

## LOS POBRES COMO SUJETO HISTORICO-SALVIFICO

### 1. APELACION A LA POBREZA EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

La pobreza ha sido en momentos cruciales de la historia de la Iglesia una exigencia reiterada de la condición evangélica de la causa de Dios, tal y como ésta es llevada adelante por la Iglesia en la historia humana. La crisis que la apelación a la pobreza ha provocado, siempre que tal apelación se ha dado en la Iglesia como institución, se dejó sentir de manera especial, cuando hizo crisis el sistema social que el cristianismo configuró en el Occidente; un sistema de corte teocrático ya bien estudiado<sup>1</sup>. Una crisis que encontró su primera expresión sin duda en los *movimientos de pobreza*, que preludiaron a lo largo de los siglos XIII y XIV la posterior reforma de la Iglesia antigua. De manera particular el franciscanismo, posteriormente vinculado al occamismo<sup>2</sup>; y que habría de apuntarse a una concep-

1 Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 3 ed. (Damstadt 1962); M. Pacaut, *La théocratie*. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age (Paris 1957); E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*: 1. Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1922; Aalen 1965).

2 Véase: S. Francisco de Asís, *Escritos*. *Biografía*. *Documentos de la época* Ed. de J. A. Guerra, 2 ed. (BAC, Madrid 1978); Cf. H. Jedin, ed., *Manual de Historia de la Iglesia: IV. La Iglesia de la Edad Media después de la Reforma Gregoriana* (Barcelona 1973) 291-312 (XXIII. Las órdenes mendicantes); 555-71 (XLI. El nominalismo. Las universidades entre la vía antigua y la vía moderna); 571-89 (XLII. La idea de la Iglesia y del Estado en la polémica del s. XIV); 589-97 (XLIII. El movimiento de los espirituales y la disputa sobre la pobreza) (por H. Wolter, SJ y E. Iserloh). También: *Franziskus von Assisi*: LThK IV<sup>2</sup> 231-34; W. Dettloff, 'Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner', *WiWei* 19 (1956) 197-211; Idem, *Franziskanertheologie*: HThG I 387-92; Idem, *Franziskanerschule*: LThK IV<sup>2</sup> 285-88; Idem, *Skotismus*: *Ibid.*, IX 824-27; P. Raymond, *Duns Scot*: DThC IV 1865-1947; E. Gilson, *Jean Duns Scot*. Introduction à ses positions fondamentales (Paris 1952); Idem, *Filosofía de San Buenaventura* (Bilbao 1948); J. G. Bougerol, *Introduction a l'étude de Saint Bonaventure* (Toulouse 1961). También: J. de Legarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* (Louvain-Paris 1956-63) 4 vv.; en part. IV. *Ockham et son temps*; P. Vignaux, *Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle* (Paris 1948); Idem, *Nominalisme*: DThC 11 718-83; J. Auer, *Nominalismus*: LThK VII<sup>2</sup> 1020-23; J. Klein: RGG IV<sup>3</sup> 1505-8; H. R. Schlet-

ción del *ordo christianus*, que dejaría paso al cesaropapismo de los monarcas absolutos del Renacimiento y del Barroco.

En Oriente, la invasión musulmana impidió un proceso que pudo ser en gran parte paralelo al de Occidente. El Islam sometió al cristianismo a la marginación religiosa y cultural relativa a su nueva situación social y política; mientras que las comunidades europeas de confesionalidad cristiana ortodoxa, incluyendo muy en particular la Rusia cristiana, permanecieron hasta prácticamente la Ilustración y caída del antiguo régimen de forma estrepitosa, después de la primera guerra mundial, en esa compacta estructura simbiótica que —una vez superado el peligro musulmán— crearon sociedades en extremo cerradas, tan teocráticas como cesaropapistas al mismo tiempo<sup>3</sup>.

Valga esta rápida, y extraordinariamente genérica apreciación de la realidad histórico-social del cristianismo, que pretende tan sólo poner en relación la apelación a la pobreza, como criterio de verificación de la identidad cristiana de los diversos modelos de sociedad generados por la fe, y en los cuales ha quedado siempre mediada la misma sociología de la Iglesia. A título tan sólo de ejemplo podemos

te, *Nominalismo*: SM 4 (Barcelona 1973) 914-17; puede verse también: Ockham/ Occam: DThC, cit., 884-89; RGG, cit., 1556-62; R. Guelly, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Louvain-Paris 1947); Ph. Böhner, *Collected Articles on Ockham*. Ed. de E. Buy Buytaert (Louvain-Paderborn 1958); También: W. Dettloff, *Die Entwicklung der Azeptions- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologie* (Münster 1963); H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*: I. *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (1963; Zürich 1965); P. Vignaux, *Justification et predestination au XIV<sup>e</sup> siècle*. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini (Paris 1934); W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus, im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung* (Göttingen 1954).

3 Cf. A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London 1968); F. Siegmund-Schultze, ed., *Ekklesia*. Eine Sammlung von Selbstdarstellung der christlichen Kirchen (Gotha 1934ss.): X. *Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*. Geschichte, Lehre und Verfassung der orth. Kirche (Gotha 1939); A. Schmemmann, *Byzantine Theocracy and the Orthodox Church* (Geneva 1948); G. Vismara, *Bisanzio e l'Islam*. Per la storia dei trattati tra la Cristianità Orientale e le potenze musulmane (Milano 1950); J. S. Curtiss, *Church and State in Russia*. The last years of the Empire, 1900-1917 (New York 1940); N. Jorga, 'Latins et Grecs d'Orient et établissement des Turcs en Europe, 1342-62', *ByZ* 15 (1906) 179-222. También: J. Kondrinewitsch - E. v. Ivánka, 'Die Orthodoxie in der Donaumonarchie und in Balkan von 1690 bis heute', E. v. Ivánka u. a., *Handbuch der Ostkirchenkunde* (Düsseldorf 1971) 187-97; J. Mousset, *La Serbie et son Église, 1830-1904* (Paris 1938). También: J. A. Alameda, *Las Iglesias de Oriente y su unión con Roma*, 2 ed. (Vitoria 1960) A. Possevino, 'Theologie und Politik im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau', *Scholastik* 31 (1956) 321-50; W. de Vries, 'Die «Nationalen Kirchen» des Nahen Ostens und des «Uniatenproblem»', *Handbuch der Ostkirchenkunde*, cit., 198-217.

tomar, a tal propósito, la apelación a la pobreza llevada a cabo por san Francisco de Asís. La suya, en efecto, es sin duda la apelación más llamativa, por la capacidad de interpelación para todas las generaciones que sigue teniendo su gesto, en la historia de la Iglesia latina. La intención del *Poverello* era la de devolver a la Iglesia su pureza evangélica primera, desmundanizando para ello la realidad histórico-social de la fe en su tiempo. La Iglesia del siglo XIII que conoció el santo de Asís se hallaba identificada con la sociedad medieval como realidades coextensivas. Francisco buscaba deshacer, sin por ello abandonar la sociología de cristiandad de la época, la identidad, con el propósito de hacer viable algo que para la fe se le aparecía inexcusable: predicar la conversión al poder salvador del Evangelio. Sin una distancia visible entre sociedad e Iglesia la predicación de Cristo no serviría más que para legitimar el orden social, que ya comenzaba a cuestionar la irrupción del espíritu laico de la Baja Edad Media. Un orden social fuertemente determinado por el modo de posesión de la tierra y de la acumulación de riqueza, generada en el antagonismo entre las clases sociales jerarquizadas, cuya realidad vendría a complicar aún más la naciente burguesía comercial, a la que pertenecía el propio santo.

Podemos, pues, establecer nuestro punto de partida en esta primera constatación que nos suministra la historia de la Iglesia: se apela a la pobreza, a) como criterio de verificación evangélica de la fe; y una tal apelación b) tiene un alcance social de trascendencia indudable: distanciar la estructura social de la fe de la misma sociedad como expresión del espíritu del mundo; todo ello c) con el propósito de evitar una legitimación del orden social vigente contraria al Evangelio; y d) en virtud de la nueva intelección que de la realidad de Dios ha reportado a Francisco su propia conversión: la definitividad de Dios mismo frente a la realidad del mundo.

Se trata de una apelación a la pobreza que puede ser analizada con mayor profundidad, si comparativamente la analizásemos en relación al significado teológico y social de los diversos movimientos de pobreza, lo cual no nos es posible aquí. Podemos, sin embargo, preguntarnos si los resultados obtenidos en una primera aproximación al movimiento franciscano serían los mismos, de manera especial, si el punto de partida lo situásemos en la Reforma protestante. Sobre todo, porque en lo que a la Reforma se refiere, nos consta

la positiva voluntad de Martín Lutero en quebrar el orden social de la cristiandad medieval sostenido por el Papado y el Imperio. Dejamos ahora al margen la cuestión del carácter doctrinal, por lo que se refiere a la confesión de fe a que dió lugar la Reforma, en su empeño por modificar el *ordo christianus* heredado del Medievo<sup>4</sup>. Confesión que ciertamente no fue en modo alguno resultado del cambio establecido, sino más bien el origen del mismo.

No podemos dejar de anotar una primera e importante diferencia entre ambos movimientos, el franciscanismo y la Reforma, pues lo que distancia a ésta de aquél tiene que ver con la diferente forma de entender la relación que la fe dice a su encarnadura histórico-social. Así, mientras Francisco de Asís cree poder remitirse a la misma realidad eclesial, en tanto que estructura histórica como control último de la verdad evangélica que pretende recuperar mediante su apelación al criterio de verificación de la fe que representa la pobreza; Martín Lutero se niega a aceptar el supuesto doctrinal de Francisco, una vez superada su prudencia primera y los escrúpulos católicos de la primera etapa de su empresa reformadora (hasta la Dieta de Worms de 1521). Para el reformador de Wittenberg es la doctrina la que debe ser modificada, si se quiere lograr, en una sincera apelación a la pobreza evangélica deseada para la realidad social de la Iglesia, el distanciamiento suficiente entre Iglesia y sociedad. Distanciamiento teológicamente necesario para que el Evangelio pueda ser predicado y pueda darse la llamada a la conversión. Lutero arremete contra el orden social de la fe del catolicismo medieval, porque ve en él la razón de la *cautividad del Evangelio*. Cautividad que ejercen los mismos predicadores del Evangelio, pues condicionan su predicación a la realidad histórica de una fe que ha llegado a la simbiosis con el orden social que legitima.

Al contraponer estos dos referentes históricos de la fe en Occidente, que han de operar en estas reflexiones de forma ejemplar o paradigmática, me propongo hacer ver los dos criterios de apelación a la pobreza que parecen hallarse detrás de la reforma emprendida por Francisco y la llevada adelante en el siglo XVI por el movimiento de los protestantes. Lo hago así con el propósito de poder establecer

<sup>4</sup> Cf. A. González Montes, *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil* (Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca 1982) 109-58 (III. La interpretación ético-social de la doctrina y la idea medieval del «Corpus Christianum»).

una ulterior relación entre la hoy reivindicada «Iglesia de los pobres», encarnadura social de la fe deseada como opción de la que depende la suerte del Evangelio, y estos precedentes históricos de los que hemos partido; tipificaciones estas precedentes si no antagónicas, sí diferenciadas en su motivación teológica o doctrinal de modo, a mi entender, lo suficientemente significativo, para poder realizar el propósito de estas reflexiones: determinar de qué modo la apelación a la pobreza en la Iglesia debe obedecer a la instancia de salvación que los pobres representan en ella.

Para Francisco la pobreza es deseable porque de los pobres es el reino de los cielos. Ellos son la instancia salvífica que permite establecer la diferencia entre la Iglesia y la sociedad; pues los pobres hacen viable la llamada al Evangelio y la conversión a la fe. Para Lutero, en cambio, la apelación a la pobreza —con una acentuación mucho más diluida en su empeño reformador— es el resultado de una convicción doctrinal en gran medida opuesta a la de Francisco: se trata de vivir evangélicamente pobre, porque es Dios quien salva y no el orden histórico eclesial. Para Lutero lo verdaderamente herético estriba en vincular la predicación del Evangelio a la estructura mundana del que lo predica, como ejercicio de poder al que el predicador vincula la salvación del Evangelio.

Con esto entramos en la cuestión que directamente nos ocupa: la condición de los pobres como sujeto salvífico, si es que así ha de establecerse.

## 2. LOS POBRES COMO SUJETO HISTORICO-SALVIFICO

### a) *Aproximación a la teología bíblica*

La condición existencial del pobre guarda al menos una doble relación con la salvación que Dios ofrece al hombre: 1) de una parte, el pobre, en su desvalimiento, representa la impotencia del hombre para alcanzar por sus propias fuerzas una resolución satisfactoria al problema de la vida como experiencia de irredención absoluta. En tal sentido, el pobre sirve en la predicación evangélica de Jesús, de instancia permanente para mediar la gratuidad de la salvación. Particular significación alcanzan los textos sinópticos relativos al Sermón del Monte<sup>5</sup> y la apelación a la teología kenótica de la cruz

5 Cf. la exégesis relativa a Mt 5, 3 (Lc 6, 20); Mt 6, 25 ss. (Lc 12, 22 ss.); Mc

por parte de Pablo<sup>6</sup>; teología que el Apóstol pone en relación con la sociología de la Iglesia de Corinto de una manera particular. Se trata de una consideración de la pobreza que el NT remite a la verdad histórica de Jesús tanto como a la experiencia de su sentido teológico en la Pascua, puesto en relación con el significado total de Jesús como Cristo. En este sentido, el significado total de la vida y destino de Jesús se halla en relación con la conducta seguida por él para con los pobres, los marginados y oprimidos socio-religiosos de la sociedad que Jesús vivió. La vida y muerte de Jesús, obediente al designio divino, adquiere para quien le ha experimentado en la Pascua como Señor glorificado aquella transparencia que irradia luz y esclarece el sentido de la kenosis y de la muerte en la cruz; y, por lo mismo, la verdad última de la conducta de Jesús para con los marginados<sup>7</sup>. La predicación que Jesús hace del reino de Dios, y que pone en relación con los pobres que han de poseerlo, sólo se ilumina desde el *fundamento cristológico*<sup>8</sup> indicado. A su luz la teología de la pobreza como camino evangélico desvela el carácter *sacramental* del pobre, presente ya en el AT; pues tiene que ver con la experiencia de Israel en su historia, abatido por las naciones, cuya verdad teológica más pura encarna el *resto*, los *pobres de Yahveh*, cuya exaltación divina cantó María<sup>9</sup>. En este sentido, no es el pobre sujeto de salvación, sino como instrumento histórico del poder de Dios, sujeto único de la salvación del hombre.

10, 22-23 (Mt 19, 21-24): E. Klostermann, *Das Mattäusevangelium*, 3 ed. (Tübingen 1938); P. Bonnard, *El Evangelio según San Mateo* (Neuchâtel 1970, 2 ed.; Madrid 1976); I. Gomá Civit, *El Evangelio según San Mateo* (Madrid 1968/1976) 2vv. También: E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, 2 ed. (Tübingen 1950); V. Taylor, *El Evangelio según San Marcos* (Londres 1966, 2; Madrid 1973); J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* 2vv. (Zürich 1978/79); W. Manson, *The Gospel of Luke* (New York 1930). También: *ptookhós*: ThWNT 6 (1959) 885-915; *tapeinós*: *ibid.*, 8 (1969) 1-27; K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*: III. *Moral* (Barcelona 1974) 426-45; H. J. Degenhardt, *Lukas, Evangelist der Armen* (Stuttgart 1965); A. Gelin, *Los pobres de Yavé* (Barcelona 1963); J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*: I. *La predicación de Jesús* (Salamanca 1974) 133-48.

6 Cf. J. Sánchez Bosch, «Gloriarse» según San Pablo. Sentido y teología de «*kaukhaomai*», *Analecta Biblica* 40 (Romae-Barcinonae 1870); P. Stuhlmacher, 'Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie', J. Friedrich-W. Pöhlmann-P. Stuhlmacher, eds., *Rechtfertigung*. FS für E. Käsemann zum 70. Geburtstag (Tübingen 1976) 509-25 (bibliografía).

7 J. I. González Faus, *La nueva humanidad*. Ensayo de cristología: I, 2 ed. (Burgos 1975) 87-114 (3. Jesús y los marginados); cf. *idem*, *Acceso a Jesús* (Salamanca 1979) *passim*.

8 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 6 ed. (Tübingen 1968) 45-56; J. Jeremías, *cit.*, 119-32. Cf. también R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967).

9 Cf. I. Gomá Civit, *El magnificat* (Madrid 1982).

Mas, de otra parte, 2) el pobre representa asimismo una instancia indicativa de la verdadera naturaleza del mundo como mundo caído. Como tal lo ve el NT en continuidad con el AT; para el cual las contradicciones mayores, originadas por la dialéctica entre pobreza y riqueza en el orden social afectado por el pecado, es preciso eliminarlas para cumplir la voluntad divina. En esta perspectiva se inscribía el año jubilar y sabático<sup>10</sup> en el antiguo Israel. Los profetas hicieron de la conducta de Israel para con el pobre criterio de verificación de su fidelidad teológica, llegando a poner la práctica religiosa del culto en referencia absoluta a la práctica de la justicia para con el pobre<sup>11</sup>. Ellos vieron, en consecuencia, en la pobreza la expresión desgraciada en el plano social de la condición pecadora del hombre, a la que no escapaba el pueblo elegido<sup>12</sup>.

Jesús se inscribe en este horizonte, vinculando a él, de forma distinta a como lo había entendido Israel, la conducta para con los enfermos. Jesús desvincula la enfermedad de la personal responsabilidad pecadora de quien la padece, oponiéndose al automatismo establecido antes de él. Lo que persigue con ello es claro: aa) de un lado, devolver la enfermedad en toda su contingencia a su lugar natural, destabuizando una lectura de la misma mágico-religiosa, visibilización automática del juicio condenatorio de Dios. El desenlace escatológico de la vida humana sólo le es conocido a Dios<sup>13</sup>. De otro lado, bb) Jesús inicia un cambio de conducta para con el enfermo, igual al que emprende para con los marginados. Su objetivo es también claro y pertenece al núcleo de su mensaje: dejar sentir

10 Véase: 'Sabbatical Year', en *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 4 (1962) 141-44.

11 Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento: II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel* (Salamanca 1972); W. Zimmerli, *La ley y los profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento* (Salamanca 1980); J. P. Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión* (Salamanca 1972).

12 Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel*, 3 ed. (München 1964); J. Gnilka, *Die Verstockung Israels* (München 1961).

13 Véase la respuesta de Jesús acerca del día del juicio, cuyo desconocimiento por parte del Hijo: Mc 13, 32; Mt 24-25 (discurso escatológico); Lc 21, 36 y otros paralelos. Se justifica así la prohibición de Jesús de juzgar al hermano (Mt 7, 1 ss.); y se explica también el eco de esta prohibición de Jesús en la predicación apostólica (Rom 2, 1-2; 1 Cor 4, 5). Cf. X. Pikaza, 'El juicio del hijo del Hombre. Transfondo veterotestamentario de Mt 25, 31c-33', *Naturaleza y gracia* XXVI (1979) 249-79; Idem, 'Conocimiento de Dios y juicio escatológico. Introducción a Rom 1, 18-3, 20', en *Quaere Paulum. Miscelanea homenaje a Mns. Dr. L. Turrado* (Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca 1981) 119-48; Idem, 'Conocimiento de Dios y pecado de los hombres: Rom 1, 18-32', *Cultura Bíblica* 33 (1976) 245-67.

entre los hombres convertidos por la sociedad en instancia permanente del pecado la misericordia de Dios, su amor redentor<sup>14</sup>.

### b) *Las interpretaciones humanas de la pobreza*

Esta doble hermenéutica bíblica de la realidad del pobre debe ser contrastada con las diversas significaciones humanas de la pobreza, pues éstas han permitido a la teología elaborar una teoría del pobre como instrumento de salvación que ha tratado de poner en relación con la hermenéutica bíblica. No podemos atender a su compleja descripción, pero sí dar cuenta de algunos de sus trazos más tópicos.

Nos fijaremos sobre todo, 1) en la consideración *filosófica* de la pobreza, por lo general puesta de uno u otro modo con la condición contingente de la realidad; si no como totalidad, sí en su devenir procesual. Así aparece de hecho en la filosofía antigua de los griegos. El pobre, más allá de su significado social, es expresión de la condición de la realidad del mundo, carente de perfección para Platón, como leemos en *La República*. Carencia que primero lo es del individuo y luego de la sociedad. No habría verdadera perfección social, si no la hubiese individual, de ahí el carácter de amenaza que el pobre presenta para la armonía del todo social, según Platón<sup>15</sup>. Aristóteles pondrá en relación esta indigencia señalada por Platón con las potencialidades que encierra la misma *physis* de las cosas, orientadas a la persecución y ejecución del propio fin, y que hay que considerar en su conjunto. Aristóteles sacrifica la justicia para con

14 Véase: Lc 13, 2-3; Jn 9, 3 (en confrontación con Jn 5, 14 y Mt 9, 2-7). Jesús no suprime la relación entre pecado y enfermedad, pues de hecho hace de la curación un signo de la salvación como perdón de los pecados. Jesús, empero, suprime la relación automatizada entre la enfermedad y el castigo, que obedece a una concepción casi mágica de la enfermedad. Cf. W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz 1975) 104-16.

15 «La carencia de una armónica constitución humana afecta fundamentalmente al individuo y, por ende como consecuencia inevitable, a la sociedad misma en que aquél radique y viva o ejerza su influencia. Podrá justamente decir Platón con nosotros, si se pretendiese retratar el Estado: observa fijamente a los individuos y tendrás en ellos el espejo de la ciudad (...). Habrá que volver la vista al hombre —y esto es lo que hace Platón en *La República*, 580d y ss.— para hilvanar sobre ella la doctrina del hombre justo y feliz y la del buen gobierno de la ciudad». J. A. Míguez, ed., *Obras completas de Platón* (Madrid 1972) 659 (*Prembulo a La República o De la justicia*). Se comprende, en consecuencia, que Platón vea la solución al mal político en la educación nacional de los individuos.

Cf. K. Popper, *The open society and its enemies*: I, *Plato* (London 1945; 1966, 5 ed.) 86ss.; 120 ss. También: A. Ortega Carmona, *Platón, primer comunismo de Occidente*. Educación, Psicología y Política (Salamanca 1979).

los oprimidos en aras de un orden social que persigue ante todo la realización de los hombres libres. Los pobres no podrán realizar su naturaleza, sino en la resolución de todo el orden social regido por los hombres libres. Mas no siendo, por otra parte, la riqueza virtud alguna, el hombre pobre no quedará en verdad, para Aristóteles, sometido a otra contingencia que la que determina su propia naturaleza humana. En su *Política* Aristóteles trata de salvar la posición del pobre en la totalidad del orden social que constituye el Estado poniendo en relación la realización del pobre, al que considera en su condición de individuo, con la consecución de la *virtud* que le permitirá mantenerse irrenunciablemente él mismo en el marco del todo social<sup>16</sup>.

Lejos de los griegos, pero intentando solventar la relación entre pobreza y riqueza, Hegel haría de la dialéctica amo-esclavo expresión de la inconclusión de la dialéctica de lo real, inacabada por irresuelta e inconclusa. Amo y esclavo son necesarios para que la dialéctica prosiga la búsqueda de resolución de lo real<sup>17</sup>. Y si se me permite todavía una referencia a la tradición utilitarista de la filosofía anglosajona, valga la apelación a la máxima ética de J. S. Mill que traduce la pauta deseable de conducta para salvaguardar la armonía del conjunto: «el máximo de felicidad para el mayor número de individuos»<sup>18</sup>.

En todos los casos descritos, la consideración filosófica de la pobreza conduce a un punto coincidente en el tratamiento de su significación: la realidad del pobre es puesta en relación con la indigencia e imperfección del todo que aparece como problema. Y en todos los casos descritos se trata, asimismo, de relativizar su realidad desde la afirmación del todo. En unos casos más que en otros se pone de relieve que ese todo resulta posible gracias al protagonismo del

16 Cf. W. Jaeger, *Aristóteles*, Bases para la historia de su desarrollo intelectual (México 1946); M. Defourny, *Aristote. Études sur la Politique* (Paris 1932); J. Marias, 'Sobre la política de Aristóteles', *Rev. de Estudios críticos* 35 (1951) 63-73.

17 Cf. G. W. F. Hegel, *Phenomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe-Frankfurt a.M. 1970); R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*. Lectura de la Fenomenología del Espíritu (Barcelona 1971) en part. 111-47; G. Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona-México 1970); K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, 7 ed. (Hamburg 1978).

18 Cf. J. S. Mill, *Utilitarianism*. Including Mill's On Liberty and Essay on Bentham together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin. Ed. with an Introduction by M. Warnock (Collins Fontana 1962).

pobre: aa) ya como hombre *virtuoso* (Aristóteles); bb) ya como elemento indispensable de la marcha del proceso histórico hacia su resolución final (Hegel). Mill igual que Platón consideró con mayor claridad que los pobres representaban una amenaza para la estabilidad del conjunto social y un peligro para la paz, de ahí que ambos, desde posiciones antagónicas, trataran de relativizar sus riesgos en la afirmación del conjunto postulando su mayor armonía.

También, 2) la consideración *histórico-social* de la pobreza, vinculada a la reflexión filosófica en gran medida, debe tener nuestra atención. El marxismo ha hecho del pobre la instancia *motora* de la resolución final de las contradicciones que aquejan el orden social. Marx quiso de este modo salvar la ideologización de la colaboración del pobre en la afirmación del todo que se le quiere arrancar a su costa. No se puede atribuir al pobre un protagonismo virtuoso que haga posible la supervivencia de un orden social que le enajene; de modo que no se trata ya tan sólo de subvertir el orden de relación entre el pobre y la totalidad del orden social, sino de dar al pobre el protagonismo capaz de resolver las contradicciones del mismo orden social. Marx atribuye al protagonismo histórico de los pobres la ruptura de una dialéctica que necesitara tanto del amo como del esclavo, ruptura que él quería ver superada en la aniquilación del amo<sup>19</sup>. La *sociología del conocimiento* ha contribuido a esclarecer cuánto de certero encierra el análisis de Marx, al tiempo que ha puesto de relieve también sus propias aporías<sup>20</sup>.

### c) *El problema teológico del protagonismo salvífico de los pobres*

Es bien comprensible que la reflexión teológica sobre la pobreza haya tenido que ver, y dependa en gran medida, de estas conside-

19 K. Marx-F. Engels, *Staatstheorie*. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie. Hrg. v. E. Hennig, J. Hirsch, H. Reichelt u. G. Schäfer (Frankfurt a.M. 1974); M. Harnecker, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, 8 ed. (Madrid 1976); A. Piettre, *Marx y marxismo*, 3 ed. (Madrid 1974); K. Löwith, cit., *passim*.

20 Cf. K. Mannheim, *Ideología y utopía*. Introducción a la sociología del conocimiento (Madrid 1968); G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad* (Barcelona 1969); M. Jay, *Dialektische Phantasie*. Die Geschichte der Frakfurter Schule und des Instituts für Socialforschung 1923-1950 (Frankfurt a.M. 1973); F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Auflösung einiger Deutungsproblem, 2 ed. (Frankfurt a. M. 1974); J. M.<sup>a</sup> Mardones, *Dialéctica y sociedad irracional*. La teoría crítica de la sociedad de M. Horkheimer (Bilbao 1979); E. M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de J. Habermas*. La crisis de la sociedad industrializada (Madrid 1978).

raciones humanas sobre la realidad del pobre. Santo Tomás, por ejemplo, puso en relación la realidad del pobre con la consumación de la existencia del hombre en Dios como fin último; sin dejar de aclarar con vigor que esta consumación del hombre pasa por la relativización tanto del rico como del pobre en referencia a la posesión de los bienes del mundo. En el pensamiento del Doctor común queda muy bien delimitada la condición del pobre como *lugar teológico*, pues para santo Tomás el pobre representa una instancia reveladora de la imposibilidad de realizar la consumación de la existencia en la situación presente del mundo. El pobre evidencia la imperfección de la riqueza en orden al logro del fin último, tanto como su inevitable destino social —ninguna propiedad es absoluta para el santo, quien afirma que sobre todas ellas grava la hipoteca de su alcance social—; de lo contrario en nada servirá a la salvación de quien se cree rico por su posesión irresponsable e injusta<sup>21</sup>.

La moderna teología de la liberación se ha manifestado en contra de todo planteamiento de la realidad del pobre que no haga de éste instancia absoluta de salvación. Para esta teología no se trata tanto de percibir en la fe, y por su medio, la relación que el pobre guarda con la consumación mediante la posesión del fin último, esto es, de la bienaventuranza eterna del rico, cuanto de remitir a él, al pobre en cuanto tal, la superación de un orden social que genera la existencia de pobres. Para la teología de la liberación se trata, en realidad, de reconsiderar todo el pensamiento sobre el significado teológico de los pobres en la Iglesia. Su palabra sobre el pobre tiene poco que ver con el protagonismo virtuoso atribuido por los filósofos de la antigüedad a su estado; antes bien el pobre evidencia aa) el orden de pecado en el que se halla la humanidad caída, orden generador del mal absoluto que en sí misma es la pobreza, expresión del plan de dominio del hombre sobre el hombre, antagónico del plan de amor de Dios al hombre, que da su vida por el hombre caído; bb) de ahí la capacidad del pobre para significar la fuerza de Dios contra el sistema de poder del mundo, trocando la indigencia en sacramento de la riqueza divina<sup>22</sup>.

21 S. Tomás de Aquino, STH 2/2 q 57-122; cf. F. C. Copleston, *Aquinas* (Penguin Books 1957; 1979) 199-242; E. Gilson, *Le thomisme*. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 6 ed. (Paris 1979) 313 ss.; 375 ss.

22 J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología (Santander 1981) en part. 99-146.

En esta perspectiva, la llamada *opción preferencial por los pobres*, tal y como fue formulada por el Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979) representa, ante todo, una *identificación de la fe con el compromiso*<sup>23</sup>. Una identificación que es el resultado de un análisis teológico-social de la situación *hamartiológica* del mundo de la pobreza (*hamartia*)<sup>24</sup>, que reclama la conversión al Evangelio en la apuesta por la emancipación de los pobres. Se trata de un planteamiento legítimo, que sólo se extrapola teológicamente, apartándose del espíritu de Medellín y Puebla, cuando esta opción preferencial por los pobres, identificada con el postulado del compromiso por su emancipación, trata de legitimar teológicamente el protagonismo que el análisis histórico-social del marxismo atribuye a los pobres como sujeto absoluto del éxito histórico de su empresa de emancipación. Exito, por lo demás, del que se hace depender la total resolución de la misma historia. No ahondaremos ahora más, baste sólo la protesta contra la extrapolación, que aclararemos al hilo de la reflexión.

2. Para algunos representantes de la teología de la liberación, en efecto, se trata de asumir en libertad evangélica la pobreza de los oprimidos por parte de quienes ven en ellos la condición salvífica que les confiere la fe; pero no en orden a posibilitar la perfección del todo del orden social, ni siquiera desmundanizar la existencia pecadora del individuo en favor de la persecución del fin último (condición escatológica de los votos religiosos). Se trata de una solidaridad fundamental con la dignidad del hombre ofendido, desde la cual, si se quiere caminar hacia el fin último, se hará gracias al poder salvador de esta solidaridad en sí misma con los oprimidos. Con lo cual se modifica, en este planteamiento, tanto la relación entre *pobreza y caridad* que ha caracterizado la doctrina teológica de la Iglesia, como el fundamento teológico de la práctica de los consejos evangélicos.

23 Celam, *Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano: La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio*. II. *Conclusiones*, 2 ed. (Bogotá 1969); idem, *Documentos de Puebla* (Madrid 1979).

24 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Perspectivas (Salamanca 1972) 193-199; A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana*. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe (Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca 1978) 146 ss.; 228-33 (bibliografía de la teología de la liberación); M. Manzanera, *Teología y salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez* (Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 1978) 89 ss.

Aquí reside lo problemático; pues mientras los consejos evangélicos representan una desmundanización de la existencia con miras a privilegiar la experiencia anticipada de la condición escatológica de la salvación, la práctica de la pobreza en solidaridad con los oprimidos, postulada por estos representantes de la teología de la liberación, apunta al protagonismo de la salvación misma mediada en la «fuerza histórica de los pobres» (Gutiérrez). Ellos representarían una instancia absoluta de la salvación en la historia, porque ellos son los que subvierten el orden social, exponente del pecado, cuya imperfección evidencia la pobreza. En ellos se anticipará, en virtud de su poder de subversión, la realidad del Dios soberano, que quebranta el orden presente del mundo. De ahí que la relación entre caridad y pobreza, establecida por la teología tradicional sobre la condición virtuosa del poder desmundanizador de la indigencia, se disuelva ahora en la nueva relación exigida por la subversión del orden social que el pobre representa. La apelación a la caridad se disuelve en la apelación a la justicia. Una relación entre caridad y pobreza que hiciera de ésta última la condición de la existencia de la primera, de la caridad, al margen de la justicia, sólo serviría de encubrimiento de la *verdadera naturaleza comunitaria* del hombre. La caridad, en verdad, pasa por la justicia, pero ¿se disolverá en ella? <sup>25</sup>

3. Los pobres no hacen sólo, se dice en algunos de estos planteamientos teológicos, que la Iglesia explicita su propio ser sacramental, prolongación histórica de la funcionalidad salvífica (= fundamento *soteriológico*) del ser de Cristo como *hombre-para-los-demás* (Bonhöffer) <sup>26</sup>; pues no es la Iglesia, se añade, una comunidad de amor que se explicita en su *caridad-para-con-los-pobres*. Antes bien, los pobres son los que otorgan a la Iglesia su misma condición de comunidad de amor, porque la opción preferencial por ellos se da de hecho en virtud del alcance cognitivo de la fe, que permite a la Iglesia descubrir la verdad teológica de los pobres como sacramento de salvación para la misma Iglesia. Más aún, la misma sacramentalidad

<sup>25</sup> G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (1979; Salamanca 1982); Idem, 'En busca de los pobres de Jesucristo: evangelización y teología en el siglo XVI', en P. Richard, ed., *Materiales para una historia de la teología en América Latina* (Dei-Cehila, San José 1981) 137-63; Idem, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima 1977); J. Sobrino, cit., 62-68; 80 ss.; también J. I. Ellacuría, 'Fe y justicia', *Christus* (octubre 1977).

<sup>26</sup> D. Bonhöffer, *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio* (Esplugues de Llobregat 1971) 28-30.

de la Iglesia dependería de modo fundamental de la sacramentalidad del pobre<sup>27</sup>. Estamos ante una consideración de los pobres tal y como se establece en la dialéctica hegeliana transformada por el marxismo. Una consideración que se quiere, por lo demás, remitir a la tología joánica tanto como a la sinóptica. Tradiciones teológicas neotestamentarias que permitirían desde esta óptica hermenéutica

27 «Por último, y esto nos parece fundamental, los pobres aportan al proceso de la misión algo análogo, aunque no idéntico, a lo que aportaron los primeros apóstoles. Los apóstoles son lógicamente previos a la constitución de la Iglesia porque son testigos y enviados por el mismo Cristo. Son los evangelizadores por antonomasia. Es evidente que en un sentido histórico el primer apostolado es irreplicable. Pero con ello no se resuelve el problema de quienes son hoy los que —aunque de manera distinta a los primeros apóstoles— tienen la supremacía lógica en la Iglesia para construirla.

Una primera respuesta verdadera a esta pregunta es que los obispos, quienes en su conjunto son sucesores de los apóstoles, tienen el ministerio de re-crear constantemente a la Iglesia. Pero esta respuesta fundamentalmente verdadera no esclarece de modo adecuado qué significa el que ellos sean hoy los enviados por Cristo. Los obispos serán más bien sucesores de los apóstoles cuando sean expresión sacramental de toda una Iglesia que, en cuanto Iglesia total, sea hoy también regalo de Cristo y sea enviada por él.

Pero esto ocurre cuando esa Iglesia total se convierte en Iglesia de los pobres. A priori pudiera decirse que si los pobres son los destinatarios privilegiados de la Buena Nueva existe una correlación trascendental entre Buena Nueva y pobres. Y por ello vano será buscar el contenido de la Buena Nueva con independencia de los pobres. Y a posteriori hay que constatar que cuando la Iglesia ha tomado en serio a los pobres entonces se ha hecho apostólica. Los pobres ponen en marcha el proceso de evangelización. Cuando la Iglesia se dirige hacia ellos en su misión, aparece la paradoja de que ellos a su vez evangelizan a la Iglesia, *la constituyen como tal*. En este sentido profundo, y no meramente lírico, hay que comprender la repetida frase de que los pobres evangelizan a la Iglesia. En un sentido análogo ellos siguen siendo las columnas de la Iglesia, como lo fueron los primeros apóstoles. Ellos son no ya testigos sino sacramento de Cristo, quien a través de ellos sigue enviando —en forma de exigencia— a toda la Iglesia la misión de anunciar y realizar el reino». J. Sobrino, cit., 137-38. Subrayado nuestro. El texto de indudable sabor *donatista*, padece un fundamental error de perspectiva teológica: hacer de la eficacia de la misión de la Iglesia la razón de su propia fundamentación teológica, a pesar de las cuidadosas distinciones del autor. El texto, además, peca de ingenuidad y falta de reflexión teológica crítica, apoyándose sobre dos supuestos: 1) que la causa de los pobres no se halla originalmente mediatizada por el pecado, y, como diré más adelante, que su sacramentalidad no sea presentada en su misma ambigüedad. La ambigüedad que posee todo lo humano. Y 2) que la mediación sociopolítica (e ideológica) de la causa de los pobres haya de identificarse con la posición de Jesús respecto a los pobres en cuanto tal. Cf. también J. I. Ellacuría, 'Los pobres, lugar teológico en América Latina', *Misión abierta* 74 (1981 extra) 234-36; Idem, 'La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación', *Estudios Centroamericanos* 348/49 (1977) 707-22; Idem, 'Las bienaventuranzas como carta fundacional de la Iglesia de los pobres', en UCA edts., *Iglesia de los pobres y organizaciones populares* (San Salvador 1979); G. Gutiérrez, 'Comunidades de base. Perspectivas teológicas', *Cristianismo y Sociedad* 64 (1980) 14-25; J. de Santa Ana, *El desafío de los pobres a la Iglesia* (San José de Costarrica 1977); C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres* (Salamanca 1978); F. de Soto, ed., *Cruz y resurrección. Presencia de una Iglesia nueva* (México 1978). Aunque fundamentalmente situadas en la misma perspectiva teológica, las posiciones de los autores son matizadas.

establecer una calificación dogmática de la Iglesia como *Iglesia de los pobres*, gracias a la sacramentalidad del pobre como presencia de Cristo en la historia (1 Jn; Mt 25). Esta teología bíblica permitiría una crítica de la filosofía de la pobreza y de la misma práctica de la virtud religiosa a partir de dicha consideración del pobre como lugar teológico. Son así los pobres los que hacen posible la credibilidad de la Iglesia, que se autentifica en ellos como Iglesia verdadera, a la que convienen las *notas* clásicas de una, santa, católica y apostólica; pues sólo en razón del protagonismo de los pobres en la Iglesia puede ésta llegar a ser verificada en la historia como verdadera Iglesia de Jesucristo liberador (Sobrino) <sup>28</sup>. Son los pobres «los que salvan y liberan, incluso a los mediadores de su propia salvación y conductores delegados de su práctica» (Ellacuría) <sup>29</sup>.

Queda, en consecuencia, solventada así la alternativa entre Iglesia e *Iglesia popular*. La Iglesia, por su misma naturaleza, se dice, debe ser Iglesia popular, pues sólo en condición de tal se autentifica como Iglesia de Jesús. Una aseveración como ésta, en la que se establece la naturaleza dogmática de la Iglesia por referencia a su cualificación popular, necesita ser teológicamente fundada; y esta fundamentación se trata de establecer en relación al paradigma cristológico de la encarnación de la Palabra. Los pobres reciben de este paradigma su sanción teológica de modo que puede afirmarse legítimamente que es en ellos donde la Palabra se hace historia (Ellacuría) <sup>30</sup>. Es la fe la que desvela la *presencia oculta* de Dios en el pobre; de ahí que la persecución del pobre y de la Iglesia popular, que no sólo viene de fuera, sino asimismo de dentro de la Iglesia, evidencie la falta de fe. Esta falta sólo se redime mediante un proceso de conversión notorio, en el cual el bautizado revalida su propio bautismo de forma eficaz optando por los pobres de manera preferencial, inscribiéndose en los movimientos de emancipación política. A la luz de esta conversión es posible —y no de ninguna otra forma— ver en los pobres de la tierra el *signo vindicativo* de la *presencia apocalíptica* de Jesús en la historia, identificado con ellos. Una presencia del juicio de Dios en la historia que los escritos joánicos, igual que la tradición sinóptica, explicita <sup>31</sup>.

28 J. Sobrino, cit., 138-42; 152-56.

29 J. I. Ellacuría, 'Los pobres, lugar teológico en América Latina', cit., 237.

30 *Ibid.*, 231 ss.

31 *Ibid.*, 232-33. J. Sobrino, cit., 166-70 (2.3. Experiencia del Dios menor). Véase

### 3. AFIRMACION Y DISTANCIAMIENTO CRITICO

Si retomamos ahora la consideración del pobre como instancia salvífica en relación con la teología del mundo, escatológicamente fundada, que sustenta los consejos evangélicos, vemos que la teología de la liberación del pobre como *topos* salvífico se inscribe en la teología de la liberación a buena distancia de la opción teológica de san Francisco. Para el santo de Asís se trataba de establecer un desajuste entre la Iglesia y el mundo a través de la opción por la pobreza, gracias a la cual, desmundanizando la existencia, como forma de abandono del mundo/pecado en la concreción de la indigencia, el seguidor del camino estrecho del reino se supiera abocado a la verdadera perennidad del mundo nuevo. Su opción llevaba consigo una carga profética, cuyo objetivo no podía ser otro que la riqueza como expresión del pecado responsable de la injusticia. El supuesto doctrinal, sin embargo, que se halla detrás de san Francisco, apasionado buscador de las bienaventuranzas, en las que el pecado del mundo queda al descubierto en el anuncio de su transformación definitiva por Dios, era un supuesto teológico distinto del de la teología de la liberación. Y a él remitía san Francisco la fuerza sacramental de la pobreza y su alcance salvífico, al colocar el mundo presente bajo la verdad definitiva de su incipiente transformación <sup>32</sup>.

Es verdad que lo último no elimina lo penúltimo (¡la reserva escatológica no paraliza la presencia salvadora de la gracia en la historia!), sino que tan sólo exige su jeraquización <sup>33</sup>. El problema reside en que, cuando las mediaciones de la salvación se convierten en manantiales de la misma, dejan ya de conducir el agua que mana como cauces de su poder vivificador. El protagonismo del pobre en la historia de la salvación estriba de forma innegable en su misma *condición sacramental*. Lo afirmamos, sin reservas de ningún tipo, con la teología de la liberación. No podemos, empero, dejar de afirmar al tiempo que *esta sacramentalidad se halla perturbada en la misma ambigüedad humana que la soporta*; de ahí que tenga que ser permanentemente remitida a la fe que desvela la verdad de un modo

la fundamentación cristológica de la posición de Sobrino en *ibid.*, 54-79, y sobre todo en su obra *Cristología desde América Latina* (México 1976; Santander 1982).

<sup>32</sup> Estos elementos determinantes del significado escatológico de la opción por la pobreza se hallan, sin embargo, en la teología política de J. B. Metz, *Teología del mundo*, 2 ed. (Salamanca 1971); Idem, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge* (Freiburg i.B. 1977).

sólo redimido en esperanza y que ansía su propia consumación en Cristo (Rom 8, 22-25). Por ello, si no se establece con toda claridad la *distancia* que libere la realidad del pobre de su ideologización como instancia salvífica, se puede demonizar la fuerza histórica de los pobres en una opción parcial de clase que transforme la dialéctica amo-esclavo en la de amigo-enemigo, absolutamente antagónica de las bienaventuranzas. No se debería olvidar jamás que el riesgo no es hipotético, sino una amenaza real que ha conducido a esclavitudes y sufrimientos, que también han protagonizado otras expresiones del pueblo, como la raza y la nación.

Se dice con rigor que la condición teológica de los pobres pasa por la naturaleza salvífica de su protagonismo histórico. Un protagonismo para el que se postula incluso una valiente búsqueda de *mediaciones ideológicas y prácticas*<sup>34</sup>; pero para el que no se establece otro control crítico que el de la *eficacia* que tales mediaciones permitan, en orden a salvaguardar el mismo e interesado protagonismo histórico de los pobres. Afirmaciones de este género resultan tan difícilmente reconciliables con los supuestos de la razón emancipada del *pathos* teológico de otros tiempos, como el significado de la cruz en el NT, instancia de salvación insoslayable. La teología se convierte en ellas en cobertura de un programa político como mediación del reino de Dios, para el que se pide toda la adhesión personal y social que se pide para el mismo reino de Dios; pero el reino desde ese mismo instante se desvanece en la ambigüedad de todo lo humano.

Que la salvación es histórica, debe afirmarse sin ambages si por salvación se entiende su expresión sacramental, sin que podamos encapsularla en los constructos humanos que le sirven de mediación. Esta fue la razón teológica que asistió a Lutero en su rebelión contra el *ex opere operato* de la gracia de los sacramentos entregada al arbitrio de los hombres<sup>35</sup>. Se entiende, en consecuencia, que su apelación a la pobreza representara antes que nada una decidida voluntad de arrancar el poder de las mediaciones (del ministerio eclesiástico, en su caso) el arbitrio sobre la soberanía de la gracia divina. Se

33 J. I. González Faus en el *Prólogo* a la obra cit. de Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 12.

34 H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973). Cf. la relación entre praxis y utopía, como alternativa a la ideologización de la fe, en G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 309 ss.; H. Manzanera, *cit.*, 139 ss.

35 Cf. los escritos de 1520: WA 6 405-15; 497-573; 7 20-38; así como el *De votis monasticis* (1521) 8 573-669 (véanse antes las tesis *ad hoc*: 8 323-29); y el tratado *De servo arbitrio* (1525): WA 18 600-787.

trata de la *otra* perspectiva de la apelación a la pobreza en la historia de la Iglesia que he hecho valer, porque a los ojos de quienes optaron por la reforma aparecía como verdadera apelación al origen divino de la salvación. La pobreza que se exigía para la institución de la gracia, la Iglesia y sus ministros, se entendía como criterio verificador de la verdad de la fe, porque la pobreza era puesta en relación con su poder de representar la soberanía de Dios. No es que Lutero no estimara el camino de los consejos evangélicos seguido por Francisco, como expresión del poder vivificador del Espíritu en el justificado; sino que, en el marco de su tiempo, el monacato había atribuido a la práctica de la vida religiosa un poder salvífico, que autonomizado en sí mismo velaba la función salvífica de la gracia. Esto le pareció al monje de Wittenberg extremadamente grave, herético; de ahí que no dudara en sacrificar tanto el monacato como la revolución de los campesinos, que guiada por el *pathos* mesiánico de la justicia del reino de Dios, capitaneaba Müntzer.

Con la teología de la liberación afirmamos que el pobre es instancia salvífica como mediación sacramental de la presencia de Cristo, en la comunidad de gracia que es la Iglesia. Y contra algunos de sus supuestos dogmáticos mantenemos con firmeza que esta presencia se halla remitida a la *presencia de Cristo en la Palabra y el Sacramento*, sin que pueda equipararsele, porque ésta es normativa de aquella. La razón, pues, de esta imposible asimilación estriba en el hecho de que la misma condición teológica del pobre sólo se descubre bajo la soberanía de la gracia, experimentada ante el poder que juzga y salva de la Palabra proclamada. Es la Palabra la que opera la conversión, que permite al Pneuma de Jesucristo poner el Sacramento como acción salvífica del Señor Resucitado *in medio Ecclesiae*, y verificarlo como obra *espiritual* en la caridad fraterna, que privilegia *parcialmente* al pobre. Si no fuera así, el pobre dejaría de ser *lugar teológico*, pues habría perdido su referibilidad a la entrega absoluta, desconcertadamente para las concupiscencias del hombre, del Dios que amó tanto al mundo que le entregó a su propio Hijo para que el mundo tenga vida (Jn 3, 16). Amor divino que funda el amor humano. Es, pues, esta referibilidad a la muerte sacrificial y expiatoria de Jesús la que establece la relación intrínseca entre el poder divino que moviliza la historia en la indigencia humana, y el valor redentor de la *anamnesis* eucarística.

ADOLFO GONZALEZ MONTES