

## CONSIDERACIONES HISTORICO-SALVIFICAS SOBRE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

### A) ANOTACIONES PREVIAS

El tema puede ser tratado de maneras muy diversas. Si se quisiera partir de una dogmática tradicional con sus diversos tratados, con el propósito de investigar qué aporta en cada caso, y a este propósito, la teología de la liberación; no sólo se podría dar en el desencanto —pues dicha teología no presta atención a los hasta ahora clásicos *loci theologici* o bien los reduce a un *locus* privilegiado—, sino que también se haría injusticia a la misma teología de la liberación, porque ésta aspira a una simplificación de la teología y desarrolla su propio punto de vista a partir de una relectura del origen, dejando aparte la mayor parte de lo que ha llegado a ser tradicional. Nosotros quisiéramos escapar a este planteamiento, ya que no queremos que nuestro encuentro con la teología de la liberación acontezca bajo la referencia a unos tratados dogmáticos inmutables, sino dentro del marco más abierto de una teología cristiana de la historia, que coloca en su centro la unidad de antigua y nueva alianza y que considera de permanente actualidad el tránsito de la primera a la segunda.

Con todo, nos parece que a cualquier teología que se quiera entender a sí misma como católica, se le plantearán tres exigencias previas, exigencias que siguen siendo válidas tanto en el presente como en el futuro también para una «relectura» de la revelación cristiana tan radical como la de la teología de la liberación. La primera se refiere a la forma de la teología católica, la segunda al contenido, la tercera a su propio método.

1. La teología católica tiene (y esto es una tautología) validez universal. Esto no excluye naturalmente el que según épocas y culturas

diversas puedan darse coloraciones especiales de la teología, y que deban incluso darse, dada la riqueza inagotable de lo católico —la verdad católica es «sinfónica»—, pero esto obliga a no perder de vista que el signo de las sectas y de la herejía estriba en el hecho de su definición a partir de un ámbito nacional desde el cual se extienden. Cada teología coloreada epocal o culturalmente debe, si quiere permanecer católica, considerarse a sí misma como receptible en su intención central en las demás iglesias locales. Una teología de la liberación no puede ser para esta exigencia católica una excepción: debe hallarse configurada de tal modo que en su núcleo fundamental resulte relevante y pueda ser proclamada en cada estado satélite de la URSS o en la República Popular China.

Las teologías católicas coloreadas epocal o culturalmente parten de unas imágenes determinadas y se orientan en torno a conceptos centrales, pero dichos conceptos e imágenes deben permanecer recíprocamente abiertos dentro del marco de lo católico, en el cual deben hallarse comunicados mutuamente; ninguna cultura puede pedir para sí una exigencia de absoluteidad tal que rehúse formalmente la comunión con otros conceptos católicos centrales. «Liberación» es sin duda alguna uno de los centros nucleares de la revelación, pero ésta quedaría disminuida si todo en ella debiera quedar referido ilimitadamente a dicho centro<sup>1</sup>.

La teología cristiana no católica es primariamente nacional, y puede organizarse de forma «inter-nacional» (federación mundial de las Iglesias); la teología católica es siempre supranacional, y acontece como comunión de todos los pueblos y los tiempos.

2. La teología católica se concibe a partir de los hechos centrales de la salvación, cuya recíproca *circumincessio* no los pierde nunca de vista. Así la unidad de antigua y nueva alianza en su característica inclinación; la unidad entre vida pública y oculta de Jesús y entre su muerte y resurrección, también con su propia inclinación; la misión de la Iglesia católica de anunciar la liberación del mundo de los poderes de la injusticia, del pecado y de la muerte, fundamentalmente realizada en Cristo: en la palabra y el sacramento,

1 Cf. P. M. Mazanera, S.J.: «La Biblia puede ser solamente interpretada y comprendida con esta hermenéutica de la liberación», cualquier otra «es en sus raíces una toma de posición encubierta en favor del *status quo*», y, por ello, discriminada. 'Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik', *Theologische Akademie* 12 (Knecht 1975) 58, 61.

pero también en una vida santa en comunión eclesial y en el compromiso en pro de la justicia terrena con todos los medios que han de justificarse cristianamente.

Los miembros individuales de la Iglesia tienen en esto sus carismas especiales, que pueden hallarse en torno a centros espirituales diversos, según su cometido, pero todos los carismas tienen tan sólo vigencia dentro del único cuerpo, por medio de él y para él, de forma que se comuniquen recíprocamente. Un carisma más «sinóptico» se halla en comunión plena con uno más «paulino» o más «joánico», tal y como era ya el caso claro en la iglesia primitiva. Del mismo modo se integran los aspectos diversos de la cristología en el Nuevo Testamento en una totalidad.

3. La teología católica tiene que considerar que la autointerpretación de Dios ha acontecido en Jesucristo, y que el Dios que se interpreta a sí mismo tiene poder suficiente para hacerse comprensible a la humanidad de todos los tiempos; es decir, de exponer su propia hermenéutica. La revelación encuentra ciertamente al hombre creado como un sujeto incambiable y cambiable al mismo tiempo, esto es, con sus precomprensiones permanentes (preponderantemente filosóficas) y las modificables (culturales), las cuales él aplicará auxiliariamente y por vía de ensayo a la interpretación de la revelación. Pero en cuanto creyente, antes que nada tiene que ser un oyente de la palabra, que él debe dejar hablar y no interferir con sus precomprensiones. Estas tienen que dejarse modificar y criticar por la palabra de Dios, con la conciencia de que ningún modelo humano de pensamiento es suficiente para captar la plenitud de la gracia y de la verdad divinas.

Los esquemas de interpretación de la existencia humana en su totalidad —sean éstos más personales o más sociales— se hallan con frecuencia al servicio de una ideología no cristiana o anticristiana y han de ser verificados en tal caso mediante una atención doble a su «neutralidad», y con ello a su utilidad para una comprensión cristiana del mundo, pues el prejuicio de filtro o retículo semejante puede deformar la autorrevelación de Dios hasta hacerla irreconocible.

## B) ARTICULACIONES PRINCIPALES DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

### I.—*Liberación y salvación en la Antigua Alianza.*

1. La historia de la salvación del pueblo veterotestamentario comienza con su configuración como pueblo mediante la acción de Dios que lo sacó de Egipto. Esta acción no es según la comprensión del Antiguo Testamento autoliberación alguna, sino que es entendida como la «gesta» de Dios por excelencia.

En contra de esta verdad carece de toda vigencia que Dios llama a esta liberación a determinados hombres. Pues éstos se defienden a veces hasta el extremo contra la llamada (Moisés) o exigen signos que la confirmen (Gedeón).

2. Israel atribuirá la primera liberación y todas las liberaciones posteriores a la libre iniciativa de Dios.

Esto se pone particularmente de relieve a partir de todas las apelaciones de Dios a la bianeventuranza, la salvación, la liberación y a la opresión e injusticia por los individuos, sean estos reyes o gente del pueblo (cfr. los salmos)<sup>2</sup>, pero asimismo a partir de las peticiones de auxilio de todo el pueblo, tal y como las describen los autores sagrados.

3. La primera liberación tiende directamente a una salvación más que política en la alianza del Sinaí y al culto instaurado con ella.

La tradición del éxodo y la del Sinaí se hallan unidas desde el principio (de Vaux); no existe en Israel ningún entendimiento de la salvación que no incluya nada más que prosperidad política o económica. Alianza con Yahvéh es participación interior en la santidad de Dios: don y exigencia moral en una misma realidad.

4. La «salvación» prometida directamente al cumplimiento justo de la alianza desvela en el curso de la historia y siempre con mayor firmeza sus componentes escatológicos.

En el curso de la profecía, de la instrucción sapiencial y de la apocalíptica el contenido del concepto de salvación se torna más totalizador: Dios, el liberador de Israel, es al mismo tiempo el creador del mundo y el señor de todos los pueblos, que han de participar también en su salvación. Israel

<sup>2</sup> A este respecto, en particular N. Lohfink, 'Heil als Befreiung in Israel', L. Scheffczyk (editor), *Erlösung und Emanzipation* (Quaestiones Disputatae 61, Herder 1973) 30-50.

transciende más conscientemente el sentido de su propia misión en el mundo, sin que esto signifique de ninguna manera desentenderse de él (tampoco en la doctrina de los dos eones). De este modo va creándose por una parte una cierta precomprensión, a la que se vinculará Jesús mismo; y por otra (en el mesianismo permanente de los últimos tiempos), va levantándose también un obstáculo serio contra la transcendencia definitiva del mundo más allá de sí mismo en el hecho de liberación acaecido en la cruz y en la resurrección.

5. Como respuesta a la acción de Dios se exige por parte de Israel un comportamiento interhumano adecuado al comportamiento «liberador» de Dios.

La ética de Israel y su ejercicio de la justicia y del derecho son en cuanto personales teomorfos: están llamados a ser respuesta, correspondencia y resonancia de la palabra de Dios y de su comportamiento dinámico. De ellos se derivan consecuencias inmediatas en el campo de lo económico (hacia las clases populares más pobres o hacia los trabajadores inmigrados, etc.) y que son inculcadas por la Ley y los profetas.

6. La infidelidad a la alianza lleva de nuevo al pueblo a caer en el estado «egipcio» (Os. 8, 13).

El castigo de Dios por la no observancia de la alianza es drástico y consiste sobre todo en la pérdida de la libertad conseguida por Dios para su pueblo (sometimiento por las grandes potencias, deportación, dispersión, etc.). Un castigo que es signo de la fidelidad de Dios a su palabra de alianza; el trabajo de esclavos que se le impone no es, por consiguiente, un «acontecimiento que enajena», sino «que memoriza»: en el exilio justamente acontece la meditación decisiva de la Ley, la profecía decisiva (el «siervo de Jahvéh»), la fijación por escrito de la historia de salvación, la configuración del culto, etcétera. El tiempo post-exílico es asimismo apropiado para un reconocimiento en el misterio de su Pascua.

## II.—*Estructura de Israel y estructura de la Iglesia.*

1. Israel es un pueblo al mismo tiempo en sentido étnico y teológico, lo cual no se puede decir de la Iglesia.

La Iglesia de la nueva alianza es designada como «pueblo» tan sólo en citas o referencias al antiguo Israel, la expresión reservada a la Iglesia es asimismo una expresión plástica como «casa», «cuerpo», «novia». En esto se indica ya que en ella lo político recibe un nuevo sentido y una valoración nueva. La llamada divina se desplaza en la nueva alianza de un ámbito primordialmente étnico a otro primordialmente personal, lo cual no significa en manera alguna que se postule su «privatización». Pues el carácter personal de un carisma se halla ordenado a la totalidad del «cuerpo» de Cristo, a

toda la *Civitas Dei* con su cometido en el mundo. La expropiación del cristiano para Dios y para su obra de humanidad es (en la configuración con la muerte obediente de Cristo mediante el bautismo) aún más profunda que la selección veterotestamentaria para Dios (precisamente mediante la circuncisión).

2. En esta unidad estriba la grandeza de Israel —elegido de entre todos los pueblos—, pero también sus límites: en cuanto formación étnica Israel se halla contrapuesto a la Iglesia y no es universalizable.

Con frecuencia Israel ha intentado explicar globalmente su paradójica y peculiar posición como una especie de función prototípica para la humanidad (Filón, M. Buber), pero las frontera étnica resulta igualmente infranqueable también mediante el proselitismo. El movimiento de Israel sigue siendo centripeto (cfr. el sionismo y sus resultados actuales). Jesucristo se ha hecho universal a través de su muerte y su resurrección en la Eucaristía; en cuanto palabra de Dios hecha carne Jesucristo habla a cada hombre. Su seguimiento dentro de su Iglesia es por lo tanto esencialmente centrifugo: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo».

3. Por esta razón la significación religiosa de Israel sigue siendo política y su significación política sigue siendo religiosa hasta el desenlace escatológico (quiliástico) de su esperanza (cf. I 4).

El monismo Política-Religión, que es constitutivo para Israel, ha sido desde siempre pernicioso para la Iglesia desde el principio en todas sus formas (cesaropapismo, *cujus regio...*, etc.), y sigue siéndolo hoy. La función guerrera que contempla Qumrán le hace esperar al mismo tiempo dos Mesías para el combate escatológico final, uno temporal y otro temporal. Las cruzadas continúan siendo, teológicamente consideradas, un piadoso malentendido, pues no existe, neotestamentariamente hablando (teológicamente), «tierra santa» alguna.

4. Israel es así *Typos* tanto positivo —en la transcendencia de su esperanza y en su compromiso ético en una respuesta al Dios de la alianza— como negativo —debido a la falta de cumplimiento temporal pleno de la promesa. Para la Iglesia las barreras de la muerte han sido quebradas por la cruz, resurrección y envío del Espíritu de Cristo, y la negatividad de estas barreras ha recibido un sentido positivo interiormente: pasión y muerte son, más allá de toda realidad intramundana, liberación reconciliadora del mundo de los poderes que lo encadenan, de los cuales la muerte es el último y el más fuerte.

La salvación dada con el Nuevo Testamento cumple la promesa veterotestamentaria de forma sobreabundante (*superabundanter, eminenter*). Hay, por tanto, que incluir eminentemente los momentos típico-positivos de la alianza: la esperanza en la llegada definitiva (mesiánica) de la salvación divina para Israel y el mundo entero gana nueva intensidad mediante lo ya realizado en el hecho Cristo y las «arras» del Espíritu Santo para lo que se experimenta ya en el principio de su irrupción; la respuesta de Israel a Dios, en cuanto «comportamiento liberador entre los hombres», se torna en la Iglesia aún más penetrante a través del crecimiento pleno conjunto del amor de Dios y del prójimo, en base a la encarnación de la Palabra divina (Mt. 25 ss.); el viejo culto queda así superado en un culto al mismo tiempo místico (el coinmolarse de la Iglesia y de sus miembros con Cristo en la Eucaristía) y existencial (el servicio mundano de cada día como consumación litúrgica).

5. El entrecruzamiento veterotestamentario de religión y política viene a ser superado en la Iglesia merced a una diástasis. Pues la Iglesia ha sido enviada hacia fuera a las estructuras de la totalidad del mundo, que no son de ningún modo idénticas con las suyas propias (sacrales), y en las cuales debe la Iglesia hacerse sentir y operar. Por otra parte la Iglesia se enriquece hacia dentro con una nueva dimensión social desconocida para la antigua alianza: la comunión de los santos con sus propias leyes, que no son apreciables desde la lógica mundana, y sus propias actividades, las cuales descansan sobre el hecho Cristo en el misterio de su Pascua.

La disolución de la amalgama veterotestamentaria de política y religión no significa ningún tipo de dispensa al cristiano de su responsabilidad ético-social y (según el carisma) de la actividad política: lo veterotestamentariamente político, que se hallaba vinculado principalmente a lo popular, es asumido positivamente en el envío de la Iglesia al mundo entero. A través de la conversión de los corazones a su responsabilidad política se puede lograr algo así como la «conversión de las estructuras»<sup>3</sup>. Además de esto hay que decir que en la nueva alianza el misterio pascual se convierte en el centro de toda la dinámica cristiana. Las curaciones y comidas de Jesús no tienen un objetivo en sí mismas, sino que son un signo activo del amor divino que libera al hombre y que se ofrece en la cruz de una forma insuperable, y las obras materiales de misericordia en la Iglesia son (junto con

3 Eberhard Müller, *Bekehrung der Strukturen. Konflikte und ihre Bewältigung im Bereich der Gesellschaft* (Theol. Verlag Zürich-Furche Verlag Hamburg 1973). Se hace notar que la «Iglesia de judíos y paganos» ha recibido ambas herencias a partir de la afluencia de sus tradiciones: estructuras sacrales por sí mismas (y esto no sólo como herencia del judaísmo, sino porque la Palabra hecha carne está dotada ella misma de estructura) y estructuras profanas que no son propias de ella, pero a las que se conforma esencialmente en su misión en el mundo.

su dimensión política) una referencia a la acción perfecta y graciosa de Dios en la cruz y a las formas de su actualización. Por esta razón la medida de lo cristiano no viene dada primordialmente por la eficacia política exterior, sino por la proximidad de una acción a la actitud obediente y resignada de Cristo, a partir de la cual se mide toda su fecundidad para el Reino de Dios. La liberación política de los pobres y de los oprimidos es, allí donde es posible, uno de los signos exigidos al cristiano de una liberación más profunda de la prepotencia del pecado y de la muerte mediante la cruz. La evangelización cristiana puede, y ciertamente debe comenzar siempre directamente con el anuncio de esta más profunda liberación a los pobres (y con la correspondiente llamada a los ricos y a los opresores), para a partir de aquí —tanto como sea posible y de forma no violenta, a ejemplo de Cristo— continuar avanzando hacia la liberación político-social. (Cfr. carta a Filemón). Esto no excluye la proposición contraria, que en las situaciones de la miseria más profunda un saneamiento de las condiciones de vida puede representar un presupuesto inalienable para una evangelización fecunda.

### III.—*La secularización del mesianismo veterotestamentario como un principio teológico en la historia del mundo.*

1. Con la esperanza y promesa veterotestamentaria irrumpe un momento «utópico» en la historia que disocia la incidencia recíproca del orden de la polis y del cosmos («desmitologiza») y desencadena un dinamismo que les parece ya a los «paganos» del tiempo anterior a Cristo una amenaza, y que en la era cristiana llegó a ser coercitivamente guetizado.

El libro de Ester ofrece testimonios del semitismo precristiano, también los libros 3 y 4 de los Macabeos, la *Legatio ad Caium* de Filón, etc., El judaísmo creyente vive en la era cristiana de la meditación de la Torá y de la esperanza mesiánica, pero construye a su lado una gnosis (la Kabbala), que gana influjo sobre el pensamiento cristiano desde el Renacimiento, muestra sus rasgos utópicos en el *Chassidismus* y ejerce asimismo a buen seguro (a través de Salomón Maimon) influjo sobre los idealistas alemanes.

2. Con la ilustración (postcristiana) y la emancipación de una gran parte del judaísmo ilustrado se desprende en Israel el polo utópico-profético de su vinculación al polo de la Ley para impulsar la liberación total del hombre (su «autorrealización»: Marx). El genial análisis del «señor y el siervo» de Hegel, un paso singular en el curso total de su Fenomenología, se convierte en el principio hermenéutico absoluto; Jahveh aparece ahora como el tirano que se impone desde arriba, del cual tiene que liberarse el hombre, incluso en cuanto proyección de la opresión terrena, cuya superación representa la liberación del hombre de su enajenación.

En adelante las hermenéuticas imperantes, tales como las de Marx, Freud (que fundamenta la fraternidad humana sobre el asesinato primordial del padre, análisis de la liberación por un Super-yo opresivo y ficticio), Bloch (encarnación de Dios como fin de su ser divino), Kafka (la Torá como opresiva inculpación del hombre desde fuera de sí mismo), Wiener (cibernética como kabbala secularizada, cfr. Weinreib), Bergson-Simmel-Scheler (impulso vital como potencia fundamental más allá de cada forma concreta de vida), etcétera, representan la presencia inequívoca en la historia del mundo de un principio teológico, que se puede determinar como una secularización parcial de Israel.

3. Allí donde un cristianismo que se cree erróneamente ilustrado olvida que la promesa «utópica» veterotestamentaria («Dios con nosotros») se ha cumplido en la cruz y en la resurrección de Cristo, no cae de nuevo en un paganismo (que se ha tornado ya irrecuperable), sino en un nuevo judaizar que deja desde ese mismo momento el Nuevo Testamento por el artículo de una ideología del «señor y el siervo», y que toma bajo control propio la liberación (religioso-política, total) de la humanidad en oposición a la autocomprensión original de la Antigua Alianza.

Ciertamente el hecho de haber llegado a la Ilustración y a la idea de una progresiva «educación del género humano» (Lessing) y a una autoliberación del espíritu a través de la historia (idealistas), tiene su larga prehistoria en una secularización intracristiana y en una racionalización de la salvación (Joaquín de Fiore), en la cual el «esqueleto» veterotestamentario fue quedando al desnudo al mismo tiempo que iba desprendiéndose de él la carne cristiana. Las posibilidades de la técnica moderna parecieron favorecer el objetivo de una «autorealización» de la libertad, pero recibieron, vistas las cosas en mayor profundidad, su justificación en la potencia teológica, que llegó a hacerse inconsciente, en la historia. Estas determinaciones contextuales invitan a la máxima atención, ciertamente a una sospecha directa de ideología, cuando las estructuras sociales son leídas y explicadas por teólogos mediante análisis teológicos secularizados sobre acciones teológicas igualmente secularizada <sup>4</sup>.

4. El mandato de creación dado al hombre, de someter la tierra, se halla inscrito —más acá de toda autorrevelación de Dios— en la naturaleza humana. El hombre tiene que vérselas con las fuerzas del cosmos sin que pueda tener la seguridad de reducirlas. El orden

<sup>4</sup> Como un ejemplo para la motivación de la lucha en pro de la justicia social sin valerse de filtros de interpretación extraños, puede ponerse a Juan Crisóstomo. Su lucha «práctica» llevada a cabo con el último empeño no le impidió, por lo demás, ser uno de los intérpretes «teóricos» más grandes de la Palabra de Dios.

que hay que crear no es finalmente un orden social; la justicia es la virtud (cardinal) que (según Platón) lo comprende todo. La Antigua Alianza presta a esta aspiración una motivación enteramente nueva: la pugna antropológica por el orden debe tornarse teomorfa (cf. I 5), con lo cual el Dios de la alianza confiere una esperanza fundada sobre el triunfo escatológico. Pero la tendencia anticipatoria de Israel, en su ideal de los últimos tiempos, no puede incluirse ni la superación de la muerte ni la justificación operativa incluso en el pasado de la injusticia y del sufrimiento acumulado en el largo camino de la humanidad, en tanto que Israel sigue siendo «sombra» y «anuncio» (no un «signo» puro) de la salvación que ha irrumpido en la cruz y resurrección de Cristo. La esperanza cristiana fundada sobre estos acontecimientos de salvación no se queda rezagada tras la esperanza veterotestamentaria, sino que la trasciende: la salvación cristiana no se sitúa sencillamente «delante», sino que abarca la totalidad del trayecto histórico.

Por esta razón, la esperanza veterotestamentaria, en cuanto se halla referida a un reino de paz futuro y no a otra cosa, tiene que disolverse como algo provisional en beneficio de un reino de Dios que se sitúa en la dirección que penetra la historia, ocultamente presente en ella y ya «centelleante» (W. Benjamin). De esta forma se hallan en contraposición la humanidad que pugna por la consecución del orden y de la justicia y la acción de Dios en Cristo que anuncia la salvación última. De aquí se deduce para la situación del cristiano lo siguiente:

#### IV.—*Inserción del cristiano en las estructuras autónomas del mundo.*

1. El mensaje de salvación anunciado y vivido por Jesús, en tanto que referido a los últimos tiempos, no puede ser remitido parcialmente a la configuración intratemporal del futuro del mundo.

Esta es la «reserva escatológica» (Käsemann), que no admite monismo ni dualismo alguno entre historia y reino. El reino de Dios es escatológico, en cuanto que se funda en última instancia sobre la muerte y resurrección de Jesús y se refleja tan sólo de forma indirecta en los acontecimientos históricos intramundanos (no es «observable», Lc. 17, 21).

Los hechos conformados externamente según Cristo pueden ser reprobables (fariseísmo) por esconder una actitud interna reprobable. Lo que es de Dios no se deja reducir como algo definitivo a las cosas de este mundo ni puede ser tampoco abstraído a ellas. De aquí que un dualismo puro (entre «reino» y «cultura») haga que la Iglesia (en cuanto «societas perfecta» aislada) y su cometido en el mundo aparezcan como algo separado del cometido de la humanidad en el mundo, lo cual contradiría la *encarnación de Dios*.

2. El mundo como totalidad, en tanto que va delante de su propia muerte, no puede considerarse como una imagen refleja inmanente o como una anticipación del reino de Dios, ni puede poner en cuanto tal esperanza en sí mismo.

Todo el progreso mundano es ambivalente: ganancia y pérdida. Se da una entropía de la cultura. «Desarrollo» es pérdida de tensión de resortes que se desenrollan. Los ejemplos de la conquista técnica del tiempo y del espacio, de la industrialización y cosmopolitización, etc., son palmarios y hablan en contra de cualquier utopía de una historia de liberación histórica rectilínea<sup>5</sup>. Un «cambio total» de la humanidad, tal como lo esperan o postulan los teólogos de la liberación, sólo es pensable como aprisionamiento definitivo del individuo en las mallas del sistema («justo») socialista de reparto.

3. Y en particular no, porque el escándalo de la cruz provoca de manera insoportable concentraciones, que se hacen cada vez mayores con el desarrollo técnico, de poder mudano, polarizándose de este modo los diversos puntos de vista que interpretan la realidad.

La única mirada sobre el futuro del mundo nos la ofrece la revelación en los apocalipsis (desde el Antiguo Testamento a la literatura intertestamentaria, los evangelios, los escritos paulinos y la revelación). Sobre todo, los neotestamentarios remiten a una elevación de las tensiones dentro de la «historia de la libertad» puesta en marcha por Cristo: El «Anticristo» (1Jn), los monstruos como potencias en la revelación entran en escena justamente después del nacimiento del Mesías (cap. 12); todo el acontecimiento se agrava críticamente en un combate (cap. 19). A la Iglesia parece serle destinado, igual que a su Señor, un camino análogo a través de la historia (cfr. Lc 18, 8: «¿encontrará la fe sobre la tierra?»).

4. Pero en tanto que los cristianos tienen que llegar a realizar en el seguimiento de Jesús sus actitudes y opciones, incumbe a ellos la obligación de hacerlas valer, según sus posibilidades, dentro de las estructuras de este mundo y de la autonomía de estas estructuras.

5 La ayuda para el desarrollo consuela al «Tercer Mundo», por tanto, con donaciones cuestionables, las cuales pueden ser útiles para un primer período de tiempo de recuperación, pero que bien pronto se muestran como simples paños calientes. Péguy distingue agudamente en su período socialista entre *misère* (miseria) y *pauvreté* (pobreza): la primera hay que erradicarla a cualquier precio, la segunda puede ser una situación normal del hombre y del cristiano. La dificultad estriba en que los medios que pretenden erradicar la *misère* originan en los pobres la apetencia del bienestar. El cristiano Péguy descubrirá en el hombre una *misère* más profunda: el pecado y la concupiscencia; y aún hay que oponer a todo lo dicho el misterio del sufrimiento vicario («*Jeanne d'Arc*») y el de los niños inocentes.

Jesús opta por los pobres en cumplimiento de las predicaciones de la acción salvadora de Dios. Pero porque el reino prometido tiene que ser un reino universal, su opción no representa la fundación de un partido contra los acomodados, que no son anatematizados, sino invitados a la conversión. Los publicanos, con los cuales trata Jesús, eran materialmente ricos, pero espiritualmente marginados, pertenecían del mismo modo que los oficiales paganos a los «opresores». Entre los fariseos habían algunos que «no estaban lejos» del reino de Dios. Lo que se condena es la hartura egoísta («el pobre Lázaro»), la codicia («el necio rico»; Lc 12, 13 ss), la opresión espiritual (Mt. 23, 13). Las bienaventuranzas de los pobres, etc., tienden a una salvación total de los mismos, la cual hace inseparable lo espiritual de lo material.

También la Iglesia tiene que optar preferencialmente por los pobres —los mejores en ella lo han hecho siempre—, pero no le está permitido suprimir con su opción la universalidad de su oferta salvífica, convirtiéndose en un partido político. No puede, por tanto, celebrar la Eucaristía únicamente con los materialmente pobres, limitar su unidad católica al «partido» de los pobres, o bien extender a todos tan sólo después de una victoriosa «lucha de clases».

Sobre todo, la Iglesia tiene que pensar realísticamente, y no utópicamente. De lo que se siguen los puntos siguientes:

a) La Iglesia es hoy menos que lo fue nunca una superpotencia que pueda cambiar las estructuras básicas de la economía y de la política mundiales; tan sólo puede, en la medida de lo posible, influir sobre la formación de la opinión; puede buscar la forma de formar según su espíritu a especialistas que puedan ejercer un influjo real sobre el cambio de las estructuras.

b) La Iglesia tiene que incidir operativamente sobre las estructuras del mundo, las cuales, empero, poseen su propia forma; sería utópico querer transformar el Estado en una superiglesia (cfr. Schleiermacher). No existe un Estado sin la fuerza de la coacción; cuanto mayor justicia se exija, mayor coacción hay asimismo que exigir (Horkheimer).

c) La Iglesia, ateniéndose a la doctrina social de la Iglesia —en contra de todos los fascismos de derechas y de izquierdas—, acuñará el ideal de la *integración* de todos los hombres en el proceso planetario del trabajo, en el cual cada uno es dependiente de los demás; y esto en oposición a un ideal abstracto de clase que hasta ahora ha fallado en todas partes donde ha sido utilizado.

Fomentará, por tanto, el ideal de una educación de todos para la toma personal de responsabilidad en el Estado y en la sociedad; así, pues, fomentará sentimientos democráticos, los cuales vencen internamente por sí solos las dictaduras rígidas desde la izquierda o desde la derecha.

## C) CONSIDERACIONES FINALES

*El cristiano en «estructuras pecadoras».*

1. En la asamblea episcopal de Medellín se habló de «estructuras injustas u opresoras» (1, 2 entre otros lug.), de «situaciones de injusticia» (1, 1 e.o.l.), «situación de pecado» (2, 1). Ahora bien, pueden darse situaciones sociales injustas, pero no propiamente por sí mismas de pecado; pecadores pueden serlo tan sólo aquéllos sobre quienes recae la culpa de su existencia y la tolerancia de la misma, a pesar de que pueden acabar con dichas situaciones o mejorarlas.

2. El Nuevo Testamento contrapone ante todo tan sólo dos formas de existencia: una primera, la colocada bajo la *hamartía*, y otra, la liberada por Cristo de la *hamartía*. No parece, pues, ofrecer ningún tipo de respuesta directa a la pregunta sobre cómo pueden y deben vivir los cristianos dentro de las estructuras (en el mejor de los casos) sólo aproximativamente justas —lo menos injustas— del mundo, o si les incumbe a ellos su insuficiencia. Los cristianos, según Pablo, están obligados a vivir «en el mundo» (1 Cor. 5, 10), pero al mismo tiempo se saben obligados a salirse espiritualmente de él y no tirar del mismo yugo con los paganos (2 Cor. 6, 14). En el Apocalipsis son «sellados» con el signo del cordero, se prevee para ellos un lugar de vida, en cierto modo entre los «lugares intermedios», entre las grandes potencias (Schürmann), pero también ellos pueden «ser vencidos» (13, 6) por la superioridad de fuerzas de las potencias demoníacas. No es probable que se pueda remitir, por lo que hace a la situación de los cristianos en un mundo no cristiano como el de la política y la economía, al «*simul peccator et iustus*» (con R. Niebuhr), pero sí, sin duda, a las gradaciones de la fidelidad a Cristo, tal y como aparece en las misivas del Apocalipsis y también en las cartas paulinas. La influencia real de los cristianos en particular sobre un sistema global de tipo económico es muy diferente en cada uno. Pero puede también cada uno, a través de una actitud personal de pobreza contribuir a boicotear el lujo; no sólo por su ejemplo visible para los demás, sino también invisible, mediante la fructificación de su posición ante Dios.

3. Los cristianos pueden ser cómplices de la injusticia social, sin realizarla ellos; ya sea a causa de su simple desconocimiento (cf. a este respecto el drama de B. Shaw, *El negocio de Mrs. Warren*) por mo-

tivos de una educación, que justifica como aceptables ciertos privilegios de clase, en tanto que éstos no lo son objetivamente considerados dentro del conjunto social. La Iglesia —clero y laicos— tiene el deber de sensibilizar en tales relaciones sociales la opinión pública, e introducir con ello un reparto equilibrado de los bienes, sin condenar, por ello, un sistema económico tan altamente complejo como el «capitalismo» de una manera global como «pecador».

4. Más que nunca, cristianos competentes tienen hoy posibilidad de comprometerse en los sectores sociales, económicos y políticos, en los cuales no se puede salir con resultados positivos sin fuertes oposiciones y batallas y en los que el compromiso representa siempre la mejor solución («política es el arte de lo posible»). El «constructor evangélico de la paz» tiene que llevar a cabo su obra también entre los partidos que entran en colisión entre sí, entre los empresarios y los trabajadores, las fracciones políticas, los grupos de intereses económicos. Tan sólo mediante una —¡dramática!— colaboración se «convierten» las estructuras de su «condición pecadora» y transforman con mayor eficacia que con subversiones violentas o brutales estatizaciones, detrás de las cuales se esconden con frecuencia objetivos utópicos y no tocados por el realismo.

5. El apremio de la voluntad práctica de la teología de la liberación no se pone en cuestión con la crítica que se le hace. Pero de ninguna manera está permitido reducir la totalidad de la revelación divina al mundo a una liberación política y social, ni siquiera al concepto general de liberación. La teología de la liberación tiene su lugar específico en una teología del reino de Dios. Es *un* aspecto de la teología global y reivindica prácticamente el compromiso de la Iglesia en favor de una confirmación según Cristo del mundo todo.

H. U. von Balthasar

Traducción castellana del Prof. ADOLFO GONZALEZ MONTES.