "hacerse carne" del Verbo para que pueda ser visto y tocado, para que pueda intervenir de una manera plenamente histórica en la acción de los hombres; como decía Ireneo, si Cristo es salvador por su condición divina, es salvación por su carne, por su encarnación histórica, por este "tomar cuerpo" entre los hombres.

La "incorporación" es como la activación del "tomar cuerpo". La incorporación presupone el tomar cuerpo, pero añade el adherirse al cuerpo único de la historia, para la efectividad en la historia y, con ello, para la realización plena de aquello que se incorpora. Es claro que Jesús tomó cuerpo en la historia y es también claro que se incorporó a la historia del hombre. Desaparecida su visibilidad histórica, compete a la Iglesia, esto es, a todo lo que sea su continuación histórica, el seguir tomando cuerpo y

el seguir incorporándose. Veremos más adelante que la Iglesia es, por antonomasia, Iglesia de los pobres y que, como Iglesia de los pobres, es cuerpo histórico de Cristo. Precisamente el "tomar cuerpo" y la "incorporación" exigen y llevan consigo una forzosa concreción individualizadora; tomar cuerpo e incorporarse es comprometerse concretamente en la complejidad de la estructura social. "La Iglesia es la carne en la que Cristo concreta, a lo largo de los siglos, su propia vida y su misión personal" (Monseñor Oscar Romero).

¿Cuerpo histórico o cuerpo místico? Aclaraciones

No debe verse en la expresión "cuerpo histórico" una contraposición a la más clásica "cuerpo místico". La Iglesia es cuerpo místico de Cristo en cuanto trata de hacer presente algo que no es palpable de modo inmediato y total, más aún, algo que desborda toda posible captación y presentación. Es cuerpo histórico de Cristo en cuanto esa presencia debe darse a lo largo de la historia y debe hacerse efectiva en ella. Como el mismo Cristo histórico, la Iglesia es más que lo que en ella se ve y se puede llegar a ver, pero ese "más" se da y se debe dar en lo que se ve: he ahí la unidad de su carácter místico y de su carácter histórico. Pero su misticismo no estriba en algo misterioso y oculto, sino en algo que supera en la historia a la historia misma, en algo que en el hombre supera al hombre mismo, en algo que obliga a decir: "verdaderamente aquí se esconde el dedo de Dios".

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

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

bautizados" al "fueron sacados de Egipto", pues ni aquel es un acontecimiento puramente místico ni éste es un acontecimiento puramente político.

Sacramentalidad fundamental y sacramentos

Pues bien, desde esta corporeidad histórica, que no excluye la corporeidad mística sino que la reclama, es como debe entenderse fundamentalmente la sacramentalidad histórica de la Iglesia. Por lo pronto, ha de repetirse que la sacramentalidad primaria de la Iglesia no proviene de la efectividad de los llamados sacramentos sino que, al contrario, éstos son efectivos en cuanto participan de la sacramentalidad de la Iglesia, que prosigue en el Espíritu la vida de Jesús. La sacramentalidad se ha Presentado con la doble nota de visibilidad mediacional y efectividad. Cuando, por tanto, se plantea la sacramentalidad de la Iglesia, lo que se reclama es que la Iglesia dé visibilidad y efectividad a la salvación que anuncia.

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

Ya la teología clásica, que consideraba los sacramentos como "canales" privilegiados de la gracia, admitía que no eran los únicos canales; admitía que la gracia de Cristo se hace presente, visible y eficaz, también por otros caminos. Dicho de otra forma, la sacramentalidad de la Iglesia puede y debe hacerse presente históricamente de otros modos. Y esos otros modos, aunque no tengan todas las características excluyentes de los siete sacramentos, no por ello dejarían de ser tal vez más fundamentales respecto de la sacramentalidad de la Iglesia.

Sacramentalidad histórica y Reino de Dios

La Iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el Reino de Dios en la historia. La Iglesia no es un fin en sí misma, sino que toda ella, en seguimiento del Jesús histórico, está al servicio del Reino de Dios. La Iglesia no sólo debe entenderse a sí misma desde dos puntos ajenos a ella como son Jesucristo y el mundo, tal como se unifican en el Reino de Dios, sino que toda su acción debe tener ese mismo carácter de excentricidad. Pocas tentaciones más graves para la Iglesia que la de considerarse como un fin en sí misma, y la de valorar cada una de sus acciones en función de lo que le es conveniente o inconveniente para su subsistencia o su esplendor. Es una tentación en la que ha caído con frecuencia, y que, con frecuencia, ha sido señalada por los no creyentes. Si la Iglesia no encarna su preocupación central por el Jesús resucitado en una realización del Reino de Dios en la historia, está perdiendo su piedra de toque y con ello la garantía de estar sirviendo efectivamente al Señor y no a sí misma. Sólo en el vaciamiento de sí misma en el don de sí a los hombres más

necesitados, y esto hasta la muerte y muerte en cruz, puede la Iglesia pretender ser sacramento histórico de la salvación de Cristo.

Será discutible determinar en qué consistía la complejidad del Reino de Dios con toda su riqueza de matices, pero la idea general de que el Reino de Dios implica un determinado mundo histórico, esto es, que el Reino de Dios no sea conciliable con cualquier tipo de relación entre los hombres, es cosa clara.

El Reino de Dios, como presencia de Dios entre los hombres, va contra todo aquello que en vez de ser presencia es ocultamiento y aun negación de lo que es el Dios de Jesucristo, que no es sin más el Dios de la religión, ni el Dios de los poderosos de este mundo. El reino de Dios va, por el contrario, en favor de todo aquello que hace a los hombres hijos de un mismo Padre, que está en los cielos. Pocas expresiones teológicas tan corpóreas e históricas como esta del Reino de Dios que, si por un lado hace referencia a Dios, hace inseparable alusión a la presencia salvadora de Dios entre los hombres. Tocarà a la Iglesia ir historizando lo que este Reino de Dios exige en cada situación y en cada momento.

Reino de Dios y salvación del pecado en su forma concreta

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

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

II. LA LIBERACIÓN: FORMA HISTÓRICA DE SALVACIÓN

Carta de ciudadanía de la teología de la liberación

La Comisión Teológica Internacional acaba de publicar una *Declaración sobre la promoción humana y la salvación cristiana* (trad. en Ecclesia, 1855, 1 octubre 1977). De hecho se trata de una confrontación con la teología de la liberación y es consecuencia de la sesión anual que dedicaron al tema en octubre de 1976. El documento, a pesar de sus valores parciales y de un cierto respeto académico y profesional respecto de la teología de la liberación, no conoce bien el estatuto epistemológico y metodológico de esta teología, y parece desconocer positivamente los mejores esfuerzos de lo que pudiera llamarse "la segunda ola" de la misma. El valor del documento no estriba tanto en esta confrontación casi fantasmal, sino en haber dado carta de ciudadanía teológica a lo que ha sido el tema fundamental de los esfuerzos teológicos latinoamericanos, aunque ese tema sea formulado con asepsia y descompromiso histórico en términos de "promoción humana".

Afirma el documento: "esta unidad de conexión así como la diferencia que caracteriza la relación entre la promoción humana y la salvación cristiana, en su forma concreta, deben ciertamente convertirse en objeto de investigaciones y análisis nuevos; constituyen, sin ninguna duda, una de las tareas principales de la teología de hoy." Resulta ahora que la preocupación radical de la teología latinoamericana, que era considerada por los teólogos de la reacción como divagación y deformación sociologizante, se reconoce como *una de las tareas principales de la teología de hoy*, una tarea escandalosamente olvidada hasta ahora por las teologías reinantes. Aunque los teólogos de la liberación no hubieran logrado sino obligar a los teólogos "internacionales" a preocuparse sobre este tema fundamental, y proporcionarles los elementos básicos de su formulación, habrían realizado una tarea cristiana y teológica de primera magnitud.

Es claro, no obstante, que han hecho mucho más que esto. No podemos entrar aquí en sistematizar lo ya logrado. Ni siquiera formular resumidamente lo que yo mismo he apuntado modestamente como solución a este problema. Lo que aquí se hará es retomar algunos puntos centrales para insinuar cómo la liberación es la forma histórica de la salvación y no una genérica "promoción humana".

¿Qué promoción humana?, ¿qué relación con la salvación?

El reconocer que la salvación tenga que ver con la promoción humana no supone un gran avance sobre la praxis consuetudinaria de la Iglesia ni sobre su propia autocomprensión eclesial. Quizá equivocándose muchas veces respecto de lo que es una auténtica promoción humana, la Iglesia ha visto permanentemente que debiera dedicarse, de un modo o de otro, a ella, y muchos de sus mejores intentos han ido dirigidos a esa promoción humana. Lo que supondría un avance es determinar qué concreta promoción humana es la que debe intentar la Iglesia y qué relación tiene con la salvación cristiana.

Es un problema que no puede plantearse al margen de la historia, como si fuera una concreción de otros temas generales, como el de la relación de lo natural con lo

sobrenatural, de la razón con la fe, etc. Debe plantearse, al contrario, históricamente, esto es, viendo de qué debe ser salvado el hombre y viendo cómo esa su salvación histórica no puede separarse, aunque pueda diferenciarse, de la salvación cristiana.

Aciertan, por tanto, quienes plantean el problema en términos de fe y justicia o, más generalmente, en términos de salvación y liberación, aunque a veces un planteamiento soterradamente dualista entre en contradicciones al hablar de que la justicia o la liberación deban considerarse como parte constitutiva, parte integrante, exigencia ineludible, etc. Aciertan, porque concretizan históricamente los términos, pero caen en graves dificultades en la medida en que no conceptúan adecuadamente *la unidad* y no abren camino a *una praxis unitaria*.

Seguir a Jesús para encontrar esta unidad

Esto último es un problema que no puede resolverse a espaldas de lo que fue la vida del Jesús histórico, tal como es aprehensible en la tradición y en la experiencia de las comunidades primitivas. Hay que darse cuenta de la importancia radical que "la segunda ola" de la teología de la liberación atribuye al Jesús histórico, como piedra angular de la comprensión de la historia y de la acción sobre ella. Es posible que no se hubiera dado esta vuelta al Jesús *histórico* -no en un sentido académico sino en el de su tomar cuerpo en la historia- si no se hubiera dado una praxis creyente en la situación determinada de América Latina (como tampoco se hubiera dado el redescubrimiento de la liberación bíblica si no hubiera sido exigida por aquella misma praxis creyente); lo cual no hace sino probar las virtualidades teológicas del método teológico latinoamericano. Pero esto no obsta a que se dé toda primariedad a lo que es más propio del Jesús histórico y a que se tome a este Jesús histórico y a su seguimiento como criterio y norma de la praxis eclesial histórica.

La inspiración y los resultados de la teología de la liberación no provienen directamente de otras mediaciones, aunque tal vez hayan sido estas mediaciones las que han puesto al descubierto una realidad, desde la que en la fe se interpela al mensaje cristiano para recibir de éste su novedad irreductible (cfr Jon Sobrino). Aspectos fundamentales de la vida de Jesús, como la subordinación del sábado al hombre, como la unidad del segundo mandamiento con el primero, como la unidad del por qué muere y por qué le matan, muestran cómo debe buscarse *la unidad* entre lo que es la salvación cristiana y lo que es la salvación histórica.

La distinción fundamental en una única historia: gracia y pecado

Desde este punto de vista, hay que afirmar una vez más que no hay dos ámbitos de problemas, uno el de lo profano y otro el de lo sagrado, ni hay tampoco dos historias: una profana y otra sagrada, sino un solo ámbito y una sola historia. Eso no significa que en esa única historia y en ese único ámbito no se den subsistemas que, sin romper la unidad y recibiendo su realidad plena de esa unidad, tengan su propia autonomía. Vista la unidad estructural de la historia, no hay por qué temer la interferencia anuladora de un aspecto autónomo sobre otro aspecto también autónomo, aunque todos ellos con una autonomía subordinada a la unidad de la estructura.

Pero si no hay una historia sagrada y una historia profana, si lo que el Jesús histórico - recogiendo toda la riqueza de la revelación veterotestamentaria- vino a mostrarnos es que no hay dos mundos incomunicados, un mundo de Dios y un mundo de los hombres; lo que sí hay, y lo muestra el mismo Jesús histórico, es la distinción fundamental de gracia y pecado, de historia de la salvación y de historia de la perdición. Eso sí, dentro de una misma historia.

La contraposición presentada por el NT en dos lecturas sólo aparentemente opuestas: "el que no está contra mí, está conmigo" o "el que no está conmigo, está contra mí", muestra lo que queremos decir. La división fundamental de la única historia se funda en el estar a favor de Jesús o el estar en su contra. Hay campos históricos en que se acomoda mejor la primera de las formulaciones; hay otros campos en que el margen de elección, por así decirlo, es más estrecho, y en ese caso todo el que no está positivamente con Jesús está contra él. Uno de esos campos es, sin duda, el que se da *en la relación contrapuesta de opresores y de oprimidos*: sólo el que está positivamente con los oprimidos está con Jesús, porque el que no está con los oprimidos está, por comisión o por omisión, con los opresores, al menos en todos aquellos campos en que se dan positivos intereses contrapuestos entre unos y otros, y esto de un modo directo e inmediato, o indirecto y aparentemente remoto. Este "no estar con Jesús" o este "estar contra él", en las muy distintas formas que pueden adquirir, es lo que divide la historia y lo que divide las vidas personales en dos, *sin dejar espacios neutros*; puede que aparentemente los haya, en cuanto tienen una-determinada autonomía técnica, pero no los hay en cuanto todo lo humano está engarzado formando una única unidad histórica, dotada de un sentido. Desde este punto de vista queda superada incluso la discusión clásica sobre los actos indiferentes en moral; no se trata de actos indiferentes, aun cuando parezcan indiferentes, pues en su concreta realidad preparan, retardan o dificultan, según los casos, el advenimiento del Reino.

¿Una "resurrección" para evadirse de la historia?

La imposibilidad aparente de transformar la historia, cuando no el soterrado interés porque la historia mejore para que no se transforme, es lo que fue llevando a la espiritualización, individualización y transtemporalización de la salvación histórica. La historia es, por definición, tan compleja, tan larga y estructural, tan terrena que parece que poco puede hacer respecto de ella la fe cristiana, la vida continuada de un hombre como el Jesús histórico; si él terminó fracasado en la cruz en lo que toca a su vida histórica, parece lo mejor renunciar a la salvación histórica para refugiarse en la fe de la resurrección, en la salvación espiritual e individual, por la gracia y el sacramento, que lleve a una resurrección final, que *sólo al final* será una salvación o una condenación de la historia. Pero esta actitud ignora el sentido real de la resurrección y confunde la misión de la Iglesia respecto de la historia.

La resurrección, en efecto, no es el trasplante del Jesús histórico a un mundo que está más allá de la historia. No en vano la resurrección está expresada en el NT como la reasunción por Jesús no tanto de su cuerpo mortal como de su vida histórica transformada; Jesús resucitado prolonga su vida transformada, más allá de la muerte y de los poderes de este mundo, para convertirse en Señor de la historia, precisamente por su encarnación y su muerte en la historia. Ya nunca más abandonará su carne y con ella no abandonará nunca su cuerpo histórico, sino que sigue vivo en él para que, una vez

cumplido lo que todavía falta a su pasión, se cumpla también lo que falta a su resurrección. Muerte y resurrección histórica irán continuándose permanentemente hasta que vuelva el Señor. El Espíritu de Cristo sigue vivo y animará a su cuerpo histórico como animó a su cuerpo mortal y resucitado.

Misión de la Iglesia y de la teología

Sólo cuando la Iglesia confunde lo que puede y debe hacer como Iglesia es cuando puede entrarle el desaliento o, en el otro extremo, la ambición del poder terreno. La misión de la Iglesia, en efecto, no es -como no lo fue en el caso de Jesús- la realización inmediata de un orden político sino la realización del Reino de Dios y, como parte de esta realización, la salvación de cualquier orden político. A la Iglesia le compete la función de la levadura, esto es, del fermento que transforma la masa para hacer de ella pan de vida, pan humano del que los hombres puedan vivir; la Iglesia presupone la existencia de la masa del mundo y de su organización, y lo que le es propio es convertirse en sal que impida la corrupción y en levadura que transforme la masa desde dentro. Si cada individuo, como miembro de la Iglesia, debe realizar la salvación de sí mismo en relación con los demás, la Iglesia como cuerpo debe realizarla en sí misma pero en relación con las estructuras históricas.

Carece de sentido la acusación directa o velada de que la teología de la liberación propone tan sólo una salvación socio-política; lo que la teología de la liberación afirma es que la dimensión socio-política es parte esencial de la historia de la salvación, aunque no sea su totalidad. En efecto, si en esa dimensión colocamos todo lo que tiene que ver con la justicia y con el hacer justicia, todo lo que es pecado y causa de pecado, no se puede menos de decir que es algo perteneciente constitutivamente a la historia de la salvación. Evidentemente, con ello no se agota toda la acción de Dios con los hombres, que la Iglesia debe anunciar y realizar; pero sin ello se mutila gravemente esa acción.

La situación concreta que debe ser salvada

Ahora bien, esta salvación histórica debe responder lo más posible a la situación que debe ser salvada y en la que se *encuentran* inmersos los hombres, destinatarios primordiales de la salvación. En el caso de la situación del Tercer Mundo, la realización de la historia de la salvación se presenta predominantemente en términos de liberación, pues su situación queda definida en términos de dominación y opresión. Esta opresión puede ser analizada con diferentes instrumentales teóricos, pero *como hecho*, y hecho definitorio, *es independiente de cualquier instrumental de análisis*. Ni es objeción contra la teología de la liberación el decir que el marxismo, por ejemplo, también define esta situación en términos de opresión y explotación y que, por tanto, los teólogos de la liberación no hacen sino repetir lo que otros han dicho y no desde una inspiración cristiana. El hecho y la respuesta a ese hecho cobran una especificidad que es propia de la fe cristiana. Los mismos hechos históricos que los oprimidos sienten como opresión injusta, y que el marxismo interpreta desde la explotación del trabajo humano y desde las consecuencias que se derivan de esa explotación, la fe y la teología los interpretan *desde la realidad del pecado* y desde la injusticia que clama al cielo.

Sólo midiendo y experimentando lo que supone para los hombres esa situación de opresión permanente y estructural, puede saberse hasta qué punto pertenece a la esencia de la historia de la salvación la lucha cristiana contra la opresión. Cuando se vive como la mayoría del pueblo, aquellos por quienes Jesús sentía, Por profundas razones teológicas y humanas, una *innegable* predilección; cuando vive sometido a situaciones *inhumanas*, no le es difícil al creyente ver cómo lo que se está dando es una muerte nueva de Dios en el hombre, una crucifixión renovada de Jesucristo presente en los oprimidos. *Consiguientemente*, el empeño de la teología de la liberación por situar su reflexión desde este *fundamental locus theologicus*, no ha de verse, como algunos pretenden, en razones piadosistas, sino en razones puramente cristianas y estrictamente teológicas; si la teología, como acción *intelectual* tiene unas determinadas exigencias técnicas, como acción intelectual *cristiana* tiene también unas determinadas exigencias cristianas, que no se reducen a aceptar unos datos de fe. Y esto es lo que no parecen entender ciertos grupos de teólogos académicos.

Cuando se vive con la mayoría del pueblo

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

El amor cristiano en términos de lucha por la justicia

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

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

La Iglesia sacramento de liberación, respuesta al clamor universal

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

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

III. LA IGLESIA DE LOS POBRES

Cabe un desarrollo institucional, pero conforme a Jesús

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

seguir creyendo en la especificidad del camino de Jesús y no debe caer en la trampa de las salvaciones genéricas y racionales.

Jesús no enfoca la salvación y la liberación de un modo genérico y abstracto que llevara a la promoción humana o a la defensa de los derechos humanos, etc, sino *de un modo peculiar*. Enfrentado con una situación que muestra una sociedad contrapuesta, busca la promoción humana o los derechos humanos *desde la parte oprimida*, en favor de ella y en lucha contra la parte opresora. Dicho en otros términos, su acción es histórica y concreta, y va a las raíces de la opresión. La Iglesia ha de repetir el mismo esquema y ha de situarse en similar alternativa. Esto es lo que corregirá tanto su falsa institucionalidad como una institucionalidad puesta en la línea de las estructuras opresoras.

¿Comunidades de base versus institución?

Contra la exagerada institucionalización de la Iglesia, se pretende hoy avanzar a través de las llamadas comunidades de base. La oposición se plantea entre comunidades de base, en el sentido de pequeños grupos reunidos libremente para vivir su fe y emprender acciones consecuentes, y las estructuras institucionales, que deben darse, pero a las que no compete ser las iniciadoras de cualquier actividad eclesial.

La teología de la liberación propondría el problema en otros términos. La "base" evangélica del Reino de Dios son los pobres y sólo los pobres puestos en comunidad pueden lograr que la Iglesia evite tanto la institucionalización excesiva como su mundanización. La raíz última de por qué la Iglesia institucional puede convertirse en opresora de sus propios hijos no está en su carácter institucional, sino en su falta de dedicación a los más necesitados en seguimiento de lo que fue y de lo que hizo Jesús. Consiguientemente, sólo una puesta al servicio de los más pobres y necesitados puede desmundanizarla y, ya desmundanizada, dejará de caer en todos los defectos naturales de la organización y del poder cerrado sobre sí mismo.

La forma histórica de la Iglesia de los pobres

Con las suavizaciones y espiritualizaciones de algunas partes del NT, se pretende no excluir a ninguna persona -todas están llamadas a la salvación, supuesta la debida y real conversión-, pero de ningún modo negar cuál era la preferencia real de Jesús. El peso masivo de la dedicación de Jesús a los pobres, sus ataques no escasos a los ricos y a los dominadores, la elección de sus apóstoles, la condición de sus seguidores, la orientación de su mensaje, dejan pocas dudas de cuál fue el sentir y la voluntad preferente de Jesús. Tanto es así que hay que hacerse pobre como él, aun con toda la historicidad que compete a la pobreza, para entrar en el Reino.

Consiguientemente, la Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y estableciéndose como tal, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, les ofrece generosamente su ayuda. Es, más bien, una Iglesia en la que los pobres son su *principal sujeto y su principio de estructuración interna*; la unión de Dios con los hombres tal como se da en Jesucristo es históricamente una unión de un Dios vaciado al mundo de los pobres. Así la Iglesia, siendo ella misma pobre y, sobre todo, dedicándose fundamentalmente a la salvación de los pobres, podrá

ser lo que es y podrá desarrollar cristianamente su misión de salvación universal. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es el modo como puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres.

Quiénes sean estos pobres, en la situación real del Tercer Mundo, no es un problema para cuya solución se necesiten exégesis escrituristas alambicadas ni análisis sociológicos o teorías históricas. Ciertamente el hablar de "pobres" resulta peligroso frente a otras categorías más politizadas. Pero como hecho primario, como situación real de la mayoría de la humanidad, no caben equivocaciones interesadas. Cuando se habla aquí de pobre se habla propiamente de una relación pobre-rico (más en general, dominado-opresor), en la que se dan ricos porque hay pobres y haciendo a los demás pobres o, por lo menos, despojándolos de parte de lo que debiera ser suyo. Ciertamente, hay otro sentido válido de "pobre", el de quien se siente y se halla marginado por causas "naturales", no históricas; pero el primer sentido es el fundamental. Con el agravante de que en gran medida estos pobres y su pobreza son resultado de un pecado, que la Iglesia debe esforzarse por quitar del mundo. "Pobre", en este contexto, no es un concepto "profano" o neutro: hunde sus raíces en lo que es esencial al cristianismo: el amor a Dios en el amor a los hombres, la justicia como lugar de realización del amor en un mundo de pecado.

El norte orientador de la *constitución histórica de la misión de la Iglesia*, por lo que toca a su *destinatario primordial*, no puede ser otro. No sólo se trata de que representen los pobres la mayor parte de la humanidad y, en este sentido, son *lugar primario de universalidad*; se trata, sobre todo, de que *en ellos está especialmente la presencia de Jesús*, una presencia escondida, pero no por eso menos real. De aquí que sean los pobres el cuerpo histórico de Cristo, el lugar histórico de su presencia y que sean los pobres la "base" de la comunidad eclesial.

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

a) Significación personal y social, aquí y ahora

La fe cristiana debe significar algo real y palpable en la vida de los pobres, entendiéndolos en la línea aquí propuesta. Esa significación real y palpable no se refiere tan sólo a un problema de comportamiento individual, sino que se refiere también y de un modo esencial -tan esencial como el anterior- a lo que es la vida real en las estructuras reales, que forman parte de la vida humana como totalidad; se refiere, pues, al aspecto socio-político de su vida y a aquellas realidades estructurales socio-políticas, que configuran de modo decisivo las vidas personales. Repitiéndolo en términos más generales y más teológicos: la historia de la salvación debe ser también una salvación histórica, debe ser principio de salvación integral también aquí y ahora. Baste para entender esto volver la mirada al criterio fundamental de la teoría y de la praxis cristiana: el Jesús histórico. La predilección de Jesús por los pobres no es una predilección puramente afectiva, sino que es *una dedicación real*, por la que va logrando una salvación que no es sólo promesa ultraterrena, sino que es vida eterna ya presente; es imposible desconocer toda la obra real e histórica que hizo Jesús por los pobres de su tiempo. Y es claro que esta historización de la salvación, referida a un

pueblo y a un pueblo oprimido, tiene y ha de tener características bien singulares, según sea la naturaleza de la opresión.

Esto no significa que deba tratarse al pobre como "clase", con mengua de su carácter personal. La existencia efectiva y presionante de realidades sociales no niega la existencia irreductible de realidades personales.

b) Fuerza de liberación - objeto de persecución e incompreensión

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

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

c) Fe encarnada en formas religiosas

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

Es así como podría enfocarse el problema de la "religiosidad" popular, el problema de las formas "religiosas" de cultivar la fe y de celebrarla. Que, por ejemplo, los sacerdotes en su conjunto abandonen o den poca importancia al anuncio y a la vivencia de las fuentes de la fe en pro de una lucha política, es un error; pretextar que eso es "fe" frente a "religión" supone una secularización de la fe que sobrepasa lo que debe ser una recta historización y politización de la misma. El anuncio y la vivencia de la fe cristiana deben ser, eso sí, una evangelización antes que una sacra mentalización, precisamente porque la evangelización es parte esencial de la sacramentalización. Una evangelización que puede y debe ser política e histórica, pero que es primariamente anuncio de la salvación que se nos ha ofrecido y dado en Jesús.

d) No debe caerse en una nueva forma de elitismo

En consecuencia, el concepto mismo de Iglesia de los pobres rebasa el elitismo de quienes plantean el cristianismo como un modo de ser que sólo podrían gustar los exquisitos o que sólo podrían poner en práctica los perfectos. La Iglesia de los pobres no cierra a nadie sus puertas, ni reduce la plenitud y la universalidad de su misión, aunque esto signifique locura para unos y escándalo para otros.

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

Ante estas distintas formas de elitismo, la alternativa de la Iglesia de los pobres no constituye ni opio adormilante ni droga estimulante. Las prisas revolucionarias y los escatologismos desesperados respetan tan poco la realidad popular como la realidad eclesial. Y no es justo ni evangélico confundir el paso del individuo selecto, elitista, con el paso del pueblo real.

La poca fe y confianza en el potencial salvífico de la predicación de Jesús hacen que fácilmente se pase del seguimiento histórico de Jesús a la acción puramente política. Acción que puede estar plenamente justificada, acción que debe ser modelada conforme a planteamientos técnicos muy rigurosos, pero que no es, sin más, la fe cristiana y que no puede ser su sustituto, aunque a veces pueda ser su signo encarnatorio en una determinada situación.

Condensó: AURELI BOIX